

A REBELIÃO ROMÂNTICA DA ANTROPOLOGIA CONTRA O ILUMINISMO, ou de como há mais coisas no pensamento para além da razão e da evidência *

Richard A. Shweder

Os antropólogos cognitivistas inferiram sobre a mente humana a partir do estudo das ideias e das acções de povos exóticos. Há mais de cem anos que os antropólogos cognitivistas se dividiram em duas escolas em disputa acerca da resposta a uma série de perguntas estreitamente ligadas entre si: que inferências sobre a mente humana podem ser formuladas face aos incontáveis exemplos etnográficos e históricos de crenças profundamente enraizadas, mas aparentemente falsas, e práticas profundamente enraizadas, mas aparentemente irracionais? O que é que os dados de outras cultura nos podem dizer acerca do papel da razão e da evidência na formação das crenças e conduta humanas? Como é possível comparar os cânones que governam a linguagem e o pensamento do cientista, do lógico e estatístico ideais com os cânones que governam a linguagem e o pensamento vulgares (quotidiano, popular, mundano ou selvagem) Qual o lugar da racionalidade, irracionalidade e da não-racionalidade nas questões humanas?

* Tradução de António M Magalhães e revisão científica de Stephen R Stoer e de António M Magalhães, docentes da FPCEUP

A polémica é, de facto, bastante antiga. De um dos lados perfilam-se as figuras do «Iluminismo» (1) como Voltaire, Diderot e Condorcet; e antes deles Sócrates, Espinosa e Hobbes; e depois deles Frazer, Tylor, o primeiro Wittgenstein, Chomsky, Kay, Levi-Strauss e Piaget. A visão do Iluminismo, provocatoriamente resumida por Lovejoy (1974: 288 – 314; ver também Gay, 1959, 1964), sustenta que a mente humana é tendencialmente racional e científica, que os ditames da razão são igualmente obrigatórios para quem quer que seja, independentemente do tempo, do lugar, cultura, raça, desejo pessoal ou preferência individual, e que é possível encontrar na razão um padrão universal que permita julgar acerca da validade e do valor.

«Unidade» e «uniformidade» são os motes de um pensador iluminista: unidade, no *respeito* da humanidade pela autoridade única da razão e da evidência (a chamada unidade psíquica da humanidade); uniformidade, nas conclusões substantivas acerca de como viver e acerca do que acreditar a partir do critério da razão e da evidência (a uniformidade normativa da humanidade).

Os homens, é claro, podem não conseguir compreender os cânones do raciocínio correcto; podem cometer erros na avaliação das evidências, ou, é claro, cegos pela paixão e pelo desejo, podem aderir a conclusões indefensáveis; contudo, o homem, esse animal que raciocina e raciocina sobre as suas razões, empenha-se em realizar a sua natureza. Exposto às normas válidas do pensamento lógico, científico e estatístico, acaba por se inclinar perante elas, reconhecer os seus erros e procura reformar as suas práticas.

Desta visão Iluminista deriva um desejo de descobrir universal: a ideia de um direito natural, o conceito de estrutura profunda, a noção de progresso ou desenvolvimento e a imagem da história das ideias como uma luta entre a razão e a des-razão, entre a ciência e a superstição.

Do outro lado da disputa acerca da racionalidade perfilam-se os porta-vozes da rebelião «romântica» (2) contra o Iluminismo: Goethe, Schiller, Schleiermacher; e antes deles, os Sofistas, Hume e Leibniz; e depois deles, Levy-Bruhl, o segundo Wittgenstein, Whorf, Kuhn, Schneider, Sahlins, Feyerabend e Geertz. O fio-condutor da visão romântica é o de que as ideias e as práticas não possuem o seu fundamento nem na ciência lógica nem na ciência empírica, que todas as ideias e práticas estão para além do âmbito abran-

gido pela ciência dedutiva e indutiva, que as ideias e práticas não são nem racionais nem irracionais, mas apenas *não-racionais*

Desta perspectiva romântica deriva o conceito de arbitrário e de cultura, a subordinação da estrutura profunda ao conteúdo superficial, o sublinhar do contexto local, a ideia de paradigma, quadros culturais e seus pressupostos constitutivos, a perspectiva de que a ação é expressiva, simbólica ou semiótica e um forte pressuposto anti-normativo, anti-desenvolvimentista que culmina na concepção de que o primitivo e o moderno são co-iguais e de que a história das ideias é a história de uma sequência de modas ideacionais enraizadas

De acordo com a perspectiva romântica, uma ordem social é uma «quadro auto-limitado para compreender a experiência (Lovejoy, 1974), um «guião para a vida» auto-suficiente (Benedict, 1946) Governados no interior pelas suas próprias regras, diferentes quadros de compreensão, diferentes guíes para a vida não se entregam a avaliações comparativo-normativas; assim, perguntar qual é superior, o Islão ou a Cristandade, uma visão do mundo animista ou uma visão mecanista do mundo, uma ordem social fundada no individualismo, igualdade e monogamia ou uma outra fundada no holismo, hierarquia e poligamia, é a mesma coisa que perguntar, «qual é o modo mais válido de expressão artística, o cubismo ou o impressionismo?» para os românticos, a escolha entre mundos alternativos auto-limitados tem de ser um acto de fé Vigilantes em relação às tentativas de fazer o não-racional surgir como racional, vigilantes em relação a qualquer estratagema para fazer surgir o genuíno e inconfessável acto de fé como se fosse ditado pela razão, os românticos vêm a ciência (especialmente a ciência social) como sendo 90% ideologia, e vêm a tradição, a religião e os ritos como sendo componentes indispensáveis do pensamento e práticas humanos

Durante três mil anos a tensão entre as perspectivas Iluminista e romântica da mente foi uma força criativa no âmbito dos estudos cognitivos Dentro da antropologia cognitiva cada um dos lados pressionou o outro, permitindo novas descobertas e incitando ousadas interpretações – algumas das quais serão discutidas neste capítulo Fora do campo da antropologia, especialmente na disciplina irmã da psicologia do desenvolvimento cognitivo, Piaget, uma figura do Iluminismo, dominou o cenário Mas mesmo Piaget teve já a sua parte de contestação; os primeiros sinais da rebelião romântica são visíveis por todo o lado

O registo etnográfico: falsa crença e conduta irracional?

Ao longo do tempo, em todas as sociedades, as pessoas comuns, aparentemente no seu perfeito juízo, acreditaram nas mais inacreditáveis crenças e envolveram-se nas mais inacreditáveis práticas. A muitas dessas ideias e práticas, predicados normativos como «erróneo», «errado», «confuso», «ineficiente», «impraticável», «imoral» ou «falso», pareceriam aplicáveis, pelo menos numa primeira abordagem.

Os Yii-Yiront, aborígenes da Austrália, por exemplo, não estabelecem a conexão entre a copulação e a gravidez (a fertilização pelo espírito de um animal ou de uma árvore é a teoria mais aceite). Os Ndembu defendem que a conflituosidade aumenta as hipóteses de infertilidade nas mulheres e na Península Arábica o leite do seio de uma mulher grávida é assumido como sendo venenoso.

Os Azande consultam o oráculo. Colocada uma pergunta de resposta sim ou não ao oráculo, uma galinha, e, sendo-lhe administrada uma pequena dose de estriquinina, a resposta varia com a sua morte ou não. O oráculo não mente – pelo menos os Azande acreditam nisso. Esses mesmos Azande têm uma forma única de curar a epilepsia: ingerindo as cinzas de um crânio queimado de macaco vermelho. Azar do macaco vermelho que exhibe, ao andar, movimentos bruscos.

Matar pessoas de fora do clã é algo de popular entre os Gahuku-Gama – conduta que merece elogio – a menos que o estranho seja um parente materno. Escrupulosos no evitar dos parentes uterinos durante os combates, as prescrições morais dos Gahuku-Gama não conseguem generalizar-se: Outros homens do clã são «premiados» por decapitarem os *teus* parentes maternos.

Outros grupos da Nova Guiné praticam ostensivamente a homossexualidade. A «força da vida» da tribo tem de ser passada pelos machos de geração em geração. Contida no sémen, a força da vida é passada directamente, oralmente, através da *fellatio* entre os «tios» e os seus jovens «sobrinhos».

E por aí adiante. Reincarnação, circuncisão de adolescentes, evitamento familiar, feitiçaria, imolação pelo fogo de viúvas, reclusão durante a menstruação, homens descendentes de deuses, homens descendentes de macacos (macacos vermelhos?), para cada um destes casos é possível imaginar quais-

quei figuras do Iluminismo argumentarem que há normas universais, normas que devem ter uma autoridade universal sobre aquilo que pensamos e como agimos; sempre que a luta entre a razão contra a des-razão estiver presente, há a tentação de rotular as ideias e as práticas de outros povos como sendo supersticiosas, errôneas, confusas, desadaptadas ou imorais. De facto, os registos etnográficos são tão bizarros que ninguém ficaria surpreendido se ouvisse dizer que um determinado grupo, convencido da ligação mística entre progenia e colheitas, fertilidade e fecundidade, ejaculasse nos seus campos antes de plantar as primeiras sementes.

Homem racional em (des)adaptação: a perspectiva iluminista

Crenças partilhadas que são falsas. Práticas institucionalizadas que são irracionais. O que é que nos podem dizer acerca da mente humana? Dentro da moderna antropologia, a antropologia dos últimos cem anos, o tema foi desenvolvido – uma perspectiva iluminista, um contraponto romântico. As figuras iluministas fundadoras são E. B. Tylor (1871) e J. G. Frazer (1890). A figura romântica fundadora foi L. Levy-Bruhl (1910).

Todos os povos são tendencialmente racionais e científicos. É esta a primeira metade da visão de Tylor e de Frazer acerca da mente humana. A outra metade é que os outros povos (e.g., os Azande e os seus crânios de macaco) não são muito bons nisso. Tylor e Frazer transmitiram à antropologia a imagem do estranho como sendo um deficiente lógico, um mau estatístico e um confuso cientista empírico.

Pelo critério iluminista de Tylor, todos os povos guiam a sua vida pela razão e pela evidência. Todos eles procuram conhecimento empírico acerca daquilo que causa aquilo. Procuram adaptar o seu comportamento às exigências do seu ambiente. Procuram consistência nas suas crenças e práticas. Mais, todos os povos perseguem esses objectivos racional-científicos envolvendo-se em actividades como a de coligir informação, avaliar as evidências, calcular semelhanças, fazendo predicções, retirando inferências indutivas e dedutivas e construindo teorias explicativas.

Infelizmente, outros povos não fazem isto muito bem. Tylor e Frazer,

defensores da distinção entre o «primitivo» e o «moderno» dizem o seguinte acerca da «mente primitiva»: o primitivo respeita a razão e a evidência, mas não consegue aplicar os cânones da lógica, da estatística e da ciência experimental de uma forma correcta. Assim, por exemplo, o primitivo entrega-se ao pensamento mágico, confundindo similitude com causação e manipulando modelos (e.g., amarrando às costas de uma mulher estéril a réplica de uma criança) como se aquilo que é análogo tivesse um poder causal.

A abordagem iluminista, como atrás se disse, é definida pela assunção de que as crenças e as práticas do homem vacilam perante a razão e a evidência, e de que aquilo que a razão e a evidência corroboram é o mesmo para todos. Por «razão» as figuras iluministas assumem os cânones da lógica dedutiva, os padrões do raciocínio hipotético, o pensamento guiado pelos princípios da inferência estatística ou da lógica experimental, etc. Por «evidência», elas assumem a percepção pelos sentidos e a observação de conexões regulares entre as coisas (e.g., se cortamos um dedo profundamente com uma faca este sangrará).

Por exemplo, de um ponto de vista iluminista, a determinação de relações contingentes é um processo racional. Se alguém pretender determinar se o facto de se ingerir as cinzas do crânio do macaco vermelho cura a epilepsia ou se as mulheres conflituosas estão condenadas à infertilidade ou se o leite de uma mulher grávida é venenoso, há melhores e piores maneiras de o fazer. E a mais correcta não inclui a indicação dos movimentos bruscos do macaco vermelho quando acorda ou a indicação de uma mulher que seja ao mesmo tempo estéril e conflituosa. As figuras do Iluminismo inclinam-se para afirmar que as pessoas que fazem tal tipo de conexões estão confundidas e erradas; e o iluminista está confiante que ele ou ela podem demonstrar-lhes o erro dos seus processos. A assunção é a de que o nosso aparelho sensorial, os in-puts sensoriais e modos de operação intelectual são (a) já suficientemente calibrados ou (b) com o tempo poderão tornar-se suficientemente calibrados para poder produzir-se convergência ou acordo acerca de como o mundo realmente é ou realmente devia ser.

Assim, a abordagem iluminista assume que a mente do homem deve vergar-se perante a razão e a evidência e que os ditames da razão e da evidência são os mesmos para todos. Uma vez adoptada esta assunção levanta-se uma

questão secundária crucial: será conhecimento *válido* aquilo que a razão e a evidência ditam como sendo possuído igualmente por todos?

A resposta a esta pergunta divide as figuras do Iluminismo em dois campos: os universalistas e os desenvolvimentistas. Assim, por exemplo, para os universalistas como Hobbes e Voltaire, a resposta a perguntas como «Quais são as virtudes morais?» (e.g., cumprir o prometido, procurar a paz, arbitrar de uma forma independente) não só é ditada pela razão (derivável através de um simples raciocínio hipotético: «Se eu tenho que preservar o meu próprio bem-estar devo fazer isto e aquilo; e eu quero intensamente preservar o meu bem-estar pessoal; Mackie, 1980) como é *óbvia* para a razão (inteligível até para a menor das capacidades; Hobbes, 1651; ou como Voltaire diz: «Um dia basta para o homem saber os seus deveres»). Ver Turiel (1979) e Nucci e Turiel (1978) para uma versão contemporânea do universalismo no domínio moral (ver também Shweder, Turiel e Much, 1981; Shweder, 1982a). De facto, Turiel diz que aquilo que é moral é tão óbvio para a razão que é universalmente compreendido, mesmo até pelas crianças de tenra idade.

Os desenvolvimentistas, por outro lado, tipicamente negam que os ditames universalmente válidos da razão sejam igualmente *acessíveis* a todas as pessoas. Tylor, Frazer e, mais recentemente, Piaget argumentam que os padrões normativos (e.g., a lógica) – por referência aos quais uma pessoa ou um povo ajuíza o pensamento ou a acção como sendo bem sucedidos ou mal sucedidos – pressupõem desenvolvimento. Na perspectiva de Tylor, Frazer e Piaget todas as pessoas e povos possuem padrões normativos para regular o pensamento, mas o conhecimento dos padrões correctos (e.g., as regras de Bayes para avaliação da evidência, as regras de Mill para o raciocínio experimental, os princípios da justiça de Rawls), o conhecimento daquelas normas que são merecedoras de respeito universal, só é conseguido por apenas algumas culturas (as civilizadas).

Kohlberg (1981) adianta um argumento semelhante com especial referência à moralidade. A sua ideia básica é a de que aquilo que merece ser moral é o mesmo em todas as culturas e ao longo da história e a de que o conhecimento dessa moralidade objectiva e externa é possível através da lógica dedutiva e/ou indutiva.

Ele liga as variações do pensamento constatadas entre as diferentes culturas à distribuição desigual dos processos do pensamento racional (e.g., pensa-

mento formal operacional) de cultura para cultura (ver Shweder, 1982c para uma revisão).

Assim, as figuras do Iluminismo são de dois matizados, universalistas e desenvolvimentistas. Cada grupo, à sua maneira, elaborou o esquema conceptual do pensamento iluminista. Dos universalistas herdamos a paixão pela descoberta de leis gerais e universais, o conceito de «estrutura profunda» (um conceito fundamental se se pretende descobrir universais), e a ideia de que algumas coisas são «naturais» (o homem é, por natureza, uma criatura de razão; por isso, é «natural» que siga os ditames do raciocínio correcto. O raciocínio correcto revela aquilo que é vicioso e aquilo que é virtuoso, por isso é natural que se seja virtuoso, contranatura o cometer actos viciosos – e.g., o incesto, arbitragem parcial, etc.) Dos desenvolvimentistas herdamos o conceito de progresso (passos ou estádios com vista à construção das normas adequadas e formas válidas de compreensão), uma ênfase na adaptação e resolução de problemas (os estádios primitivos são adaptações falhadas; os problemas iniciais são resolvidos em estádios posteriores) e a visão correlata de que a história das ideias é a história de cada vez mais adequadas representações da realidade e de que a história das práticas humanas é a história de cada vez melhores adaptações às exigências do ambiente.

A ideia de um universal é a ideia de um conteúdo invariante. O que não quer dizer grande coisa, dado que duas perguntas ficam por responder: «invariância sob que descrição do conteúdo?» e «invariância do conteúdo em relação a que nível de instâncias?» Imagine o leitor que conhece duas pessoas que têm uma relação social. Como é que essa relação deve ser descrita? Como «Ted e Alice – amam-se, vivem juntos no nº 10 de Elm Street e tiveram dois filhos» ou talvez como um simples «casamento monogâmico» ou «laços de casal» ou «atração entre dois elementos» ou «um vector numa teoria gráfica»? Cada descrição subsequente transforma o conteúdo, por um lado, esvaziando-o de alguma coisa (Ted, Alice, amor, Elm Street, os filhos), por outro lado, alargando o nível de fenómenos (de Ted e Alice às partículas subatómicas) ao longo do qual o conteúdo é invariante. Quando o conteúdo se esvai o suficiente torna-se «abstracto» e chama-se-lhe «estrutura». Quando o nível de invariância se amplia o bastante torna-se «geral» e chama-se-lhe «estrutura profunda».

As figuras do Iluminismo ligadas ao universalismo procuram induzir a natu-

reza do homem e os ditames da razão de práticas *comuns* à humanidade. Para o fazer com sucesso, tiveram que procurar mais profundamente acordos escondidos por detrás de diferenças superficiais. Assim, se os povos do mundo não concordam acerca do valor relativo da monogamia *versus* poligamia, nenhuma preferência de uma em relação a outra é derivável dos ditames uniformes da razão – ausente da «natureza das coisas». A humanidade, contudo, pode não concordar acerca da relativa virtude da poligamia *versus* monogamia, mas pelo menos todos honram as instituições do casamento como sendo uma expressão «natural» da natureza e/ou racionalidade, conforme o sentido da argumentação.

Mas o que é que acontece quando o conhecimento dos ditames da razão é escassamente distribuído? O que é que acontece se a verdadeira natureza do homem se realiza apenas quando propriamente cultivada? Talvez só alguns (e.g., os monogâmicos) possuam o conhecimento das normas correctas de raciocinar. A abordagem desenvolvimentista (e muito dos esforços missionários) é construída sobre essa possibilidade.

As práticas comuns a toda a humanidade não têm grande interesse para o desenvolvimentista. O que realmente lhe interessa são os cânones recomendados por virtuosos ou especialistas. Os desenvolvimentistas creditam os especialistas com conhecimentos das normas próprias para o pensamento correcto, normas que o resto da humanidade procura alcançar. Assim, os esquemas (*schemata*) normativos do cientista, lógico e estatístico (os cânones do cálculo proposicional, os princípios da concordância e da diferença de Mill) são assumidos como um referencial para a comparação de ideias e de práticas e para o ajuizar do seu valor relativo. Ao longo do tempo, formas menos válidas (e.g. animismo mágico) foram supostamente substituídas por formas cada vez mais adequadas (e.g., ciência mecanista), um processo progressivo movendo-se continuamente em direcção ao conhecimento válido e correcto raciocínio. Tylor e Frazer, é claro, assumem uma perspectiva desenvolvimentista deste tipo.

Dentro da antropologia cognitiva durante os últimos vinte anos, a investigação iluminista centrou-se nada surpreendentemente nas, assim designadas, etnociências. O conhecimento popular (Agar, 1973; Berlin, Breedlove e Raven, 1973; D'Andrade, 1976; Frazer, 1961), os sistemas quotidianos de classificação (Levi-Strauss, 1966; Tyler, 1969), os princípios mundanos de inferência (Hutchins, 1980), e os esquemas da linguagem vulgar «representacional» e a sua

influência na capacidade do ser humano de observar, recordar e predizer (D'Andrade, 1974; Lucy e Shweder, 1979; Shweder, 1977a, 1977b) foram o foco de investigação

Uma linha de investigação da etnociência centrou-se nos processos universais da lexicalização das categorias descritivas quotidianas. A lexicalização é o processo pelo qual a distinção se torna codificada ou rotulada com a palavra ou «entrada de dicionário». Assim, em inglês existe uma categoria lexicalizada como «brother», enquanto a categoria «older brother» também existe, mas tem ainda de ser lexicalizada. Noutras línguas a categoria «irmão mais velho» não só existe, como também é lexicalizada com um único termo.

Berlin e Kay (1969) são os responsáveis pelo mais recente entusiasmo acerca dos princípios universais de desenvolvimento de nomenclatura. O seu trabalho centra-se no desenvolvimento de um vocabulário dos chamados termos básicos para designar cores. Os termos básicos para designar cores são um subconjunto de todas as expressões disponíveis para referir cores. O subconjunto é identificado por um certo número de critérios. Os termos básicos para designar cores têm de ser lexemas únicos (azul é básico; céu azul não é), não devem estar incluídos na significação de qualquer outro termo (vermelho é básico; carmesim, uma «espécie de» vermelho não é), têm de ser termos gerais, não se restringirem, na sua aplicação, a uma classe especial de objectos (amarelo é básico; louro não é), e não devem ser o nome de um objecto com essa cor (amarelo é básico; dourado não é).

A descoberta notável de Berlin e Kay foi a de que se a linguagem, qualquer linguagem (desde o grego homérico até ao swahili), possui *N* termos básicos para a cor, os seus focos referenciais – o melhor exemplo para cada categoria de cor básica (preto, branco, vermelho, amarelo, verde, azul, castanho, cor-de-rosa, laranja, cinzento) – pode ser predito simplesmente a partir desse número. A tradução de termos referentes às cores foi muito facilitada por essa descoberta.

Berlin e Kay (1969) originalmente descreveram o desenvolvimento de um léxico básico de cores como um processo de lexicalização numa ordem regular de cada uma das séries das áreas focais discretas no espectro das cores. Assim, as línguas com sistemas de dois-termos de cores lexicalizam o branco focal e o preto focal. Os sistemas de três termos acrescentam o vermelho. Os sistemas de

quatro-termos acrescentam o verde ou o amarelo. Os sistemas de cinco-termos acrescentam quer verde quer amarelo. Os sistemas de seis-termos acrescentam o azul, e assim por diante. A descoberta também pode ser traduzida em termos dos chamados universais de implicação (Brown, 1979; Greenberg, 1966): por exemplo, se a linguagem lexicaliza «vermelho», também lexicalizará branco e preto, não o contrário, e assim por diante. Kay e McDaniel (1978), recentemente, ao fazerem a revisão das investigações interculturais e desenvolvimentais acerca do vocabulário das cores, substituíram a imagem de uma progressiva codificação de áreas focais pela imagem da diferenciação sucessiva. Assim, os resultados da investigação no que diz respeito à lexicalização dos «termos básicos para designar as cores» sugerem que um dos termos em qualquer sistema de dois-termos pode ser definido como uma categoria de cor, cujo melhor exemplo é ou o branco focal, o amarelo focal ou o vermelho focal e tendo o outro termo de ser, no seu melhor exemplo, ou o preto focal, o castanho focal ou o azul focal. Os termos adicionais partilham as áreas focais de uma forma claramente regular.

As investigações de Berlin e Kay despoletaram uma série de investigações no âmbito do comportamento denominador (ver Brown 1979, para uma revisão). Os padrões universais do desenvolvimento lexical foram descobertos nas classificações populares de botânica, nas classificações zoológicas, nas classificações de parentesco e em muitos outros domínios (Berlin, Breedlove e Raven, 1973; Brown, 1979; Nerlove e Romney, 1967). Por exemplo, Berlin, Breedlove e Raven (1973) descobriram uma ordem universal temporal na forma pela qual as classificações botânicas são lexicalizadas. Primeiro, desenvolve-se um conjunto lexicalizado de genéricos (e.g., «carvalho», «pinheiro»). Depois, desenvolve-se uma especificação binominal desses genéricos (e.g., «carvalho branco», «pinheiro amarelo»). Finalmente, são desenvolvidos termos superiores para rotular os genéricos (e.g., «árvore», «arbusto», «relva»).

Um segunda linha de investigação em etnociência debruça-se sobre a influência dos esquemas «representacionais» colectivos na capacidade do homem actuar como um cientista que observa, recorda e induz. D'Andrade (1965, 1973, 1974) e Shweder (1975, 1977a, 1977b, 1982b; também Shweder e D'Andrade, 1979, 1980), por exemplo, documentaram a tendência dos adultos normais e inteligentes de todas as culturas para se envolverem com a «palavra mágica». A

mente do homem parece disposta a confundir as relações semânticas entre descritores de eventos com relações empíricas entre os eventos descritos, a confundir «proposições acerca da linguagem» com proposições acerca do mundo, «a confundir verosimilhança com probabilidade».

As observações e as experiências inseridas nas investigações de D'Andrade e Shweder focaram-se na percepção ilusória e na memória de «síndromas comportamentais», quer dizer, em «pacotes» de características comportamentais correlatas. Para explicarem as suas descobertas eles tiveram de defender as chamadas hipóteses da distorção sistemática, que afirmam que em condições de memória difíceis os observadores do comportamento acabam por achar mais fácil recuperar itens de memória semanticamente relacionados, confundindo «o que é parecido com o quê» com «o que é correlato do quê».

Por exemplo, um conjunto de observadores visionou um vídeo de 30 minutos sobre as interações entre quatro membros de uma família (Shweder e D'Andrade, 1980). Imediatamente após o visionamento da gravação foi solicitado aos observadores que indexassem cada membro da família com base na frequência da ocorrência observada de uma variedade de características comportamentais (e.g., desacordos, críticas, piadas, louvores). Um segundo conjunto de observadores fez o mesmo ao mesmo tempo que visionava o filme, construindo um critério de desempenho seguro para assessorar a validade dos relatos dos observadores que se basearam na memória. Uma terceira amostra indexou as descrições comportamentais (desacordos, críticas) por par-modo de similitudes de significado. Shweder e D'Andrade descobriram que aquilo que é correlato com o quê nas indexações comportamentais fundadas na memória replica as intuições semânticas daqueles que emitem o juízo (e.g., as críticas e desacordos assumem o correlato +59 por memória e são consideradas como sendo similares no significado), mas nem a estrutura correlacional da memória nem a estrutura das intuições semânticas são paralelas à actual estrutura correlacional do comportamento no vídeo (e.g., no comportamento observado, as críticas e os desacordos assumem o correlato .00). A memória desliza em direcção das estruturas semânticas pré-existentes e essas intuições são muito mais estruturadas e coerentes do que a experiência actual. O pensamento mágico parece ser mais disseminado do que aquilo que Tylor e Frazer nos poderiam fazer crer.

Por vezes os nossos «esquemas representacionais» interferem com a observação e a memória. Outras vezes facilitam esse processo. De facto, por vezes, a linguagem pode servir como um veículo altamente eficaz para a memória. Há alguns anos atrás esta questão foi clarificada por Lantz e Steffire (1964: 473), que nos incitaram a ver a memória como uma «situação na qual um indivíduo comunica consigo próprio através do tempo usando o cérebro como canal. Lanz e Steffire argumentaram que esse processo de autocomunicação poderia ser estimulado «através da comunicação dos indivíduos com outras pessoas. Items devidamente comunicados interpessoalmente serão previsivelmente também devidamente comunicados intrapessoalmente». A ideia era apresentar a um grupo de pessoas uma gama complexa de estímulos para serem recordados e depois de ter essas pessoas descrever os estímulos alvo para que outras pessoas que não tinham observado os estímulos alvo pudessem identificá-los devidamente na referida complexidade. A previsão era a de que os estímulos que eram mais fáceis de codificar numa linguagem natural seriam também os mais fáceis de recordar. A teoria era a de que a experiência passada pode ser armazenada em descrições verbais e que essas descrições podem mais tarde ser recuperadas com facilidade e decodificadas para reconstruir ou para reconhecer a experiência.

Num teste da teoria, Steffire, Castillo e Morley (1966) experimentaram com falantes espanhóis e maias esta questão das cores. Descobriram que os falantes destas duas línguas encontravam diferentes cores acerca das quais era fácil comunicar e, assim, fáceis de lembrar. Trabalhos recentes de Lucy e Shweder (1979) sugerem que os resultados de Steffire e seus colegas são bastante sólidos.

Uma terceira linha de etnociência focou-se nas amplas dimensões universais da classificação de estímulos. Osgood, May e Miron (1975), por exemplo, descobriram um «sistema de reacção afectivo» universal para categorizar eventos estímulos. É que em qualquer linguagem os adjetivos contrastivos (molhado *vs* seco, afectuoso *vs* cruel, cima *vs* baixo, suave *vs* agreste, rápido *vs* lento, forte *vs* fraco, etc.) evidenciam considerável redundância e podem ser reduzidos a três dimensões fundamentais de «tonalidade de sentimento» ou «sentido conotativo» (agradável, tensão, excitação ou avaliação, potência, nível de actividade). Estas três dimensões mediatizam universalmente os juízos nas

modalidades sensoriais (cinestesia) e nos domínios conceptuais (metáfora). Uma investigação levada a cabo na Índia (Shweder, 1972; Shweder e Bourne, 1984) e na Melanésia (White, 1980) sugere que a co-ocorrência das teorias populares do traço de personalidade (e.g., agressão e dominação encontram-se reunidas nas pessoas; amigável e agressivo são opostos) pode ser universal, um reflexo da universalidade do esquema de Osgood.

Uma quarta linha de investigação em etnociência fez reviver e rever a imagem de Tylor e de Frazer da mente primitiva como sendo a de um «cientista deficiente». Horton (1967), por exemplo, deu uma visão unificada dos sistemas de pensamento tradicionais africanos, explicando a sua aparente limitação científica por referência a uma hipotética «predicação intelectual fechada», nomeadamente falta de informação acerca de perspectivas alternativas competindo entre si (teorias, classificações). Do conceito da dita predicação intelectual fechada, Horton teoricamente deriva da atitude mágica tradicional africana em relação às palavras a incapacidade para desenvolver teorias abstractas, a tendência para infundir explicações com tonalidades emocionais e a ausência de reflexão autoconsciente acerca dos cânones da lógica e do método científico.

Horton caracteriza o pensamento tradicional africano como sendo uma ciência deficiente, que ele explica invocando limitadas oportunidades de informação. Na sua maioria, contudo, os investigadores neo-tylorianos universalizaram a imagem de Tylor acerca da mente primitiva. Depois de examinada, a mente primitiva estudada um século atrás por Tylor e Frazer, continua a ser «intuitiva» ou mente «quotidiana» de adultos normais em todas as culturas. Aquilo que os cientistas cognitivistas contemporâneos (em antropologia e na psicologia cognitiva) descobriram foi que a maior parte de nós possui uma mentalidade primitiva a maior parte do tempo (ver, e.g., D'Andrade, 1974; Lyon e Slovic, 1976; Nisbett e Ross, 1980; Nisbett et al., 1976; Ross, 1977; Shweder, 1977b, 1980b; Iversky e Kahneman, 1974; Wason e Johnson-Laird, 1972). As nossas estratégias de recolha de dados são deficientes. Possuímos capacidades limitadas de raciocínio dedutivo. Assim como utilizamos processos de inferência indutiva deficientes. Não sabemos como calcular a probabilidade de ocorrência de um acontecimento. Não sabemos que evidência é relevante para testar uma generalização. Dominamos a informação indexada. Confundimos verosimilhança com probabilidade. Não temos tendência para comparar probabili-

dades condicionais ou para processar informação relevante-correlata. E também não somos lá muito bons a fazer ciência aplicada.

Um único exemplo das nossas limitações bastará. Einhorn (1980) convida-nos a colocarmo-nos na pele de um general numa arena política tensa, preocupados com a possibilidade de uma invasão inimiga. A investigação anterior teria mostrado que quando as tropas inimigas se concentravam na fronteira, a probabilidade de invasão era de 75%. O nosso conhecimento dos movimentos das tropas inimiga chegou-nos através dos serviços secretos. A experiência passada mostrou que se os nossos serviços secretos dizem que as tropas inimigas se estão a concentrar na fronteira é porque estão de facto lá. Acabamos de receber um relatório dos nossos serviços secretos segundo o qual as tropas inimigas se concentraram na fronteira. Qual é a probabilidade de invasão? A maior parte das pessoas responde 75%, e a maior parte das pessoas está errada. De facto, é possível que a probabilidade de invasão seja de zero.

A maior parte dos adultos normais cometem a falácia lógica fundamental de afirmar o conseqüente quando perante a necessidade de resolver problemas deste tipo. Cometem o erro da conversão da forma: se $p \rightarrow q$, então $q \rightarrow p$. Assim, dizem: se o nosso serviço de informações relata que as tropas inimigas estão na fronteira, elas estão lá, a maior parte dos adultos infere: se as tropas inimigas estão na fronteira, o nosso serviço de informações relata o facto. Uma forma de reconhecer o erro, nota Einhorn, é imaginar um astucioso inimigo que deixa o serviço de informações ver as suas tropas em apenas 25% dos casos quando não está planeada qualquer invasão. Contudo, quando está planeada uma invasão, as tropas na fronteira estão de tal forma bem escondidas que os referidos serviços não as conseguem detectar. Através de um raciocínio falacioso, uma probabilidade zero de invasão é mal apreendida como sendo de 75%. A maior parte de nós possui, o mais do tempo, uma mentalidade primitiva!

A literatura neo-Tyloriana está cheia de exemplos deste tipo, exemplos atrás de exemplos seguem-se raciocínios aparentemente falaciosos, falsa crença e prática irracional. Críticas recentes desta literatura (Cohen, 1979; March, 1978) sugerem-me que temos de distinguir entre três tipos de casos: o irracional, o racional e o não-racional.

O irracional Há casos que correspondem a genuínas degradações de desempenhos. Ou porque o informante *não conseguiu aplicar* um padrão que ele próprio reconhece como autoritativo e correcto (ver, e.g., Cole e Scribner, 1974; Cole et al., 1971), ou o informante *não conseguiu adquirir* o padrão devido de raciocínio, juízo ou escolha (ver, e.g., Bruner, Oliver e Greenfield, 1966). O erro a que anteriormente nos referimos acerca da probabilidade de uma invasão é um exemplo do primeiro subtipo. Reconhecemos, por instrução, que é ilegítimo «afirmar o consequente»; confessamos o nosso erro e inclinamo-nos perante a razão.

O racional Há casos em que aquilo que é aparentemente irracional é de facto racional, isto é, casos em que a percepção de irracionalidade falha pela nossa parte. Uma mãe diz a um filho: «Se não arrumares o quarto, não podes ir ao cinema». O jovem arruma o quarto e quando está para sair a mãe grita: «Onde é que pensas que vais? Do facto de teres arrumado o teu quarto não se segue logicamente que possas ir ao cinema. Cometeste um erro lógico. Estás a agir de uma forma irracional». Este caso é interessante, porque é a mãe, e não o jovem, que não conseguiu compreender as normas racionais *tácitas* que governam os seus intercâmbios. A mãe *disse*, «Se não arrumares o teu quarto, não podes ir ao cinema», mas o que foi *tacitamente comunicado* foi «*só se não arrumares o teu quarto é que não podes ir ao cinema*». O jovem, compreendendo correctamente a lógica do bicondicional, guiou a sua acção a partir de uma norma defensável. Assim, muito daquilo que está por detrás do discurso racional na conversação do dia-a-dia «é implícito», embora aquilo que «é implícito» para os de dentro possa não ser óbvio e até *parecer* irracional para os de fora.

Desta forma, enquanto há casos de pensamento genuinamente degradado, há também casos em que a aparente irracionalidade pode ser genuinamente «racionalizada». March (1978), por exemplo, num artigo recente sobre o comportamento de escolha dos seres humanos, dá-nos uma rica gama de conceitos para racionalizar decisões aparentemente irracionais, uma lista de metas ou objectivos em relação aos quais decisões aparentemente não razoáveis podem surgir como sensatas. Pouco inclinado a aceitar a imagem do ser humano a viver no erro, ignorância e obscuridade, March convida-nos a empreender uma

generosidade interpretativa, a imaginar que as pessoas agem, quando tomam decisões, «como se», de facto, não esperassem que as suas decisões fossem implementadas, «como se» os objectivos conscientemente traçados e explícitos não fossem os seus reais objectivos, «como se» houvesse vantagens em manter os objectivos ambíguos ou em não ter de todo objectivos específicos, «como se» algumas decisões fossem tomadas no sentido de mudarmos as nossas próprias preferências, «como se» as pessoas quisessem levar a melhor sobre si mesmas, fazendo um compromisso entre as suas múltiplas exigências internas. Assim, March defende que a ambiguidade, a aparente ineficiência e aparente inconsistência não são necessariamente um erro da escolha humana a ser corrigida, mas uma forma de inteligência.

O não-racional Há casos em que os cânones de racionalidade, validade, verdade e eficiência não estão em causa – são irrelevantes! Esta terceira possibilidade é o essencial da rebelião romântica contra o Iluminismo. Em que consiste essa possibilidade? Consiste em que há mais coisas no pensamento para além da razão e da evidência – a cultura, o arbitrário, o simbólico, o expressivo, o semiótico – e em que muitas das nossas ideias e práticas estão para além da lógica e da experiência.

O homem faz-se a si próprio: o contraponto romântico

Dentro da antropologia cognitiva, o pai fundador do Romantismo é I. Levy-Bruhl (1910). Na altura em que Levy-Bruhl escreveu, todas as culturas eram caracterizadas como «modernas» ou «primitivas» e a visão prevalecente da mente primitiva era a imagem de Tylor e de Frazer do primitivo como intencionalmente científico, embora confundido, Levy-Bruhl, o romântico, desconfiou da imagem. Relutante em interpretar as compreensões e as práticas dos outros povos a uma luz depreciativa, relutante em transformar o pensamento dos outros numa cópia imperfeita do nosso próprio pensamento, Levy-Bruhl argumentou com a especificidade e integridade da chamada (e deste ponto de vista, incorrectamente) mentalidade primitiva. Levy-Bruhl defendeu que os cânones que governam o pensamento dos chamados primitivos não são nem

dedutivos, nem indutivos, nem causais. O primitivo, dizia ele, não é um mau cientista; é um bom místico; e os processos intelectuais da mente primitiva não são aplicações deficientes das regras da lógica e da ciência – são alógicos e não ilógicos, não-rationais e não irracionais. Por exemplo, imagine-se um patrão a dizer aos seus empregados: «Um patrão é para os seus empregados como um pai para os filhos». Para Levy-Bruhl é como se Tylor e Frazer tivessem classificado erradamente a retórica do empresário como ciência e depois o acusassem de um fracasso na observação (ver Tambiah, 1973).

Levy-Bruhl meteu-se assim num bom sarilho. Ao tentar tratar todas as culturas como místicas (i.e., não-rationais), foi levado a dizer coisas extremas, nomeadamente que as culturas místicas poderiam subsistir sem lógica. À luz mística de Levy-Bruhl, até os mais elementares princípios lógicos (e.g., a lei da não-contradição ou a lei do terceiro excluído) seriam irrelevantes para a avaliação ou descrição do chamado pensamento primitivo.

Obviamente que se levantam sérias dificuldades a afirmações deste género. Proibir regras lógicas elementares como «uma coisa não pode ser ao mesmo tempo ela própria e não ser ela própria» é o mesmo que negar a função de afirmação de factos da linguagem (Black, 1963). Como sublinha Black, não seria possível comunicar se não se pudessem fazer inferências sobre premissas empíricas, por exemplo, se não se pudesse inferir da asserção «a vaca está a pastar no milho» que a «vaca não está no celeiro». Nenhuma sociedade poderia subsistir em condições de comunicação tão caprichosas.

Mas não é necessário ser-se extremista! Não é necessário negar que a função da linguagem ligada à afirmação dos factos, a função assertiva ou representacional, para reconhecer que a ciência não é tudo o que a linguagem e o pensamento podem abarcar (ver D'Andrade, 1984). Se se abandonar a perspectiva segundo a qual todas as sociedades ou são místicas (não-rationais) ou científicas (rationais *vs* irracionais), a mensagem de Levy-Bruhl surge claramente, e sob uma forma defensável: há muitas coisas numa estrutura cognitiva para além do âmbito dos padrões universais da lógica e da ciência, muitas coisas em que as questões de verdade ou falsidade, erro e validade, praticabilidade e eficiência estão simplesmente fora de questão. No domínio destas coisas não há regras de lógica nem leis da natureza que digam aquilo que é adequado ou necessário que nós acreditemos. Entramos no reino do arbitrário. É o reino

onde o ser humano é livre de criar o seu universo simbólico distintivo, livre de gastar tempo em práticas tradicionais e em desempenhos rituais «dizendo» aos outros seres humanos de que é que se trata a sua invenção simbólica

Cuidado, pois, com o místico, com o transcendental ou com o arbitrário. Nos últimos anos os cientistas cognitivistas têm avançado na compreensão do tipo de ideias que sustentam a acção não-racional e tornou-se cada vez mais evidente que a linguagem, o pensamento e a sociedade se constroem a partir de ideias que estão para além do âmbito da lógica e da avaliação científica, ideias para as quais não há critérios normativos universalmente obrigatórios.

Uma linha de investigação acerca das ideias não-rationais centra-se nos chamados quadros, paradigmas, pressupostos absolutos ou premissas constitutivas (ver, e.g., Benedict, 1946; Collingwood, 1972; Dumont, 1970; Evans-Pritchard, 1937; Kuhn, 1962; Mehan e Wood, 1975; Schutz, 1967; Wittgenstein, 1969). Como se sabe, tradicionalmente os filósofos classificaram os juízos (anunciando ideias) ao longo de dois eixos dicotómicos cruzados: *analítico versus sintético* (juízos acerca da linguagem *vs* juízos acerca do mundo – «um solteiro é um macho não casado» *vs* «o gato está no tapete») e *a posteriori versus a priori* (juízos cuja validade pode ser estabelecida apenas através da experiência ou evidência *vs* juízos cuja validade pode ser estabelecida sem referência à experiência ou evidência). Assim, temos quatro tipos. Os dois tipos mais fáceis são o *sintético a posteriori* (ou aquilo que os cientistas empíricos assumem como «hipóteses» ou «leis da natureza») e o *analítico a priori* (ou aquilo que os lógicos assumem como definições, silogismos e tautologias), embora a integridade deste tipos mais fáceis ainda seja questionável (e.g., Goodman, 1972b; Quine, 1953). Os dois tipos difíceis são o *analítico a posteriori* (um juízo acerca da linguagem cuja validade pode ser estabelecida apenas por referência à experiência) e o *sintético a priori* (um juízo acerca do mundo cuja validade pode ser estabelecida sem referência à experiência). Os românticos negam a existência de juízos *sintéticos a priori*; eles reclassificam este tipo de juízos como quadros, paradigmas ou pressupostos constitutivos.

Um quadro, paradigma ou pressupostos absolutos são um juízo acerca do mundo cuja validade não pode ser nem afirmada nem infirmada. Um quadro não viola nenhuma evidência empírica, nem é ditado por qualquer evidência. Um quadro não viola qualquer princípio lógico nem é derivado da lógica. O

teste final de um quadro é que nenhuma evidência ou experiência podem possivelmente assumir-se como contra-prova. «As pessoas têm almas que transmigram. «Os fetos têm almas com um valor infinito». «Deus abençoa os homens através da sua prosperidade». «A principal motivação do homem é maximizar o prazer e minimizar a dor». Ou se assume estes pressupostos particulares e se compreende o mundo nos seus termos ou não – e se uma pessoa assume e outra não, essas pessoas têm muito pouco a dizer uma à outra. Os pressupostos foram banidos da gramática do positivismo, mas não da mente do ser humano.

A diversidade cultural enquanto «mudança de quadro» é uma ideia clássica dentro da antropologia cognitiva. Há quarenta e sete anos, Evans-Pritchard (1937) examinou os pressupostos que fundamentavam as práticas oraculares dos Azande e as crenças na feitiçaria. Um pressuposto aqui, um pressuposto ali e, antes de se dar conta, Evans-Pritchard estava ele próprio a envenenar as galinhas e tudo parecia muito plausível. Dez anos depois, Benedict (1946) «enquadrrou» a conduta japonesa na II Guerra Mundial nos termos japoneses. A falta de respeito pela soberania nacional (e.g., o ataque a Pearl Harbor), os pilotos-suicidas, o «maltratar» dos prisioneiros de guerra americanos, foram colocados num quadro de pressupostos (a crença japonesa nas vantagens do «cada um no seu devido lugar» numa hierarquia doméstica, nacional e internacional de indivíduos, grupos e nações), um quadro dentro do qual o «expansionismo militarista» é re-descrito como sendo um remédio óbvio para a anarquia internacional, sendo as «atrocidades» dos campos de prisioneiros percebidas, ao contrário, como um digno desprezo pelo materialismo. Tentativas mais recentes deste tipo de enquadramento centraram-se nas visões indianas de hierarquia (Dumont, 1970), os conceitos de pessoa balinês, Ilongote e oriya (Geertz, 1973, 1975 e 1984; Rosaldo, 1984; Shweder e Bourne, 1984), a conceptualização moderna da «loucura» (Foucault, 1967) e até as ideias americanas de parentesco (Schneider, 1968). Por exemplo, os balineses, segundo Geertz (1984) subordinam dramaticamente a sua individualidade ao seu papel social. «Fisicamente os homens vêm e vão – meros incidentes sem importância de maior, mesmo para eles próprios, no acontecer histórico. Mas as máscaras que eles usam, o palco que ocupam, os papéis que desempenham e, sobretudo, o espectáculo que montam constitui não a fachada, mas a substância das coisas e até do eu».

A sociedade – as suas unidades básicas são os indivíduos ou os papéis sociais? Os papéis sociais – serão estes a fachada ou a substância do eu? A justiça – deverá a justiça ser de acordo com as necessidades de cada um, de acordo com o seu trabalho, de acordo com o seu esforço ou talvez de acordo com a sua «pureza» (ver Dumont, 1970; Perelman, 1963) Em certos pontos, numa estrutura cognitiva os ditames da lógica e da ciência fornecem escassas guias, embora se tenha de fazer uma escolha entre «quadros» (ver Rosaldo, 1984, e Shweder e Bourne, 1984)

Tanto quanto sei, ninguém até hoje começou a compilar uma lista de todas as ideias, princípios e temas que estão para além do alcance da lógica indutiva e dedutiva. Contudo, dentro da literatura filosófica, podemos encontrar avisos provocadoramente cépticos acerca da arbitrariedade da não-razionalidade de princípios tão fundamentais de «construção do mundo» como a similitude, causalidade e utilidade (e.g., Goodman, 1972, 1978; MacIntyre, 1981): podemos viver num mundo onde de um ponto de vista lógico todas as coisas são semelhantes e igualmente diferentes, num mundo onde todos os acontecimentos anteriores são necessários e nenhum é suficiente para causar o acontecimento subsequente, um mundo onde o melhor conselho lógico que se pode dar a um amigo é o de que se não sabes para onde vais qualquer caminho que tomes conduzir-te-á lá. Dentro da literatura da ciência social suspeita-se que as exigências de lógica e de evidência têm pouca relevância quando se trata de fazer perguntas como quem é que tem direito a protecção contra o mal (o problema da pessoalidade), o que é o eu *versus* o que não é eu (o problema das fronteiras pessoais e dos territórios do eu), como é que as penas da vida e os seus benefícios devem ser distribuídos (o problema da hierarquia), o que é que tem precedência – aquilo que eu quero fazer ou aquilo que o grupo quer que eu faça (o problema do estado), e outras questões – algumas das quais tratarei adiante.

A segunda linha de investigação acerca das ideias não-razonais centra-se na chamada força ilocutória dos actos comunicativos (ver Austin, 1962; Lyons, 1977: 725-45; Searle, 1967, 1969, 1979) A noção de força ilocutória pode ser claramente definida como o estatuto da comunicação. Como, por exemplo, um aviso, uma ordem, uma apologia, uma crítica, um pedido, uma promessa, uma exortação (Lyons, 1977: 731) A «força ilocutória» deve ser distinguida, por um lado, da «força perlocutória», a consequência ou efeito da comunicação num

ouvinte particular (e.g., fazer o João zangar-se através de uma «ordem») e, por outro lado, da força «ilocutória», o conteúdo proposicional ou descritivo da comunicação (e.g., que João saiu da sala)

Todas as comunicações do mundo-real têm uma explícita ou tácita força ilocutória; assim, «vai para o teu quarto» (dito na «devida» circunstância) comunica e permite a explícita expensão «eu 'mando' que tu vás para o teu quarto».

Comunicações proposicionalmente equivalentes não são necessariamente equivalentes na «força ilocutória». Assim, «João sai do quarto?» e «João sai do quarto!» partilham um conteúdo proposicional (que o João sai do quarto), contudo uma é «pergunta», a outra é uma «ordem».

Muitas variedades de actos «ilocutórios» têm sido lexicalizadas como verbos ingleses, por exemplo, *promise, state, comment, warn, apologize, define, beg, plead, plead, exhort, congratulate, question, command* (Searl, 1967).

Há centenas, possivelmente milhares de actos ilocutórios diariamente executados em todas as línguas humanas. Searl (1979), depois de ter empreendido uma análise factorial informal do corpus inglês, reduziu os actos ilocutórios a cinco tipos globais: assertivos, directivos, comissivos, expressivos e declarações. Aparentemente, as línguas naturais transformaram-se no sentido de fazer muito mais do que apenas veicular informações acerca do mundo (função assertiva). Aquilo que a fala comum visa é variado, mas, entre outras coisas, as designações e as descrições da linguagem comum dizem-nos aquilo que devemos fazer (a função directiva) e como devemos sentir-nos (a função emotiva). As descrições da linguagem comum são «tendencialmente conclusivas», é por isso que o predicado «mãe» é muitas vezes inadmissível como descritor em audiências acerca da custódia de uma criança. O termo não se limita a designar ou a referir.

Especialmente relevante para a discussão em curso é a distinção entre «asserções» e «declarações». A «asserção» é o acto do discurso do homem iluminista da ciência: «explicar», «afirmar», «descrever», «levantar uma hipótese». O fito de uma asserção é ligar o emissor (em vários graus) a qualquer coisa que seja, «no sentido da verdade da proposição expressa» (Searl, 1979: 12). As asserções expressam crenças. O seu objectivo é uma representação precisa do mundo. Convidam a uma avaliação em termos de critérios racionais, os cânones da lógica e da evidência.

As «declarações», por outro lado, são não-rationais. São o acto do discurso constitutivo do romântico: «definir», «fixar», «legar», «nomear», «baptizar». As «declarações» referem-se à alteração no estado ou condição do objecto referido apenas em virtude do facto de a declaração ser eficazmente proferida. Por outras palavras, as «declarações» («Eu armo-te cavaleiro, Sir John», «Estás despedido!») proferidas de forma convencionalmente apropriada criam a realidade. O seu objectivo não é a representação. Não possuem valor de verdade; não são nem verdadeiras nem falsas. São usadas mais para fazer alguma coisa do que para relatar acerca do que algo é (ou não). O não-rationale pode ter sido banido da gramática do positivismo, mas não o foi das linguagens do ser humano.

Uma terceira linha de investigação acerca das ideias não-rationais é referente à questão: «Porque é que classificamos as coisas da maneira como o fazemos? Uma resposta diz que «se reconhecemos a existência empírica de classes de objectos similares, isso significa que estamos a dar uma importância não-uniforme a vários predicados e que esse peso possui uma origem *extra lógica*» (Watanabe, 1969: 376, o sublinhado é meu; ver também Goodman, 1968, 1972c). Por outras palavras, observadores igualmente racionais e experientes não precisam de ser conduzidos pela sua experiência ou pela lógica até à mesma classificação do mundo. J. I. Borges, o poeta, cita uma antiga enciclopédia chinesa onde está escrito que:

Os animais dividem-se em: (a) os que pertencem ao imperador, (b) os embalsamados, (c) os domesticados, (d) leitões, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cães vadios, (h) incluídos na presente classificação, (i) os que se agitam como loucos, (j) inumeráveis, (k) os desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, (l) et cetera, (m) os que acabam de partir a bilba, (n) os que ao longe parecem moscas

Esta passagem vertiginosa (e evocativa) prendeu a atenção de dois grandes cognitivistas, Michel Foucault (1973) e Elinor Rosch (1978). Para Rosch (na altura uma figura do Iluminismo), o mais interessante acerca da classificação «é que esta não existe» para Foucault, o antigo esquema chinês «perturbou-lhe» o espírito, ameaçando colapsar a distinção entre o mesmo e o diferente. Um pen-

samento perturbador – a fragilização da ideia de uma ordem universal das coisas – penetrou o espírito gaulês de Foucault

Quando instauramos uma classificação reflexiva, quando dizemos que o gato e o cão se assemelham menos do que dois galgos, mesmo que um e outro estejam domesticados ou embalsamados, mesmo que ambos corram como loucos, mesmo que tenham acabado de quebrar a bilba, qual é, portanto, a base a partir da qual podemos instaurar essa classificação com toda a segurança? Em que «lábua», segundo que espaço de identidades, similitudes, de analogias, tomamos nós o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e semelhantes? Qual é essa coerência – que se vê logo que não é nem determinada por uma concatenação a priori e necessária, nem imposta por conteúdos imediatamente perceptíveis?» (Foucault, 1973: xix)

Para Foucault (1973: xvi-xvii), o francês, há uma assombrosa, «monstruosa» qualidade nesse antigo esquema. Os animais (i) que se agitam como loucos, (j) inumeráveis, (k) os desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo – onde poderiam eles alguma vez encontrar-se, a não ser na voz imaterial que pronuncia a sua enumeração, a não ser na página que a transcreve? Onde poderiam eles justapor-se a não ser no não lugar da linguagem?»

A reacção de Foucault não é a reacção do romântico. Para o romântico, o oposto do «objectivamente dado» não é o «monstruoso», mas o «arbitrário», (não-racional, extra-lógico); e a «voz imaterial» e o «não-lugar da linguagem» não são estranhos ao mundo real, mas antes elementos constitutivos da organização de diversas realidades.

A perspectiva de Whorf (1956: 55, 214-15, 252) constitui uma formulação romântica clássica. Não há padrão ideal ou unitário da relativa semelhança e diferença imobilizado na realidade à espera de ser descoberto. O objecto-mundo, tal como se apresenta a si mesmo, é «caleidoscópico». Deve ser organizado pelas nossas mentes. Aprender uma linguagem é antes de mais aprender que classificação impor no objecto mundo. Logicamente, qualquer classificação é possível. Nenhuma é melhor ou pior, excepto para alguns fins especiais do ser humano.

Recentemente uma perspectiva neo-whorfiana foi proposta por Goodman

(1968, 1972a, 1972c) e Watanabe (1969: 376-88). Goodman ataca a imagem de um mundo unitário (o mundo é múltiplo, não é uno, diz ele) e introduz o princípio da equidistância lógica entre os objectos. A essência deste argumento reflecte-se na seguinte passagem

«Fazer um retrato fiel (representação), procurar copiar o objecto tal qual ele é. Esta injunção simplista deixa-me frustrado, dado que o objecto diante de mim é um ser humano, um amontoado de átomos, um complexo de células, um violinista, um amigo, um tonto e muitas outras coisas. Se nada disto constitui o objecto tal qual ele é, então nada é como o objecto é. Não posso copiar tudo isso ao mesmo tempo; e quanto mais o conseguir, menos o resultado será um retrato realista» (1968: 6)

O princípio de Goodman da equidistância lógica entre objectos estabelece que «não há duas coisas que tenham exactamente tantas propriedades em comum como quaisquer outras duas» (1972c: 443). De facto, Watanabe (1969: 376-9) dá disso uma prova formal ao dizer que, desde que todas as propriedades tenham o mesmo peso, «não existe nada que se assemelhe a uma classe de objectos similares. Uma implicação dessa prova é que, de um ponto de vista lógico, um cão e um gato são tão semelhantes como dois galgos! Como Foucault temia, as nossas classificações não parecem ser determinadas nem pela lógica nem pelos «conteúdos imediatamente perceptíveis».

De onde dimanam as nossas classificações? Com que ficamos depois de rejeitarmos quer o «olhar inocente» (i.e., «classificamos as coisas da forma que fazemos, porque é assim que as coisas são»; caracterização que fomos buscar a Volney Steffire, comunicação pessoal) e o «dado absoluto» (i.e., classificamos as coisas como fazemos, porque assim o dita a razão; caracterização que fomos buscar a Goodman, 1968)? O que nos fica é «cultura», uma divisão não-racional, extra-lógica, arbitrária do mundo que é «enquadrado», acerca do qual se fala, sobre o qual se age, sendo mesmo rotulado e passado de uma geração para outra. Um «tio» – bem, trata-se do irmão do teu pai *ou* do marido da irmã do teu pai. «Comida» – bem, podem-se comer coelhos e ovelhas, mas não cães ou cavalos. Será que a lógica ou a ciência nos podem informar acerca disto? Para os românticos, as ideias, no seu limite, não possuem um fundamento *racional*

e a maneira como o mundo «realmente é» varia com o «quadro». Assim, para um romântico, não tem sentido perguntar, por exemplo, «o aborto, está certo ou errado?»; a pergunta com sentido é «Dentro de que quadro o aborto é correcto e dentro de que quadro o aborto está errado?». No mundo do romântico os objectos não são classificados em conjunto porque são verdadeiramente mais semelhantes do que outros; muito pelo contrário, diz o romântico: os objectos parecem ser semelhantes, porque foram classificados em conjunto (Goodman, 1972c). E porque é que esses objectos particulares foram classificados conjuntamente? Compreender isso, retorquiria o romântico, é compreender algo de muito diferente da lógica e da ciência. É compreender o costumeiro, o tradicional, o simbólico, o expressivo, o semiótico.

O desenvolvimento romântico mais significativo dentro da antropologia cognitiva nestes últimos vinte anos foi a definição da cultura como um código arbitrário (ver, e.g., D'Andrade e Romney, 1964). Quando as figuras do Iluminismo dentro da antropologia cognitiva estudam as ideias dos povos exóticos, enfatizam as «estruturas do conhecimento» racionais, científicas e quase-científicas e sobre os processos intelectuais subjacentes. Mas são os românticos, dentro da antropologia cognitiva, que estudam a «Cultura» (com um C maiúsculo) — *Religion as a Cultural System*, «*Ideology as a Cultural System*», «*Common-Sense as a Cultural System*» (Geertz, 1973); *American Kinship: A Cultural Account* (Schneider, 1968); *Culture and Practical Reason* (Sahlins, 1976); *The Forest of Symbols* (Turner, 1967); estes conhecidos e influentes estudos defendem uma antropologia «simbólica», uma antropologia essencialmente preocupada com ideias não-rationais (pressupostos, definições culturais, classificações arbitrárias) e os seus meios verbais e não verbais de expressão. Realmente, a ideia principal de uma antropologia simbólica é a de que a maior parte das nossas acções «dizem alguma coisa» acerca daquilo que defendemos e representam as nossas construções não-rationais da realidade.

Um símbolo expressivo é qualquer coisa que «representa» ou diz qualquer coisa acerca de qualquer coisa. Pode ser um objecto: uma peça de roupa, a bandeira nacional. Pode ser um acidente físico: um padrão de som, uma palavra. Pode ser um movimento: um gesto, um inclinação profunda. Os símbolos expressivos são frequentemente subdivididos, na esteira de Peirce (1955), em três tipos principais: símbolos *per se*, ícones e índices. As propriedades de um

símbolo puro são concebidas como não possuindo qualquer relação intrínseca (ou causal) com as propriedades dos seus referentes (e.g., «micro-organismos», uma palavra grande para referir pequenas coisas), enquanto que os «ícones» têm de assemelhar-se aos seus referentes («tamanho» como símbolo de «autoridade») e os «índices» são a causa, a consequência ou a co-ocorrência dos seus referentes (e.g., «mãos calosas» como um indicador de alguém que é um «trabalhador».)

É duvidoso que as distinções categoriais entre símbolos expressivos possam ser defendidas a partir desta base, especialmente dada a análise de Goodman (1968, 1972a, 1972b, 1972c) da arbitrariedade dos juízos de semelhança e de co-ocorrência. O que parece ser claro é que os símbolos expressivos podem ser ordenados num *continuum*: os símbolos expressivos diferem pela facilidade com que se aprende a «lê-los» ou a interpretá-los. Há alguns símbolos expressivos que parece que sabemos de imediato como os «ler» (sabemos o que está a ser mencionado) sendo para tal pouco treino necessário (e.g., qualquer criança sabe «ler» expressões faciais de «alegria», «tristeza», e «zanga», e toda a gente de alguma forma «sabe» que «alto» representa «autoridade» e que a intensidade do tom de voz não indica «calma».) Outros símbolos expressivos permanecem incipientes excepto para aqueles a quem, através de palpites, demonstrações ou instrução, é «permitido entrar» no código (de que outra forma poderíamos saber «a que é que se referem os sons da linguagem» ou que o abanar da cabeça para um lado e para o outro significa «não».)

Tão importante como a distinção entre tipos de símbolos expressivos é a distinção entre a função «expressiva» *versus* a função «instrumental» das acções (Parsons, 1968). Como já referimos, os actos expressivo-simbólicos são formas de dizer alguma coisa acerca das construções arbitrárias da realidade não dadas pela lógica ou pela ciência. Os actos instrumentais, pelo contrário, são formas racionalmente eficientes de alcançar objectivos práticos. Dormir é uma actividade instrumental. Dormir sozinho no seu quarto com a porta bem fechada é uma actividade expressiva que comunica muita coisa acerca do envolvimento da nossa cultura com a individualidade, com a autonomia e a privacidade. Comer é uma actividade instrumental. Perguntar a uma criança de 3 anos de idade «o que é que queres comer ao jantar?» é um acto expressivo-simbólico de uma forma redundante do envolvimento não-racional da nossa cultura com a individualidade, autonomia e a privacidade.

A contribuição principal de uma abordagem romântica (e.g., simbólica) é a perspectiva de que os fundamentos conceptuais de uma ordem social são (em última análise) não-rationais e a de que muitas práticas consuetudinárias de uma sociedade – desde maneiras à mesa (Elias, 1978) e códigos de vestuário (Sahlins, 1976) às práticas de educação de crianças (Shweder e Bourne, 1984) e as técnicas de punição (Foucault, 1979) são expressões simbólicas dessas escolhas não-rationais

Como já referimos, a vida social exige uma resposta para certos problemas existenciais que nem a lógica nem a ciência podem fornecer. O grupo tem autoridade sobre o indivíduo? De onde é que deriva essa autoridade? Será a «vontade do grupo» uma mera agregação das vontades individuais (daí o reconhecimento do voto), ou será maior do que a soma das partes (assim, só compreendida pelos grandes chefes)? Será «normal» ser auto-suficiente ou interdependente? O que é que justifica a desigual distribuição dos prazeres da vida? Como é que as penas e os benefícios devem ser distribuídos? A cada um de acordo com o seu trabalho? A cada um segundo as suas necessidades? A cada um de uma forma igual? O que é o eu (privado) e o que é o eu (público)? A quem é que os «direitos» devem ser garantidos? Aos adultos masculinos? Às mulheres? Às crianças? Aos cães? Aos loucos? Aos mais velhos? A um feto? Ao esperma?

Uma ordem social é um plano para viver construído (ou destruído) a partir das respostas a perguntas deste tipo. Nenhuma razão ou realidade ditam uma resposta única – e, de facto, a humanidade foi diferindo nas suas respostas a tais perguntas. Contudo, as respostas dadas por qualquer sociedade são escritas pela prática consuetudinária. Como e aquilo que comemos simboliza as nossas diferenças quer em relação aos animais (não «peidar» à mesa) quer em relação a outros grupos sociais (não comer porco). Aquilo que vestimos (lã *vs* seda, colarinho azul *vs* colarinho branco) é uma verdadeira linguagem para expressar posição (género, estatuto ocupacional, personalidade) num esquema social elaborado enquanto simultaneamente anunciando esse esquema social e esquematicamente perpetuando-o (Sahlins, 1976). Como tratamos as nossas crianças (separação precoce da cama, corpo e do peito da mãe) comunica às nossas crianças o que é que significa ser (em termos americanos) uma pessoa (autónoma, individual e privada). De facto, se seguirmos Foucault (1979: 24) e nos

livriamos da «ilusão instrumental de que a pena é acima de tudo um meio de reduzir o crime», podemos começar a interpretar os modos de punição (e.g., açoitamento público vs castigo privado) como rituais expressivos, formas de dizer coisas através da acção acerca das nossas perspectivas arbitrárias de responsabilidade, obrigação, auto-controlo e personalidade

Muitas são as implicações da ideia de «arbitrário» ou «não-racional». Ser romântico é ser anti-normativo. É suspeitar do conceito de «progresso». Não quer isto dizer que o romântico seja um anarquista – há claramente regras em qualquer jogo, qualquer «quadro» tem os seus próprios «padrões» internos. Se pretendermos produzir um padrão de som que surja como inteligível como uma frase «em chinês», teremos que nos confrontar com consideráveis constrangimentos – e certamente que não são uns quaisquer traços num pedaço de tela que serão um trabalho cubista, ou uma obra cubista de valor. Para o romântico, a ideia de desenvolvimento é equacionada com a ideia de capacidade ou competência e ser capaz ou competente é dominar com mestria o funcionamento com as regras do jogo

A perspectiva anti-normativa romântica é a de que não há padrões que colham um respeito universal e que ditem o que se deve pensar e como se deve agir. Da perspectiva do romântico, perguntar qual é a forma correcta de classificar o mundo, perguntar como é que é o mundo, perguntar qual é a maneira correcta de conceber a sociedade, etc., é como perguntar qual é a alimentação correcta para o ser humano ou qual é a melhor linguagem para falar! Consequentemente, o romântico tem tendência para explicar a mudança ideacional por analogia com os mundos «expressivos» da moda, da estética e filologia, mundos nos quais a mudança raramente é direccional e onde as questões do progresso não são tipicamente levantadas. No mundo da moda, os estilos mais antigos tornam-se obsoletos para apenas serem renovados. No mundo da estética, os modos mais antigos de expressão não se tornam obsoletos. O velho (realismo) e o novo (cubismo) coexistem enquanto formas igualmente válidas de expressão (Goodman, 1978). No mundo das palavras e dos seus significados, os antigos usos desaparecem, mas os novos termos e usos que os substituem são apenas diferentes, não melhores. O conceito de progresso não é necessariamente aplicável a todas as instâncias da mudança ideacional (ver Shweder, 1980b).

O propósito mais geral do pensamento romântico é o de defender a co-igualdade de «quadros» de compreensão fundamentalmente diferentes. O conceito de não-racionalidade, a ideia de «arbitrariedade» liberta uma parte da mente humana dos ditames universais da lógica e da ciência, permitindo a diversidade ao mesmo tempo que deixa o ser humano livre para escolher entre pressupostos, esquemas de classificação e ideias de valor. Efectivamente, um indicador simples mas aceitável de uma ideia não-racional é a persistência da diversidade ao longo do tempo, a capacidade de vários quadros, persistentes mas incompatíveis, de «manejar» toda e qualquer evidência e o facto de os «factos» não parecerem alterar as práticas ou as ideias de seja quem for. Quando a pena capital é assumida como «correcta» (ou «errada») independentemente do facto de dissuadir (ou não) o crime, quando o incesto entre irmão-irmã é assumido como «errado», independentemente do facto de se produzir (ou não) uma descendência mutante, quando as empresas continuam a utilizar entrevistas para seleccionar os seus empregados, independentemente do facto de as entrevistas ajudarem (ou não) a prever o seu desempenho laboral, em suma, quando parece estar em causa muito mais do que considerar os factos em si, aquilo que está a mais em causa é provavelmente uma questão de enquadramento não-racional.

Contudo, acenar com o espectro do desacordo irreconciliável é o mesmo que aceitar o desafio empírico de documentar as diferenças culturais e explicar as suas regras de coerência interna. Por esta razão, o romântico está fundamentalmente interessado no conteúdo do pensamento humano – os pressupostos, os valores e os esquemas de classificação específicos comunicados por pessoas específicas a pessoas específicas em ocasiões específicas. Os membros de uma cultura comum reconhecem-se entre si não através de estruturas profundas ou de processos assumidos hipoteticamente como estando na base dos seus pensamentos, mas sobretudo através do conteúdo superficial daquilo que dizem e fazem aqui e agora. Quanto mais se atenta no conteúdo superficial, menos comum é a cultura do ser humano.

Finalmente, o Romantismo tende a ver a aquisição de ideias como comunicação (quer tácita quer explícita). Aquilo que é óbvio para a razão não tem que ser comunicado; toda a gente pode «conceber» que o todo é maior do que as suas partes. Aquilo que é óbvio para os sentidos não tem que ser comunicado; toda a

gente pode «ver» por si mesmo que quem se cortar com uma faca sangra (ver Shweder, Turiel e Much, 1980). Mas os pressupostos não-rationais, ideias acerca do valor e classificações de uma pessoa (um primo é uma pessoa com quem não se pode casar; um porco é um animal que não se deve comer; o marido da irmã da mãe é um «tio»; os membros de uma família comem juntos ao mesmo tempo e a comida é distribuída de uma forma igual) não são deriváveis da razão ou da experiência directa com a natureza – deve-se, de alguma forma, estar «dentro» do segredo, deve-se, de alguma forma, receber o «quadro» da compreensão dos outros. No estudo da história das ideias, esta perspectiva anti-desenvolvimentista leva o romântico a uma preocupação com os processos de endotri-namento e conversão aos paradigmas de pensamento (Kuhn, 1962). No estudo da ontogénese das ideias nas crianças a mesma perspectiva conduz o romântico a uma preocupação com a aquisição das ideias como comunicação tácita.

A socialização como comunicação tácita: virando Piaget de pernas-para-o-ar

De há vinte anos a esta parte que Piaget (1954, 1967; Inhelder e Piaget, 1958) tem sido a figura proeminente entre aqueles que estudam a mente das crianças – as suas assunções iluministas têm dominado o campo do «desenvolvimento» cognitivo. Basicamente, Piaget aceita a perspectiva tyloriana-frazieriana do ser humano como sendo intencionalmente racional e científico, procurando perceber aquilo que causa o quê no mundo, procurando adaptar ou acomodar a inteligência às exigências da realidade comum, procurando consistência entre ideias, procurando erguer ou «construir» um conjunto de cânones (regras de lógica, princípios do método científico) para regular o pensamento de cada um e para decidir se uma parte do pensamento de alguém é bem sucedido ou mal sucedido.

Segundo Piaget, a mente da criança cresce por estádios, desde um primeiro estádio concreto, de um pensamento indiferenciado prisioneiro do contexto, até a um pensamento abstracto, diferenciado e generalizado. A mente imatura fica-se pelo conteúdo superficial; a mente madura liberta-se do conteúdo, atinge a a estrutura abstracta profunda.

As crianças são concebidas como pensando concretamente, na medida em que enfatizam as diferenças particularizantes entre os objectos (não captando a sua similitude básica) As crianças são concebidas como pensando indiferenciadamente, na medida em que fundem categorias, não conseguindo distinguir a perspectiva do eu da perspectiva dos outros (egocentrismo), o necessário do contingente (pensamento pré-operatório) e as intenções das consequências (um pensamento orientado pelo percebido) Assim, segundo Piaget, as crianças com 18 meses são tão prisioneiras da sua perspectiva pessoal e do contexto espaço-temporal de um estímulo que não conseguem compreender a ideia abstracta de que um «objecto» se mantém «constante» ao longo das mudanças no espaço e no tempo e «permanece» independentemente do facto de ser ou não percebido num dado momento Para a criança, segundo Piaget, fora do alcance da visão significa sem existência e mover um objecto de um lugar para outro é o mesmo que criar um novo objecto De igual modo, segundo Piaget, as crianças de 6 ou 7 anos não conseguem compreender a ideia abstracta de «número», «massa» e «substância» Assim, por exemplo, uma criança de seis ou sete anos não reconhece que uma porção de barro tem de necessariamente permanecer constante para além das manipulações contingentes e das transformações da sua aparência superficial e forma

Na adolescência, segundo Piaget, as invariâncias abstractas da criança, libertam-na do conteúdo superficial, libertando-a das manifestações espaço-temporais concretas dos objectos A maçã vendida, à tarde, pelo sr. João na sua loja é reconhecida como sendo a mesma maçã que o sr. João colheu da árvore de manhã Não se pensa que a quantidade de sopa numa taça larga muda quando vertida numa taça alta e estreita A mesa de jantar vista a partir do lugar do pai pode parecer diferente da «visão» a partir do lugar da criança, mas a «mente» do adolescente sabe que se trata da mesma mesa De facto, a mente do adolescente já se consegue abstrair tanto da textura superficial particularizante que os objectos e conhecimentos podem ser abstractamente representados e manipulados como *ps* e *qs* podendo os objectos hipotéticos ser localizados em mundos imaginários

Segundo Piaget, esta transição do concreto, da orientação pelo percebido, da conexão com o estímulo, para o pensamento abstracto e generalizado é um processo de *auto-construção* no qual a criança lentamente conquista um

conhecimento verídico do mundo e lentamente constrói cada vez mais adequados cânones para o raciocínio (e.g., o cálculo proposicional) e para a experimentação com o mundo (e.g., as leis de Millde concordância e diferença) Através da auto-reflexão, da razão e da experiência directa a criança constrói um corpo de conhecimento abstracto e um sistema de regras lógico-científicas adaptadas às suas relações com a realidade

Não é este o lugar para avaliar a teoria de Piaget dos estádios do crescimento intelectual O grau de (a) disponibilidade e de (b) acessibilidade das ideias abstractas (e.g., «número») para as crianças e adultos e dos cânones do raciocínio (e.g., o cálculo proposicional) tem sido um campo de investigação muito intenso por parte dos cientistas cognitivistas (e.g., Brainerd, 1978a e b; Cole et al, 1981; Gelman, 1978; Gelman e Baillargeon, 1983; Mehler e Bever, 1967; Much e Shweder, 1978; Nucci e Turiel, 1978; Pool, Shweder e Much, 1981; Simon e Hayes, 1976; Turiel, 1979; Wason e Johnson-Laird, 1972) Bastará porém dizer que dois tipos de objecções a Piaget se destacaram na mais recente literatura acerca do desenvolvimento cognitivo Primeiro, a ideia de que as crianças ou adultos são caracteristicamente ou pré-operatórios ou operam concretamente ou fazem operações formais, tem sido amplamente questionada Se examinarmos o actual funcionamento cognitivo dos individuos em séries de tarefas ou problemas descobriremos que não existe um único nível operacional que seja uma propriedade geral do pensamento de um indivíduo (e.g., Brainerd, 1978a, 1978b; Flavell, 1982; Roberge e Flexer, 1979; Siegler, 1981; Wason e Johnson-Laird, 1972) Segundo, parece que Piaget subestimou seriamente a capacidade operacional das crianças (2 a 6 anos de idade) Investigações recentes sugerem que a maior parte das estruturas mentais estão *disponíveis* para a mente de uma criança de 5 anos e é muito possível que o possam estar mais cedo (e.g., Bullock e Gelman, 1979; Goldberg, Perlmutter e Meyers, 1974; Lempers, Flavell e Flavell, 1977; MacNamara, Baker e Olson, 1976; Mehler e Bever, 1967; Much e Shweder; Nucci e Turiel, 1978; Shatz e Gelman, 1973; Trabasso, 1975) Ver Shweder, (1982d) e Gelman e Baillargeon (1983) para revisões críticas Os resultados sugerem uma forte tendência, mesmo entre adultos, para os processos humanos de resolução dos problemas serem mais específicos em relação ao conteúdo do que abstractos e gerais Resultados experimentais mostram que pequenas mudanças no conteúdo

superficial de várias tarefas cognitivas resultam em grandes alterações no desempenho (ver D'Andrade, 1981) Uma consequência desconcertante deste facto é a de que um experimentador pode demonstrar, através de uma astuciosa manipulação do conteúdo superficial, a ausência de pensamento lógico num adulto ou a presença de pensamento lógico numa criança de 3 anos! Os resultados experimentais sugerem que a mente humana tem muita dificuldade em aprender e generalizar «princípios estruturais profundos» do raciocínio dedutivo e indutivo. Adultos normais, inteligentes, parecem ser menos bem sucedidos a construir cânones abstractos (vazios de conteúdo) do que Piaget supunha, e muitos dos cânones que Piaget dizia serem totalmente inacessíveis à criança parecem surgir em certos contextos concretos.

Suspeito que Piaget está errado na sua maneira de ver a emergência do pensamento lógico-científico na criança. Contudo, aquilo que parece ser mais importante para os antropólogos cognitivistas que observam o campo da psicologia cognitiva, não é o facto de Piaget estar errado, mas o facto de a abordagem iluminista de Piaget ter levado muitos psicólogos cognitivistas a passar em claro muitas coisas acerca da mente das crianças que são de interesse do romântico. O desenvolvimento da racionalidade não é tudo o que existe na emergência do pensamento. Efectivamente, é assaz reveladora a simples inversão de cada uma das assunções-chave de Piaget acerca da ontogénese da compreensão. Se se puser Piaget de pernas-para-o-ar o que se obtém é uma «pragmática conversacional», ou a socialização dos códigos culturais (ver Ochs e Schieffelin, 1984).

INVERSÃO 1: DO CONHECIMENTO AUTO-CONSTRUÍDO A UMA APRENDIZAGEM DEPENDENTE DO OUTRO

Piaget concebe o conhecimento como uma «invenção individual» (1970: 117). A mente da criança confronta-se com as exigências práticas da realidade. Através de um processo dialéctico de extensão analógica (aquilo a que Piaget chama «assimilação», i.e., tratar o estranho como se fosse familiar – uma pedra como se fosse um mamilo), de revisão de hipóteses (aquilo a que Piaget chama «acomodação», i.e., uma pedra não pode ser chupada; assim, a pedra não é um

mamilo) e de abstracção reflexiva, a criança, ao longo de muitos anos, constrói para si um corpo de conhecimentos válidos e um conjunto adequado de cânones lógicos e científicos. Cada rapaz e rapariga concebe as coisas para si. Tudo se passa como se cada geração, e cada indivíduo, reconstruíssem as regras do pensamento a partir do nada. A teoria de Piaget é uma teoria «redescoberta da roda» do desenvolvimento cognitivo. O inverso da imagem de Piaget do conhecimento auto-construído é a «aprendizagem dependente do outro» (D'Andrade, 1980). Como D'Andrade sublinha, a maior parte das coisas que sabemos aprendêmo-las com as outras pessoas. O ensino pelos outros pode ser formal, mas é usualmente informal. O ensino pode ser intencional, mas usualmente é não intencional. O ensino pode ser uma instrução explícita passo-a-passo, mas tipicamente funda-se em fortes sugestões e na correcção ocasional. D'Andrade argumenta que «as pessoas são óptimas a descobrir aquilo que devem aprender em condições de descoberta guiada informal e não são tão boas assim quando têm de aprender completamente por si mesmas».

D'Andrade descreve algumas experiências conduzidas por Eisenstadt e Kareev sobre o processamento cognitivo nos jogos de Go e de Gomoku. Foram transmitidas a estudantes do ensino superior as regras do jogo e depois estes jogaram com um computador que poderia ser derrotado, mas só se os jogadores fossem capazes de induzir estratégias ou padrões ganhadores (e.g., «duplos-três» bloqueia, «duplos-dois» avança). Os estudantes jogaram bastante e afincadamente. Estavam altamente motivados e eram encorajados quando perdiam a «olhar-para-trás-para-ver-o-que-tinha-corrido-mal-e-tornar-a-jogar-a-partir-daí». Apesar disso, esses estudantes do ensino superior motivados e brilhantes tiveram um péssimo desempenho. No Gomoku ganharam menos de 20% dos seus jogos. O que mais impressionou D'Andrade foi que os experimentadores, na verdade todas as pessoas do laboratório onde decorriam as experiências, eram óptimos a ganhar ao computador. De alguma forma eles *sabiam* quais eram os padrões, o que raramente os estudantes induziam por si mesmos.

Sublinhando que «os padrões de abstracção não eram tão fáceis assim de construir por cada um», D'Andrade prossegue:

Mas note-se que a maior parte das pessoas do laboratório não tiveram que aprender tudo sozinhas. Falavam umas com as outras, tinham uma

terminologia para os diferentes tipos de padrões ganhadores e formavam um grupo social e cultural efectivo. Assim, elas aprendiam acerca do Go e do Gomoku da forma que a maior parte das pessoas aprende a maior parte das coisas – algumas coisas aprende-se por si mesmo e outras com as outras pessoas – i.e., o acervo de informação cultural – auxiliadas através de aconselhamento ocasional acerca dos processos e de instrução crucial nas classificações quando ficavam embarraladas

A questão é que é fácil deixar passar em claro a forma pela qual uma pequena dose de aconselhamento pode afectar drasticamente o sucesso e direcção do processo de aprendizagem (1980: 186)

INVERSÃO 2: DO HOMEM RACIONAL AO HOMEM NÃO-RACIONAL

Piaget vê a mente humana (assim como a mente das crianças) como sendo intencionalmente racional. Porque o mundo «objectivo» insiste que nós pensemos rectamente e induzamos correctamente, a adaptação racional à realidade requer, segundo Piaget, algum conhecimento dos correctos ditames da razão e das regularidades da natureza. Assim, Piaget dirige a nossa atenção para a emergência dos cânones da inferência dedutiva e indutiva na criança, leis do movimento, conceitos de número, velocidade, massa, etc. Indubitavelmente, Piaget está certo. Há cânones racionais merecedores de respeito universal (e.g., todos os *A*'s são *B*'s; logo, *A*, então *B*), e as regularidades da natureza estão aí à disposição de todos (e.g., um dedo cortado profundamente por uma faca sangra). Piaget está indubitavelmente certo, mas terrivelmente incompleto. Há muito mais na mente humana para além da lógica e da ciência natural.

O que Piaget não vê é o não-racional. Quem ler apenas a literatura piagetiana, jamais pensaria que todas as crianças estão imersas num universo «enquadrado» feito pressupostos constitutivos distintivos, costumes, tradições, rituais expressivos e classificações arbitrárias e que, de alguma forma, os símbolos expressivos e ideias não-rationais de uma geração se tornam rapidamente parte do sentido emergente do eu da jovem geração. Ouçam-se americanos de 4 anos de idade a falarem uns com os outros num infantário. Eis dois excertos retirados de Much e Shweder (1978).

Excerto 1: O corpo inviolado

Algumas crianças do infantário molharam as suas roupas e estão a mudar as calças por outras que tinham, para muda, no infantário. Estão numa área destinada a vestiário com uma porta aberta separadamente em cima e em baixo. Gary, Abel e Edith estão junto à parte de cima da porta aberta. Edith está numa cadeira a olhar pela porta. Gary e Abel espreitam por cima.

Vickie: Seus palermas... estão a espreitar. Ainda nos estamos a vestir.

Professora (aproximando-se): O que é que se passa? Estão a mudar-se?

Vickie: Estamos.

(A professora fecha a porta)

Edith (para Gary): Deixa a porta fechada. Não abras.

Vickie: Não olhes agora, não olhes!

Excerto 2: O hábito faz o monge

Gary (para Sam): Porque é que te vestes sempre da mesma maneira?

Sam: Uh-uh.

Gary: Vestes-te sempre assim.

Sam: Não, às vezes ando de azul.

O que estas crianças sabem acerca da privacidade, autonomia e auto-apresentação não é nem natural nem lógico – e não foi certamente auto-construído. A estas crianças foi «permitido entrar» na sabedoria recebida da sua comunidade simbólica – e a sabedoria recebida em que lhes foi «permitido entrar» é menos sabedoria e mais código arbitrário. Crianças intencionalmente racionais jamais seriam surpreendidas a dizer o disparate convencional exemplificado por Vickie e Gary.

A criança piagetiana é uma cópia imperfeita do ideal do lógico e do cientista empírico. O seu profundo conhecimento estrutural é vazio de conteúdo. Não possui uma cultura particular. Não possui uma linguagem particular. Não

possui uma identidade pessoal distintiva. Não se preocupa com as questões existenciais da vida (ver acima) para as quais só pode haver respostas arbitrárias (e, portanto, variáveis). Códigos de vestuário, tabus alimentares, sexualidade, termos pelos quais as pessoas se dirigem às outras, tipos de penteado, classificações sociais, privacidade e pessoalidade; – a mente da criança piagetiana é desprovida de temperamento, tradição, costume ou convenção. Inverter a paixão de Piaget pela predominância da racionalidade no sentido de um interesse romântico objectivo pelo não-racional é o mesmo que postular a pergunta, extramente rica de conteúdo: o que é que faz das crianças americanas tão americanas e como é que uma criança se torna tão rapidamente americana?

INVERSÃO 3: DO DESENVOLVIMENTO PROGRESSIVO À MUDANÇA DE QUADRO

A concepção de Piaget é a de que as formas iniciais de compreensão da criança são deficientes e são substituídas por novas e mais adequadas formas de compreensão. Assim como a astronomia pré-copernicana foi substituída pela astronomia pós-copernicana, o pensamento pré-operatório é substituído pelo pensamento operatório concreto para ser depois e novamente substituído pelo pensamento operacional formal. A imagem é a do progresso e do avanço.

Esta imagem de um progressivo desenvolvimento parece ser mais adequada aos domínios racional-científicos. Um modelo normativo universalmente válido (e.g., as leis de Mill da concordância e da diferença, regras do raciocínio silogístico correcto) pode ser imediatamente convertido num índice para comparar várias formas de compreensão e para julgar acerca do seu valor relativo. O pensamento lógico-científico pode fazer tudo, o pensamento mágico pode fazer mais ainda.

A imagem de um desenvolvimento progressivo começa a desfazer-se, contudo, à medida que nos movemos dos domínios racionais da compreensão para domínios não-racionais. Nos domínios não-racionais de pensamento (e.g., classificação de parentesco, conceitos de amizade, princípios de justiça, ideias acerca do significado dos sonhos, conceitos de pessoalidade, metáforas animis-

tas *vs* metáforas mecanistas), não há padrões universalmente válidos para julgar acerca da adequação das ideias, e formas mais antigas de compreensão não são necessariamente deficientes. Para os domínios não-rationais da compreensão não há uma direcção universal para a mudança e a noção de progresso é difícil de aplicar. É para estes domínios não-rationais que os modelos para explicar a «mudança» podem perfeitamente ser derivados dos mundos da moda, estética e filologia (ver acima). Formas antigas de compreensão não-rationais são apenas diferentes, não piores. Passar do cubismo para o expressionismo abstracto não é abandonar um modo de expressão mais incipiente, menos adequado. Trata-se apenas de mudança de «quadro».

As ideias não-rationais não podem ser escalonadas em termos de adequação comparativa. Quem acredita que o sangue é mais espesso do que a água é obviamente diferente de quem prefere os seus amigos aos seus parentes. Aqueles para quem os sonhos dão acesso ao reino numinoso da alma e das suas divagações são obviamente diferentes daqueles para quem os sonhos são «irreais». Aqueles que assumem como iguais «primos» e «siblings» são obviamente diferentes daqueles que distinguem «irmão» de «filho do irmão do pai». Aqueles que desenvolvem empatia para com os «arménios famintos» são obviamente diferentes daqueles que «cortam a cabeça aos vizinhos». Aqueles para quem a justiça significa «a cada um segundo o seu trabalho» são obviamente diferentes daqueles para quem justiça significa «a cada um segundo as suas necessidades». Aqueles para quem o feto é uma «pessoa» são obviamente diferentes daqueles para quem um feto é um feto. Aqueles para quem a face descoberta de uma mulher é um crime são obviamente diferentes daqueles para quem a face velada de uma mulher é uma vergonha. Aqueles que possuem três deuses e uma mulher são obviamente diferentes daqueles que possuem um deus e três mulheres. Mas haverá realmente um critério que seja universalmente válido que ordene estas crenças como sendo as mais racionais ou mais avançadas? Não há uma forma racional de escolher, a escolha torna-se enculturação e mudar de crenças é ter sido endoutrinado nos modos de qualquer nova subcultura que porventura se tenha encontrado.

Por exemplo, há muitos anos Margaret Mead (1932) demonstrou que o pensamento animista (e.g., atribuir intencionalidade e responsabilidade a objectos inanimados; tratar as forças naturais como se estas fossem humanas) não podia

ser consistentemente referido a estádios imaturos da ontogénese. Parecia não haver uma direcção geral para as mudanças ideacionais do animismo para o «realismo» ou do «realismo» para o animismo. Na América, as crianças são mais animistas do que os adultos (embora uma subclasse de americanos, os cientistas da natureza, pareçam muito inclinados para a personificação). Contudo, entre os Manus da Nova Guiné, são os adultos que são animistas; as crianças são afincadamente realistas. Para os adultos americanos, o pensamento animista é um «quadro» de compreensão que sendo apropriado para as crianças é por isso tolerado, mesmo encorajado, nos jovens. Entre os Manus o animismo é o «quadro» adulto (aparentemente serve-lhes perfeitamente) e o acesso a este «quadro» é deliberadamente recusado aos jovens não iniciados.

Mais recentemente Higgins e Parsons (1983) explicaram as transformações sociais e cognitivas na infância como a história das experiências sequenciais da criança com as exigências de relativamente distintas subculturas (o lar, a sala de aula, o grupo de pares). Assim, por exemplo, perante a evidência de que as crianças americanas mais velhas são mais capacitadas do que as crianças mais jovens para certas tarefas de comunicação referencial, Higgins e Parsons recordam-nos que a subcultura da criança mais jovem (lar) premeia «as metas das relações sociais relativas às metas de transmissão informação», enquanto que o contrário se passa com as crianças mais velhas. Crescer não é mesmo que necessariamente tornar-se cada vez mais racional. Crescer é apenas e frequentemente entrar num novo «quadro» mental.

Há outras formas de inverter a concepção de intelecto de Piaget. Neste momento não direi muito mais acerca dessas inversões, mas, pelo menos, mencionarei mais duas delas assaz promissoras.

INVERSÃO 4: DO CONSTRANGIMENTO PESSOAL AO CONSTRANGIMENTO IMPESSOAL

Não é de modo algum claro que a mente individual, *abandonada aos seus próprios dispositivos*, procure consistência ou uma maior integração entre ideias. Em todos os indivíduos o desenvolvimento de uma visão do mundo consciente, integrada e generalizada parece estar ligada a vários processos

comunicativos sociais e *interpessoais*, por exemplo, se temos que defender o nosso ponto de vista, temos que antecipar as objeções vindas da audiência ou de um «público», e temos que argumentar ou explicar. Os estudos de Converse (1964) sobre a cultura política americana, por exemplo, revelam que enquanto os valores políticos de um congressista e outro porta-voz político tendiam a alinhar-se ao longo de uma linha liberal *versus* dimensão conservadora, os valores políticos da população em geral eram muito fragmentados e centrados em questões específicas (e.g., se o governo privilegia o auxílio às escolas e não a questão da habitação). Quanto menos se tiver de apresentar, argumentar e defender os nossos pontos de vista menor é a pressão no sentido de uma integração global.

INVERSÃO 5: DA INVENÇÃO PESSOAL ÀS REPRESENTAÇÕES COLECTIVAS

Como o próprio Piaget sublinha (1970: 116-117), qualquer ambiente intelectual é organizado por «produtos culturais já cristalizados», representações colectivas do mundo que sofreram um desenvolvimento colectivo de longo-prazo. Infelizmente Piaget não faz a conexão entre estas estruturas cognitivas reguladas já organizadas e o funcionamento cognitivo individual. Mas outros fizeram-no. Ward e Jenkins (1965), por exemplo, num estudo sobre o raciocínio correlacional, apresentaram a estudantes do ensino superior informação contingente acerca da relação entre a formação de nuvens e a consequente chuva. Quando a informação era apresentada sem o auxílio de qualquer representação colectiva, nomeadamente serialmente «numa base de prova a prova, como geralmente acontece no mundo real», apenas 17% dos estudantes do ensino superior mostrava raciocínio correlacional. Contudo, quando foi apresentada aos estudantes informação sumária na forma de uma tabela de contingência 2 X 2, sem uma prévia experiência juízo a juízo, mais de 50% mostrava pensamento correlacional. Note-se que a tabela de contingência 2 X 2 é uma das nossas representações colectivas. É colectiva, no sentido de que nenhum de nós a inventou – é parte da nossa herança intelectual. É uma representação, no sentido de que é uma forma de organizar e mostrar informação correlacional relevante. E eu poderia acrescentar que se trata de um instrumento representa-

cional colectivo bastante poderoso. Ao disponibilizar informação de uma forma visual tornando óbvio que se devem *comparar* probabilidades calculando uma relação contingente, a tabela de 2 X 2 potencia os processos de pensamento do indivíduo que não raciocina tipicamente de uma forma correlacional noutras situações. As representações colectivas são muitas vezes decisivas na forma como os indivíduos pensam.

A aprendizagem dependente do Outro, os domínios da compreensão não-racional, a capacidade de mudar de «quadro», os constrangimentos interpessoais, as representações colectivas – estas cinco inversões das assunções iluministas de Piaget lembram-nos que as ideias emergentes da criança são-lhe, em grande parte, transmitidas (ver Schwartz, 1981). Há muitas mensagens implícitas num discurso social: mensagens acerca daquilo que se pressupõe, o que se deve valorizar, como classificar; mensagens acerca daquilo que é ser uma pessoa, como nos devemos relacionar com um grupo; mensagens acerca daquilo que é evidente em si mesmo, aquilo que deve ser tomado como certo, etc. Os «jogos de linguagem» do discurso entre pais e filhos americanos transmitem redundantemente o conteúdo temático da cultura americana. Um pequena lista destes «jogos de linguagem» poderia incluir: «Já és muito crescido para...», «Vamos fazer um acordo», «E se toda a gente fizesse o mesmo?», «Aquilo que as pessoas querem é importante», «Cumprir as regras», «Se não olhares por ti, quem o fará?», «O que é que fizeste hoje na escola?», «Prefiro ser eu a fazer as coisas», «Só se vive uma vez», «Ele pode usar o teu brinquedo?», «É meu – é teu», «Divertiste-te?», «O que é que tu pensas acerca...», e «O que é que vamos comer ao jantar?». Enquanto que os teóricos da aprendizagem social se têm centrado nas recompensas e punições e os piagetianos têm chamado a nossa atenção para as características estruturais profundas do raciocínio lógico-científico, pais e filhos vão falando entre si acerca das questões substantivas não-rationais da vida social. Até há muito pouco tempo (Much e Shweder, 1978; Ochs e Schienfflein, 1984), estas conversas rotineiras e estas rotinas conversacionais quotidianas mal chamavam a atenção aos estudiosos da mente infantil. O campo está aberto para uma rebelião romântica.

Epílogo

O ensaio que acabaram de ler é quase que uma réplica do manuscrito apresentado no Social Science Research Council em Maio de 1981 e criticado por Spiro (NT)¹ Acrescentei-lhe alguns parágrafos, desenvolvi alguns pontos e clarifiquei algumas formulações, mas no essencial o ensaio é quase o mesmo que aquele que, nessa conferência, Mel Spiro, falando para a «direita» (ou era para a «esquerda?»), perspectivou como uma defesa romântica do relativismo Enquanto David M. Schneider, falando para a «esquerda» (ou era para a «direita») o perspectivou como uma invocação iluminista das categorias universais Demasiado relativista da perspectiva iluminista de Spiro e não suficientemente relativista do ponto de vista romântico de Schneider A minha primeira reacção foi a de sentir reconfirmada a minha tese segundo a qual a divisão entre Iluminismo e Romantismo é ampla e profunda entre os teóricos contemporâneos da cultura A minha segunda reacção foi a de me interrogar sobre o que é que faria com que o meu ensaio fosse tão difícil de ser claramente classificado quer como iluminista quer como romântico É verdade que fiz muita taxonomização e procurei arrumar, algo que os românticos vulgarmente não gostam, e é verdade que defendi que a distinção entre aquilo que é racional, aquilo que é irracional e aquilo que é não-racional é universalmente disponível à mente humana, uma afirmação histórica que os românticos tipicamente abominam Por outro lado, defendi uma perspectiva pluralista (*vs* monista) da mente e ao mesmo tempo adiantei uma fundamentação de princípio para as noções românticas segundo as quais as realidades são da nossa própria lavra, segundo a qual as práticas culturais não são necessariamente, ou até tipicamente, adaptações às exigências do ambiente externo, e segundo a qual aquilo que existe na cultura das coisas não é necessariamente um ditame da lei natural Para minha grande surpresa vi-me no meio, entre dois brilhantes e respeitáveis críticos e antagonistas Interrogo-me acerca da forma como fazer a ponte entre nós

Desde a altura da conferência beneficiei da crítica iluminista de Spiro ao meu ensaio (ver NT) e de outros profundos comentários feitos por amigos e

¹ A publicar no próximo número desta revista

colegas Com estas críticas presentes gostaria de brevemente reiterar, sublinhar e clarificar certos pontos da minha posição

Defendi que cada geração, cada século, mesmo cada milénio de teóricos sociais se tem dividido em dois campos opostos, um avançando a imagem da humanidade como sendo intencionalmente racional, a outra avançando uma imagem da humanidade como sendo inevitavelmente não-racional Embora divididos, os dois campos pretendem resolver uma questão comum: como é que se explica a aparente diversidade das ideias e práticas humanas e que garantia podemos assumir para as nossas próprias ideias e práticas à luz dessa aparente diversidade?

Esta questão, que poderá ser chamada o problema da «lei natural» (ou racionalidade), não é a pergunta que apenas especialistas e investigadores fazem A maneira como relacionamos as nossas ideias e práticas com as ideias e práticas dos outros, como decidimos o que é natural ou racional e o que não o é, como decidimos aquilo o que é opcional, convencional ou pessoal e o que não o é, é uma investigação muito difundida, talvez uma actividade universal da mente humana- e é levada a cabo tanto por crianças como por adultos, e tanto por pessoas vulgares como por teóricos sociais auto-reflexivos A resposta a estas perguntas, é claro, difere muito, quer historicamente quer entre as culturas É muito mais provável que os cientistas sociais ocidentais, secularizados, democratizados e individualizados do que as pessoas em geral expandam o reino daquilo que é pessoal, convencional ou meramente uma questão de cultura e estreitem o âmbito daquilo que é natural ou requerido por qualquer pessoa racional por lei natural (e.g., pela lógica ou pelo Corão)

Contudo, os termos básicos das questões cruciais podem muito bem ter permanecido os mesmos ao longo do tempo e entre culturas: aquilo que é racional, aquilo que é irracional, aquilo que é não-racional, aquilo que é universal, aquilo que é relativo e aquilo que se desenvolve. As pessoas diferem na forma pela qual afirmam o racional (o irracional ou o não-racional), ou universal (relativo ou em desenvolvimento), não no facto de fazerem afirmações acerca daquilo que é racional ou universal

O meu ensaio centra-se nas teorias de especialistas A vantagem deste foco é que as teorias dos especialistas são frequentemente mais explícitas, auto-reflexivas e sistemáticas do que as teorias das pessoas comuns Seja o que for

que os especialistas das ciências sociais façam, uma coisa que eles fazem perfeitamente é reflectir acerca das suas intuições básicas, explicando-as, avaliando-as e eliminando os seus enfiamentos e inconsistências. A gramática da mente é frequentemente cristalizada e tornada acessível através das auto-reflexões de especialistas da teoria social.

Há, contudo, uma desvantagem na concentração nos especialistas da teoria social. Os especialistas das ciências sociais tendem a ser territoriais, apostam numa pequena célula de uma ampla matriz de possibilidades. Para muitos teóricos sociais, essa aposta é seguida por um expansionismo imperialista – a ambiciosa pretensão de expandir a sua célula no sentido de incluir toda a matriz: tudo é racional! nada é racional! não existem universais! todas as diferenças são aparentes! Para outros teóricos sociais, a aposta é seguida de fortificação e manutenção das fronteiras: a pretensão ingloria de atirar para fora da célula tudo o que nela não couber, ignorar ou tornar mesmo tabu todos os fenómenos estranhos. Assim, alguns teóricos sociais tendem a rotular-se e a identificar-se a si próprios como «relativistas» ou «universalistas» ou «desenvolvimentistas», como se houvesse alguma virtude especial em estudar apenas a maneira como as coisas são diferentes (ou a maneira como as coisas são semelhantes, etc.)

Parece-me enganador imaginar que cada um deva escolher, *em geral*, entre uma visão iluminista ou romântica da mente humana. Fazendo o balanço, penso que deveríamos estar gratos aos teóricos sociais, quer aos antigos quer aos modernos, por terem apostado e desenvolvido todas as células da matriz das interpretações logicamente possíveis da diversidade cultural (Figura 11). Mas agora que a matriz já foi trabalhada, deveríamos sentir-nos livres para explorar todas as suas possibilidades. A mente humana é tripartida – possui aspectos racionais, irracionais e não-racionais; e, comparando as nossas ideias com as ideias dos outros, acabaremos por poder sempre encontrar algumas maneiras pelas quais as nossas ideias são como as ideias dos outros (universalismo) e algumas maneiras pelas quais as nossas ideias são diferentes. Algumas vezes essas diferenças sugerirão progresso (desenvolvimentismo) e outras não (relativismo). A tarefa do etnógrafo é a de decidir acerca daquilo que é racional, aquilo que é irracional e aquilo que é não-racional e a de saber quando faz sentido enfatizar a semelhança, a diferença ou o progresso.

Figura 1.1. Matriz de possíveis abordagens interpretativas

		Tipo de processo mental			
		Iluminismo		Romantismo	
		Racional	Irracional	Não-racional	
Que fazer quando se comparam ideias.	Ênfase das semelhanças	Universalismo	Levi-Strauss Chomsky Berlin e Kay Antropologia Estrutural	Tversky e Kahneman Nisbett e Ross	Eliade
	Ênfase nas diferenças	Desenvolvimentismo	? Simon Especialista versus aprendiz	Taylor Frazer Horton Piaget	? Culturalizado versus Não-culturalizado
	Relativismo	Malinowski Cole e Scribner Etnociência	Gorer Whiting Cultura e Personalidade	Levy-Bruhl Whorf Antropologia Simbólica	

Uma limitação do meu ensaio é a que resulta do facto de que me ter centrado na principal diagonal de uma matriz mais ampla de possibilidades (figura 1.1), enfatizando a caminhada romântica em direcção ao relativismo e a caminhada do Iluminismo em direcção ao universalismo e ao desenvolvimentismo (Whorf, Levi-Strauss e Piaget são representantes exemplares de cada posição respectivamente). Seria um erro, contudo, concluir que a distinção entre aquilo que é racional *versus* irracional *versus* não-racional é equivalente à distinção entre aquilo que é universal *versus* desenvolvimentista *versus* relativo. Nem seria correcto desprezar o facto de certas figuras iluministas (e.g., Malinowski, Cole e Scribner) terem garantido a co-igualdade de diferentes formas culturais, enquanto, ao mesmo tempo, argumentavam, de uma forma tipicamente iluminista, que cada uma dessas formas divergentes é em si uma adaptação racional

às exigências do seu ambiente ou nicho local. De facto, quase todas as combinações das duas distinções tripartidas estão representadas algures na literatura da ciência social. Tversky e Kahneman derivam universais de processos irracionais, enquanto nas competentes mãos de Whiting e Child os processos irracionais são usados para explicar as diferenças culturais e por aí adiante.

A matriz de possibilidades de interpretação de acontecimentos mentais diagramados na Figura 11 é incipiente e provavelmente incompleta e algumas das minhas identificações de teóricos particulares são certamente discutíveis. Mas, pelo menos neste contexto, não é meu objectivo ser sofisticado, completo ou indiscutivelmente correcto. O meu objectivo é apenas o de reconhecer que cada abordagem interpretativa representada na matriz tem um papel legítimo, embora limitado, a desempenhar no estudo da mente. Aquilo a que se deve resistir é à tentação de aprisionar todos os acontecimentos mentais na mesma célula.

Notas

Partes deste manuscrito foram apresentadas no simpósio sobre Fronteiras nas Ciências Sociais: Novas Direcções no Estudo da Cognição, Encontro Anual da Associação Americana para o Avanço da Ciência, em 5 Janeiro de 1981, em Toronto no Canadá. O manuscrito foi lido por uma série de colegas e amigos e beneficiei bastante com os seus comentários. Os meus agradecimentos a Jerome Bruner, Diane D'Andrade, Roy D'Andrade, J. David Greenstone, Donald N. Levine, David M. Schneider e Melford E. Spiro.

1. Uso os termos «Iluminismo» e «Romantismo» para identificar os padrões de pensamento, conjunto de ideias e conjunto de assunções que eu creio que têm estado disponíveis, quer intuitivamente e auto-reflexivamente, ao longo da história da mente.

É verdade, é claro, que os termos «Iluminismo» e «Romantismo» são acréscimos relativamente recentes ao léxico dos historiadores das ideias e que há relativamente recentes períodos da história do ocidente em que os padrões do pensamento iluminista ou pensamento romântico se imiscuíram na ideologia

cultural e foram auto-conscientemente canonizados em tratados filosóficos. Não resulta daí, contudo, que os modos de pensamento «iluminista» ou «romântico» sejam meros produtos históricos do século dezoito e dezanove do Ocidente

2 Ver nota 1

Bibliografia

- AGAR, M (1973) *Ripping and Running*, Nova Iorque: Academic Press
- AUSTIN, J. I. (1962) *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press
- BENEDICT, R (1964) *The Crysanthemum and the Sword*, Nova Iorque: New American Library
- BERLIN, B., BREEDLOVE, D. E., e RAVEN, P. H. (1973) «General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology», *American Anthropologist* 75, 214-42
- BERLIN, B. e KAY, P. (1969) *Basic Colors Terms Their Universality and Evolution*, Berkeley: University of California Press
- BLACK, M. (1963) «Reasoning with Loose Concepts», *Dialogue* 2, 1-12
- BRAINERD, C. I. (1978 a) *Piaget's Theory of Intelligence*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall
- BRAINERD, C. I. (1978b) «The Stage Question in Cognitive Developmental Theory», *Behavioral and Brain Sciences* 2, 173-213
- BROWN, C. H. (1979) «Folk Zoological Life-forms: Their Universality and Growth», *American Anthropologist* 81, 791-817
- BRUNER, J. S., OLVER, R. R. e GREENFIELD, P. M. (1966) *Studies in Cognitive Growth*, Nova Iorque: Wiley
- BULLOCK, M., e GELMAN, R. (1979) «Preschool Children's Assumptions about Cause and Effect: Temporal Ordering», *Child Development* 50, 89-96
- COHEN, I. J. (1979) «On the Psychology of Prediction: Whose is the Falacy?», *Cognition* 7, 385-407
- COLE, M., GAY, GLICK, J. A., e SHARP, D. W. (1971) *The Cultural context of Learning and Thinking*, Nova Iorque: Basic Books
- COLE, M., e Laboratory of Comparative Human Cognition, (1981) «Intelligence as Cultural Practice», in W. Kessen (org.), *Carmichael's Handbook of Child Psychology*, vol. 1. Nova Iorque: Wiley
- COLE, M., e SCRIBNER, S. (1974) *Culture and Thought: A Psychological Introduction*, Nova Iorque: Wiley
- COLLINGWOOD, R. J. (1972) *An Essay on Metaphysics*, Chicago: Regenery
- CONVERSE, P. E. (1964) «The Nature of Belief Systems in Mass Politics», in D. E. Apter (orgs) *Ideology and Discontent*, Nova Iorque: Free Press
- D ANDRADE, R. G. (1965) «Trait psychology and Componential Analysis», *American Anthropologist*, 67, 215-28
- D ANDRADE, R. G. (1973) «Cultural Constructions of Reality», in I. Nader e I. W. Maretzki (orgs) *Cultural Illness and Health*, Washington, D. C., American Anthropological Association

- D ANDRADE, R G (1974) 'Memory and the Assessment of Behavior', in I Blalock (orgs) *Measurement and the Social Sciences*, Chicago: Aldine-Atherton
- D ANDRADE, R G (1976) 'A Propositional Analysis of US American Beliefs about Illness', in R Basso e H Selby (orgs) *Meaning in Anthropology*, Albuquerque: University of New México Press
- D ANDRADE, R G (1981) 'The Cultural Part of Cognition', *Cognitive Science* 5, 179-196
- D ANDRADE, R G (1984) 'Cultural Meaning Systems', in R A Shweder e R A LeVine (orgs) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: University Press
- D ANDRADE, R G, e ROMNEY, A K (1964) 'Summary of Participants Discussion Transcultural Studies in Cognition', *American Anthropologist* 66, 230-42
- DUMONT, L (1970) *Homo Hierarchicus*, Chicago: University of Chicago Press
- EINHORN, H (1980) 'Overconfidence in Judgement', in R A Shweder (org), *Fallible Judgement in Behavioral Research: New Directions for Methodology of Social and Behavioral Science*, Nº 4 San Francisco: Jossey-Bass
- ELIAS, N (1978) *The Civilizing Process. The History of Manners*, Nova Iorque: Urizen
- EVANS-PRITCHARD, E E (1973) *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* Oxford: Clarendon
- FLAVELL, J H (1982) 'Structures, Stages and Sequences in Cognitive Development', in W A Collins (org) *The Concept of Development*, Minnesota Symposium on Child Psychology, vol 15 University Minnesota Press
- FOUCAULT, M (1967) *Madness and Civilization* Nova Iorque: Random House
- FOUCAULT, M (1973) *The Order of Things*, Nova Iorque: Random House
- FOUCAULT, M (1979) *Discipline and Punish*, Nova Iorque: Random House
- FRAKE, C O (1961) 'The Diagnosis of Disease Among the Subanon of Mindanao', *American Anthropologist* 63, 113-32
- FRAZER, J G (1980) *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion* Londres: Macmillan
- GAY, P (1959) *Voltaire's Politics* Princeton, N.J., Princeton University Press
- GAY, P (1964) *The party of Humanity, Essays in the French Enlightenment*, Nova Iorque: Knopf
- GEERTZ, C (1973) *Interpretation of Cultures*, Nova Iorque: Basic Books
- GEERTZ, C (1975) 'On the Nature of Anthropological Understanding', *American Scientist* 63, 47-53
- GEERTZ, C (1984) 'From the Native's Point of View: on the Nature of Anthropological Understanding', in R A Shweder e R A LeVine (ed) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: University Press
- GELMAN, R (1978) 'Cognitive Development', *Annual Review of Psychology* 29, 297-332
- GELMAN, R, e BAILLARGEON, R (1983) 'A Review of Some Piagetian Concepts', in P Mussen (org) *Manual of Child Psychology*, vol 3, Nova Iorque: Wiley
- GOLDBERG, S, PERLUTTER, M, e MYERS, W (1974) 'Recall of Related and Unrelated Lists by 2-years-olds', *Journal of Experimental Child Psychology* 18, 1-8
- GOODMAN, N (1968) *Languages of Arts*, Nova Iorque: Bobbs-Merrill

- GOODMAN, N (1972a) «The New Riddle of Induction», in N Goodman (org.) *Problems and Projects*, Nova Iorque: Bobbs-Merrill
- GOODMAN, N (1972b) «On Likeness of Meaning», in N Goodman (org.) *Problems and Projects*, Nova Iorque: Bobbs-Merrill
- GOODMAN, N (1972c) «Seven Strictures on Similarity», in N Goodman (org.) *Problems and Projects*, Nova Iorque: Bobbs-Merrill
- GOODMAN, N (1978) *Ways of Worldmaking*. Nova Iorque: Hackett
- GREENBERG, J H (1966) *Language Universals with Special Reference to Feature Hierarchies*, The Hague: Mouton
- HIGGINS, E I e PARSONS, J E (1983) «Stages as Subcultures», in E I Higgins, D N Ruble, e W W Hartup (orgs) *Social Cognition and Social Development: A Sociocultural Perspective*, Cambridge: University Press
- HOBBS, T (1651) *Leviathan*
- HORTON, R (1967) «African Traditional Thought and Western Science», *Africa* 37, 50-71, 159-87
- HUTCHINS, E (1980) *Culture and Inference*, Cambridge, Mass, Harvard University Press
- INHELDER, R e PIAGET, J (1958) *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence*, Nova Iorque: Basic Books
- KAY, P, e MCDANIEL, C K (1978) «The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms», *Language* 54, 610-46
- KHOLBERG, L (1981) *The Philosophy of Moral Development*, vol 1, Nova Iorque: Harper e Row
- KUNH, I (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press
- IANIZ, D e STIEFFLE, V (1964) «Language and Cognition Revisited», *Journal of Abnormal and Social Psychology* 69, 472-81
- IEMPERS, J D, FLAVELL, E R, e FLAVELL, J H (1977) «The Development in Very Young Children of Tacit Knowledge Concerning Visual Perception», *Genetic Psychology Monographs* 95, 3-54
- LEVY-STRAUSS, C (1966) *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press
- LEVY-BRUHL, L (1910) *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Paris: Alcan
- LOVEJOY, A O (1974) *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass: Harvard University Press
- LUCY, J A, e SHWEDER, R A (1979) «Whorf and his Critics: Linguistic and Nonlinguistic Influences on Color Memory», *American Anthropologist* 81, 581-615
- LYON, D, e SLOVIC, P (1976) «Dominance of Accuracy Information and Neglect of Base Rates in Propability Estimation», *Acta Psychologica* 40, 287-98
- LYONS, J (1977) *Semantics*, vol 2, Cambridge: Cambridge University Press
- MACINTYRE, A (1981) *After Virtue*, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press
- MACKIE, J I (1980) *Hume's Moral Theory*, Londres: Routledge e Kegan Paul
- MACNAMARA, J, BAKER, E, e OLSON, C I (1976) «Four-years-olds' Understanding of Pretend, Forget and Know, Evidence of Propositional Operations», *Child Development* 47, 62-70
- MARCH, J G (1978) «Bounded Rationality, Ambiguity and the Engineering of Choice», *Bell Journal of Economics* 9, 587-608

- MEAD, M (1932) «An investigation of Thought of Primitive Children, with Special Reference to Animism», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 62,173-90
- MEHAN, H, e WOOD, H (1975) *The Reality of Ethnomethodology*, Nova Iorque: Wiley
- MEHIER, J, e BEVER, T G (1967) «Cognitive Capacity of Very Young Children», *Science* 158, 141-2
- MUCH, N C, e SHWEDER, R A (1978) «Speaking of Rules: The Analysis of Culture in Breach», in W Damon, (orgs) *New Directions for Child Development: Moral Development*, São Francisco: Jossey Bass
- NERLOVE, S, e ROMNEY, A K (1967) «Sibling Terminology and Cross-sex Behavior», *American Anthropologist* 69, 179-87
- NISBETT, R E, BORGIDA, E, CRANDELL, R, e REED, H (1976) «Popular Induction: Information is not Necessarily Informative», in J S Carrol and J W Payne (orgs) *Cognition and Social Behavior*, Nova Iorque: Halseted Press
- NISBETT, R, e ROSS, I (1980) *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall
- NUCCI, I, e TURIEL, E (1978) «Social Interaction and the Development of Social Concepts in Pre-School Children», *Child Development* 49, 400-7
- OCHS, E e SCHIEFFELIN, B B (1984) «Language Acquisition and Socialization: Three Developmental Stories and Their Implication», in R A Shweder e R A LeVine (orgs) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: University Press
- OSGOOD, C E, MAY, W H, e MIRON, M S (1975) *Cross-cultural Universals of Affective Meaning*, Urbana: University of Illinois Press
- PARSONS, T (1968) *The Structure of Social Action*, vol 1, Nova Iorque: Free Press
- PEIRCE, C (1955) *Philosophical writings of Peirce*, Nova Iorque: Dover
- PERELMAN, CH (1963) *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, Nova Iorque: Humanities Press
- PIAGET, J (1954) *The Construction of Reality in the Child*, Nova Iorque: Basic Books
- PIAGET, J (1967) *Six Psychological Studies*, Nova Iorque: Random House
- PIAGET, J (1970) *Structuralism*, Nova Iorque: Basic Books
- POOL, D, SHWEDER, R A, e MUCH, N C (1983) «Culture as a Cognitive System: Differentiated Rule Understandings in Children and Other Savages», in E I Higgins, D N Ruble, e W W Hartup (orgs) *Social Cognition and Social Development: A Sociocultural Perspective*, Cambridge: University Press
- QUINE, W V O (1953) «Two Dogmas of Empiricism», in W V O Quine (org), *From a Logical Point of View*, Nova Iorque: Harper e Row
- READ, K E (1955) «Morality and the Concept of the Person Among the Gahuku-Gama», *Oceania* 25, 233-82
- ROBERGE, J J, e FLEXER, B K (1979) «Further Examination of Formal Operational Reasoning Abilities», *Child Development* 50, 478-84
- ROSAIDO, M Z (1984) «Toward an Anthropology of Self and Feeling», in R A Shweder e R A

- LeVine (orgs) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: University Press
- ROSCH, E (1978) 'Principles of Categorization', in E Rosch e B B Lloyd (orgs) *Cognition and Categorization*, Hillsdale, NJ: Erlbaum
- ROSS, I (1977) 'The Intuitive Psychologist and his Shortcomings: Distortions in the Attribution Process', in L. Berkowitz (org) *Advances in Experimental Social Psychology*, vol 10, Nova Iorque: Academic Press
- SAHLINS, M (1976) *Culture and Pratical Reason* Chicago: University of Chicago Press
- SCHNEIDER, D M (1968) *American Kinsbip: A Cultural Account*, Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall
- SCHUIZ, A (1967) *Collected Papers I: The Problem of Social Reality* The Hague: Nijhoff
- SCHWARTZ, I (1981) 'The Acquisition of Culture', *Ethos* 9, 4-17
- SEARLE, J R (1967) 'What is a Speech Act?' in M Black (org) *Philosophy in America* Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press
- SEARLE, J R (1969) *Speech Acts*, Cambridge: University Press.
- SEARLE, J. A (1979) 'A Taxonomy of Illocutionary Acts', in J R Searle (org) *Expresston and Meaning*, Cambridge: University Press
- SHATZ, M., e GELMAN, R (1973) 'The Development of Communication Skills: Modification in the Spech of Young Children as a Function of Listening', *Monograph of the Society for Research on Child Development* 38: Nº 5
- SHWEDER, R A (1972) Semantic Structures and Personality Assessment (Doctoral dissertation, Harvard University), *Dissertation Abstracts International*, 1972, 33, 2452B (University Microfilms Nº 72-29, 584)
- SHWEDER, R A (1975) 'How Relevant is an Individual Difference Theory of Persoanality?', *Journal of Persoanality* 43, 455-84
- SHWEDER, R A (1977a) 'Illusori Correlation and the M M P I Controversy', *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 45, 917-924
- SHWEDER, R A (1977b) 'Likeness and Likelihood in Everyday Trought: Magical Thinking in Judgements About Personality', *Current Anthropology* 18, 637-58
- SHWEDER, R A (1979a) 'Rethinking Culture and Personality Theory Part I: A Critical Examination of Two Classical Postulates', *Ethos* 7(3), 255-78
- SHWEDER, R A (1979b) 'Rethinking Culture and Personality Theory Part II: A Critical Examination of Two Culture Classical Postulates', *Ethos* 7(4), 279-311
- SHWEDER, R A (1980a) 'Rethinking Culture and Personality Theory Part III: From Genesis and Typology to Hermeneutics and Dinamics', *Ethos* 8(1), 60-94
- SHWEDER, R A(1980b) 'Scientific Trought and Social Cognition', in W A Collins (org) *Development of Cognition, Affect and Social Relations*, Minnesota Symposium on Child Psychology, vol 13, Hillsdale, NJ, Erlbaum
- SHWEDER, R A (1982a) 'Beyond Self-constructed Knowledge: The Study of Culture and Morality', *Merril-Palmer Quarterly* 28:41-69

- SHWEDER, R A (1982b) 'Fact and Artifact in Trait Perception: The Systematic Distortion Hypothesis', in B A Maher e W Maher (orgs) *Progress in Experimental Personality Research*, Vol 11 Nova Iorque: Academic Press
- SHWEDER, R A (1982c) 'Liberalism as Destiny', *Contemporary Psychology* 27, 421-4
- SHWEDER, R A (1982d) 'On Savages and Other Children', *American Anthropologist* 84, 354-66
- SHWEDER, R A e BOURNE, E (1982) 'Does the Concept of the Person Vary Cross-culturally?', in A J Marsella e G White (orgs) *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, Boston: Reidel
- SHWEDER, R A e BOURNE, E (1982) *Category Formation: a cultural Theory with Implications for Developmentalists* (Committee on Human Development, University of Chicago) Unpublished Manuscript
- SHWEDER, R A e D'ANDRADE, R A (1979) 'Accurate Reflexion or Systematic Distortion?' A Reply to Block, Weiss and Thome', *Journal of Personality and Social Psychology* 37, 1075-84
- SHWEDER, R A (1980) 'The Systematic Distortion Hypothesis', in R A Shweder (org) *Fallible Judgement in Behavioral Research, New Directions for Methodology of Social and Behavioral Science*, nº 4, São Francisco: Jossey-Bass
- SHWEDER, R A, e Miller, J G 'In Press The Social Construction of the Person: How is it Possible?', in K Gergen e K Davis (orgs) *The Social Construction of the Person*, Nova Iorque: Springer-Verlag
- SHWEDER, R A, Turiel, E, e Much, N C (1980) 'The Moral Intuitions of the Child', In j H Flavell e L. Ross (orgs) *Social Cognitive Development*, Cambridge: University Press
- SHWEDER, R A e BOURNE, E J (1984) 'Does the Concept of the Person Vary Cross-culturally?', in R A Shweder e R A LeVine (orgs) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: University Press
- SIEGLER, R S (1981) 'Developmental Sequences Within and Between Concepts', *Monographs of the Society for Research on Child Development* 46: Nº 2
- SIMON, H A, e HAYES, J R (1976) 'The Understanding Process: Problem Isomorphs', *Cognitive Psychology* 8, 165-90
- SPIRO, M E (1968) 'Virgin Birth: Parthenogenesis and Physiological Paternity: an Essay in Cultural Interpretation', *Man* 3:242-61
- SPIRO, M E (1984) 'Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason', in R A Shweder e R A LeVine (orgs) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: University Press
- STEFFIRE, V, CASILLIO Vales, V, e MORLEY, I (1966) 'Language and Cognition in Yucatan: a Cross-cultural Replication', *Journal of Personality and Social Psychology* 4 112-15
- TAMBIAH, S J (1973) 'Form and Meaning in Magical Acts', in R Horton and R Finnegan (orgs) *Modes of Thought*, Londres: Faber e Faber
- TRABASSO, I (1975) 'Representation, Memory, and Reasoning: How do we Make Transitive Inferences?', in A D Pick (org) *Minnesota Symposium on Child Psychology*, vol 9, 135-72 Minneapolis: University of Minnesota Press

- TURIEL, E (1979) 'Distinct Conceptual and Development Domains: Social-convention and Morality', in C B Keasy (org) *Nebraska Symposium on Motivation* (1977), vol 25, Lincoln: University of Nebraska Press
- TURNER, V (1967) *The Forest of Symbols* Nova Iorque: Cornell University Press
- IVERSKY, A, e KAHNEMAN, D (1974) 'Judgement Under Uncertainty: Heuristics and Biases', *Science* 185, 1124-31
- TYLER, S A (1969) *Cognitive Anthropology*, Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston
- TYLOR, E B (1871) *Primitive Culture*, Londres: Murray
- WARD, W C, e JENKINS, H M (1965) 'The Display of Information and the Judgement of Contingency', *Canadian Journal of Psychology* 19, 231-41
- WASON, P C, e JOHNSON-LAIRD, P N (1972) *The Psychology of Reasoning*, Londres: Batsford
- WATANABE, S (1969) *Knowing and Guessing*, Nova Iorque: Wiley
- WHITE, G M (1980) 'Conceptual Universals in Interpersonal Language', *American Anthropologist* 82, 759-81
- WHORF, B I (1956) *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Mass: MIT Press
- WITTGENSTEIN, I (1969) *On Certainty*, Oxford: Blackwell Publisher