Metáforas convencionais & Atribuição de crenças[1]

Paulo A.G. de Sousa
Mestre em antropologia/UnB, Doutorando na
École Polythecnique de France

Resumo: O artigo lida com um problema metodológico particular: a interpretação de asserções contendo metáforas convencionais. Buscando inspiração nas ciências cognitivas, procura-se fornecer algumas distinções conceituais de modo a tornar mais eficaz o exercício interpretativo de atribuição de crenças que é intrínsceco ao trabalho etnográfico.

Unitermos: Interpretação, metáfora, crença, cognição.

> *If an ethnographer encounters a people who talk as if the universe were pervaded by a dynamic, fluid-like energy, or as though the belly were the center of the emotions, or as though trees could express ideas, how are these ways of talk to be interpreted? Are they to be taken as expressions of metaphysical ideas or simply conventional metaphors, figures of speech, tropes?* (Keesing, 1985: 201).

Meu propósito mais geral neste artigo é contribuir para que os etnógrafos sejam mais eficazes em seus afazeres interpretativos. A noção de eficácia pressupõe um fim a ser perseguido e um meio através do qual persegui-lo. O fim é o conhecimento, o meio é a interpretação. Uma interpretação eficaz, aquela que alcança o conhecimento; uma interpretação ineficaz, aquela que não alcança o conhecimento[2]. Sendo que o conhecimento etnográfico se conforma em parte a partir de um processo interpretativo que resulta na atribuição de crenças à alteridade, meu propósito específico é apontar um problema para a eficácia dessa atribuição, na medida em que se interpretam metáforas convencionais. O artigo se articula em duas fases: de início, me detenho no significado da expressão 'metáfora convencional'[3] e nas distinções necessárias para elucidar a problemática; depois, na questão da atribuição de crenças através da interpretação de metáforas convencionais.

I. Metáforas convencionais

Não pretendo aqui explorar a temática das metáforas de forma exaustiva, mas simplesmente demarcar um quadro conceitual no qual possa dar um signifi-

cado para a expressão 'metáfora convencional' e o qual seja relevante para a discussão final concernente à atribuição de crenças[4].

Para tanto, classifico dois tipos básicos de sentenças: convencionais e não-convencionais. As convencionais se especificam em literais e metáforas convencionais, e as não-convencionais, em anomalias semânticas e metáforas não-convencionais. Como esquematizado no quadro seguinte:

Sentença	Convencional literal metáfora	Não-convencional anomalia metáfora

Antes de explicitar as distinções do quadro, duas qualificações. Devo ressaltar que essas distinções não conformam uma classificação no sentido clássico, pois não delimitam necessariamente conjuntos excludentes – existe a possibilidade de que uma sentença modifique sua posição no quadro segundo a variabilidade do contexto de enunciação. E, ao restringir a discussão ao âmbito das metáforas, não quero implicar que devam ser tratadas isoladamente no conjunto dos tropos (note a seguir o aparecimento inevitável da metonímia), mas somente fazer um recorte metodológico, segundo meu objetivo nesse artigo[5].

A oposição entre 'convencional' e 'não-convencional' vai ser interpretada no âmbito da oposição geral entre o que está de acordo e o que não está de acordo com um conjunto de regras. Especificamente, o predicado 'convencional', quando aplicado a sentenças, estará ligado às regras de um código semântico compartilhado por um grupo social – como a noção de movimento só faz sentido a partir de um ponto fixo de referência, essa noção de código deve ser entendida a partir de um grupo social de referência. Regras semânticas que são de dois tipos: regras lexicais e regras de restrição[6]. As regras lexicais associam os termos da linguagem a significados (e vice-versa). As regras de restrição selecionam as possíveis combinações entre os termos da linguagem, tendo em vista seus significados. Por exemplo, em nosso código semântico, o termo 'rocha' se associa aos traços semânticos *inanimado*, *objeto*, *mineral*[7]. E o termo 'rocha', com esse significado lexical, não pode se combinar semanticamente com o verbo 'comer' na sentença 'a rocha comeu uma salada de frutas', pois, segundo nossas regras de restrição, o verbo 'comer' só aceita como sujeito termos que designam seres animados[8].

Um código faz parte da competência lingüística dos falantes de um grupo social. Essa competência, ao associar sinais lingüísticos a significados (e vice-versa), contribui para o processo comunicativo. Quero chamar uma interpretação de 'decodificação', quando o intérprete, através das regras do seu código semântico, substitui uma sentença por seu significado. Com isso, classifico uma sentença como convencional, na medida em que, por estar de acordo com as regras lexicais e de restrição de um código semântico, pode ser decodificada, e, em não podendo,

por não estar de acordo com alguma dessas regras, classifico-a de não-convencional. Por exemplo, você, caro(a) leitor(a), pode decodificar facilmente as seguintes sentenças convencionais:

(01) 'A grama do jardim da Mary Douglas é verde'

(02) 'As idéias de Lévi-Strauss são muito obscuras'

(03) 'O estudante reclama furiosamente de seu orientador'

(04) 'Geertz está em sua casa dormindo'

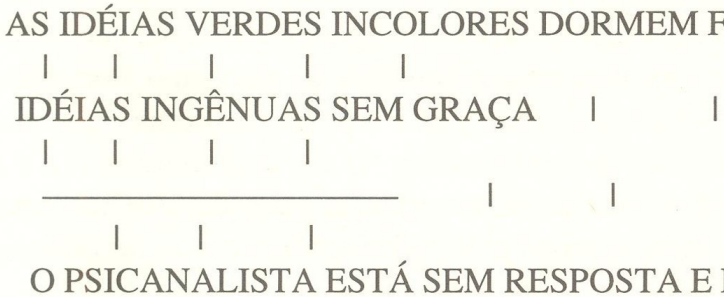
(05) 'Com o tempo, o retrato do Durkheim ficou incolor'

Mais especificamente, classifico essas sentenças de literais porque o significado de seus termos é o dado primeiramente pela regras lexicais do nosso código semântico. Contudo, alguns desses termos, com seus respectivos significados, podem compor uma sentença não-convencional que classifico de anomalia semântica:

(06) 'As idéias verdes incolores dormem furiosamente'[9].

Não é convencional, porque você, leitor(a), não pode decodificá-la, já que a combinação de seus termos não está de acordo com as regras de restrição prescritas por nosso código semântico. E, especificamente, é uma anomalia semântica, porque conforma um "*nonsense*".

Porém, imagine agora a situação da seguinte palestra: um psicanalista lacaniano vai apresentar argumentos em favor da hipótese de que o inconsciente se estrutura como linguagem; após defender sua hipótese, o debatedor, um antropólogo, destrói seus argumentos, mostrando que são obscuros e infundados; o psicanalista fica furioso e sem resposta. Neste momento, um estudante que assiste à palestra sussurra para a colega ao lado: "as idéias verdes incolores dormem furiosamente". Com esse enunciado o estudante intencionava enfatizar que o psicanalista estava sem resposta e furioso. Para tanto, o estudante tinha em mente algumas metáforas e uma metonímia: 'incolor' intencionando *sem graça*; 'verde' intencionando ingênuo; 'dormir' intencionando estar calado e sem resposta; e 'as idéias ingênuas e sem graça' se referindo ao palestrante. Sendo que o processo de formação dessa metáfora/metonímia pode ser assim representado graficamente:



Neste caso, a sentença continua não sendo convencional, pois, já que sua representação conceitual não é uma representação semântica – uma representação

de acordo com as regras do código semântico –, a colega não pode decodificá-la[10]. Apenas se perspicaz o bastante, a colega, a partir de um princípio *default* de relevância – a suposição de que os humanos normalmente pretendem comunicar informações relevantes –, poderá inferir a representação conceitual intencionada pelo estudante[11]. E a sentença não é uma anomalia semântica, pois, ao ganhar uma nova representação conceitual que não é dada pelo código, deixa de ser um "nonsense". Passa a ser então uma metáfora/metonímia não-convencional.

Uma sentença metafórica não-convencional é aquela que descreve um domínio alvo de objetos ou eventos (reais ou possíveis) a partir de termos que se aplicam primeiramente a um outro domínio fonte de objetos ou eventos (reais ou possíveis), sendo que, de alguma forma, o domínio alvo é percebido através do domínio fonte[12]. Essa descrição é o resultado de uma comparação entre o domínio alvo e o domínio fonte, e da ênfase em uma similaridade assimétrica entre o domínio alvo e o domínio fonte[13].

Pense, por exemplo(Indurkhya, 1992: 14,19), nas possíveis interpretações da sentença (07):

(07) 'O céu está chorando'

Ela pode ser interpretada como uma metáfora que diz estar chovendo. Neste caso, o domínio fonte é o choro e o domínio alvo é a chuva, sendo que a similaridade assimétrica suposta é a chuva é um choro. Como também pode ser interpretada como uma metáfora que diz que o homem de olhos azuis está chorando. Neste caso, o domínio fonte é o céu azul e o domínio alvo são os olhos azuis do homem, sendo que a similaridade assimétrica suposta é o azul dos olhos é o azul do céu.

Em cada caso, o domínio alvo é percebido através do domínio fonte – a chuva é percebida através do choro ou o azul dos olhos é percebido através do azul do céu. Em cada caso, existe uma assimetria na similaridade, pois apenas o domínio alvo é o domínio fonte – a chuva é um choro ou o azul dos olhos é o azul do céu (e não o choro é uma chuva ou o azul do céu é o azul dos olhos).

É importante frisar o caráter assimétrico da similaridade, pois a problemática desse artigo só é relevante para metáforas nesse sentido estrito, não abrangendo noções semelhantes como comparação/analogia e homologia, que se caracterizam respectivamente por uma progressiva atenuação da assimetria. Por exemplo, na comparação/analogia 'o chover do céu é como o chorar do homem', a relação de similaridade é mais simétrica que na metáfora 'O céu está chorando', e é menos simétrica que a homologia 'O céu está para a chuva assim como o homem está para seu choro', em que a simetria é total pois podem-se inverter os domínios sem mudança de significado.

Quanto ao termo 'similaridade', uma demarcação adicional faz-se necessária: ainda que o conceito de similaridade possa ser visto como um contínuo – um crescendo que vai da máxima dissimilaridade entre dois objetos ou eventos até

a identidade e indistinção entre eles –, por definição, esse contínuo deve ser rompido. Pois o princípio de similaridade, enquanto parte da definição de 'metáfora', tem que supor uma certa dissimilaridade entre o domínio fonte e o domínio alvo. Caso contrário, seria impossível falar que o domínio alvo é percebido através do domínio fonte, já que não se poderia distingui-los. Como dizem Lakoff e Johnson:

> *"It is important to see that the metaphorical structuring involved here is partial, not total. (...) If it were total, one concept would actually be the other, not merely be understood in terms of it. Part of the metaphorical concept does not and can not fit" (1980:13).*

Por isso, quero distinguir a relação de similaridade de outras relações que, por definição, não podem ser percebidas como existentes entre o domínio fonte e o domínio alvo, na medida em que se tem uma metáfora. O 'é' metafórico [≅] que estabelece a relação entre o domínio alvo e o domínio fonte não pode ser um 'é' classificatório [ε], nem de identidade [=]. Por exemplo, enquanto a sentença (08) é uma metáfora, as sentenças (09) e (10) não podem sê-lo.

(08) 'Brasília é [≅] a Paris brasileira'

(09) 'Brasília é [ε] uma cidade'

(10) 'Brasília é [=] a capital do Brasil'.

Enfim, o que é uma metáfora convencional? Que o(a) leitor(a) retorne à situação da palestra anteriormente mencionada, vislumbrando a possibilidade de que a colega tenha sido perspicaz o bastante para bem interpretar o estudante. E que o(a) leitor(a), por enquanto, retenha intuitivamente' a diferença entre o enunciado (06) do estudante e os enunciados (11)(12)(13), proferidos, em resposta, pela colega:

(06) 'As idéias verdes incolores dormem furiosamente'

(11) 'Realmente sua teoria não se sustenta'

(12) 'O psicanalista está quase explodindo de raiva'

(13) 'O antropólogo atacou o ponto fraco de sua teoria'.

Pois, para explicitar o que entendo por uma metáfora convencional e compará-la com as outras posições do quadro, vou analisar algumas citações da literatura corrente e o uso freqüente de uma metáfora para se falar sobre as metáforas convencionais – o uso de uma meta-metáfora convencional:

> *"Some scholars (...) would rather call it literal but use the term 'dead metaphor' – recognizing that it was metaphorical once, because the meaning (...) that is transferred by the metaphor became so frequently used that it became a part of the conventional meaning, and was incorporated in the dictionary (...)" (Indurkhya, 1992: 19).*

> *"(...) anger seems to be described in many languages in terms of a [hot] liquid spilling over a container. Such usages are not literal, but they do not constitute 'live', poetic metaphors either. (...) The important point here is that using such conventional phrases*

does not imply taking their implications literally. People who talk about anger 'pouring over' do not believe they have a small bottle in their hearts which spills over when they run out of patience" (Boyer, 1990:50-51).

"Examples like the foot of the mountain are idiosyncratic, unsystematic, and isolated. (...) It is important to distinguish these isolated and unsystematic cases from the systematic metaphorical expressions we have been discussing. Expressions like wasting time, attacking positions, going our separate ways, etc. are reflections of systematic metaphorical concepts that structure our actions and thoughts. They are 'alive' in the most fundamental sense: they are metaphors we live by. The fact that they are conventionally fixed within the lexicon of English makes them no less alive" (Lakoff & Jonhson, 1980:55).

Nas duas primeiras citações aparece uma oposição entre 'vivo' e 'morto' que diz respeito à capacidade de um enunciado metafórico em evocar as imagens do domínio fonte para se "iluminar" o domínio alvo, ou seja, diz respeito à medida em que o domínio alvo é percebido como se fosse o domínio fonte. Quanto mais as imagens do domínio fonte são evocadas para se estruturar a percepção do domínio alvo quando se interpreta um enunciado metafórico, mais evocativa – no vocabulário meta-metafórico, mais viva – é a metáfora; para o outro lado, quanto menos imagens do domínio fonte são evocadas, menos evocativa – mais morta – é a metáfora.

É esse contínuo que foi quebrado em meu quadro com a distinção entre metáforas convencionais e metáforas não-convencionais, pois esse "mais ou menos" evocativo depende do grau de codificação de um enunciado metafórico[14]. Se assim é, é porque, quanto mais os termos que se aplicavam originalmente ao domínio fonte passam a se aplicar também ao domínio alvo, eles vão ganhando uma ambigüidade que começa a ser prevista pelo código semântico, já que começa a se instaurar uma nova regra lexical. Também as regras de restrição que anteriormente não permitiam uma composição entre os termos do domínio fonte e os termos do domínio alvo começam a deixar de restringir. Como diz Indurkhya:

"Clearly, there is a continuum with respect to the degree of metaphoric content. On one end are the novel metaphors (...) At the other end of the continuum are those metaphors that have become so much a part of the conventional language [as reflected in the dictionary meaning] that to many people there is no element of interpretation or transference. (...) The only reason to call such examples [de metáforas convencionais] 'metaphors' is to draw attention to the fact that they were novel metaphors once. I refer to this continuum as the metaphoric-content continuum, and identify its two ends as novel-metaphorical and conventional respectively" (1992: 19-20).

Nas metáforas convencionais, existindo o acordo com as regras do código semântico social, a percepção do domínio alvo através do domínio fonte perde sua efetividade, como também a relação de similaridade assimétrica fica adormecida. Por exemplo, considere o enunciado (11), a primeira resposta da colega ao estudante, no contexto da citada palestra.

(11) 'Realmente sua teoria não se sustenta'

Esse enunciado sugere uma metáfora com a relação de similaridade assimétrica uma teoria é um prédio (ver Lakoff & Johnson, 1980), o que fica mais claro em outras sentenças como:

(14) 'Sua teoria não encontra apoio nos fatos'

(15) 'Ele construiu sua teoria sem nenhum fundamento'

(16) 'Ele reforçou sua teoria com sólidos argumentos'.

Na interpretação ordinária dessas sentenças, então, porque seus termos já se acomodaram a um novo significado, ganhando uma ambigüidade ligada à referência ao domínio alvo, não existe mais a evocação das imagens do domínio fonte para se perceber o domínio alvo – não existe a evocação das imagens de construção de um prédio -, ainda que, nesse momento, nessa situação extraordinária de leitura, esteja reevocando as imagens do domínio fonte e, por conseqüência, de certo modo, ressuscitando a metáfora.

A partir dessa metáfora convencional podemos contemplar também os casos em que podem ser construídas metáforas não-convencionais. Nessa metáfora convencional, duas são as partes principais do domínio fonte que são usadas para se falar sobre o domínio alvo: o fundamento de um prédio e sua estrutura. Então a metáfora tem uma parte do domínio fonte que é usada e outras partes, como os andares, as salas etc., que não o são. Por conseqüência, existem três possibilidades de se criar uma metáfora não-convencional (ver Lakoff & Johnson, 1980: 52-53): (i) através de partes adicionais das partes já usadas do domínio fonte – sentença (17) -; (ii) através de partes não usadas do domínio fonte – sentença (18) -; (iii) e através de um novo domínio fonte – sentença (19).

(17) 'Esses fatos são os ladrilhos de sua teoria'

(18) 'Sua teoria tem quartos muito pequenos e corredores muito longos'

(19) 'As teorias clássicas são patriarcas com filhos que brigam incessantemente'.

Na terceira citação, aparece uma oposição diferente entre 'vivo' e 'morto', que diz respeito ao caráter de sistematicidade de uma metáfora ("It is important to distinguish these isolated and unsystematic cases from the systematic metaphorical expressions we have been discussing."). Quer dizer: quanto mais partes do domínio fonte são usadas para se falar do domínio alvo, maior a interação entre os dois domínios – no vocabulário meta-metafórico, mais viva é a metáfora –; para o outro lado, quanto menos partes do domínio fonte são usadas, mais isolada e menos estruturante – mais morta – é a metáfora. Por um lado, considere a sentença (20).

(20) 'Existe uma árvore belíssima no pé daquela montanha'.

Essa sentença sugere uma metáfora com a relação de similaridade assimétrica a montanha é uma pessoa, mas apenas uma parte do vocabulário do domínio fonte é utilizada para se referir ao domínio alvo – 'pé', e não

'cabeça', 'ombro', 'pernas' etc. Por outro lado, pense na segunda resposta da colega ao estudante:

(12) 'O psicanalista está quase explodindo de raiva'.

Esse enunciado sugere uma metáfora com uma relação de similaridade assimétrica onde o domínio alvo é a emoção raiva e o domínio fonte é o calor de um líquido em um recipiente – a raiva é o calor de um líquido em um recipiente. E, nesse caso, uma boa parte do vocabulário do domínio fonte é utilizada para se falar sobre o domínio alvo, o que fica claro quando percebemos que as relações existentes no domínio fonte são transferidas para o domínio alvo (Lakoff & Kovecses, 1987 & Lakoff; 1987: 380-415):

Fonte: Quanto mais quente o líquido, maior a agitação, a pressão e mais quente o recipiente.

Alvo: Quanto maior a raiva, maior a agitação, maior a pressão interna e mais quente o corpo.

(21) Ele está fervendo de raiva.

(22) Ele está soltando fumaça pelos ouvidos.

Fonte: Quando a temperatura do líquido passa um limite, a pressão faz o recipiente explodir.

Alvo: Quando a raiva atinge um limite, a pressão faz com que a pessoa perca o controle.

(23) Ele explodiu de raiva.

(24) Ele não conseguiu mais conter sua raiva.

Fonte: Uma explosão atinge tanto o recipiente como o que está a ele próximo.

Alvo: Perder o controle é perigoso para a pessoa com raiva e para os que lhe estão próximos.

(25) Cuidado para não esquentar a cabeça.

(26) Cuidado que ele está com a cabeça quente.

Essas transposições supõem as seguintes similaridades assimétricas: o corpo é um recipiente; a raiva é o calor de um líquido em um recipiente; a escala da raiva é a escala do calor, com os pontos zero e limite; a ausência de raiva é um líquido frio; o calor do corpo é o calor do recipiente; a pressão interna no corpo é a pressão no recipiente; o limite do controle da raiva é o limite da capacidade do recipiente em suportar a pressão do calor; a perda de controle é uma explosão; o perigo da perda de controle é o perigo da explosão[15].

A segunda citação, do antropólogo Pascal Boyer, me leva ao desfecho dessa fase do artigo. Em primeiro lugar, fala de uma metáfora convencional, negando que possa ser interpretada literalmente ou não-convencionalmente:

> *"(...) anger seems to be described in many languages in terms of a [hot] liquid spilling over a container. Such usages are not literal, but they do not constitute 'live', poetic metaphors either"* (Boyer, 1990: 50).

No entanto, no seguir da citação, não persiste em sua dupla contraposição, mas simplesmente enfatiza que não se deve levar em conta as implicações literais das metáforas convencionais, pensando existir uma crença em seu sentido literal:

> *"(...) The important point here is that using such conventional phrases does not imply taking their implications literally. People who talk about anger 'pouring over' do not believe they have a small bottle in their hearts which spills over when they run out of patience"* (Boyer, 1990: 50-51).

Ou seja: não se acredita que a raiva é [=] o calor de um líquido em um recipiente ou é [=] um tipo de calor de um líquido em um recipiente.

Para se compreender o que provavelmente poderia ser uma passagem de um enunciado metafórico convencional para sua interpretação literal, pense na última resposta da colega ao estudante:

(13) 'O antropólogo atacou o ponto fraco de sua teoria'.

Esse enunciado sugere uma metáfora com a relação de similaridade assimétrica um debate é uma guerra ou argumentar é guerrear. O que fica também claro nas sentenças:

(27) 'Suas hipóteses são indefensáveis'

(28) 'Suas críticas foram direto ao alvo'

(29) 'Ele destruiu seus argumentos'.

Imagine agora que o psicanalista lacaniano realmente explodiu de raiva e partiu para cima do antropólogo para dar-lhe um soco e que, ao mesmo tempo, os ouvintes se polarizaram e começaram a brigar entre si. Aqui sim a situação provavelmente seria percebida como se aproximando à de uma guerra e o estudante provavelmente diria, literalmente, para a colega:

(30) 'Esse debate é [=] uma guerra'.

II. Atribuição de crenças

Antes de realçar o problema interpretativo alvo desta fase, vou ilustrar as diversas possibilidades de se interpretar uma metáfora convencional[16].

Após subirmos o rio Negro a partir de Manaus, estávamos eu e dois caboclos a começar uma caminhada turística pela Floresta Amazônica, quando nos deparamos com uma aldeola, onde uma cabocla fazia farinha. Ao comentar o complexo processo de transformação da macaxeira em farinha, a cabocla disse que a macaxeira com que se faz a farinha é brava. Como interpretar então o enunciado(31)?

(31) 'Essa macaxeira é brava'.

Poderia interpretar esse enunciado como uma metáfora não-convencional, fruto da criatividade da cabocla – uma verdadeira poetisa nativa que estaria descrevendo o fato de a macaxeira da farinha ser de difícil processamento para se transformar em alimento, como se fosse a bravura de um animal que resiste à domesticação – a macaxeira é um animal bravo.

Poderia também acrescentar uma interpretação estruturalista, que postula que a oposição entre natureza e cultura está sempre presente nos comportamentos humanos, mesmo que de forma implícita. Assim, poder-se-ia supor que existe uma oposição implícita entre bravo e manso (um outro tipo de macaxeira) que seria expressão de uma oposição fundamental no inconsciente humano – a oposição entre natureza e cultura. Para tal interpretação, apenas algum malabarismo com as oposições faz-se necessário. Da oposição entre natureza e cultura, deriva-se homologamente a oposição entre o cru e o cozido. Através de uma relação de homologia e redução deriva-se uma oposição entre dois tipos de cozidos, o de mais processamento cultural – a farinha –, e o de menos processamento cultural – outros alimentos nos quais faz parte da receita a macaxeira[17]. A partir dessa última oposição, aplica-se a oposição metafórica: a macaxeira da farinha é brava porque precisa de mais processamento para se tornar alimento – oferece maior resistência à domesticação cultural; a macaxeira dos outros alimentos é mansa porque precisa de menos processamento para se tornar alimento – oferece menor resistência à domesticação cultural.

Poderia, enfim, perseguir uma interpretação literal do predicado 'bravo', dizendo que o enunciado (31) não é metafórico, mas literal. O que me levaria a postular que esses caboclos têm uma cosmologia que não distingue os reinos vegetal e animal, pois supostamente eles atribuem ao reino vegetal humores eminentemente animais. Uma interpretação similar à de Lévy-Bruhl quando postula que os primitivos têm uma mentalidade pré-lógica regida pelo princípio da participação (e não pelo princípio da não-contradição), a partir da qual o fato de certas entidades pertencerem a certos domínios não elimina a possibilidade de que pertençam a outros.

Malgrado as possibilidades interpretativas anteriores, esse enunciado (31) é simplesmente uma metáfora convencional que diz que a macaxeira é venenosa, por isso precisa de um processo complexo de fabricação para se transformar em alimento[18].

Entre as diversas possibilidades interpretativas equivocadas, quero aqui me restringir, quando se tem em mente a questão da atribuição de crenças, àquela causada pela interpretação literal de uma metáfora convencional.

Uma crença pode ser entendida como uma atitude proposicional(ou semiproposicional; ver a seguir), onde a atitude é o ato (mental) de acreditar e uma proposição é o conteúdo da crença, sendo fundamental para essa atitude a suposição de que é verdadeiro o conteúdo da crença[19]. Por exemplo, na sentença 'José acredita que a terra é redonda', a oração principal se refere ao ato (mental) de acreditar e a oração subordinada substantiva expressa o conteúdo da crença, suposto por José como verdadeiro.

No que diz respeito ao grau de adesão dessa atitude (mental) ao seu conteúdo – o grau de certeza –, a categoria de crença com que estou trabalhando deve abranger um contínuo que varia de uma simples opinião até o fanatismo, sendo que esses diferentes graus de adesão podem ser qualificados como crença na me-

dida em que ainda seja razoável dizer que existe a suposição de que o conteúdo da atitude (mental) seja verdadeiro[20].

No que diz respeito ao conteúdo de uma crença, este não precisa ser necessariamente proposicional, pois pode ser algo que não é completamente compreendido por quem acredita, ou seja, o conteúdo não precisa ser algo preciso, mas pode estar sujeito a diversas interpretações, mesmo por aquele que nele acredita[21]. Por exemplo, pense na crença suposta pela afirmação (32) do psicanalista lacaniano no contexto da citada palestra.

(32) 'O inconsciente se estrutura como linguagem'.

Nessa situação imaginária, a crítica principal do antropólogo a essa hipótese seria que o psicanalista não dava qualquer interpretação definida para o enunciado, ou seja, que ele acreditava em algo que não compreendia de maneira precisa. Como diz Dan Sperber:

> *"A critical reader tries to see which statement is expressed by utterance [32] (...) The structure of language being a part of the structure of the unconscious, he asks himself if the part is here a model of the whole, if the general properties of language extend to all the unconscious, if the unconscious is a code, or is made up of codes etc. For my part, I am incapable of conceiving a true statement that would conform to the sense of [32]. I doubt, however, that a Lacanian would yield to my arguments. If we ask him the precise import of [32], even though incapable of defining it, he will not doubt its truth. He thinks that [32] expresses a valid statement, but he does not know precisely which one"* (Sperber, 1975: 100-101).

Uma crença não é uma entidade observável, mas é a partir da observação do comportamento lingüístico e extra-lingüístico dos homens que atribuímolhes tanto uma atitude (mental) de crença como seu conteúdo.

Um dos principais tipos de evidências para a atribuição de crenças é o comportamento lingüístico. Especificamente, os enunciados que têm uma força ilocucionária de afirmação são um dos índices mais diretos para a atribuição de uma atitude (mental) de crença, como a força locucionária de uma afirmação é um dos índices mais diretos para o conteúdo de uma crença[22]. Porém, duas qualificações:

Em primeiro lugar, uma afirmação por si só não é uma evidência suficiente para se atribuir uma atitude (mental) de crença. Para se atribuir uma crença àquele que afirma alguma coisa, é preciso supor ao menos que ele não esteja mentindo, delegando uma confiança que elimina a hipótese da hipocrisia. Ou, mesmo supondo a sinceridade de quem afirma, as afirmações não indicam inequivocamente uma atitude (mental) de crença. Em geral, no uso ficcional da linguagem – contos, estórias, romances etc. –, não existe a suposição de que o conteúdo das afirmações seja verdadeiro, ainda que se possa supô-lo verdadeiro em algum mundo possível que não o real.

Em segundo lugar, supondo situações onde uma afirmação seja realmente índice de uma atitude (mental) de crença, a força locucionária 'e u" afirmação por si só não indica inequivocamente o conteúdo de uma crença. Em geral, no uso fi-

(33) 'Minha sombra vai para o mundo dos mortos'.

Esta sentença poderia ser interpretada de duas maneiras, correspondentes a dois modos distintos de se entender as crenças dos Fang. Poderíamos interpretar literalmente o termo 'sombra' e supor que os Fang realmente acreditam que cada personalidade é constituída de três elementos distintos – a mente, o corpo e a sombra –, e que, entre esses elementos, é a sombra que sobrevive e se torna um membro da vila no mundo dos mortos, exercendo neste estado seu poder sobre os vivos. A outra interpretação seria supor que a relação entre espíritos e sombras é metafórica – os espíritos são sombras –, sendo que o domínio fonte estaria aqui a iluminar o aspecto intangível e elusivo dos espíritos e sua ligação com a personalidade de uma pessoa. Segundo Boyer, a segunda interpretação é a correta e, caso se atribuísse aos Fang a crença de que é a sombra que se transforma em espírito, estar-se-ia atribuindo uma crença equivocada.

Segundo Keesing, simplificadamente, os princípios gerais da cosmologia religiosa dos Kwaio, povo habitante da ilha Malaita no arquipélago Salomão no Pacífico Sul, são os seguintes: não existem acidentes no universo Kwaio; todos os eventos são determinados por cadeias causais controladas pelos espíritos ancestrais; os espíritos ancestrais, portanto, controlam os eventos que afetam a vida humana; eles estão constantemente em comunicação direta ou indireta com os seres humanos vivos; a vida humana e a realização de seus objetivos dependem de uma potência espiritual infundida pelos espíritos ancestrais nos objetos e eventos[24]; sem esse poder concedido pelos espíritos ancestrais, os esforços humanos falham; os espíritos ancestrais "manaizam" os seus descendentes humanos vivos quando satisfeitos com suas atitudes – quando os descendentes observam os rituais e têm conduta moralmente apropriada –; quando os espíritos ancestrais estão rancorosos com os vivos, eles lançam doença, morte e infortúnios.

A respeito do processo de "manaização", os Kwaio o descrevem como se os espíritos ancestrais colocassem uma manta de proteção invisível que envolveria os descendentes vivos, evitando a interferência dos espíritos malignos, de doenças e infortúnios. Deste modo, ao descrever a maneira como os espíritos ancestrais protegem os vivos, um Kwaio, ao se sentir "manaizado", afirmaria um enunciado como o seguinte:

(34) 'Estou envolvido pela proteção do espírito ancestral'.

Quando se interpreta essa afirmação literalmente, deve-se atribuir aos Kwaio a crença na existência de uma entidade quase física, supondo que em sua cosmologia se postula um tipo de barreira contra as influências malignas, um manto invisível dentro do qual os indivíduos estão protegidos para a realização de seus fins.

No entanto, Keesing afirma que a evidência leva a crer que esse tipo de enunciado é uma metáfora convencional e não envolve a crença anteriormente descrita, pois diz respeito apenas à utilização de uma imagem física para se falar do domínio alvo da ação dos espíritos ancestrais. Como diz Keesing:

> *"A few years ago I was inclined to assign 'loaded' metaphysical significance to these usages, as expressions of an implicit 'mantle' conception of mana-ization. Now I am inclined toward the latter, 'unloaded' metaphysical readings of these usages"* (Keesing, 1985: 214).

Terminando, devo relembrar que, com os exemplos esquemáticos (e, de certa forma, banais) arrolados durante todo o artigo e com o instrumental conceitual utilizado em sua análise, meu propósito não foi buscar uma chave que abra as portas interpretativas da etnografia, resolvendo com isso todos seus problemas exegéticos. Simplesmente, tratei de traçar e tornar bem explícitas algumas distinções que são relevantes para melhorar a eficácia das interpretações. E é claro que cada caso deve ser empiricamente estudado em seu complexo detalhe contextual, pois, é mesmo totalmente duvidoso que os membros de uma mesma sociedade compartilhem de maneira uniforme as mesmas crenças, quando afirmam os mesmos enunciados metafóricos convencionais. Além do mais, é importante acentuar que nem sempre pode-se dizer que exista uma crença de conteúdo preciso por trás dessas afirmações, já que freqüentemente seu conteúdo é semi-proposicional. Contudo, porque por vezes as interpretações etnográficas estejam subdeterminadas pela evidência[25], não se deve desistir da tarefa de desenvolver sua clareza e seu rigor, evitando na medida do possível seu caráter psicologicamente vago. Em verdade, este é o único caminho para o progresso científico da etnografia, já que o que se apresenta como evidência é sempre direcionado por um sistema conceitual. Para tanto, espero ter um pouco contribuído.

Notas

1 Este artigo, que é uma abreviação de meu ensaio de mestrado (ver Sousa, 1995), inspira-se nas discussões do antropólogo Roger Keesing (Keesing, 1985, 1987, 1989) sobre metáforas convencionais. Eu o dedico a Jorge de Carvalho e Mireya Suáres. Gostaria também de agradecer especialmente ao antropólogo Tistu Torres por suas considerações sobre metáforas, como também os comentários críticos dos antropólogos Luiz Eduardo Abreu, Mireya Suáres e Klaas Wortmann e dos filósofos Paulo Abrantes e Júlio Cabrera.

2 Minha demanda por eficácia interpretativa supõe a negação do relativismo epistemológico (Souza & Bensusan, 1994 e Souza, 1995, parte I). No mais, quero que este trabalho se insira no projeto epistemológico de reestabelecer as bases científicas da antropologia através do campo multidisciplinar das ciências cognitivas (por exemplo, Barkow, Cosmides & Tooby, 1992; Boyer, 1993; Lawson & McCalley,1990; Souza, 1997 e Sperber, 1985a; 1996).

3 Utilizo aspas simples para menção, aspas duplas para citação ou como aspas de receio e itálico para representações conceituais.

4 Pretendo também, deste modo, reelaborar, tornando mais complexa, uma oposição entre literalismo e simbolismo empregada alhures (Sousa, 1994 e Sousa & Bensusan, 1996).

5 Para uma discussão sobre metáforas a partir de uma "politropia", ver Fernandez (1991).

6 Esses dois tipos de regras vêm da semântica gerativa (ver Kittay, 1984). No entanto, tanto vou usá-las de maneira simplificada, pois vou desconsiderar a informação sintática que a elas se associa, como de maneira qualificada, pois não aceitarei *ipsis litteris* algumas de suas suposições básicas.

7 Uma primeira qualificação: não quero me comprometer com a visão clássica em semântica lexical – a hipótese de que todos os termos, exceto os nomes próprios, se definem a partir de uma lista de traços semânticos individualmente necessários e conjuntamente suficientes -, mas adotar uma posição que reconheça que os termos podem ter significados com diferentes formatos. Para discussões sobre a variabilidade desses formatos, ver, por exemplo, Sperber & Wilson (1988:83-93), Barsalou (1992, caps. 2 e 7) e Boyer (1994, caps. 3 e 4).

8 Implícito, nessas regras de restrição, está algum tipo de distinção entre sentenças analíticas – verdadeiras em virtude de seu significado –, e sintéticas – verdadeiras ou falsas em virtude de um estado de coisas no mundo. Uma segunda qualificação: do ponto de vista epistemológico, concordo com Quine (1953) que a distinção entre dois tipos de verdade é um dos dogmas do empirismo que deve ser definitivamente abandonado. Para uma discussão, ver Churchland (1979, cap. 3), no entanto, em uma perspectiva mais cognitiva, meu ponto de vista neste artigo. Para se captar diferenças nas intuições semânticas dos falantes, que se refletem tanto em suas intuições lógicas, como no grau de adesão de suas crenças, torna-se inevitável uma distinção semelhante. Para uma reelaboração desta distinção de um ponto de vista cognitivo, ver Sperber & Wilson (1988:83-93).

9 Esse é o famoso exemplo de Chomsky para discutir a diferença entre sintaxe e semântica – enquanto essa sentença está de acordo com as regras de combinação da sintaxe, ela burla as regras semânticas de restrição.

10 Estou utilizando uma distinção entre representação conceitual semântica ou significado – conteúdo representacional dado a partir das regras do código -, e representação conceitual não-semântica – conteúdo representacional que não é dado a partir do código. Pois concordo com o antropólogo Dan Sperber, em seu clássico *Rethinking Symbolism* (1975), que incluir no significado do termo 'significado' representações não-codificadas é torná-lo analiticamente irrelevante. Aliás, afora questões terminológicas, esse é um dos problemas do ponto de vista semiótico que define os fenômenos culturais como veículos de significado: quando se restringe o significado do termo 'significado' aos significados codificados, tem-se que aderir à suposição problemática de que o cultural se reduz ao codificado; quando se alarga o significado do termo 'significado' de modo a abranger as representações conceituais não-codificadas, tem-se que aderir a uma noção de significado muito ampla que fica com o valor analítico comprometido.

11 Homóloga à distinção traçada entre significado, representação dada pelo código, e representação conceitual não-semântica, representação não ligada ao código, estou fazendo aqui uma distinção entre uma interpretação que é um processo de decodificação (de significados) e uma interpretação que é um processo inferencial (de representações não-semânticas), pois regras de decodificação não são regras inferenciais. Para uma caracterização da distinção entre regras de decodificação e regras de inferência e suas possíveis combinações, para uma defini-

ção do princípio de relevância e para a apresentação de um modelo inferencial da comunicação humana, onde as inferências a partir do contexto suplementam os processos de decodificação postulados pelo modelo semiótico da comunicação. Ver Sperber & Wilson (1988).

12 Para uma tentativa de dar uma descrição psicológica mais detalhada desse processo de percepção (iluminação, estruturação etc.) do domínio alvo através do domínio fonte, ver Indurkhya (1992, cap. 7).

13 Com essa definição não quero implicar necessariamente uma escolha entre as duas principais teorias contemporâneas sobre metáforas – a interacionista e a comparativista (Indurkhya, 1992, cap.2) –, pois tal opção é irrelevante para minha problemática.

14 Estou utilizando o termo 'evocativo' ao invés do termo 'poético', pois o último introduz um "bias", sugerindo que as metáforas não-convencionais estejam subordinadas exclusivamente a objetivos estéticos, quando é notório que possam ser usadas com outra teleologia – no humor, na ciência, por exemplo.

15 Ainda que essa oposição entre metáforas isoladas e sistemáticas não tenha a ver com uma distinção entre as posições do meu quadro – poderia mesmo exemplificá-la, sem problemas, comparando duas metáforas não-convencionais: uma metáfora não-convencional isolada em comparação a um poema alegórico, por exemplo –, incluo essa discussão para mostrar quão sistemáticas podem ser as metáforas convencionais, sistematicidade que está ligada a modelos culturais (Holland & Quinn, 1987 e Quinn, 1991).

16 Todos os exemplos a seguir são esquemáticos e apenas ilustrativos, pois meu propósito é metodológico e não etnográfico, ou seja, não pretendo aqui fazer etnografia, mas apontar um problema que pode ocorrer no processo de interpretação de enunciados, que é um procedimento que está dentro de qualquer etnografia.

17 Sobre o uso estruturalista dessa relação simultânea de homologia e redução, ver Sperber (1975: 53-57). Como um exemplo adicional dessa relação, pode-se pensar no dualismo entre mente e corpo, que, tecnicamente, é entendido como uma oposição entre os fenômenos mentais e os fisiológicos, e que deriva uma oposição homóloga, no âmbito do próprio mental, entre fenômenos mentais mais intelectuais, como o pensamento, e fenômenos mentais mais corporais, como a sensação e a emoção.

18 É de se esperar que o domínio fonte origem da metáfora – um animal bravo – se elabore a partir de uma espécie como a cobra.

19 Estou usando aqui a definição tradicional de crença como um tipo de atitude proposicional (Churchland, 1990: 63-66). Uma atitude proposicional é uma atitude mental em relação a uma proposição, que é o conteúdo da atitude mental. Outros exemplos dessas atitudes (mentais) são desejo – 'Eu desejo que ...'-; medo – 'Eu tenho medo que ...'; intenção – 'ter a intenção de ...' etc. A noção de atitude proposicional é semelhante à noção de intencionalidade, como elaborada por Searle – "*that property of many mental states and events by which they are directed at or about or of objets and states of affairs in the world*" (1983: 01). É bom ressaltar inclusive, como é sugerido pelo mesmo Searle, que a noção de atitude aqui é simplesmente uma metáfora convencional e não deve ser interpretada literalmente: "*Acts are things one*

does. It is not possible to answer this question 'What are you now doing?' which goes, 'I am now believing it will rain', or 'hoping that taxes will be lowered', or 'fearing a fall in the interest rate', or 'desiring to go to the movies'"(Searle 1983: 03).

20 Estou ciente de que a noção de crença como utilizada nesse artigo é um tanto quanto ampla, mas penso que, para meus propósitos, e com suas devidas qualificações, ela está circunscrita o suficiente. Estou também ciente de que esta noção é uma daquelas de nossa psicologia do senso comum que talvez não mereça um lugar em uma psicologia mais desenvolvida (para argumentos em favor de uma eliminação da noção de crença, ver Needham, 1972 e Stich, 1983). No entanto, no momento, sou mais simpático a um refinamento dessa noção (para uma tentativa de elaboração de uma teoria geral das crenças, ver Sperber, 1985b e 1991).

21 Estou dando aqui uma versão simplificada da reelaboração que o antropólogo Dan Sperber faz da definição de crença como atitude proposicional, dizendo que os seres humanos podem ter no conteúdo de suas crenças representações semiproposicionais ou semicompreendidas (ver Sperber, 1985b e 1991).

22 Utilizo as expressões 'força ilocucionária' e 'força locucionária' no quadro da teoria dos atos de fala como elaborada por Searle (1969).

23 Keesing usa as expressões *metaphysical notion/idea* e *loaded metaphysics* como equivalentes à noção de crença como venho utilizando neste ensaio: "*A metaphysical idea is of the sort that ethnographers have characteristically framed with statements of the order: 'The Xs believe that ...'*"(Keesing, 1985: 210).

24 Vou chamar esse processo de 'manaização', pois está ligado ao uso verbal do termo 'mana'.

25 Neste exemplo de Keesing, ele chega mesmo a dizer que não existe uma evidência que confirme definitivamente sua intepretação: "*I continue to see no compelling evidence, in my long discussions of manama-ization with Kwaio informants, in the texts themselves, or in other ethnographic details, that would allow resolution of the question*"(1985: 214).

Bibliografia

BARKOW, COSMIDES, L & TOOBY, J.

1992 *The adapted mind: evolutionary psychology and the generaion of culture*, Oxford, Oxford University Press.

BARSALOU, L.

1992 *Cognitive psychology: an overview for cognitive scientists*, Hillsdale, Erlbaum.

BOYER, P.

1990 *Tradition as truth and communication*, Cambridge, Cambridge University Press.

1993 "Cognitive aspects of religious symbolism", *in*: BOYER (ed.), *Cognitive aspects of religious symbolism*. Cambridge, Cambridge University Press: 04-47.

1994 *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*, Berkeley, University of California Press.

CHURCHLAND, P.

1979 *Scientific realism and the plasticity of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

1990 *Matter and consciousness*. Massachusetts, MIT Press.

COSMIDES, L. & TOOBY, J.

1992 "The psychological foundations of culture", *in*: *The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture*, Oxford, Oxford University Press.

FERNANDEZ, J.W.(ed.)

1991 *Beyond metaphor*, California, Stanford University Press.

HOLLAND, D. & QUINN, N.(eds.)

1987 *Cultural models in language and thought*, New York, Cambridge University Press.

INDURKHYA, B.

1992 *Metaphor and cognition*, Kluwer Academic Publishers.

KEESING, R.

1985 "Conventional metaphors and anthropological metaphysics: the problematic of cultural translations", *in: Journal of Anthropological Research*, 41:201-17.

1987 "Anthropology as interpretive quest", *in: Current Anthropology,* Vol. 28:2.

1989 "Exotic readings of cultural texts", *in: Current Anthropology,* Vol. 30:4.

KELLER, J. & LEHMAN, F.

1991 "Complex categories", *in: Cognitive Science* 15:271-291.

KITTAY, E.F.

1984 "The identification of metaphor", *In: Synthese* 58:153-202.

LAKOFF, G.

1987 *Women, fire, and dangerous things: what categories reveal about the mind*, Chicago, University of Chicago Press.

LAKOFF, G. & JOHNSON, M.

1980 *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press.

1986 "The cognitive model of anger inherent in English", *in:* D. HOLLAND & N. QUINN (eds.). *Cultural models in language and thought*, New York, Cambridge University Press, pp. 195-221.

LAWSON, E. & McCAWLEY, R.

1990 *Rethinking religion: connecting cognition and culture*. Cambridge, Cambridge University Press.

1996 "Who owns 'culture'?", *in: Method & Theory in the Study of Religion*, 8-2:171-90.

NEEDHAM, R.

1972 *Belief, language and experience*, Oxford, Basil Blakwell.

QUINE, W.

1953 "Two dogmas of empirism", *in: From a Logical Point of View*. Cambridge, Cambridge University Press.

QUINN, N.

1991 "The cultural basis of metaphor", *in:* J. FERNANDEZ (ed.), *Beyond Metaphor*. California, Stanford University Press, 56-93.

SEARLE; J.

1969 *Speech Acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge, Cambridge University Press.

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

SOUSA, P.

1994 "Dilema do intelectualismo na antropologia da religião", *in: Religião e Sociedade,* ISER. 16/3:130-69.

1995 "Metáforas convencionais & atribuição de crenças", ensaio de mestrado defendido na Unb.

1997 "Reply to "Who owns 'culture'?" A sair na revista *Method & Theory in the Study of Religion*, Journal of the North American Association for the Study of Religion.

SOUSA, P. & BENSUSAN, H.

1994 "Sobre o que não aparece (ao Neo-pirrônico)", *in: Discurso,* nº. 23:53-70.

1996 "Entre dois literalismos", *in: Ciência e Filosofia*, nº5:07-30.

SPERBER, D.

1975 *Rethinking symbolism,* Cambridge, Cambridge University Press.

1985a "Interpretive ethnography and theoretical anthropology", *in: On anthropological knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 9-34.

1985b "Apparently irrational beliefs", *in: On anthropological knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 35-63.

1991 "Epidemiología de las creencias", *in: Revista de Occidente,* nº 125: 5-36.

1996 *Explaining Culture: a naturalistic approach*, Oxford, Oxford University Press.

SPERBER, D. & WILSON, D.

1988 *Relevance: comunication and cognition*, Cambridge, Harvard University Press.

STICH, S.

1983 *From folk psychology to Cognitive Science: the case against belief*, Cambridge, The MIT Press.

CADERNOS DE CAMPO Ano VI - nº 5 e 6 - 1997

Abstract: The article deals with a particular methodological problem: the interpretation of assertions containing conventional metaphors. Inspired by the cognitive sciences, the aim is furnishing some conceptual distinctions in a way of making more efficient the interpretative exercise of the attribution of beliefs intrinsic to ethnographic work.

Uniterms: Interpretation, metaphor, beliefs, cognition.