



Uma Ecologia do conhecimento: É possível?

Robert Crépeau

CÉRUM-Université de Montréal
robert.crepeau@umontreal.ca

Tradução
Aldo Litaiff

Resumo

Na esteira de Durkheim, a antropologia ecológica aceitou em grande parte a idéia de que as sociedades humanas apreendem a natureza através de representações individuais e coletivas. Sabemos que a objetividade do conhecimento humano do meio baseava-se, para Durkheim, no caráter coletivo das representações do mundo sensível. Este artigo se consagra ao exame dessa conclusão, revolucionária para sua época, e à sua reformulação estrutural por Claude Lévi-Strauss, e mais recentemente por Philippe Descola. Para escrever uma história crítica da relação cultura-natureza, tal como concebida até os dias de hoje pelos herdeiros de Durkheim, sustentaremos que é preciso problematizar a distinção central estabelecida por Durkheim entre o mundo sensível e as suas representações sociais.

Palavras-chaves: Antropologia ecológica, Durkheim, representações, cultura-natureza.

Abstract

Following Durkheim, ecological anthropology has largely conceived human societies as describing nature through individual and collective. We know that for Durkheim, the objectivity of human knowledge of the environment was based on the social representation of the sensuous given. This paper examines this conclusion, which was revolutionary for the time, as well as its structural re-formulation by Claude Lévi-Strauss and, recently, Philippe Descola. It is argued that to write a critical history of the interaction of as it has been conceived until now by Durkheim's followers, it is essential to question the basic epistemological distinction established by Durkheim between the sensuous given and its social representations.

Keywords: *Ecological Anthropology, Durkheim, representations, nature-culture*

(Publicado originalmente em *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20, nº 3, 1996, e em W.S.F. Pickering (ed.), *Émile Durkheim, Critical Assessments of Leading Sociologists, Third Series*, vol.II, London and New York: Routledge, 2001.) (Tradução: Aldo Litaiff)

Posso pedir-lhes, inicialmente, para participar de uma pequena experiência? Respondam-me, levantando a mão: quantos dentre vocês estão prontos para afirmar que vocês me vêem? Vejo muitas mãos levantadas. O que prova que a loucura é a coisa mais compartilhada no mundo. Certamente, vocês não me vêem «verdadeiramente». O que vocês vêem é um conjunto de elementos de informações concernentes a mim, que vocês sintetizam formando uma «imagem» de mim. Vocês criam esta imagem. É, todavia, simples admitir.

Gregory Bateson (1980, p. 236)

Introdução

A citação de Bateson, colocada como apresentação, ilustra o uso de uma distinção central que se convencionou chamar, em antropologia, como debate natureza-cultura: o da aparência e o da realidade. Um dado, “o conjunto de elementos de informações”, é sintetizado, o que permite ao sujeito representá-lo sob a forma de imagem. Segundo Bateson (1980, p. 236), não é esta última que “torna verdadeiramente” verdadeira a proposição “eu os vejo”, pois a imagem releva da aparência, mas é o “conjunto de elementos de informações”.

O dualismo da realidade e da aparência contém, portanto, fundamentos epistemológicos, isto é, proposições que tratam “sobre a natureza do conhecimento, sobre a natureza do universo onde vivemos e sobre a forma como o conhecemos” (Bateson, 1980, p. 223). Esta epistemologia se articula em torno de uma pergunta primordial: o que torna verdadeiramente verdadeira uma proposição? A solução proposta por Bateson consiste na interação da infra-estrutura física com uma infra-estrutura mental: “ao determinismo físico, que caracteriza nosso universo, e sempre em conformidade com ele, é preciso acrescentar um determinismo mental” (Bateson, 1980, p. 223). É o que ele resume, tomando emprestada a fórmula de Korzybski: “o mapa não é o território”, pois ele é uma representação da representação tomando emprestadas as vias nervosas daquele que a desenhou (Bateson, 1980, p. 211). Embora “o território [seja] um

Robert Crépeau

Ding an sich, uma coisa em si, sobre a qual não há acesso possível. O processo de representação o filtrará sempre, apesar de o mundo mental ser apenas uma série de mapas de mapas de mapas, *ad infinitum*" (Bateson, 1980, p. 211-212). Por conseguinte, "todos os fenômenos" são literalmente "aparências" (Bateson, 1980, p. 212) no sentido em que eles são representações de representações.

No início do século, a escola sociológica francesa influenciou profundamente esse debate, centrando sua argumentação sobre o problema das representações coletivas, notadamente pelos vieses do estudo das classificações sociais (Durkheim; Mauss, p. 1901-1902). Da dimensão coletiva dessas últimas decorria, segundo Durkheim e Mauss, a primazia do social. É no exame desta conclusão, revolucionária para a época, e na reformulação estrutural feita por Lévi-Strauss e, mais recentemente, por Descola, que desejo consagrar este artigo. Esta conclusão era revolucionária, no sentido em que ela propunha que, para explicar as representações sociais seria preciso evocar outra coisa além de uma infra-estrutura mental ou material – enfim, seria preciso "tratar os fatos sociais como coisas", segundo a célebre fórmula, que custou muitas oposições a Durkheim.

Em 1896, o filósofo Charles Andler expressava esta oposição da seguinte forma: "Nunca se viu 'o espírito coletivo', como tal, falar e conduzir a pluma (caneta) dos secretários nas assembleias deliberativas" (citado por Fournier, 1994: 45). Atualmente, esse debate se transportou para uma outra arena, notadamente graças à impulsão do estruturalismo de Lévi-Strauss, a do cognitivismo (por exemplo, Bloch 1995, Descola 1996, Sperber 1996). Contudo, o cognitivismo se refere sempre à mesma "questão epistemológica": o que é que torna verdadeiramente verdadeiro o conhecimento humano? Sustentarei que para escrever uma história crítica da relação natureza-cultura tal como a conceberam, até ao momento, os herdeiros de Durkheim, e mais particularmente o estruturalismo e o cognitivismo francês, é preciso tornar problemática esta "questão epistemológica", comumente admitida. Fundamentada na dicotomia do esquema e do conteúdo (Davidson, 1991a), esta "epistemologia" propõe a existência de uma relação necessária entre um dado externo (os dados

sensoriais, as impressões, as sensações, a natureza, o meio, etc.) e um dispositivo interno de organização (o espírito humano, a cultura, a linguagem, etc.), que tornam possível a representação dos dados brutos do meio exterior que o ser humano apreende “inicialmente por ocasião de um tipo de encontro não lingüístico: nós nos encontramos com o mundo, ou deixamos os fótons que ele emite impregnar nossas retinas” (Rorty, 1995, p. 77-78). Esse encontro, graças aos órgãos sensoriais, é concebido como sendo “um encontro entre o próprio mundo, com o mundo tal como ele é intrinsecamente” (Rorty, 1995, p. 78). Mesmo que este último seja inacessível diretamente — já que é sempre apreendido graças à mediação de uma representação —, uma referência à “coisa em si” é constituída pelo modelo proposto em resposta à pergunta: o que é que torna verdadeiramente verdadeiro o conhecimento humano?

A partir de Durkheim, a antropologia concebe que as sociedades humanas apreendem a natureza por intermédio das representações coletivas. Nessa perspectiva, a objetividade do conhecimento do meio individual e coletivo — na ausência de uma apreensão direta da “coisa em si” — é preservada graças ao caráter coletivo das representações. A etnologia baseou a sua legitimidade, isto é, a autonomia do social, na idéia de coerência interna: a objetividade das representações coletivas repousava, para Durkheim, sobre o seu caráter coletivo; para Lévi-Strauss, ela se inscreve nos esquemas conceituais que constituem conjuntos significantes que realizam concretamente cada cultura empírica; enquanto que para Descola, a objetivação social da natureza repousa sobre um número limitado de esquemas da práxis ou de invariantes culturais coletivos, que não são redutíveis nem aos universos cognitivos, nem aos sistemas técnicos e às formas de produção. Agora, examinemos mais de perto cada uma destas posições.

Émile Durkheim: a representação social e afetiva da natureza. A função classificadora

Desde as primeiras linhas de seu artigo fundador consagrado à função classificadora, Durkheim e Mauss (1901-1902) se questionam sobre o mecanismo de construção, de projeção no exterior e de localização no espaço das “representações do mundo sensível”. Eles

Robert Crépeau

atacam uma concepção compartilhada pelos lógicos e os psicólogos da época, que pensavam que a “função classificadora” seria inata ou instituída “unicamente pelas forças do indivíduo?” (Durkheim; Mauss, 1901-1902, p. 2). Pois o que coloca o problema, segundo Durkheim e Mauss, é a idéia de que a classificação é um produto da atividade individual:

Então, bem longe de ser o caso que o homem classificava espontaneamente e por um tipo de necessidade natural, inicialmente faltavam à humanidade as condições mais indispensáveis da função classificadora. [...] Toda classificação implica uma ordem hierárquica da qual nem o mundo sensível, nem nossa consciência nos oferecem um modelo. (Durkheim; Mauss, 1901-1902, p. 5-6).

Eles se opõem igualmente, aqui, ao empirismo de Frazer — lembrando as posições defendidas, mais recentemente, pela ecologia cultural americana, que foi atacada ao longo dos anos oitenta (Crépeau, 1990, Descola, 1986) —, o qual pensava que as relações lógicas das coisas “serviram de base às relações sociais dos homens”, enquanto que “na verdade, foram estas que serviram de protótipo para aquelas” (Durkheim; Mauss, 1901-1902, p. 67). Segundo Durkheim e Mauss, é a sociedade que fornece este modelo de organização dos dados do mundo sensível. Na realidade, eles vão mais longe, sustentando que a sociedade não é simplesmente um modelo, mas que ela fornece os quadros presidindo à formulação das categorias: “As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais estas coisas foram integradas” (Durkheim; Mauss, 1901-1902, p. 67).

Durkheim e Mauss não se satisfazem com esta conclusão tão importante e, ao final do seu artigo, sustentam que o mundo sensível é representado “não seguindo as leis da razão pura” (Durkheim; Mauss, 1901-1902, p. 70). Sua representação implica a emoção, que é “coisa essencialmente sutil e inconsistente”, e que não se expõe facilmente à análise individual: “[...] para os que chamamos primitivos, uma espécie de coisas não é um simples objeto de conhecimento, mas corresponde, antes de tudo, a uma certa atitude sentimental. Todo tipo de elementos afetivos concorrem para a representação que fazemos de nós mesmos” (Durkheim; Mauss, 1901-1902, p. 70). Em

contrapartida, a ciência escaparia progressivamente à afetividade: “Também a história da classificação científica é, definitivamente, a própria história das etapas ao longo das quais este elemento de afetividade social se enfraqueceu progressivamente, deixando cada vez mais o lugar livre ao pensamento reflexivo dos indivíduos” (Durkheim; Mauss, 1901-1902, p. 72).

Durkheim e Mauss concedem, aqui, uma pertinência epistemológica ao saber da ciência, enquanto que o saber subjetivo dos “primitivos” seria submetido às contingências da afetividade. Segundo eles, as representações míticas e científicas são sempre sociais, mas as últimas possuem propriedades que permitem traçar o padrão de medida das primeiras.

O pragmatismo

Em dezembro de 1913, Durkheim pronunciava, na Sorbonne, a primeira lição de um curso que ele intitulou *Pragmatisme et sociologie* (Pragmatismo e sociologia), e que Mauss (1925) qualificou de “coroamento da obra filosófica de Durkheim”. Reconstituído por Armand Cuvillier, graças às notas de dois estudantes, e publicado pela primeira vez em 1955, é muito interessante assinalar que esse curso segue imediatamente a publicação da obra mestra de Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (As formas elementares da vida religiosa), em 1912, e que ele retoma essencialmente as conclusões formuladas em 1901-1902 sobre as classificações.

O interesse da discussão de Durkheim (1981), concernente ao pragmatismo, para uma reflexão sobre a antropologia ecológica contemporânea, se coloca em termos muito concretos. Com efeito, a relação natureza-cultura, central na nossa discussão, é concebida por Durkheim pelos vieses de sua noção de representações coletivas, que age à maneira de um esquema, organizando o mundo sensível inacessível em si. Esta concepção, que estabelece uma distinção entre dados imediatos — o mundo sensível — e uma forma — as representações coletivas — constitui, para Durkheim e seus sucessores, os fundamentos da manifestação superior da sociedade. Assim, na décima-sétima lição de seu curso, Durkheim está muito próximo do pragmatismo quando sustenta que a representação é obra coletiva:

Robert Crépeau

“Definitivamente, é o pensamento que cria o real, e o papel eminente das representações coletivas é ‘criar’ esta realidade superior que é a própria sociedade” (Durkheim, 1981, p. 174).

Um pouco mais adiante, ele acrescenta que “toda representação coletiva deve servir, sobre o plano prático, aos indivíduos, isto é, que ela deve suscitar atos que sejam ajustados às coisas, às realidades às quais ela corresponde” (*ibid.*, p. 176). Encontramos aqui, claramente expressa, a dualidade do esquema e do conteúdo através da idéia de correspondência entre uma representação coletiva e as coisas, a realidade. Aquela sendo a expressão desta (*ibid.* p. 177).

Durkheim discute, na lição seguinte, a existência de dois tipos de verdade na história do pensamento humano: as verdades mitológicas e as verdades científicas (*ibid.* p. 175). Ele define que, para as representações míticas, a “realidade não é outra senão a sociedade” (*ibid.* p. 175). Apesar de “as representações míticas serem falsas em relação às coisas, [...] elas são verdadeiras em relação aos sujeitos que as pensam” (*ibid.* p. 175).

Em contrapartida, “as verdades científicas expressam o mundo tal como ele é. A ciência social, em particular, expressa o que a sociedade é nela própria, e não o que ela é aos olhos do sujeito que a pensa” (*ibid.* p. 178). Como todas as outras representações coletivas, as representações científicas expressam “alguma coisa que está fora e acima dos indivíduos” (*ibid.* p. 78). Trata-se, aqui, para Durkheim, de um “mesmo objeto que é o mesmo para todos”; com efeito, “[...] a realidade objetiva [...] deve, necessariamente, ser a mesma para todos os homens, já que ela é independente do sujeito que a observa” (*ibid.* p. 178). Para assegurar a unidade intelectual, o entendimento entre os homens, é preciso conseguir, segundo Durkheim, representar as coisas como se as representasse um entendimento impessoal ou puramente objetivo (*ibid.* p. 181). Vê-se que a comparação entre mito e ciência, que oferece Durkheim, decorre da pergunta: o que torna verdadeiramente verdadeiro?, e implica uma referência no mundo “em si” — “a sociedade nela mesma” (*ibid.*: 178), que aparentemente a ciência despreveria melhor do que a mitologia, porque ela atingiria “um entendimento impessoal ou puramente objetivo” (*ibid.*). Em re-

sumo, Durkheim estabelece uma distinção entre os dados imediatos do mundo sensível e suas representações coletivas, que constituem a manifestação superior da sociedade.

Em grande medida, esta concepção definiu os problemas que a etnologia contemporânea e, mais particularmente, a ecologia social e cultural tentam resolver. Entre esses problemas, mencionamos o da caracterização do conteúdo. Este último era caracterizado por Durkheim e Mauss, como vimos, em termos afetivos. É essencialmente a esta conclusão que se oporá Lévi-Strauss (1962a, 1962b), propondo uma versão mais sofisticada do dualismo esquema-conteúdo, uma versão que, como veremos na próxima seção, defende com convicção a idéia de que não é possível postular a primordialidade teórica de entidades não lingüísticas, tal a afetividade durkheimiana. É o meio estrutural.

Claude Lévi-Strauss: o texto da natureza

O estruturalismo de Lévi-Strauss enuncia a idéia de que “os dados externos de ordem geológica, botânica, zoológica, etc., nunca são intuitivamente apreendidos neles mesmos, mas sob forma de um texto, elaborado pela ação conjunta dos órgãos dos sentidos e do entendimento” (Lévi-Strauss, 1971, p. 607). Longe de engendrar as categorias, as emoções decorrem dos cortes instaurados por estas (*ibid.*, p. 596 e Lévi-Strauss, 1962b). Todavia, Lévi-Strauss mantém a distinção entre um conteúdo invariante e as diversas “soluções textuais” (*variant conceptual trappings* [Davidson, 1989, p. 162]) oferecidas pelas culturas humanas. Com efeito, o homem apreende o meio físico apenas pela mediação deste meio orgânico que constitui sua natureza corporal:

o pensamento nunca apreende o mundo sensível de forma direta. Entre eles se interpõem, já no nível da visão, para se deter somente neste aspecto, procedimentos analíticos que antecipam a atividade cerebral e operam na própria retina. [...] A partir deste repertório de informações discretas, o olho ou o cérebro reconstróem um objeto que eles nunca perceberam. (Lévi-Strauss, 1971, p. 605 e 607)

Contudo, o que importa ao estruturalismo é a existência de uma fonte última manifesta cujo caráter “*can be wholly specified without reference to what it is evidence for*” (Davidson, 1989, p. 162). Como expli-

Robert Crépeau

ca Davidson (*ibid.*, p. 162), esta formulação cartesiana tem como propriedade isolar o sujeito da fonte última manifesta do mundo exterior, garantindo, assim, sua autoridade ou, no que concerne ao estruturalismo de Lévi-Strauss, a autoridade de cada cultura: “os dados imediatos da percepção sensível não são uma matéria bruta, uma realidade ‘ética’ que, estritamente falando, não existe em parte alguma; eles consistem, desde o início, em propriedades distintivas abstratas do real e relevam, portanto, do nível ‘êmico’” (Lévi-Strauss, 1983, p. 162).

Essa autoridade se manifesta, para Lévi-Strauss, nas escolhas que efetua uma determinada cultura. Assim, “cada cultura constitui em traços distintos alguns aspectos de seu meio natural, mas ninguém pode predizer quais, nem com quais fins” (*ibid.*, 1983, p. 145). Por exemplo, “o princípio de uma classificação nunca se postula: somente a pesquisa etnográfica, isto é, a experiência, pode liberá-lo *a posteriori*” (Lévi-Strauss, 1962a, p. 79). Por esta razão, Lévi-Strauss concebe a etnologia como uma ciência empírica por necessidade, já que “o estudo empírico condiciona o acesso à estrutura” (Lévi-Strauss, 1983, p. 145). Esta última dá acesso aos elementos invariantes de que depende estreitamente a coerência de cada sistema de classificação (*ibid.*, 1983, p. 145).

Segundo Lévi-Strauss, dois tipos de determinismos estão simultaneamente em ação na vida das sociedades: de um lado, “algumas orientações históricas e algumas propriedades do meio”, e, de outro “exigências mentais que, em cada época, prolongam as de mesma natureza que as precederam no tempo. Ajustando-se uma a outra, estas duas ordens de realidades se fundem e constituem, então, um conjunto significativo” (*ibid.*, p. 146).

Reconhece-se, aqui, a distinção estabelecida por Bateson entre um determinismo físico e um determinismo mental, isto é, um conteúdo, definido pelos dados da história e do meio e um esquema, concebido em termos “de exigências mentais”. Trata-se de duas ordens de realidade que, por seu encontro, vêm a constituir um “conjunto significativo”. O segundo tipo de determinismo, as operações mentais, obedece, segundo Lévi-Strauss, a

“leis no sentido em que se fala de leis do mundo físico. Estes limites [...] mantêm as produções ideo-lógicas [os mitos, por exemplo] no meio de uma isomorfia onde são possíveis somente alguns tipos de transformações”, que consistem em “algumas regras de simetria e de inversão” (*ibid.*, 1983, p.146).

O primeiro tipo de determinismo age sobre a ideologia de maneira extrínseca. As características do mundo natural, os gêneros de vida, as condições sociais e políticas exercem, com efeito, limites que relevam da *praxis*:

Confrontado a condições ligadas ao meio natural, o espírito não permanece passivo. Ele não reflete estas condições; ele reage a elas e as articula logicamente em sistema [mas, mais ainda,] ele tem também consciência de que meios diferentes existem, e de que seus habitantes reagem aos meios, cada povo a seu modo. Presentes ou ausentes, todos estes meios se integram em construções ideológicas que se submetem a outros limites, os mentais, os quais levam famílias de espíritos diversos a seguir os mesmos caminhos (Lévi-Strauss, 1983, p. 154).

Assim, “as tribos costeiras [do Pacífico] não têm necessidade de ‘mitificar’ as conchas: pois estas relevam da *praxis* [...]”. Em contrapartida, os *Seechelt*, uma tribo do interior, “preferem [...] atribuir um estado metafísico [aos salmões] em vez de reconhecer a inferioridade real na qual a ecologia os coloca diante seus vizinhos” (*ibid.*, p. 156). Segundo Lévi-Strauss, essas transformações permitem

guardar sua coerência nas relações precedentes concebidos por homens com um antigo meio. Aparece tão fortemente a necessidade de coerência que, para preservar a estrutura invariante das relações, preferimos falsificar a imagem do meio a criar um meio imaginário, em vez de reconhecer que as relações com o meio real mudaram. De onde podemos concluir que as generalidades desses limites mentais permitem supor um fundamento natural. Senão, correremos o risco de recair nas armadilhas de um velho dualismo filosófico (Lévi-Strauss, 1983, p. 160).

O estruturalismo escaparia a este último, pois ele redescobre e traz à consciência verdades mais profundas que o corpo já enuncia obscuramente; ele reconcilia o físico e o moral, a natureza e o homem, o mundo e o espírito, e tende na direção da única forma de materialismo compatível com as orientações atuais do saber científico. Nada pode ser mais distante de Hegel; e mesmo de Descartes, cujo dualismo gostaríamos de superar, mas permanecendo fiel à sua fé racionalista (Lévi-Strauss, 1983, p. 160).

Robert Crépeau

O dualismo do qual Lévi-Strauss tentava escapar revela-se persistente, e retoma insidiosamente seu projeto sobre outra base, justamente aquela da estrutura, noção subjacente ao seu estruturalismo:

Sem enfatizar a incontestável primazia das infra-estruturas, acreditamos que entre praxis e práticas se intercala sempre um mediador, que é o esquema conceitual, pela operação da qual uma matéria e uma forma, desprovidas, uma e outra, de existência independente, se definem como estruturas, isto é, como seres ao mesmo tempo empíricos e inteligíveis (Lévi-Strauss, 1962a, p. 173).

Decorrendo da afirmação de que possuímos um sistema interno de representações, a noção lévi-straussiana de estrutura está fundada sobre o dualismo do esquema (uma forma) e do conteúdo (uma matéria). Com efeito, como a imagem do signo saussuriano, a estrutura é constituída de duas faces que correspondem ao dualismo do objetivo e do subjetivo, confundidos em suas manifestações ou realizações concretas (culturais e outras).

Philippe Descola: a ecologia simbólica

Em dois artigos, que considero estar entre os mais interessantes dos últimos anos sobre a problemática natureza-cultura, Descola (1992, 1996) declara-se contra a divisão cognitiva que engendra o relativismo da interpretação ao qual está sujeita toda descrição etnográfica. Para contornar os problemas engendrados por esse relativismo, é preciso, segundo ele, conceitualizar as sociedades a partir de uma base comum que não assegure nem a interpretação holística das etnografias, nem a dissolução da sociedade em um simples agregado ou produto cumulativo das transações individuais e dos interesses conflituais. Essa base comum consistia em princípios de construção da realidade, princípios que seriam enraizados nos “esquemas da praxis” (Descola, 1992, p. 108), através dos quais cada cultura organiza suas práticas de modo distinto: “[they] are simply objectified properties of social practices, cognitive templates or intermediary representations which help to subsume the diversity of real life under a basic set of categories of relations” (Descola, 1996, p. 87). Estes esquemas não são dados intuitivamente, mas são deduzidos a partir dos resultados de sua operação.

Eles não são intuições, conjuntos de valores, cosmo-logias ou sistemas de relações sociais. Eles são realizados como estrutura que desafia a observação direta e devem ser reconstruídos por um esforço analítico: *“By taking on the task of isolating schemes of praxis and elaborating a theory of their differential effects, anthropology may hope to escape its present subjection to ethnography and to confer scientific legitimacy on this essentially intuitive mode of interpreting otherness”* (Descola, 1992, p. 109).

Descola toma emprestado, aqui, essencialmente o projeto de Lévi-Strauss (1962b, p. 173) quando afirma que os princípios da “objetivação social da natureza” repousam sobre um número limitado de esquemas operatórios; o que confirmariam, segundo ele, os estudos tratando das taxinomias do mundo natural: *“it is not unreasonable to suppose that the modes of representation of the interactions between human beings and nature are themselves supported by a few cognitive universals”* (Descola, 1996, p. 92).

Contudo, Descola toma muito cuidado em manter-se nesta conclusão e reitera as observações de Durkheim e Mauss, que tinham entendido (ver acima) que é preciso introduzir o social para compreender a lógica das classificações: *“A common feature of all conceptualizations of non-humans is that they are always predicated by reference to the human domain”* (ibid. 1996, p. 85). Descola deseja, contudo, distanciar-se do *“old Durkheimian dualism wherein nature is merely a phantasmagoric analogon of society, a static projection of explicit social categories, impervious both to the influence of practice and to the incidence of physical factors on the way people use and perceive their environment”* (ibid. 1996, p. 86).

Entre os universais das taxinomias etnobiológicas que, segundo ele, representam um papel secundário, e o determinismo das classificações sociais, Descola presume, seguindo Lévi-Strauss (1992b: 173), a existência de um nível intermediário: um sistema interno de representações que organiza um conteúdo externo. É o que ele nomeia « os esquemas da praxis”, que são

cognitive templates or intermediary representations which help to subsume the diversity of real life under a basic set of categories of relations. [...] The mental models which organize the social objectivation of non-humans can be treated as a finite set of cultural invariants, although they are not reducible to cognitive universals (Descola, 1996, p. 87).

Robert Crépeau

Descola concebe, então, que as relações entre os humanos e seu meio variam em função de intermediários ou de esquemas “*which reflect the variety of styles and values found in social praxis*” (*ibid.*, p. 89). Esses esquemas existiriam em número limitado e variariam independentemente do próprio conteúdo. A antropologia não dualista que ele proclama (*ibid.*, p. 99) não se constituiria, de forma alguma, a partir da idéia de esquema da praxis concebida como sistema de representações intermediárias, já que o dualismo decorre justamente da afirmação de que existe um sistema interno de representação — seja ele individual ou coletivo. Com efeito, a idéia de sistema de representações implica uma distinção entre um conteúdo externo e um sistema de tratamento intermediário, o esquema, que preside à própria prática. Enfim, o dualismo esquema-conteúdo está presente num autor como Descola, a despeito do fato que ele proclama a dissolução da dicotomia natureza-cultura.

O que torna verdadeiramente vermelho este objeto vermelho?

Como explicar a persistência da dicotomia do esquema e do conteúdo em autores como Bateson, Lévi-Strauss e Descola? Primeiramente, é preciso constatar que em seus respectivos escritos eles aceitam toda a pertinência epistemológica da questão: o que torna verdadeiramente verdadeiro? O que vem a admitir a existência da distinção aparência-realidade e a necessária mediação das representações, tendo como base indivíduos compondo uma coletividade. Este representacionismo que compartilham os sucessores de Durkheim pode ser definido como “uma doutrina que separa o sujeito da coisa, interpondo uma representação mediadora” (Descombes, 1996, p. 62). A idéia de representação repousa sobre um dualismo: o do sujeito e do objeto, ou do esquema e do conteúdo, cuja inter-relação é assegurada por uma representação de uma representação, como expressam Bateson e Lévi-Strauss, para bem marcar a distância que ambos entendem manter em relação ao reducionismo. O mundo é sempre dado como texto (Lévi-Strauss) ou como idéia (Bateson). Ora, estes “textos” ou estas “idéias” mantêm uma relação representacionista com o meio, tornando verdadeiramente verdadeiras algumas de suas proposições.

Durkheim, Mauss, Bateson, Lévi-Strauss e Descola consideram “our non-linguistic causal interaction with the rest of the universe as ‘grounding’ knowledge” (Rorty, 1994b, p. 31). Pode parecer que nossas interações sensoriais com o mundo sejam fundadoras do conhecimento que temos mas, como sugere Davidson (1989: 165), trata-se de um acidente que isso seja assim:

“What is true is that certain beliefs directly caused by sensory experience are veridical and therefore often provide good reasons for further beliefs. But this does not set such beliefs apart in principle or award them epistemological priority”.

Acrescentaria que, do ponto de vista darwiniano, nada justifica que a representação seja colocada como fundamento de nosso conhecimento do mundo, no sentido em que ela, a representação, dotaria a espécie humana de um modo de apreensão do mundo (o espírito, a racionalidade) radicalmente diferente daquele das outras espécies animais.

Sabe-se, a partir de Darwin, que estas últimas se adaptam ao meio sem, para tanto, produzir “representações” que se situariam além de um simples ajustamento dos meios aos fins (adaptativas). Guille-Escuret (1989, p. 63) ressaltou que, do ponto de vista das ciências naturais, “a sociologia humana só terá um embrião de cientificidade se for elaborado a partir das relações entre indivíduos, exclusivamente”. Penso que uma ecologia do conhecimento deve fazer intervir um modelo da história natural e social da aquisição das crenças e do conhecimento de seu meio de vida pelo ator individual. Ora, frequentemente se afirma que “a questão é geralmente ignorada em antropologia ou repleta de termos vazios como ‘socialização’” (Boyer, 1991, p. 159). Um tal modelo é, todavia, essencial para “devolver à antropologia cultural a verossimilhança psicológica que falta à maioria de suas hipóteses” (*ibid.*, p. 160).

Não pretendo esboçar aqui um tal modelo de ecologia do conhecimento. Eu me satisfaria em ressaltar a sua pertinência para fazer avançar a reflexão e jogar um pouco de luz sobre o impasse em que se encontra atualmente a etnociência. Com efeito, os pesquisadores encontram-se entre duas opções: 1) uma concepção determinista e universalista das classificações, que concebe como central a existên-

Robert Crépeau

cia de universos cognitivos (Berlin 1992, Berlin e Kay, 1969), e 2) uma concepção relativista que atribui um caráter primeiro às práticas técnicas e sociais (Beaucage; Taller, 1987).

No primeiro caso, evoca-se um espírito humano universal cujo cognitivismo entende descrever o modo de funcionamento a partir de unidades elementares, por exemplo, das representações mentais e públicas (Sperber, 1982, 1996). No segundo caso, descreve-se um indivíduo coletivo que emerge das relações sociais de produção concebidas como substratos relativamente estáveis, apesar de sempre contextuais. Assim, num artigo notável consagrado ao saber etnobotânico dos Nahuas do México, Beaucage e o *Taller de Tradición Oral* (Atelier de tradição oral) concluem:

Contra a escola “etnocientista”, que isola a atividade cognitiva de seu contexto de práticas técnicas e sociais, demonstramos que estas últimas “tiram constantemente delas” os modelos taxonômicos [...]. Uma tal abertura do sistema taxonômico sobre o concreto, o cotidiano, aparecerá como uma imperfeição aos que pesquisam uma coerência abstrata, absoluta. Ela é, ao contrário, para nós, o corolário necessário da função mesma de uma taxonomia na sociedade rural autóctone (Beaucage e Taller de Tradición Oral, 1987, p. 33).

A via das práticas técnicas e sociais constitui um progresso em relação à primeira, em razão de sua ancoragem sociológica, pois a outra não consegue, no meu ponto de vista, explicar de modo totalmente satisfatório as observações dos especialistas. O problema das taxonomias das cores ilustra este impasse explicativo. Com efeito, como ressalta Hickerson (1982, p. 218), “*It is a striking fact that theories which attempt to account for the categorization and naming of colors have repeatedly fluctuated between extreme conventionalist views and others which are strongly deterministic*”.

Do lado determinista, os trabalhos de Berlin e Kay (1969) tinham mostrado que as sociedades humanas reconheciam, segundo os casos, de dois a onze termos de cores de base. Desses onze, o “vermelho” possui a maior evidência e é praticamente idêntico para informantes de culturas diferentes. Sobre isso, os especialistas mostraram a importância de fatores neurofisiológicos que seriam compartilhados pela espécie humana.

Entretanto, como ressaltou Zollinger (citado por Moss, 1989, p. 319), “*psychologically pure red is not a monochromatic red, but a mixture of red and a little yellow* “. Moss (*ibid.*, p. 319) conclui que a mistura de vermelho e de amarelo é psicologicamente mais evidente do que o vermelho monocromático, psicologicamente primário. De mais, Berlin e Kay (1969, p. 35) ressaltaram que os húngaros possuem dois termos de base para designar o vermelho (*piros* e *vörös*). Como afirma Moss (1989, p. 319): “*This is unlikely to be the result of any peculiarity of the visual cortex in Hungarians*”. Tanto no nível da percepção quanto sobre o plano lingüístico, a redução psicológica se torna, portanto, impossível apesar de uma correlação neurofisiológica atribuída.

A segunda opção, a que atribui um caráter primeiro às práticas coletivas, não permitiu ainda explicar, de modo satisfatório, os resultados de Berlin e Kay (1969), que tornam difíceis de correlacionar com a extrema variabilidade das práticas técnicas e sociais. Sahlin (1976, p.12) propõe, como solução, referir-se à cultura que, na qualidade de terceiro termo, existe “*alongside subject and object, stimulus and response, and mediating between them by the construction of objectivity as significance*”. Trata-se novamente da mediação do esquema — aqui a cultura, este indivíduo coletivo dos antropólogos (Descombes, 1996) — que se interpõe entre o sujeito social e o mundo.

Já ressaltei as dificuldades conceituais às quais conduz tal solução. Gostaria de sugerir que essas duas perspectivas se mantêm prisioneiras de uma imagem que coloca nossas interações sensoriais não lingüísticas com o resto do universo no fundamento do conhecimento: um reencontro inicial com o mundo sensível se decodificando sob o modo representacionista. A perspectiva universalista funda a regularidade do conhecimento das cores sobre uma infra-estrutura mental, constituída de mecanismos psicológicos universalmente compartilhados pela espécie. Em reação ao reducionismo desta última, a segunda perspectiva evoca uma infraestrutura material que emerge das práticas sociais e técnicas cujo modelo de realização resta formular. Este último deverá levar em consideração a socialização dos indivíduos e das práticas sociais a fim de perceber a regularidade das taxonomias das cores de base.

Robert Crépeau

Sabemos que um enunciado lingüístico a propósito de uma cor é, primeiramente, a descrição de uma relação diferencial que mantém esta cor com uma ou várias cores. A linguagem, neste contexto, não é um intermediário ou um véu interposto entre os objetos e nós, mas antes um meio de ligar homens e objetos, isto é, de lhes atribuir propriedades relacionais (Rorty, 1995: 72). Em outros termos, o “vermelho em si” não existe; o que torna “verdadeiramente” vermelho um objeto vermelho são as relações dos interlocutores emitindo uma frase verídica do tipo: “isto é vermelho”. O que torna verdadeira esta proposição não é o “conjunto de informações” que emana do objeto, mas a interação comunicacional entre humanos emitindo proposições verídicas e que, por conseguinte, conseguem um entendimento sobre o uso contextual da proposição.

Assim, a evidência do vermelho ou a sua “objetividade” designará a facilidade com a qual os interlocutores conseguirão um consenso (Rorty, 1995: 64). Um objeto vermelho é verdadeiramente “vermelho” em relação a outros objetos sobre os quais se pode emitir frases verídicas, isto é, causando um acordo entre os locutores.

Se concordamos com o que acaba de ser enunciado, decorre que “tornar verdadeiramente verdadeira” uma proposição do tipo “eu vos vejo” ou “isto é vermelho” efetua-se em um nível que não pode ser primordialmente a representação de um dado sensorial externo ao indivíduo ou à cultura. Este nível é plenamente social no sentido em que implica a interação comunicacional de, no mínimo, dois indivíduos — uma interação constituindo o contexto da medida proposicional de um mundo necessariamente compartilhado pelos atores sociais.

A medida da natureza

Yvon Gauthier (1995: 8) ressaltou que em ciência natural e, mais particularmente, em física, a teoria da medida consiste na definição da interação entre um sistema observado e um sistema observador, em que a observação (a medida) decorre do uso de instrumentos originados da teoria. A medida instrumental do sistema observado, decorrendo de seu encontro com o sistema observador, a interação, é, então, uma medida. Como interação, a medida permite

passar do indeterminado ao determinado (Gauthier, 1992 : 79). A causalidade se resume em “a ordenação de suas experiências por um sujeito construtor e medidor do conjunto de suas experiências, e a irreversibilidade do tempo seria o único sinal exterior desta ordenação” (Gauthier, 1995, p. 53).

Pode-se conceber o tempo como medida do movimento que um observador realiza, quer dizer, torna real. São os resultados de medida que dão um sentido concreto à descrição da natureza. Ora, o fato de admitir a existência da dicotomia do esquema e do conteúdo chama atenção para a existência de um ponto de referência comum aos diversos esquemas, organizando o conhecimento do conteúdo. Sem uma resposta satisfatória, a noção de esquema perde, com efeito, a sua inteligibilidade. É muito comum, para os que consideram a distinção, conceber a ciência como oferecendo – ou devendo oferecer eventualmente – esse ponto de referência universal permitindo medir a distância existente entre os diversos esquemas.

É a posição que Durkheim e seus sucessores compartilham, evitando os excessos reducionistas do determinismo físico já que invocam, igualmente sem exceção, um determinismo mental. O abandono da distinção esquema-conteúdo permite, contudo, entrever que a ciência não pode constituir este lugar privilegiado já que, sendo construção humana, ela nunca é portadora de certezas. A medida se torna o limite da ciência e da interação humana com a natureza: “[...] todo instrumento de medida é a medida de uma teoria que é, em última instância, uma teoria da medida” (Gauthier, 1992, p. 12). O corte entre o domínio do observado e o domínio do observador é pensado, de agora em diante, não mais em termos de ruptura (epistemológica ou epistêmica, sujeito-objeto, natureza-cultura, esquema-conteúdo) e de representações, mas antes em termos de fronteira topológica.

Ou seja, é impossível fornecer informações sobre alguma coisa sem estabelecer relações entre esta e alguma outra coisa. É impossível isolar o que falamos sem o ligar a alguma outra coisa: impossível ir além da linguagem para atingir alguma forma de conhecimento não lingüístico, mais imediato, do que falamos (Rorty, 1995, p. 74-

75. Por conseguinte, “não há conhecimento que não tome a forma de uma atitude proposicional” (*ibid.*, p. 79).

Seguindo Churchland (1979), Davidson (1994) invocou justamente a analogia da medida com relação à interpretação das atitudes proposicionais. Segundo ele, o conhecimento da natureza é “necessariamente inferencial e depende, entre outras coisas, de correlações observadas entre o discurso e os outros comportamentos de uma pessoa e de acontecimentos de nosso meio comum” (Davidson, 1994, p. 48). Existe, então,

“uma diferença fundamental entre meu conhecimento de um outro espírito e o do mundo físico compar-tilhado. A comunicação, e o conhecimento dos outros espíritos que ele pressupõe, é a base de nosso conceito de objetividade, de nosso reconhecimento de uma distinção entre crença verdadeira e crença falsa” (*ibid.*, 1994, p. 48).

A socialização repousa largamente sobre um tal modelo. Poder-se-ia dizer aqui que Davidson se une a Durkheim no sentido em que, para este último, a objetividade decorria do caráter social e coletivo do conhecimento. Contudo, Durkheim nunca rompeu totalmente com o racionalismo, mantendo uma relação com o mundo que escapava ao quadro inferencial de que fala Davidson, pois ele concordava com a prioridade epistemológica sobre “mundo sensível” e as suas representações coletivas. Para Davidson, a determinação do verdadeiro e do falso, quer dizer, da objetividade de nossas crenças, não releva desse quadro durkheimiano, mas plenamente da prática social. A analogia da medida evoca a noção de triangulação, que aparece em diversos momentos na literatura sem que o coloquemos num verdadeiro lugar fundador, enquanto paradigma de uma ecologia do conhecimento:

o conceito de um mundo intersubjetivo é o conceito de um mundo objetivo, um mundo em relação o qual cada comunicante pode ter crenças [...]. O conceito de verdade intersubjetiva depende da comunicação no sentido lingüístico pleno [...]. Nosso sentido da objetividade é uma consequência de uma [...] triangulação, e esta requer dois seres. Cada um interage com um objeto, mas o que dá a cada um deles o conceito da objetividade das coisas é a base formada entre as criaturas que têm uma linguagem (Davidson, 1991b, p. 74-75).

A triangulação não se efetua entre o sujeito e o mundo, mas no interior de um contexto de comunicação. É preciso ser, ao menos, dois para triangular. Se concordamos com essa visão de Davidson, não existe mais razão para se duvidar da existência de um mundo largamente compartilhado, já que ele decorre necessariamente disso:

enquanto o triângulo ligando duas criaturas e cada criatura a objetos comuns do mundo não está completo, não pode haver resposta à questão de saber se uma criatura, discriminando estímulos entre eles, discrimina estímulos aparecendo na superfície sensorial ou em algum lugar no exterior ou mais no interior dela mesma (Davidson, 1994, p. 48).

Se as palavras e os pensamentos, nos casos mais simples, se referem necessariamente aos tipos de objetos e de eventos que os causam, não há lugar para a dúvida cartesiana concernente à existência independente de tais objetos e de eventos (*ibid.*, p. 165). O que quer dizer, em outras palavras, que se os conteúdos do espírito e da cultura decorrem das situações causais, tais como são descritas acima, então os dados dos sentidos (e suas, por assim dizer, representações) não podem desempenhar um papel epistemológico central, determinando o conteúdo do conhecimento e das crenças. Uma ecologia do conhecimento não tem, portanto, necessidade de objetos (do espírito ou culturais) puramente subjetivos e privados, como os dados brutos dos sentidos ou da experiência (*ibid.*, p. 165). O erro do empirismo é acreditar que o subjetivo constitui o fundamento do conhecimento empírico objetivo (*ibid.*, p. 166).

Adotando uma perspectiva davidsoniana, nenhum objeto subsiste sobre o qual se colocará o problema da representação: “As crenças são verdadeiras ou falsas, mas elas não representam nada” (*ibid.*, p. 165). O que torna verdadeiro ou falso um enunciado ou uma proposição do tipo “eu vos vejo” é uma outra proposição se situando num contexto social de triangulação: “O papel de base dos enunciados de significação consiste em dizer que duas expressões, na qual ao menos uma pertence ao nosso próprio vocabulário, possuem o mesmo uso” (Sellars citado por Rorty, 1994a, p. 162). Trata-se de uma interação e, portanto, de uma medida, como anunciou Gauthier (1992), que permite passar do indeterminado ao determinado, dando um sentido concreto à descrição da natureza.

Robert Crépeau

Para parafrasear ao mesmo tempo Gauthier (*ibid.*) e Davidson (1994: 49), eu acrescentaria que toda proposição sobre um objeto é a medida de uma outra proposição que, em última instância, nos leva simplesmente ao processo de interpretação da qual a medida depende. Por conseguinte:

Não se pode ir ao exterior deste critério para verificar se estamos corretos em nossas crenças, como não podemos verificar se o platino-iridium standard conservado no Escritório Internacional dos Pesos e das Medidas, em Sèvres, na França, pesa um quilo (Davidson, 1994, p. 49).

Conclusão

A meu ver, uma verdadeira ecologia do conhecimento emerge dessas proposições, notadamente daquelas que apontam que o nosso conhecimento do mundo esteja ligado ao contexto social e histórico da sua aquisição. O nosso conhecimento do meio – concebido indistintamente aqui como natural e social – resulta desta história causal, da mesma forma, por exemplo, pela qual a tuberculose resulta de um contato com o bacilo de Koch. O ator pode ignorar os detalhes desta história (o que é o caso na maioria das vezes) sem que para tanto isso signifique, como se concluiu de modo errado, que ele não sabe o que ele diz, pensa ou faz.

Na perspectiva esboçada acima, o contato humano com o meio é preservado considerando-o, a partir de agora, sob uma nova descrição: a de conexões causais não representacionistas. Essas ligações de causalidade não constituem o nível epistemológico fundamental do conhecimento, quer dizer, o lugar do conhecimento dos epistemólogos, ou seja, o que torna “verdadeiramente verdadeiro” o que falamos. Este lugar, plenamente social, é constituído pelas interações comunicacionais no quadro das práticas sociais dos agentes lingüísticos humanos. As conseqüências do que precede para a antropologia permitem uma reformulação plenamente social da teoria do conhecimento proposta por Durkheim e Mauss. Do ponto de vista darwiniano, é possível conceber uma antropologia ecológica livre dos entraves do representacionismo.

Referências Bibliográficas

- BATESON, George. *Vers une écologie de l'esprit, tome II*. Paris, Seuil, 1980.
_____. *La nature et la pensée*. Paris : Seuil, 1984.
- BEAUCAGE, Pierre. et "Taller de Tradicion Oral", "Catégories pratiques et taxonomie : Notes sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas (Sierra Norte de Puebla, Mexique)", *Recherches amérindiennes au Québec*, 17 (4): 17-35, 1987 .
- BERLIN, Brent. *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton : Princeton University Press, 1992.
- BERLIN, Brent. & Paul. KAY, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley University of California Press, 1969 .
- BLOCH, Maurice. "Le cognitif et l'ethnographique", *Gradhiva*, 17 : 45-54, 1995.
- BOYER, Pascale. "Anthropologie cognitive" : 158-160, in Pierre Bonte et Michel Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- CHURCHLAND, Paul. M. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- CRÉPEAU, Robert. "L'écologie culturelle américaine et les sociétés amazoniennes", *Recherches amérindiennes au Québec* 20 (2): 89-104, 1990 .
- DAVIDSON, Donald. "The Myth of the Subjective" : 159-172, in M. Krausz (éd.) *Relativism. Interpretation and Confrontation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- _____. "De la véritable idée de schème conceptuel " : 221-240, in J. Rajchman et C. West (eds.) *La pensée américaine contemporaine*. Paris, PUF, 1991a
- _____. *Paradoxes de l'irrationalité*. Paris: Éditions de l'éclat, 1991b.
- _____. "La mesure du mental" : 31-49, in P. Engel (ed.), *Lire Davidson. Interprétation et holisme*. Paris: Éditions de l'Éclat, 1994.
- DESCOLA, Philippe. *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986.
- _____. "Societies of Nature and the Nature of Society", 107-126, in A. Kuper (ed.) *Conceptualizing Society*. London : Routledge, 1992.
- _____. "Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice" : 82-102, in P. Descola et G. Pálsson (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London et New York : Routledge, 1996 .
- DESCOMBES, Vincent. *Les Institutions du sens*. Paris : Minuit, 1996 .
- DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF (1ère édition : 1912), 1960.
- _____. *Pragmatisme et sociologie*. Paris : Vrin (1ère édition 1955), 1981.
- DURKHEIM, Émile. & Marcel MAUSS. "De Quelques formes primitives de classification", *L'année sociologique*, 6 : 1-72, 1901-1902.
- FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss*. Paris : Fayard, 1994.
- GAUTHIER, Yvon. *La Logique interne des théories physiques*. Montréal : Bellarmin ; Paris : Vrin, 1992.
- _____. *La Philosophie des sciences. Une introduction critique*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1995.
- GUILLE-ESCURÉ, Georges. *Les Sociétés et leurs natures*. Paris : Armand Colin, 1989.
- HARRIS, Marvin. *Cultural Materialism . The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House, 1979 .

Robert Crépeau

- HICKERSON, Nancy Parrott. "Naturalness vs. Arbitrariness in the Domain of Color" : 217-226 in M. Herzfeld et M. D. Lenhart (eds.) *Semiotics 1980*. New York : Plenum Press
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris : PUF, 1962a.
_____ *La Pensée sauvage*. Paris : Plon, 1962b.
_____ *L'Homme nu*. Paris : Plon, 1971.
_____ "Structuralisme et écologie" : 143-166, in C. Lévi-Strauss *Le Regard éloigné*. Paris : Plon, 1983.
- MAUSS, Marcel. *L'année sociologique*, nouvelle série, tome 1, p. 10, 1925.
- MOSS, Anthony. E. "Basic Colour Terms : Problems and Hypotheses " , *Lingua*, 78 : 313-320, 1989.
- RORTY, Richard "Holism, Intentionality and the Ambition of Transcendence" : 184-202, in B. Dahlbom (ed.) *Dennett and His Critics : Demystifying Mind*. Cambridge: MIT Press, 1993.
_____ *Objectivisme, relativisme et vérité*. Paris : PUF, 1994a.
_____ "Taylor on Truth" : 20-33, in J. Tully (ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge : Cambridge University Press, 1994b.
_____ *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*. Paris : Albin Michel, 1995.
- ROSS, Eric. B. "Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy : The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology" *Current Anthropology* 19 (1) : 1-36, 1978.
- SAHLINS, Marshall. "Colors and Culture" *Semiotica* 16 (1) : 1-22, 1976.
- SPERBER, Dan. *Le Savoir des anthropologues*. Paris : Hermann, 1982.
_____ . *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris : Éditions Odile Jacob.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*. Paris : Gallimard, 1961.