

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE - FURG  
INSTITUTO DE LETRAS E ARTES - ILA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
MESTRADO EM LETRAS  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS DA LINGUAGEM**

**THAÍS BATEZAT DUARTE SCHROEDER**

**CONSTRUÇÃO DA SIGNIFICAÇÃO: O MUNDO DESIGNADO PELOS SUJEITOS  
ATRAVÉS DAS LÍNGUAS NO INTERIOR DE SUAS CULTURAS**

**Rio Grande**

**2022**

THAÍS BATEZAT DUARTE SCHROEDER

CONSTRUÇÃO DA SIGNIFICAÇÃO: O MUNDO DESIGNADO PELOS SUJEITOS  
ATRAVÉS DAS LÍNGUAS NO INTERIOR DE SUAS CULTURAS

Dissertação de Mestrado apresentada  
como requisito parcial para no Programa  
de Pós-Graduação em Letras da  
Universidade Federal do Rio Grande -  
FURG.

Orientador(a): Prof.(a) Dr.(a) Eliana da  
Silva Tavares

Rio Grande  
2022

### Ficha Catalográfica

S382c Schroeder, Thaís Batezat Duarte.  
Construção da significação: o mundo designado pelos sujeitos através das línguas no interior de suas culturas / Thaís Batezat Duarte Schroeder. – 2022.  
84 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em Letras, Rio Grande/RS, 2022.  
Orientadora: Dra. Eliana da Silva Tavares.

1. Conceptualização 2. Referência 3. Cultura I. Tavares, Eliana da Silva II. Título.

CDU 81'1

Catálogo na Fonte: Bibliotecário José Paulo dos Santos CRB 10/2344

## BANCA EXAMINDORA

---

Profa. Dra. Eliana da Silva Tavares (ILA/ FURG – Orientadora)

---

Prof. Dr. Caio César Costa Ribeiro Mira (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Adail Sobral (ILA/ FURG)

---

Profa. Marisa Barreto Pires (FURG - Suplente)

Data: 30/09/2022

*(...) para que as coisas existam duas condições são necessárias, que homem as veja e homem lhes ponha nome*

*(José Saramago; A jangada de pedra, 1988)*

## Resumo

Este trabalho busca compreender de que maneira os sujeitos que dizem o mundo através das línguas constroem a significação a partir das culturas em que se inserem. Para tal, vale-se de referências teóricas da área da semântica cognitiva relacionadas às questões de referenciação mescladas a noções oriundas da Linguística Cultural. A metodologia utilizada consistiu em resgatar as noções destes importantes campos para analisar seus pontos de intersecção. Objetiva-se, por meio do estudo das relações entre semântica cognitiva e Linguística Cultural, melhor delinear como as questões culturais impactam as experiências cognitivas e, conseqüentemente, a conceptualização, influenciando na forma como a significação é construída.

## Palavras-chave

conceptualização – referência – cultura

## Abstract

This study aims to understand in what way the subjects that speak the world through their languages build the meaning having as base the cultures in which they are inserted. In order to do so, theoretical references in the field of cognitive semantics related to matters of referencing, blended with notions derived from the field of Cultural Linguistics are used. The methodology used consisted in reclaim notions from these important fields of study in order to analyze in which point they intersect. The objective is, through the study of the relations between cognitive semantics and Cultural Linguistics, to best outline how the cultural matters impact the cognitive experiences and, consequently, in the conceptualizations, influencing the way how meaning is built.

## Keywords

conceptualization – reference – culture

# Sumário

|  |    |
|--|----|
| 1. Introdução.....   | 10 |
| 2. Referir, conceptualizar e categorizar: a discretização do mundo.....  | 12 |
| 3. Considerações epistemológicas relacionadas às noções de cultura abordadas.....                              | 29 |
| 4. Linguística (Sócio)Cognitiva: uma correlação possível entre estudos linguísticos e estudos culturais? ..... | 41 |
| 5. Considerações Finais .....  | 48 |
| 6. Referências.....  | 50 |
| 7. Anexos.....   | 52 |

## Índice de Figuras:

|  |    |
|--|----|
| Figura 1 Árvore e o signo linguístico.....   | 19 |
| Figura 2 Princípio de associação.....  | 21 |
| Figura 3 Cadeiras .....  | 23 |
| Figura 4 Quadro de Lopes sobre cadeira .....   | 24 |
| Figura 5 Quadro de Lopes sobre cadeira 2 .....   | 24 |
| Figura 6 Semas numerados.....  | 25 |
| Figura 7 Particularismo/ culturalismo .....  | 30 |
| Figura 8 A relevância cultural das conceptualizações para diversas(os)<br>disciplinas/ domínios..... | 39 |
| Figura 9 Xícaras, copos e tigelas.....   | 42 |
| Figura 10 Xícaras e objetos similares (LABOV, 1973; 1978).....                                       | 43 |
| Figura 11 cognição cultural distributiva emergente.....  | 46 |
| Figura 12 Modelos culturais.....   | 46 |

## Lista de abreviações:

CLG- Curso de Linguística Geral, livro de Ferdinand de Saussure.

LC- Linguística Cultural. Não confundir com Linguística Cognitiva, este termo não será abreviado.

# 1. Introdução

*A idéia básica que vincula as relações entre cultura e linguagem é uma idéia complexa e abstrata.*  
(ROCHA, 1998. p. 21)

O presente estudo propõe-se uma revisão das investigações relacionadas com a problemática da referência e seu desenvolvimento no âmbito da Linguística. Dessa forma, apresenta primeiramente um panorama dos estudos sobre a relação de representação entre a língua e o mundo.

O capítulo dois, “Referir, conceptualizar e categorizar: a discretização do mundo”, começa com a relação entre língua e mundo a partir da visão filosófica de Crátilo (PLATÃO, 2014), em que aborda as noções de natureza e de convenção e passa por uma visão lógica, com Gotlob Frege (1978), que estabelece a distinção entre sentido e referência, para ilustrar os diferentes modos de apresentação de um objeto.

Na sequência, apresenta as considerações do Curso de Linguística Geral (SAUSSURE, 1993), em que a referência é estudada com base no caráter semiológico da linguagem e, portanto, na noção de signo linguístico. Deste ponto, passa aos estudos filosóficos de Ludwig Wittgenstein (1991), que são incorporados aos estudos linguísticos e dessa relação nascem os estudos em Pragmática. Na perspectiva linguístico-pragmática, a referência é estudada com base nas noções de semelhanças de famílias, de categorização e de prototipicidade.

O capítulo é encerrado com a perspectiva discursiva apresentada por Lorenza Mondada e Danièle Dubois (2015), que estudam as relações de referência como objeto de discurso e, nesse sentido, trabalham com a noção de efeito de prototipicidade.

O capítulo três, “Considerações epistemológicas relacionadas às noções de cultura”, propõe-se a apresentar as perspectivas de cultura para Clifford Geertz (2019) e para Farzad Sharifian (2017), sem deixar de passar por Franz Boas (1940).

Para esta análise, a noção de simbólico relacionada aos estudos culturais é o mais importante no trabalho de Geertz, enquanto a noção de cultura enquanto modelo distributivo e emergente é o mais importante no trabalho de Sharifian.

O recorte apresentado, sobre os estudos culturais, se justifica na medida em que é necessário para uma compreensão de estudo da significação no interior de

uma teoria linguística cognitiva, mais especificamente, de uma semântica (socio)cognitiva.

Aproximar Mondada e Dubois de Sharifian possibilita uma abordagem singular para investigar a problemática da referência em Linguística.

O capítulo quatro, “Linguística (Socio)Cognitiva: uma correlação possível entre estudos linguísticos e estudos culturais?”, procura estabelecer um denominador comum entre os capítulos teóricos, dois e três, e funcionar como possibilidade de aplicação das noções desenvolvidas nos capítulos anteriores.

Foi estabelecida uma perspectiva de abordagem e discussão apenas no âmbito teórico, por isso não é apresentado um capítulo de análise de dados.

Todas as considerações são encaminhadas, no decorrer do estudo, para a dimensão simbólica e semiotizada da língua, bem como para o aspecto discursivo a constituição da referência, ou seja, dos objetos de discurso, bem como da não paridade entre língua e mundo.

## 2. Referir, conceptualizar e categorizar: a discretização do mundo

(...) apesar de seu foco mental, a linguística cognitiva pode, sim, ser descrita como social, cultural e contextual. (LANGACKER, 1997 p. 240)

Os estudos linguísticos ocidentais possuem uma profunda tradição com questões apresentadas, inicialmente, pela tradição filosófica grega, no que se refere à relação entre língua e realidade, ou ainda entre língua e pensamento. Nesse sentido, em *Crátilo* (PLATÃO, 2014), os diálogos são desenvolvidos em torno das noções de natureza e de convenção. Com tal abordagem, Sócrates inspira Hermógenes e o próprio Crátilo a questionarem-se quanto à justeza dos nomes, ou ainda sobre a correção dos nomes<sup>1</sup>.

As expressões justeza ou correção buscam capturar a essência da abordagem desenvolvida por Platão, porque o filósofo faz refletir sobre a relação de adequação, de representação, entre a língua e o mundo, ou seja, o quanto é possível que a língua represente, capture, de maneira adequada, os conceitos, portanto o significado, atrelados às coisas do mundo.

A literatura nomeia os estudos envolvidos nessa suposta captura do mundo pela língua como estudos sobre a referência, porque toma as coisas do mundo, os supostos objetos, como referentes que devem ser designados, nomeados pela língua.

A questão, no embate entre Hermógenes e Crátilo, pode ser apresentada da seguinte maneira: a relação entre a língua e o mundo é natural (natureza) ou convencional (convenção)? Sócrates guia seus discípulos sobre a questão que mais tarde será rerepresentada no *Curso de Linguística Geral* (1993), obra que visa a compilar o pensamento de Ferdinand de Saussure, quando discorre sobre a noção de arbitrariedade do signo linguístico.

No entanto, antes da problemática da referência tornar-se um tema de estudo da linguística, ou ainda da semântica linguística, cabe compreender os termos em que surge, no âmbito das indagações da filosofia grega, o que justifica o início desta abordagem pelo diálogo *Crátilo*.

---

<sup>1</sup> Expressões utilizadas como subtítulo em algumas edições da referida obra em Língua Portuguesa, como, por exemplo, a edição de Paulus Editora (2014).

Considerar que a relação entre língua e mundo seja natural implica assumir uma perspectiva de pareamento, de relação biunívoca, entre os nomes (a língua) e as coisas (o mundo). Nesse caso, a língua seria um espelho do mundo, que deveria refleti-lo em sua essência. Este pensamento descortina a premissa de que, se a língua deve refletir o mundo e capturá-lo em sua essência, então é porque o mundo exterior possui uma existência apriorística, anterior à língua e, conseqüentemente, é a língua que falha ao não dar conta de espelhar o mundo, tal como ele se apresenta.

A noção de essência, em termos filosóficos, quanto à relação entre língua e mundo, pode ser compreendida como relacionada às propriedades, às características imanentes (essenciais, intrínsecas) aos nomes. Assim, admitido o nome lambari, seria apropriado buscar as propriedades que o constituem, tais como peixe, peixe de pequeno porte, peixe de água doce, onívoro, isca para peixes maiores, alimento. Esse feixe de traços de significação, de propriedades, de qualidades, que constituem o conceito, o significado, ou mais propriamente, o nome, é aquilo que a semântica designa como semas.

Admitida a perspectiva de que haja uma relação natural entre o nome e a coisa, o referente, é preciso aceitar, por conseqüência, que toda e qualquer ocorrência de lambari implica a ocorrência de todos os semas a ele relacionados: precisamente nesse pensamento reside a noção de essência e de imanência. A ideia, em Platão, para falar de natureza, é indagar se o nome é capaz de substituir, de maneira direta e objetiva, o referente, como se dele fosse uma pintura.

Sócrates – Vejamos, Crátilo, se não haverá maneira de nos pormos de acordo. Não admities que uma coisa é o nome, e outra o objeto cujo nome ele é?

Crátilo – Admito.

Sócrates – E também aceitas que o nome seja uma certa imitação da coisa?

Crátilo – De inteiro acordo.

Sócrates – E as pinturas, não dirás que também são, a seu modo, imitação de algumas coisas?

Crátilo – Sim.

Sócrates – (...). Podemos distribuir essas duas espécies de imitação, tanto a da pintura, quanto a das palavras, e atribuí-las às coisas que elas imitam, ou não?

Crátilo – É possível.

(...)

Sócrates – (...). Essa espécie de atribuição, camarada, das duas imitações, tanto a das imagens, como a das palavras, é que eu considero certa, e a das palavras, além de certa, verdadeira. A outra, que atribui e aplica aos objetos o que não se lhes assemelha, não somente não é certa, como também é falsa sempre que diz respeito aos nomes.

Crátilo – Porém observa, Sócrates, que essa distribuição imprópria que é possível na pintura, não se dá com os nomes, os quais devem necessariamente ser atribuídos com acerto.

Sócrates – Que queres dizer com isso? Em que consiste a diferença? Não pode alguém dirigir-se a qualquer homem e dizer-lhe: Eis teu retrato! E mostrar-lhe, se for o caso, sua própria figura (...). (PLATÃO, 2014, p. 162-163).

Sócrates conduz Crátilo a perceber a dificuldade perpetrada pela necessidade de captura de um referente. Em princípio, Crátilo diverge da possibilidade de que um nome possa estar relacionado a um referente da mesma maneira que uma pintura, ao que Sócrates continua até obter a concordância do discípulo:

Sócrates – E então, não é possível voltar ao mesmo indivíduo e dizer-lhe: Teu nome é este aqui? O nome é imitação, tanto quanto a imagem. Explico-me. Não fora possível dizer-lhe: Eis teu nome, e depois disso trazer-lhe ao sentido do ouvido, querendo-o o acaso, sua própria imitação, com pronunciar o nome Homem (...)? (...).  
Crátilo – Vou concordar contigo, Sócrates, e admitir que pode ser mesmo assim. (PLATÃO, 2014, p. 162-163).

Até este ponto do diálogo socrático, o mestre instaura uma linha de raciocínio que leva Crátilo a admitir a perspectiva de imitação, em que uma pintura ou um nome pode ser tomado por aquilo que representa, de maneira natural, direta. Nesses termos, seria pertinente admitir que mostrar a pintura de um lambari, utilizar o nome lambari ou apontar o próprio referente seriam equivalentes, uma vez que, em todas as situações, o conceito de lambari deveria permanecer o mesmo, haja vista a noção de imanência.

No entanto, depois de desenvolvido todo raciocínio, Sócrates permanece na mesma linha e vai, pouco a pouco, desfazendo as certezas com que fez Crátilo concordar, e esse percurso é estabelecido para que a perspectiva de convenção possa ser, em contrapartida, explorada.

O diálogo socrático é organizado de maneira que, enquanto Crátilo apresenta argumentos favoráveis à percepção de que a relação entre língua e mundo é natural, Hermógenes apresenta argumentos para que essa relação seja tomada como convencional. Assim, para Hermógenes, a relação de representação seria fruto de convenção, e não relativa a uma dimensão icônica em que a língua seria capaz de refletir uma realidade concreta.

É sabido que o texto Crátilo termina com uma aporia, ou seja, que não necessariamente uma perspectiva prevaleça sobre a outra, justamente porque, para Platão, a questão a ser indagada estaria relacionada à natureza do conhecimento, mas esta indagação não se resolve com a contraposição entre natureza e convenção, porque, para o filósofo, a linguagem é tão real quanto aquilo que ela denomina. Para o autor, as palavras limitam as coisas, limitam a possibilidade de

representação do mundo, haja vista a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível.

Um segundo viés de investigação, extremamente significativo, relacionado ao estudo da referência, é aquele desenvolvido, na fronteira entre filosofia e lógica, por Gotlob Frege (1978), no qual o autor apresenta uma distinção entre sentido e referência.

No interior dos estudos de lógica aplicados à linguagem natural, o significado de uma proposição será sempre um valor de verdade, o que traria problemas, por exemplo, para proposições sem um referente que efetivamente exista no mundo concreto. Para dar conta desta limitação que o autor se vale da noção de sentido.

Assim, sentido deve ser compreendido como o modo de apresentação de um objeto (FREGE, 1978). Para chegar a esta compreensão, o matemático inicia o capítulo *Sobre o sentido e a referência* indagando-se sobre a natureza da igualdade (representada pelo sinal =):

A igualdade desafia a reflexão dando origem a questões que não são muito fáceis de responder. É ela uma relação? Uma relação entre objetos ou entre nomes ou sinais de objetos? Em minha *Begriffsschrift*<sup>2</sup> assumi a última alternativa. As razões que parecem apoiar esta concepção são as seguintes:  $a=a$  e  $a=b$  são, evidentemente, sentenças de valor cognitivo diferentes (...). Assim, se quiséssemos considerar a igualdade como uma relação entre aquilo a que os nomes "a" e "b" se referem, pareceria que  $a=b$  não poderia diferir de  $a=a$ , desde que  $a=b$  seja verdadeira (FREGE, 1978, p. 61).

Para ilustrar essa reflexão o autor utiliza os clássicos exemplos com o planeta Vênus:

- |   |       |
|---|-------|
| (1) O planeta Vênus é o planeta Vênus.                | $a=a$ |
| (2) O planeta Vênus é a estrela da manhã.             | $a=b$ |
| (3) O planeta Vênus é a estrela da tarde.             | $a=b$ |
| (4) O planeta Vênus é a estrela d'alva <sup>3</sup> . | $a=b$ |

O filósofo, ao assumir que a igualdade é uma relação entre nomes e sinais de objetos, estabelece uma distinção entre esses objetos (referentes) e o modo de apresentação desses objetos (sentido expresso pelo nome). Portanto,  $a=a$  e  $a=b$

---

<sup>2</sup> Ideografia.

<sup>3</sup> Este exemplo não é apresentado pelo autor, mas é perfeitamente adequado à explicação por ele desenvolvida e a enriquece.

são, evidentemente, sentenças de valor cognitivo diferentes, porque constituem diferentes modos de apresentação de um objeto, de um referente, e por este motivo é possível a afirmação de que as igualdades possuem valor cognitivo diferente.

A primeira igualdade seria considerada uma tautologia, uma vez que não acrescenta informações, que não apresenta ganho cognitivo, enquanto as demais igualdades apresentam, cada uma, um ganho cognitivo, informacional, distinto. Como destacado pelo autor, a descoberta de que o planeta Vênus é o mesmo corpo celeste que primeiro surge no céu no final da tarde e que por último some no céu, pela manhã, apresenta ganho cognitivo. Nem sempre foi parte do conhecimento do homem que se tratava de um mesmo e único corpo celeste, portanto, de um mesmo e único referente. É este novo conhecimento que permite também a designação de estrela d'alva, apresentando o objeto como uma estrela do alvorecer. Em todos os casos, há um sentido distinto atrelado a cada um dos modos de apresentação do referente.

Desta análise, surge a próxima questão a ser vencida, já que é estabelecida e conceituada a diferença entre referência e sentido, mas resta o problema da significação, que o autor enfrenta ao indagar-se:

Por outro lado, parece que por  $a=b$  quer-se dizer que os sinais ou os nomes "a" e "b" referem-se à mesma coisa, e neste caso a discussão versaria sobre estes sinais; uma relação entre eles seria asserida. Mas esta relação se manteria entre os nomes e os sinais, apenas na medida em que denominassem ou designassem alguma coisa. Ela seria mediada pela conexão de cada um dos dois sinais com a mesma coisa designada. Esta conexão, porém, é arbitrária. Ninguém pode ser impedido de empregar qualquer evento ou objeto arbitrariamente produzidos como um sinal para qualquer coisa. Com isto, a sentença  $a=b$  não mais se referiria a uma coisa, mas apenas à maneira pela qual a designamos; não expressaríamos por seu intermédio, propriamente, nenhum conhecimento. Mas é justamente isso o que queremos em muitos casos (FREGE, 1978, p. 61-62).

O lógico, ao fazer refletir sobre a relação arbitrária entre o sinal, ou nome, e o referente, faz compreender que é possível haver sentido sem que haja referência, ou seja, é possível designar algo sem existência real, concreta. Para o autor, as palavras *o corpo celeste mais distante da Terra, tem um sentido, mas é muito duvidoso que também tenham uma referência. (...) Portanto, entender-se um sentido nunca assegura sua referência* (Frege, 1978, p. 63).

A questão da significação em tal relação é proeminente: qual o significado de uma proposição, de uma igualdade, com um referente sem existência real, sem

existência concreta. Em lógica, esta questão é resolvida com o reconhecimento de que o valor de verdade de uma proposição esteja ligado a sua referência. Assim, *toda sentença assertiva, em face à referência de suas palavras, deve ser, por conseguinte, considerada como um nome próprio, e sua referência, se tiver uma, é ou verdadeiro ou falso* (FREGE, 1978, p. 69).

Esta solução permite explicar como é possível haver sentido para nomes próprios como Édipo, unicórnios, fragilidade, com um “eferente” impossível de ser efetivamente encontrado no mundo das entidades concretas. As considerações de Frege, justamente por se situarem na interface entre lógica e filosofia, são mantidas no âmbito de uma relação de representação direta entre a língua e o mundo, tanto que, quando o referente não existe no mundo das entidades concretas, seu valor de verdade é falso.

Seria possível escolher como parâmetro dar sequência aos estudos desenvolvidos na interface lógica e filosofia e passar a discorrer sobre as considerações filosóficas de Ludwig Wittgenstein, no que se refere à filosofia da linguagem; no entanto, o trabalho desenvolvido opta por apresentar como terceiro percurso de estudo da relação língua e mundo as formulações do *Curso de Linguística Geral*<sup>4</sup> (SAUSSURE, 1993).

Esta opção é justificada porque os estudos de Wittgenstein são desenvolvidos no âmbito da linguística já estabelecida enquanto disciplina e também porque são considerados a partir da perspectiva de uma virada pragmática. Essa expressão somente é possível pelo interdiscurso que estabelece com uma, até então, linguística da forma, que tem como expoentes Ferdinand de Saussure e Noam Chomsky<sup>5</sup>.

No *Curso de Linguística Geral* é estabelecida como premissa básica o caráter semiológico da linguagem, pois é destacado que *o problema linguístico é, antes de tudo, semiológico, e todos os nossos desenvolvimentos emprestam significação a este fato importante* (SAUSSURE, 1993, p. 25). Essa consideração estabelece que a língua é de natureza simbólica e que, portanto, o signo linguístico, para além de ser convencional, arbitrário, é da ordem do simbólico.

---

<sup>4</sup> Doravante CLG.

<sup>5</sup> A investigação proposta somente importam as considerações de Saussure, por isso Chomsky somente será referido quando necessária a oposição entre a noção de linguística formal e diferentes correntes linguísticas que a ela se seguem.

Tomada sob este aspecto, a discussão quanto à relação de representação entre língua e mundo se desfaz, uma vez que, *na língua, como em todo sistema semiológico, o que distingue um signo é tudo que o constitui. A diferença é o que faz a característica, como faz o valor e a unidade* (SAUSSURE, 1993, p. 140-141); dessa forma, é possível compreender por que um signo é tudo que o outro não é.

A língua não é um conjunto de palavras ou de signos vinculados a objetos e/ou eventos do mundo, mas sim um sistema que somente reconhece a sua própria ordem, o que significa que a referência da língua é a própria língua, e não uma realidade exterior a ela. De acordo com o CLG, *se as palavras estivessem encarregadas de representar os conceitos dados de antemão, cada uma delas teria, de uma língua para outra, correspondentes exatos para o sentido* (SAUSSURE, 1993, p. 135), mas não é isso o que ocorre.

A noção de signo linguístico, ancorada na natureza semiológica da linguagem, faz com que o significado, o aspecto conceitual, seja considerado como resultante das relações que os signos estabelecem entre si, no interior do funcionamento do sistema, que é a língua, e não que seja dado previamente, que seja considerado como inerente, intrínseco aos referentes, e que devessem apenas ser capturados e representados na língua. Assim, é possível, por exemplo, que menino e moleque funcionem ora como sinônimos, ora não:

(5) O menino saiu.

(6) O moleque saiu.

(7) Não se comporte como moleque, menino.

Estes exemplos muito simples permitem ilustrar a não correspondência entre língua e mundo, mesmo compreendendo que a sinonímia não significa que menino e moleque sejam signos que possam se recobrir totalmente, ou seja, em todas suas possibilidades de distribuição.

O CLG apresenta um esquema para explicar a noção de signo linguístico, a partir do exemplo árvore, que pode ser adaptado como segue:

Figura 1 Árvore e o signo linguístico



Fonte: print screen web

Para além de explicar as partes que constituem o signo linguístico, a investigação ora desenvolvida se debruça, como referido, sobre seu caráter semiológico, portanto, simbólico. Esse é o aspecto que está no centro da problemática da referência. Se considerado o mesmo exemplo, árvore, a questão consiste em compreender que na língua não cabe uma representação objetiva, pareada, da realidade, mas apenas uma representação semiotizada.

Ainda, se considerado o referente árvore, é possível que seja conceptualizado, na língua, por meio do signo árvore, mas também é possível que seja conceptualizado por meio dos signos sombra, lenha, recurso natural *etc.* Essa afirmação somente é possível porque a língua não opera com conceitos estabelecidos de antemão, mas sim estabelecidos no interior das relações de oposição dos signos entre si, assim, *esses signos atuam, pois, não por seu valor intrínseco, mas por sua posição relativa. (...) Todos os valores convencionais apresentam esse caráter de não se confundir com o elemento tangível que lhes serve de suporte* (SAUSSURE, 1993, p. 137).

O mundo representado na língua é fruto de uma experiência simbólica, e não objetiva, com o mundo concreto, real; nessa medida que o CLG é finalizado com a afirmação de que *a Linguística tem por único e verdadeiro objeto a língua considerada em si mesma e por si mesma* (SAUSSURE, 1993, p. 271).

A língua considerada em si mesma e por si mesma remete à perspectiva de que a referência da língua é a própria língua, e não um mundo exterior a ela, um suposto mundo real, concreto, porque é possível ver uma árvore e referi-la como árvore ou como lenha.

As expressões real e concreto atreladas a mundo servem apenas para enganar uma percepção ingênua, porque a questão para a linguística não consiste em negar a existência de uma realidade concreta, mas sim em investigar a maneira pela qual é possível experienciá-la e referi-la, e isso somente se faz no âmbito da linguagem. Não é possível experimentar ou dizer o mundo fora da linguagem. Essa experiência é, necessariamente, simbólica, porque mesmo ao utilizar lenha, para o referente árvore, lenha pode recobrir um conceito como aquilo que alimenta o fogo, ou ainda algo como lucro, se a pessoa que conceitualiza for um lenhador.

No CLG há, ainda, a afirmação de que *A língua (...) é um todo por si e um princípio de classificação* (SAUSSURE, 1993, p. 17). A primeira parte da afirmação, ou seja, a língua é um todo por si, é explicada pelas considerações de que a referência da língua é a própria língua, e não um mundo exterior a ela, e, também, porque um signo é tudo que o outro não é, portanto, um signo somente pode ter seu valor estabelecido no interior do funcionamento do próprio sistema (a língua).

A segunda parte, a língua é um princípio de classificação, está relacionada justamente à noção de categorização, porque além de os signos não serem constituídos por significados prontos, por aspectos conceptuais acabados e estabelecidos por meio de um reflexo de um mundo exterior à língua, os signos são estabelecidos pelas relações que estabelecem uns com os outros<sup>6</sup>. Isso significa que os referentes não são experienciados de maneira isolada, mas sempre por meio de relações que são estabelecidas entre uns e outros e, nessa medida, são, necessariamente, alçados ao interior de categorias.

A utilização de árvore ou de lenha não se efetiva de maneira aleatória, mas porque árvore ou lenha são relacionadas a outras unidades, com as quais estabelecem relação de oposição por escolha, ou seja, passam a constituir uma categoria, por meio de um princípio de ordenação. Assim, seriam possíveis exemplos como:

(8) Estacionou à sombra da árvore, e não à sombra do prédio.

(9) Há muitos anos não cozinhava em fogão à lenha, mas apenas em fogão a gás.

---

<sup>6</sup> Como referido acima, [os] *signos atuam, pois, não por seu valor intrínseco, mas por sua posição relativa* (SAUSSURE, 1993, P. 137).

Nos casos acima, árvore e prédio teriam um hiperônimo comum, e o mesmo aconteceria com lenha e gás. O hiperônimo funciona, nos termos do CLG, como um princípio de ordenação, de classificação, uma vez que *nenhum ser do mundo pertence a uma categoria, os homens é que criam as categorias e põem nelas os seres* (FIORIN, 2002, p. 57).

Mais adiante será abordada a relação entre os processos de referenciação e de categorização que, embora não sejam mencionados diretamente no CLG, constituem justamente o mecanismo referido quando é afirmado que a língua é um princípio de organização e, também, um sistema de signos (SAUSSURE, 1993).

A categorização pode ser considerada como um princípio organizacional, como percepções gerais que exprimem as diferentes relações (igualdades e diferenças) que podem ser estabelecidas entre as coisas, entre os referentes: um princípio de associação, como ilustrado no CLG (SAUSSURE, 1993, p. 146).

Figura 2 Princípio de associação



Fonte: *print screen web*

A abordagem apresentada, em relação ao CLG, priorizou os aspectos semânticos da língua, ao se debruçar sobre o estudo da referência, a partir da noção de signo linguístico e do caráter semiológico da linguagem. No entanto, as leituras mais tradicionais fazem sobressair justamente as relações formais da língua e, portanto, estão na base daquilo que a literatura designa como linguística formal.

Em contraposição a esta linguística formal é que surgem, em meados da década de 1970, os primeiros estudos linguísticos com base nas indagações de Ludwig Wittgenstein, os quais fundamentam, juntamente com John Austin, uma nova orientação teórica em Linguística, a pragmática. Para Araújo (2004, p. 99):

Até Wittgenstein II [*Investigações Filosóficas* ou *Livro Marron*], a filosofia da linguagem baseava-se na proposição, que retrata ou representa estado de coisa. A referência tem lugar central nessa perspectiva, que reduz a linguagem à sua capacidade unicamente assertória. Mas, na medida em que a referência passa de questão CENTRAL a questão PERIFÉRICA, a própria noção de linguagem antes restrita ora às regras de um código, ora às formulações revestidas de valor de verdade, modifica-se, ampliando-se para os jogos de linguagem, com Wittgenstein e para os atos de fala, com Austin, Strawson e Searle.

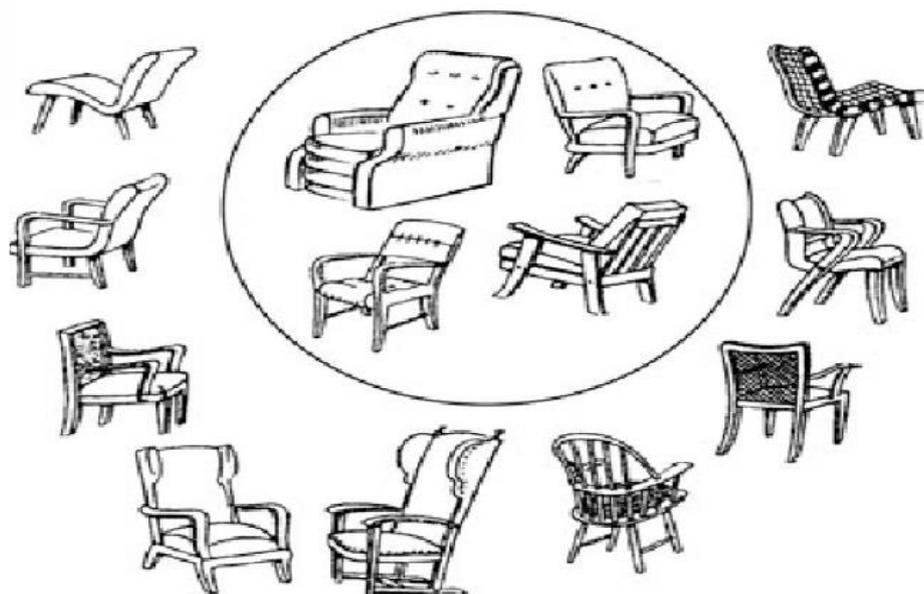
No entanto, cabe destacar que, a partir do advento do *Curso de Linguística Geral*, as investigações que são desenvolvidas no interior da pragmática e de outras ênfases que serão apresentadas, como a semântica cognitiva, já são consideradas no âmbito da linguística, diferentemente das abordagens apresentadas em Platão e em Frege, que se inserem no interior da filosofia e em sua interface com a lógica matemática.

Assim, o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* (1991) provoca uma profunda mudança de paradigma da filosofia e, por consequência, nos estudos linguísticos que buscam ferramentas teóricas da interface entre ambas as áreas de conhecimento.

Apesar da referência de Araújo (2004) destacar os jogos de linguagem como grande formulação conceitual na obra de Wittgenstein, cabe insistir que neste estudo a problemática da referência é a questão central, portanto, para a análise ora desenvolvida, mais que os jogos de linguagem, é a noção de semelhanças de família, apresentada e desenvolvida no referido livro, que será estudada em pormenor.

Nesse sentido, para pensar em categorização, é possível retomar Saussure (1993, p. 146), para quem *um termo dado é como o centro de uma constelação, o ponto para onde convergem outros termos coordenados cuja soma é indefinida*. Essa noção se aproxima daquilo que em linguística é designado como prototipicidade, ou seja, a propriedade que determinadas coisas, objetos, elementos, possuem de ser consideradas como membros mais centrais de uma categoria. Esta questão será ilustrada com o exemplo abaixo:

Figura 3 Cadeiras



Fonte: *print screen web*

Em princípio, é possível admitir que todas as unidades da imagem são cadeiras. Assim, os membros mais centrais da categoria cadeiras seriam aqueles que estão delimitados por meio de um círculo, ou seja, os mais prototípicos, enquanto os demais seriam os membros mais periféricos, portanto, os menos prototípicos.

Pensar o conceito de cadeira envolve mobilizar os traços de significação, semas, que irão constituir seu conceito, seu significado. Dessa forma, não é difícil considerar que a imagem dentro do círculo, à esquerda, acima, poderia ser considerada uma poltrona, e não uma cadeira, enquanto a imagem superior, à direita, poderia ser considerada, por sua vez, uma esteira.

O que será considerado mais ou menos prototípico, mais ou menos significativo enquanto membro de uma categoria é, antes de qualquer coisa, um efeito de sentido que advém do uso da língua, corroborando a perspectiva de que *a natureza das categorias e de seus atributos depende da interação entre o sujeito-conhecedor e a realidade. É na base dessa interação que o sujeito vê algumas estruturas como mais básicas do que outras* (FELTES, 1992, p. 56).

Para Wittgenstein (1991, p. 28), *a significação de uma palavra é seu uso na linguagem*, e esse uso faz com que sejam mobilizados, perspectivizados,

determinados traços de significação em detrimento de outros. Nessa formulação está contida a noção de semelhanças de família, porque justamente a noção de cadeira será estabelecida de acordo com semas que não são inerentes aos objetos, os quais devem ser capturados pela língua, mas sim por meio de semas que são mobilizados e que estabelecem entre si uma relação de intersecção, para constituir um conceito, uma significação.

Lopes (1991, p. 265) apresenta o seguinte quadro:

Figura 4 Quadro de Lopes sobre cadeira

|                                   | Cad. 1 | Cad. 2 | Cad. 3 ... | ... Cadeira n |
|-----------------------------------|--------|--------|------------|---------------|
| q <sup>1</sup> = encosto .....    | +      | +      | +          | +             |
| q <sup>2</sup> = veludo .....     | +      | -      | -          | (+) -         |
| q <sup>3</sup> = 4 pés .....      | +      | -      | +          | + (-)         |
| q <sup>4</sup> = de madeira ...   | -      | +      | -          | - (+)         |
| q <sup>5</sup> = para sentar-se . | +      | +      | +          | +             |

Fonte<sup>7</sup>: *print screen web*

Comparando as figuras 3 e 4, é possível verificar quais traços são encontrados nos diferentes *usos* de cadeira, portanto, as diferentes ocorrências de cadeira fazem com que os diversos semas, ora uns, ora outros, se combinem das mais variadas formas para constituir as muitas possibilidades de cadeira. Além de apresentar um quadro em que são ilustradas as propriedades de uma unidade lexical, Lopes (1991, p. 268) apresenta, ainda, um quadro em que são apresentados diferentes membros que podem compor uma mesma categoria, assim:

Figura 5 Quadro de Lopes sobre cadeira 2

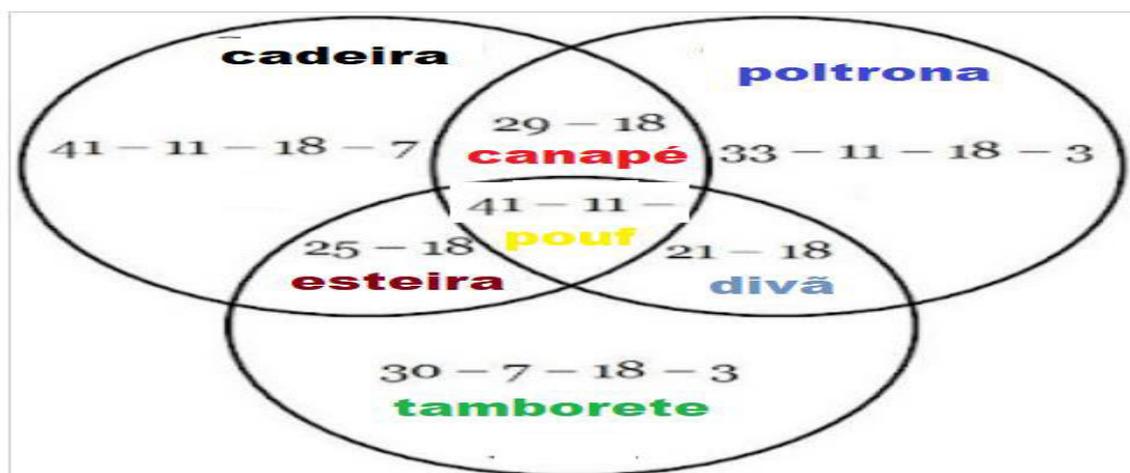
|                 | S <sub>1</sub> | S <sub>2</sub> | S <sub>3</sub> | S <sub>4</sub> | S <sub>5</sub> | S <sub>6</sub> |                  |
|-----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|------------------|
| cadeira .....   | +              | +              | +              | +              | -              | +              | = S <sup>1</sup> |
| poltrona .....  | +              | +              | +              | +              | +              | +              | = S <sup>2</sup> |
| tamborete ..... | -              | +              | +              | +              | -              | +              | = S <sup>3</sup> |
| canapé .....    | +              | +              | -              | +              | +              | +              | = S <sup>4</sup> |
| pouf .....      | -              | +              | + <sup>i</sup> | +              | -              | -              | = S <sup>5</sup> |

<sup>7</sup> O autor utiliza o quadro para ilustrar a noção semântica de Bernard Pottier, apresentando os diferentes semas que compõem "cadeira". Na ilustração, "q" marca as características, propriedade, traços de significação do signo ("lexema" na terminologia do autor).

Fonte: *print screen web*

O quadro em 5 ilustra por que determinadas características se combinam como intersecção, assim, é postulado que a relação entre as mais diversas propriedades é de semelhanças de família, e não que haja algum traço necessário e suficiente, portanto intrínseco ou imanente, para que cadeira seja considerada cadeira. O princípio da talidade não se verifica, ou seja, não existe a cadeiridade de cadeira – uma característica própria, específica, capaz de capturar o todo da significação da unidade referida, o que há é uma intersecção de propriedades, da mesma maneira como os indivíduos de uma família carregam, entre si, traços que os aproximam e os fazem ter semelhanças

Figura 6 Semas numerados



Fonte: adaptação sobre *print screen web*

Na ilustração, os diferentes semas são representados por números, que se combinam entre si, não por meio de relação direta, de relação biunívoca ou de paridade, mas por meio de intersecção, e acabam por constituir as diferentes unidades que guardam relação entre si<sup>8</sup>. Para Wittgenstein (1991, p. 39),

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento etc., etc.

<sup>8</sup> Ao quadro de Lopes (1991), foram acrescentados os exemplos divã e esteira para ampliar as possibilidades de visualização e, também, para melhor explorar os espaços de combinação por intersecção que a figura disponibiliza.

As considerações do autor, no âmbito da filosofia, provocam uma revolução, justamente porque conferem à linguagem humana, à linguagem verbal, um papel central, ao ressaltar a possibilidade de fazer-se coisas com a linguagem, por meio do uso com que ela é empregada. Não há limites ou impropriedades na linguagem verbal, uma vez que *todo signo sozinho parece morto. O que lhe dá vida? – No uso, ele vive. Tem então a viva respiração em si? – Ou o uso é sua respiração?* (WITTGENSTEIN, 1991, p. 131).

Das análises apresentadas, é possível compreender que referir, conceptualizar e categorizar são processos auto constitutivos que estão relacionados na discretização do mundo. Esta noção está diretamente relacionada à percepção de como as coisas da realidade extralinguística são percebidas. No dizer de Gilles Fauconnier e Mark Turner (2002, p. 08. Tradução minha)

O fato de nós absorvemos algo de certa forma deve ser considerado como o problema central da ciência cognitiva, chamado de *binding problem* (*chamarei de problema vinculativo*). Nós não apenas perguntamos a nós mesmos como vemos algo de certa maneira porque nós presumimos que aquela unidade vem da coisa em si, não de nosso trabalho mental, da mesma forma que presumimos que o significado da pintura está na pintura e não na nossa interpretação de sua forma. O efeito Eliza generalizado nos leva a pensar que a forma causa nossa percepção da unidade, mas não. Nós vemos a xícara de café como uma coisa porque nossos cérebros e corpos trabalham para dá-la este status. Nós dividimos o mundo em entidades de escala humana para que possamos manipulá-las nas vidas humanas, e esta divisão do mundo é uma conquista imaginativa. Sapos e morcegos, por exemplo, subdividem o mundo de maneiras bem diferentes das nossas.<sup>9</sup>

As indagações de Fauconnier e Turner, juntamente com o percurso apresentado, quanto à problemática da referenciação, estabelecem um panorama bastante propício para a formulação teórica de Lorenza Mondada e Danièle Dubois (2015), as quais interrogam a questão da referência postulando a noção de objeto de discurso.

Para as autoras, *as categorias e os objetos de discurso pelos quais os sujeitos compreendem o mundo não são nem preexistentes, nem dados, mas se*

---

<sup>9</sup> How we apprehend one thing as one thing has come to be regarded as a central problem of cognitive neuroscience, called the "binding problem". We do not ask ourselves how we can see one thing as one thing because we assume that the unity comes from the thing itself, not from our mental work, just as we assume that the meaning of the picture is in the picture rather than in our interpretation of its form. The generalized Eliza effect leads us to think the form is causing our perception of unity, but it is not. We see the coffee cup as one thing because our brains and bodies work to give it that status. We divide the world up into entities at human scale so that we can manipulate them in human lives, and this division of the world is an imaginative achievement. Frogs and bats, for example, divide the world up in ways quite different from our own.

*elaboram no curso de suas atividades, transformando-se a partir dos contextos* (MONDADA, DUBOIS, 2015, p.17). Os referentes passam a ser considerados enquanto unidades do discurso, figurados em função das relações sócio-históricas que emergem na atividade de linguagem, dessa forma, as autoras descartam a designação referente e passam a considerar que, aquilo de que se fala, constitui, na verdade e por princípio, pela própria ordem semiológica da língua, um objeto de discurso.

A relação endocêntrica, de que a referência da língua é a própria língua, chega em seu ápice, se considerado este procedimento que estabiliza e fixa a referência do discurso. As unidades da língua são discretizadas na e pela língua: sapos e morcegos não existem no mundo. A questão é saber como sapos e morcegos existem na língua, no discurso.

Para Marcuschi (2003, p. 251), a questão central a ser estabelecida pode ser resumida em *como o mundo se dá a conhecer*, e não mais em *como ele é*, porque, na verdade, o avanço empreendido demonstra que não é possível ter acesso a um mundo de maneira objetiva, mas, somente, por meio de um intrincado processo discursivo de conceptualização e de categorização que os processos de referenciação podem ser efetivados.

Assim, sapos e morcegos são experienciados no interior de uma categoria para que, somente então, possam ser discretizados enquanto sapos e morcegos, discursivamente ancorados.

A expressão *vírus chinês* é sócio historicamente marcada de maneira que estabelece como experiência cognitiva o atribuir a uma nação a responsabilidade pelo aparecimento do vírus SARS-CoV-2, que infecta humanos com a COVID-19. Dizer do vírus que seja o vírus chinês ou o SARS-Cov-2 recorta (discretiza) percepções distintas em relação ao mundo, por isso encapsulam designações distintas e com diferentes valores em relação ao referente que apresentam. Ora legítima, ora deslegítima, um grupo, uma nação, por considerá-la como responsável pelo surgimento do vírus.

O movimento discursivo de constituição do objeto de discurso é estabelecido na medida em que perspectiviza determinados semas em detrimento de outros, estabelecendo um efeito de prototipicidade em relação a como a designação será efetivada, em como o mundo será discretizado – ou ainda, em *como uma coisa é*

*percebida como sendo uma coisa* -. A unidade da entidade referida não está nela mesma, mas sim no perfilamento conferido aos semas que vão constituir o referente e, como consequência, em sua efetivação enquanto objeto de discurso. Portanto,

O problema não é mais, então, de se perguntar como a informação é transmitida, ou como os estados de mundo são representados de modo adequado, mas de se buscar como as atividades humanas, cognitivas e linguísticas, estruturam e dão um sentido ao mundo. Em outros termos, falaremos de *referenciação* tratando-a, assim como à categorização, como advindo de práticas simbólicas mais que de uma ontologia dada (MONDADA, DUBOIS, 2015, p. 20).

A linguagem humana constitui significação por meio de processos que envolvem cognição, inferência e criatividade, e não por meio de processamento. A atividade referencial não se limita a uma mera gama de referentes articulados entre si, que devem ser processados, muito pelo contrário, a atividade referencial implica a posição de uma mente corporificada que experencia o mundo e semiotiza significação, via processos de referenciação.

Sabidamente reflexões importantes deixaram de ser abordadas, haja vista a substancialidade de seus autores, como Santo Agostinho, John Searle, Saul Kripke e Willard Quine, dentre tantos outros que se debruçaram sobre os estudos relacionados à relação língua(gem) e mundo.

Longe de esgotar os estudos envolvidos na problemática da referenciação, este panorama de investigação visa a estabelecer os fundamentos sobre os quais as indagações propostas neste estudo podem ser desenvolvidas, uma vez que seu objetivo consiste em verificar, justamente, o quanto as noções de cultura e de língua(gem) podem estar ou, necessariamente, estão relacionadas.

### 3. Considerações epistemológicas relacionadas às noções de cultura abordadas

*Language is primarily a cultural or social product and must be understood as such.* (SAPIR, Edward. 1929, p. 214)<sup>10</sup>

Estudar a relação entre linguística e cultura faz com que seja necessário, pelo menos, uma nota em relação a Franz Boas, linguista alemão. A noção de cultura, para Franz Boas (1940), envolve duas noções centrais, que são particularismo (culturalismo) e relativismo. Por particularismo o autor compreende que as diferentes culturas têm suas especificidades e que por isso não se deve considerar que haja uma cultura mais desenvolvida que outra. Esse ponto de vista leva ao relativismo, uma vez que, se não há um aspecto evolutivo e unilinear em relação às culturas, todas culturas expressam suas especificidades, a partir da maneira como seus membros a vivem. Não há culturas desenvolvidas, ou civilizadas, e culturas primitivas, ou seja, todas culturas são legítimas, se considerados seus particularismo e relativismo.

A posição de Boas se contrapõe ao universalismo iluminista, segundo o qual a cultura seria orientada positivamente, seguindo os preceitos civilizatórios de matiz europeia. Assim, os antropólogos alemães se valiam mais da expressão *kultur*, cultura, enquanto os teóricos franceses, naturalmente de vertente iluminista, utilizavam mais a noção de *civilização*, para abordar as especificidades daquilo que fosse próprio ou inerente a cada povo (ou *civilização*, para os franceses).

Boas compreende cultura enquanto diversidade, diferentemente dos evolucionistas, que organizam seu pensamento em busca de leis universais, para descrever os diferentes estágios de desenvolvimento das mais diversas culturas. O autor buscava desvincular-se da perspectiva evolucionista que envolvia escalas e linhas evolutivas, bem como de uma pretensa uniformidade, fundamentada na perspectiva de que haveria uma unidade psíquica entre a humanidade, que possibilita ao humano sair da selvageria, passar pela barbárie e ir até a civilização. Em contraposição a esta visão, Boas afirma que a expressão deve ser utilizada no

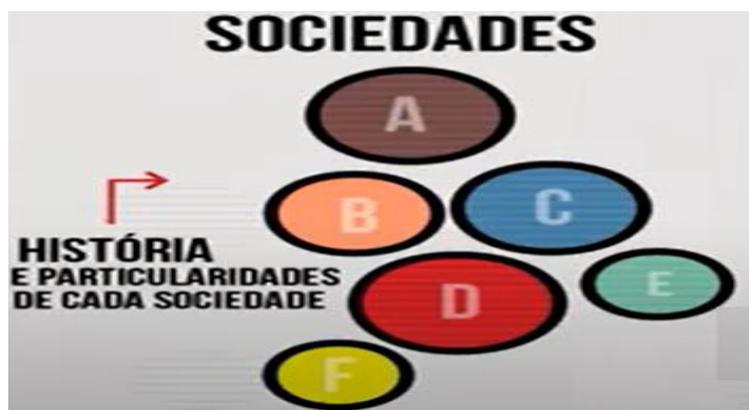
---

<sup>10</sup> A linguagem é, em primeiro lugar, um produto social e cultural e deve ser entendida como tal. (tradução minha)

plural, culturas, pois dessa forma as particularidades de cada grupo seriam resguardadas, respeitando diferenças étnicas, geográficas, religiosas e linguísticas.

Para Boas (1940), seria mais significativo o estudo das culturas a partir do contato que possa ter havido entre elas (por meio do contato entre os diferentes povos), o que as levaria a se influenciarem mutuamente, ou ainda, a uma sobrepujar outra(s), na medida em que se distinguísse como civilização<sup>11</sup>.

Figura 7 Particularismo/ culturalismo



Fonte: adaptação sobre *print screen web*

Assim, como representado na figura acima, para Boas, cada grupo social teria sua própria história e particularidades, seu conjunto coerente de crenças e de ritos, que devem ser considerados apenas no interior de sua própria organização cultural, e nunca comparada a qualquer outra, porque o significado de um ato deve ser compreendido no contexto de sua ocorrência. Boas marca os estudos em antropologia porque não se vale da figura do pesquisador para julgar a cultura do outro, com esse movimento, o etnocentrismo (eurocentrismo) deixa de ser parâmetro civilizatório<sup>12</sup>.

Para o antropólogo, o estudo das línguas era considerado fundamental para a compreensão dos estudos relacionados às tradições e culturas indígenas, porque para ele, as línguas seriam condicionantes do pensamento dos povos indígenas. Nesse sentido que o autor não somente se debruça sobre o estudo linguístico de

<sup>11</sup> Não por acaso, os mouros são designados como bárbaros, na cultura europeia.

<sup>12</sup> Por isso postula culturas, em detrimento de civilização, e destaca a importância de utilizar a expressão no plural.

línguas indígenas, como acaba por influenciar significativamente a linguística norte-americana da primeira metade do século XX.

De acordo com Câmara Jr. (1971), os estudos de Boas (1940) consolidaram uma abordagem linguística distinta da tradição dos neogramáticos e filólogos, aplicada às línguas indo-europeias, uma vez que o autor organiza uma apresentação geral sobre a linguagem, destacando sua natureza organizadora, ou seja, de padronização, bem como a consciência desse padrão e a não-dependência da estrutura linguística em relação à cultura e/ ou à raça e, ainda, a possibilidade de empréstimos linguísticos. Para o linguista brasileiro, Boas apresenta:

uma concepção de língua como parte integrante da cultura, mas ao mesmo tempo a concepção de que não há qualquer relação necessária entre uma cultura linguística e a cultura material e espiritual que ela comunica, consubstancia e transmite (Câmara Jr., 1971, p.232).

Seguramente que, no âmbito da antropologia, muitas críticas e revisões são feitas às considerações de Franz Boas, mas a este estudo interessam particularmente as noções de particularismo e de relativismo, como apresentadas, uma vez que o autor desenvolve cultura semelhantemente à maneira como Saussure (1993) conceitua língua, ou seja, um objeto de natureza heteróclita e multifacetada.

Dessa forma, guardado o corte epistemológico com o qual cultura é constituída de maneira a se considerar a diversidade e, também, na perspectiva de que não há culturas melhores, mais desenvolvidas ou mesmo mais civilizadas que outras, a presente investigação se volta para as abordagens de Clifford Geertz e de Farzad Sharifian.

Clifford Geertz (2019) desenvolve um estudo designado como interpretativo, em relação às culturas, porque propõe-se a considerar o estudo da cultura com base nas relações entre os indivíduos, considerando a percepção que têm de si mesmos e de suas ações, ao contrário de considerar o estudo a partir de estruturas mais amplas, como seria o caso em Levi-Strauss (1908-2009), que buscava explicar tudo a partir de uma abordagem estruturalista da cultura. Sua proposta é também conhecida como Escola Hermenêutica ou Escola Simbólica, porque busca investigar o significado simbólico dos mais diversos elementos culturais, a partir do ponto de vista do próprio nativo, daquele que está imerso na produção simbólica que produz.

Portanto, não se deve pensar as relações sociais como condicionantes das relações mais particulares dos indivíduos entre si.

Geertz se aproxima, ainda, da ação social, ou seja, da Sociologia Compreensiva, de Max Weber (1864-1920), segundo a qual um indivíduo atribui significado às ações.

Geertz e Boas são aproximáveis na medida em que privilegiam o estudo das culturas no âmbito de sua produção, respeitando o lugar dos indivíduos que as produzem, bem como na importância que acabam por atribuir ao papel da linguagem em sua estreita relação com a construção da cultura.

De acordo com Geertz (2019), uma imagem representativa para a organização cultural não seria nem a de uma teia de aranha, nem a de um montinho de terra. Para ele, esta imagem se pareceria mais com um polvo, cujos tentáculos são partes distintas, mas integradas a um corpo central.

A cultura também se movimenta como um polvo - não ao mesmo tempo, como uma sinergia de partes perfeitamente coordenadas, como uma compulsão maciça do todo, mas através de movimentos desarticulados desta parte, depois daquela, e depois ainda da outra, que de alguma forma se acumulam para uma mudança direcional (GEERTZ, 2019, p.181).

A cultura, nesta concepção, *não são os cultos e costumes, mas as estruturas de significado através das quais os homens dão forma à sua experiência* (GEERTZ, 2019, p.134). A visão de mundo, o que é escolhido para dele ser destacado é o que molda, demarca, a concepção de cultura. A significação dada ao mundo e como são estruturados os processos de percepção é o que diferencia as culturas, e não processos de compreensão muito generalistas e totalizantes.

Ao conceituar cultura, Geertz menciona o termo *Ethos*, que nas discussões antropológicas mais recentes funcionaria como uma junção dos aspectos morais e estéticos de uma dada cultura e seus elementos valorativos (GEERTZ, 2019, p. 94). Para ele, este termo se assemelha à ideia de visão de mundo, e deve ser considerado na perspectiva de como um povo elabora a realidade, a natureza, sua sociedade e, também, a si mesmo. *Ethos* constituiria um grande *frame* onde estariam as ideias de um povo sobre o verdadeiro estado das coisas e seus significados. No entanto, os significados só podem ser armazenados através de

símbolos. Este fator específico que faz ressaltar a importância da linguagem nos estudos de cultura e vice-versa.<sup>13</sup>

Ao longo de seu texto, Geertz destaca a perspectiva do homem como um animal da ordem da significação, *simbolizante, conceptualizante, pesquisador de significados* (GEERTZ, 2019, p. 102), para o qual o impulso de significar é tão forte em si quanto outras necessidades biológicas mais comuns. Seriam a arte e a religião tentativas de fornecer orientações a um organismo que não consegue viver em um mundo que não compreende, que não faz sentido para ele. Nessa medida, seria necessária uma maior atenção para como as pessoas definem as situações para compreender melhor como elas constituem os símbolos com que representam a si mesmas e com os quais interagem com o mundo. O autor aponta que os conceitos de *ethos* e de visão de mundo ainda que muito importantes seguem sendo vagos e imprecisos, mas que, ainda assim, auxiliam os antropólogos a desenvolver melhor seus estudos sobre valor. *O papel de uma ciência tão especial como a antropologia na análise de valores não é substituir a investigação filosófica, mas sim torná-la relevante* (GEERTZ, 2019, p. 103).

Assim, a língua modelaria a ordem cultural, mas seria também modelada por ela, portanto, para Geertz, *o pensamento humano é, basicamente, um ato aberto conduzido em termos de materiais objetivos da cultura comum e, só secundariamente, um assunto privado* (GEERTZ, 2019, p. 61) - se o pensamento humano realmente tem essa natureza, a língua também tem -.

Em um capítulo dedicado ao estudo da religião como sistema cultural, Geertz (2019) analisa seu papel importante dentro da cultura na função de apresentar justificativas para os acontecimentos da vida e da morte, criando assim significação para o mundo. Ele chama a atenção também para o importante fato de que o significado não está nas coisas, é o humano que constrói a significação e a cultura é alicerce dessa construção. O autor diz que

esse 'modo de ver' não é produto de alguma química cartesiana misteriosa, mas é induzida, mediada e, na verdade, criada por meio de curiosos quase objetos – poemas, dramas, esculturas, sinfonias – os quais, dissociando-se do mundo sólido do senso comum, adquirem o tipo especial de eloquência que só as meras aparências não podem alcançar (GEERTZ, 2019, p. 82).

---

<sup>13</sup> Menções de *Ethos* no texto de Geertz usados como referência podem ser encontradas no idioma original nos anexos F e G.

Esta linha de pensamento se une com perfeição à perspectiva de que o ser humano é da ordem da significação e tem a necessidade de criar significado, por isso que

Falar de “perspectiva religiosa” é, por implicação, falar de uma perspectiva entre outras. Uma perspectiva é um modo de ver, no sentido mais amplo de ‘ver’ como significando ‘discernir’, ‘apreender’, ‘compreender’, ‘entender’. É uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo, como quando falamos de uma perspectiva histórica, uma perspectiva científica, uma perspectiva estética, uma perspectiva do senso comum ou até mesmo uma perspectiva bizarra corporificada em sonhos e alucinações (GEERTZ, 2019, p. 81).

Neste estudo o conceito de visão de mundo será utilizado já que a construção de significado teria como base esse quadro a que Geertz se refere, onde as ideias de ordem estariam guardadas, englobando aspectos cognitivos e existenciais.

A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que ele elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem (GEERTZ, 2019, p.94).

Assim, cultura é vista como uma rede de significação, como uma teia, e dessa concepção vem a citação mais conhecida do autor, segundo a qual

O conceito de cultura que eu defendo é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a uma teia de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise. Portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma **ciência interpretativa, à procura do significado** (GEERTZ, 2019, p.94).

Isso se daria porque os símbolos constituem uma teia cognitiva de interpretações em relação às trocas entre os indivíduos, segundo as quais determinados símbolos podem ter significados diferentes, somente passíveis de interpretação no interior de uma dada cultura, já que elas são, naturalmente, dinâmicas, e não estáticas.

É nesse sentido que o conceito de *ethos*<sup>14</sup> pode ser retomado, porque pode ser percebido em relação com o conceito de visão de mundo, o qual é definido, nas palavras de Geertz, em relação à valoração moral e estética de uma cultura. Para ilustrar esta questão, o autor apresenta o exemplo javanês de *tjotjog*

Tjotjog significa encaixar-se, como uma chave numa fechadura, como um medicamento eficiente numa doença, como uma solução num problema aritmético, como um homem com a mulher que ele desposa (se ele não se encaixa, eles se divorciam). Se sua opinião concorda com a minha, nós tjotjog (GEERTZ, 2019, p.95).

---

<sup>14</sup> *Ethos* não deve ser lido, neste contexto, como algo relacionado ao indivíduo, mas a um grupo de indivíduos, a um povo.

O importante a ressaltar é que o significado é construído para ilustrar simetria, conjunção, e isso se dá desde um aspecto mais objetivo, em relação a duas peças ou duas unidades do mundo concreto que podem encaixar-se em simetria, estabelecendo uma relação de complementaridade, como uma chave específica em relação a uma fechadura, até uma perspectiva mais abstrata, no âmbito das ideias, por exemplo, em que duas perspectivas podem ser consideradas como convergentes. A questão é que a relação entre aquilo que se encaixa pode ser diferente, no interior de diferentes culturas. É nesse sentido que o autor refere que o significado das palavras não é intrínseco, mas sim que lhes é imposto, uma vez que *a explicação de suas propriedades [do significado] deve ser procurada naqueles que fazem esta imposição – os homens que vivem em sociedade* (GEERTZ, 2019, p.179). Para ele, nas experiências dos indivíduos e grupos de indivíduos, sob a direção de símbolos, os homens percebem, julgam, sentem e agem e é nessas redes de interações que o significado pode ser questionado.

Esta investigação do autor e suas análises, segundo ele, terão utilidade em outras formas de estudo e com outros resultados. Uma aplicação possível é a desenvolvida nos estudos de cognição e significação. O que se percebe muito claramente através destes exemplos é algo que Lakoff e Johnson (2003) abordam muito em seu livro *Metaphors we live by*, o fato de que as coisas são ditas, designadas, por meio da maneira como são percebidas. Os conceitos são estruturados conforme a percepção de mundo dos indivíduos pertencentes a diferentes grupos culturais.

Para os autores, um excelente exemplo para a compreensão deste aspecto seria argumento é guerra<sup>15</sup>, com o qual mostram que a maioria das metáforas cotidianas em inglês sobre discussões se relaciona à ideia de guerra: Sua reivindicação é indefensável, Suas críticas acertaram o alvo, Ele abateu todos meus argumentos (LAKOFF, JOHNSON, 2003, p.4)<sup>16</sup>. O exercício proposto é imaginar uma cultura onde em uma discussão ninguém ganhasse ou perdesse, ninguém estivesse se defendendo ou atacando, nela os argumentos seriam trocados de

---

<sup>15</sup> Argument is war.

<sup>16</sup> Your claim is indefensible, His criticisms were right on target, He shot down all my arguments

maneira esteticamente agradável, os autores sugerem que nesta cultura uma discussão poderia ter como base para suas metáforas a dança.

A negociação de significado funciona desta maneira também, já que negociar o significado com um falante exige paciência e flexibilidade na visão de mundo, porque o outro falante não dispõe da mesma cultura, *background*, valores e conhecimentos. É fundamental levar em conta que o mundo é percebido de uma certa maneira, por uma certa cultura, mas esta maneira não é a única possível, muito pelo contrário. Só assim é possível analisar o que vai além do prisma da cultura em que os investigadores estão inseridos.

Estabelecidos estes parâmetros introdutórios para a compreensão da abordagem epistemológica em relação à cultura, é possível avançar e organizar as considerações deste capítulo em torno da relação entre linguística e cultura, ou mais precisamente, no âmbito de uma Linguística Cultural, estudo que está mais estreitamente vinculado às investigações de Farzad Sharifian, que se debruça sobre questões relacionadas a conceptualizações culturais, ou seja, de cognições culturais (socio) historicamente orientadas, cognitivamente distribuídas, e vinculadas à linguagem verbal.

Farzad Sharifian (2017) coloca no centro da discussão a complexa relação entre linguagem, cultura e suas conceptualizações, além de instigar o leitor a perceber como a linguística cultural pode produzir pesquisas profundas e interessantes não só no ramo da linguagem, mas também em diversos outros campos. Assim, é possível destacar os principais conceitos que são fundamentais para o desenvolvimento do trabalho do autor.

As questões de linguística cultural são apresentadas em Sharifian (2017), iniciando por uma visão mais ampla. Assim, primeiro o autor aborda o termo Linguística Cultural (em maiúsculas), para depois apresentar sua estrutura teórica. No momento seguinte, mostra a estrutura analítica da Linguística Cultural (LC)<sup>17</sup>. Para finalizar o capítulo de introdução, apresenta uma avaliação da Linguística Cultural como potencial campo de pesquisa em linguagem e cultura.

Na parte introdutória, então, são retomadas as origens do interesse por um estudo da relação entre linguagem e cultura, mencionando Wilhelm von Humboldt, Franz Boas, Edward Sapir e Benjamin Whorf como pesquisadores na vanguarda da

---

<sup>17</sup> Esta abreviação será usada ao longo de todo o texto.

abordagem deste assunto. No entanto, Sharifian menciona que uma disciplina unificada que focasse nessa relação entre linguagem e cultura nunca foi efetiva e completamente desenvolvida. Para ele, a vagarosa evolução rumo a uma disciplina propriamente dita se deve em parte à dificuldade existente em definir os termos constituintes (linguagem e cultura).

Assim, o autor retoma a concepção dos dois termos no último século, mostrando que a linguagem deixou de ser vista como um sistema cognitivo da mente e passou a ser considerada uma prática social, ativa, um sistema complexo adaptável. A cultura percorreu um caminho similar, foi de um sistema cognitivo, simbólico, para uma prática social de construção. Além disso, as relações entre os dois termos foram tratadas de maneira muito diversas entre acadêmicos de cada campo.

O autor explica que o termo *linguística cultural* (em minúsculas) pode ser usado para se referir à área geral de pesquisa na relação entre linguagem e cultura, mas que, para ele, no livro *Cultural Linguistics: cultural conceptualisations and language*, Linguística Cultural (em maiúsculas) vai referir-se a uma *disciplina recentemente desenvolvida com origens multidisciplinares que exploram a relação entre linguagem e conceptualizações culturais*<sup>18</sup> (SHARIFIAN, 2017, p. 02). O autor ressalta que muitas características das linguagens humanas são impregnadas por essas conceptualizações culturais e que a Linguística Cultural teve participação em diversas disciplinas e subdisciplinas desenvolvendo suas bases teóricas, além de ter feito muitas trocas com ramos da linguística aplicada.

Sharifian explica que a Linguística Cultural oferece tanto uma *estrutura teórica* quanto uma *estrutura analítica*<sup>19</sup> para que as conceptualizações culturais que perpassam o uso humano das linguagens sejam investigadas. A estrutura teórica da Linguística Cultural é centralizada no conceito de *cognição cultural*, que Sharifian, já esclareceu para o leitor nesta etapa do texto, ao ser definida e caracterizada.

A cognição cultural é apresentada, então, como um sistema complexo em que a soma das partes não é uma representação aceitável do todo. Neste sistema, a cognição de um indivíduo não captura inteiramente a cognição da comunidade falante completa deste indivíduo. O autor ressalta, como característica fundamental,

---

<sup>18</sup> (...) recently developed discipline with multidisciplinary origins that explores the relationship between language and cultural *conceptualisations*.

<sup>19</sup> *theoretical framework* e *analitical framework*.

o fato de que os mecanismos de controle dessa estrutura são distribuídos no grupo, não é um indivíduo que centraliza todos eles. Esses sistemas têm muitas outras características, cabe ressaltar aqui, também, ao que Sharifian se refere como *nested*, o que seria referente ao fato de que os componentes do sistema são, eles próprios, sistemas complexos adaptativos. Bem como outros sistemas complexos, eles têm seu próprio esquema de interação e agem com o objetivo de se (re)construir continuamente.

Pequenas comunidades falantes têm grande influência no rumo da cognição cultural, e o autor resalta que esta ideia é refletida pelos trabalhos de Vygotsky, que *enxergavam os fenômenos cognitivos como uma incorporação das características das relações socioculturais historicamente associadas*<sup>20</sup> (SHARIFIAN, 2017, p. 05). Outra característica importante é que, sendo a cognição cultural um sistema complexo e ser difícil de limitar sistemas complexos, os dela também o são. O autor chama estes sistemas de *sistemas abertos*<sup>21</sup>.

A ideia de cognição cultural aparece, ressaltando que muitos aspectos da linguagem de uma comunidade são moldados por seus elementos constituintes *a linguagem pode ser vista como um mecanismo primário de ‘armazenagem’ e de comunicação da cognição cultural, atuando tanto como um banco de memória quanto como um fluido automotor de (re)transmissão da cognição cultural*<sup>22</sup> (SHARIFIAN, 2017, p. 5).

No texto, é ressaltado que a exploração das conceptualizações culturais não é relevante somente para a linguagem e linguística e que esse conceito se reflete em muitos aspectos da vida humana, podendo tomar parte em pesquisas de muitas disciplinas. Inclusive, é disponibilizado um esquema visual onde a relevância das conceptualizações culturais fica explicitada.

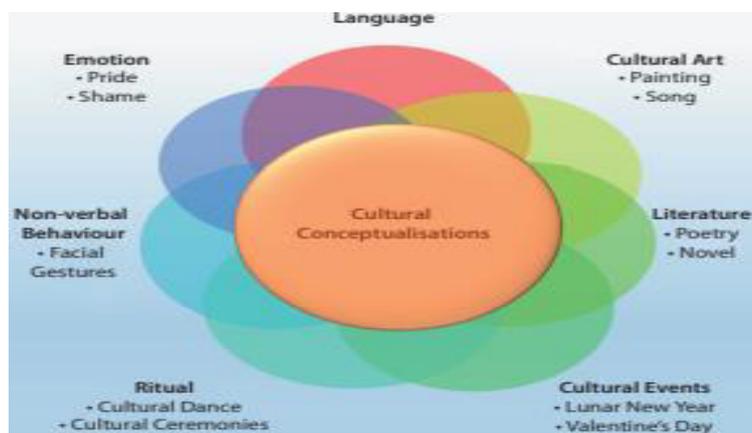
---

<sup>20</sup> viewed cognitive phenomena as embodying the characteristics of historically bound sociocultural relations.

<sup>21</sup> open systems.

<sup>22</sup> (...) language can be viewed as a primary mechanism for “storing” and communicating cultural cognition, acting both as a memory bank and a fluid vehicle for the (re-)transmission of cultural cognition.

Figura 8 A relevância cultural das conceptualizações para diversas(os) disciplinas/ domínios



Fonte: *print screen web*

A estrutura analítica da Linguística Cultural é um assunto que Sharifian aborda. Para o autor, ela vai ser responsável por fornecer algumas das ferramentas que vão permitir a análise entre as conceptualizações culturais e a linguagem.

A área de estudo das cores é destacada como muito importante neste ramo. Sharifian demonstra, através de exemplos, que em diferentes esquemas culturais a mesma cor pode ser associada a sentimentos diferentes e, até mesmo, que uma mesma cor pode ser caracterizada diferentemente (ser azul para alguns e verde para outros). As cores também tomam parte em muitas metáforas culturais.

O aspecto da capacidade humana de reconceptualizar as conceptualizações culturais existentes é destacado, sendo mostrado que este aspecto

pode tomar várias formas, incluindo a mistura de elementos de sistemas conceituais tirados de diferentes comunidades discursivas e tradições culturais, um fenômeno que pode ser referido como reconceptualização transcultural<sup>23</sup> (SHARIFIAN, 2017, p.09).

Sharifian apresenta a avaliação da autora Roslyn Frank da Linguística Cultural como direção futura para pesquisa em linguagem e cultura. Ela observa que a estrutura da LC é compatível com a maior parte das trocas de paradigma que ocorreram nas Ciências Cognitivas. Outro ponto positivo indicado por Frank é que a abertura da LC em relação à multidisciplinaridade a faz ser um grande celeiro para abrigar futuras pesquisas em linguagem e cultura.

<sup>23</sup> (...) may take various forms, including the blending of elements of conceptual systems drawn from different speech communities and cultural traditions, a phenomenon that may be referred to as cross-cultural reconceptualisation.

O autor tem uma perspectiva otimista em relação às projeções de pesquisa no tema da LC e, para sustentar sua posição, cita a autora:

A Linguística Cultural promete servir como uma ponte que une os pesquisadores de uma grande variedade de campos, permitindo que eles foquem em problemas de preocupação mútua por uma nova perspectiva e com a possibilidade de descobrir novos problemas (e soluções) que até agora não eram visíveis (FRANK, 2015, p. 507 *apud* SHARIFIAN, 2018, p. 10)<sup>24</sup>, sustentando esta posição.

O conceito de Sharifian para *Esquemas Culturais*<sup>25</sup>, que vem da perspectiva da Linguística Cultural, permite que se façam inferências sobre o conhecimento do interlocutor, já que a comunicação efetiva pressupõe que o falante e o ouvinte compartilhem estes esquemas para que o diálogo seja eficaz (SHARIFIAN, 2017, p. 15).

---

<sup>24</sup> Cultural Linguistics promises to serve as a bridge that brings together researchers from a variety of fields, allowing them to focus on problems of mutual concern from a new perspective and in all likelihood discover new problems (and solutions) that until now have not been visible.

<sup>25</sup> Cultural Squemas.

## 4. Linguística (Sócio)Cognitiva: uma correlação possível entre estudos linguísticos e estudos culturais?

*We continually find it importante to realize that the way we have been broght up to percieve our world is not the only way and that it is possible to see beyond the "truths" of our culture.*<sup>26</sup> (Lakoff, Johnson, 2003, p.239)

Como foi possível apresentar, as investigações relativas à referenciação estão diretamente vinculadas a questões de conceptualização, de categorização e de significação, como estabelecidas no capítulo 02. Dessa forma, os estudos avançam até ser possível considerar o referente como um objeto de discurso, na medida em que as noções de essência e de imanência são esvaziadas. Assim, um objeto de discurso<sup>27</sup> terá sua significação estabelecida com base nos processos de categorização efetivamente realizados, nos mais diversos contextos de utilização da língua. Portanto, se para Wittgenstein (1991, p. 28), *a significação de uma palavra é seu uso na linguagem*, e esse uso perspectiviza certos semas, é possível aproximar as considerações do austríaco àquelas de Fauconnier e Turner (2002, p. 08. Tradução minha), para os quais

Não perguntamos a nós mesmos como podemos ver uma coisa *como uma coisa* porque assumimos que a unidade vem da própria coisa, não de nosso trabalho mental, assim como assumimos que o significado de um quadro está mais no quadro do que em nossa interpretação sobre sua forma. (...) Nós vemos uma xícara de café como uma coisa porque nossos cérebros e corpos trabalharam para conferir tal estatuto a ela. Nós dividimos o mundo em entidades estabelecidas no interior de uma escala humana da maneira como nós as podemos manipular na vida humana, e essa divisão do trabalho é uma conquista humana<sup>28</sup>.

Nessa direção, o objeto de discurso é constituído por um efeito discursivo, a partir do qual determinados semas são colocados em proeminência, estabelecendo, por sua vez, um efeito de prototipicidade específico, porque uma xícara pode ser referida como uma medida: uma pessoa pode ter uma xícara na mão e não utilizar a

---

<sup>26</sup> Nós achamos continuamente importante perceber que a maneira como percebemos nosso mundo não é a única possível para assim, ver além das "verdades" da nossa cultura própria. (tradução minha)

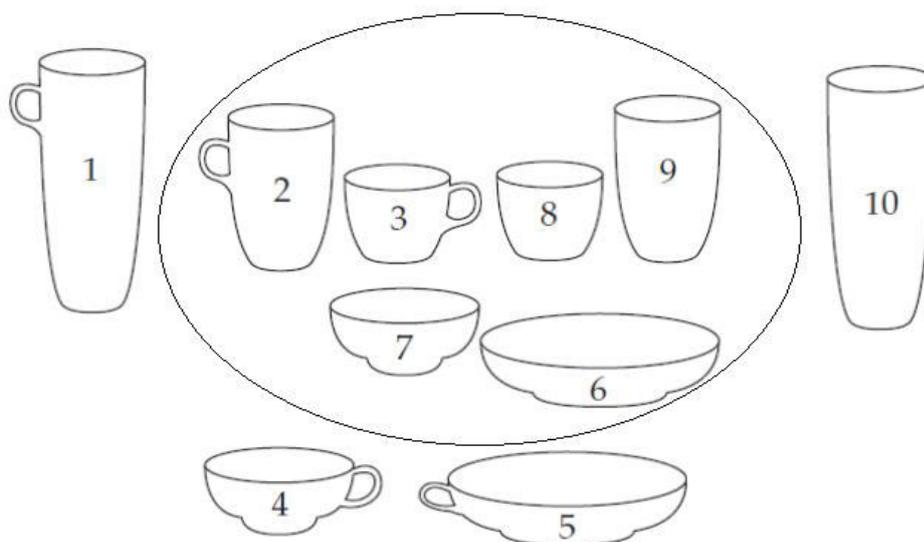
<sup>27</sup> Uma recategorização para *referente*.

<sup>28</sup> *We do not ask ourselves how we can see one thing as one thing because we assume that the unity comes from the thing itself, not from our mental work, just as we assume that the meaning of the picture is in the picture rather than in our interpretation of its form. (...) We see the coffee cup as one thing because our brains and bodies work to give it that status. We divide the world up into entities at human scale so that we can manipulate them in human lives, and this division of the world is an imaginative achievement.*

palavra xícara para designar o objeto, mas sim afirmar, por exemplo, que uma receita utiliza *duas medidas de farinha, meia medida de açúcar e três quartos de medida de leite*. Os semas perspectivizados para a utilização xícara ou medida são distintos, embora possam ser vinculados a um mesmo objeto no mundo.

Da mesma forma, como saber o que seja uma xícara, uma tigela ou um copo, partindo da representação abaixo:

Figura 9 Xícaras, copos e tigelas



Fonte: adaptado de *print screen web*

As unidades dispostas no interior do círculo são as consideradas mais prototípicas para xícara (2 e 3), tigela (6 e 7) e copo (8 e 9). No entanto, considerar as coisas 1 e 10 como xícara e copo, respectivamente, parece bastante aceitável, já quanto às coisas 4 e 5 é mais difícil saber o que seria uma xícara e o que seria uma tigela e, muito provavelmente, é possível que haja a tendência a considerar 4 como xícara e 5 como tigela pelo efeito de prototipicidade que advém da relação dessas unidades com as demais.

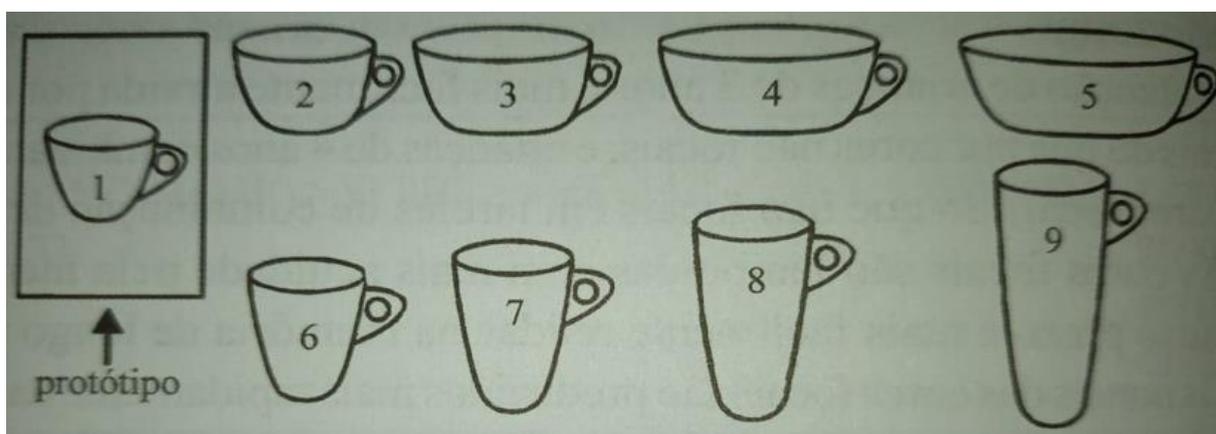
Se não houvesse tigelas, mas apenas xícaras e copos a serem considerados, tanto 4 quanto 5 seriam facilmente aceitos como xícaras. Mais, se não houvesse xícaras, 5 seria facilmente aceita como tigela, enquanto 4 seria uma tigela não prototípica. Assim, é possível compreender, com GEERTZ (2019, p. 11) que

aquilo que se vê depende do lugar em que foi visto, e das outras coisas que foram vistas ao mesmo tempo (...). As formas de saber são sempre inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros.

No exemplo em questão, não há dúvidas quanto a copos, mas dependendo das unidades com que estabeleça relação, pode ser que não seja tão simples recortar copo em relação a outras unidades. No entanto, todas as coisas vistas são recipientes, todas são medidas, todas são utensílios, ou seja, é um trabalho mental que recorta essas coisas do mundo e as coloca no interior de uma categoria: seja uma categoria de xícaras, de tigelas, de copos, de medidas ou de utensílios.

LABOV (1973) apresenta uma série de desenhos a informantes para apontar, justamente, a flutuação dos limites entre as diferentes categorias.

Figura 10 Xícaras e objetos similares (LABOV, 1973; 1978)



Fonte: Ferrari (2011, p. 38)

De acordo com o experimento do autor, a imagem 1 representa a “coisa xícara” mais prototípica. Seja como for, no âmbito dos estudos linguísticos, ou no âmbito dos estudos culturais, de Wittgenstein a Labov, passando por Geertz, os diferentes autores concordam, apesar das especificidades de suas diferentes percepções, que as categorias da língua não podem ser consideradas fixas, nem tampouco que possam ter limites categoriais rígidos.

Nesse sentido que a construção de um objeto de discurso se efetiva por meio de uma mente corporificada e socio-historicamente situada (LAKOFF, JOHNSON, 2003, p. 07. Tradução minha):

Seres vivos devem categorizar. Já que somos seres neurais, nossas categorias são formadas através de nossa corporificação. O que isso significa é que as categorias que formamos são parte da nossa experiência. Elas são estruturas que diferenciam aspectos da nossa experiência em tipos discerníveis. Categorização não é puramente

um assunto intelectual, ela ocorre depois da experiência. A informação e o uso das categorias têm como material as experiências, é parte daquilo com o que nossos corpos e mentes estão constantemente se relacionando. Nós não podemos, como algumas tradições meditativas sugerem, desconsiderar nossas categorias e ter uma experiência puramente “descategorizada” e “desconceitualizada”. Seres neurais não conseguem fazer isso. O que chamamos de conceitos são estruturas neurais que nos permitem categorizar mentalmente nossas categorias e raciocinar sobre elas. As categorias humanas são tipicamente conceptualizadas em mais de uma maneira em termos do que são chamados protótipos. Cada protótipo é uma estrutura neural que nos permite fazer algum tipo de inferência ou tarefa imaginativa relativa a uma categoria. Protótipos de caso ideal são usados para desenhar inferências sobre membros das categorias, quando na ausência de qualquer informação de contexto. Protótipos de caso ideal nos permitem avaliar membros das categorias relativos a algum padrão conceitual. (Para ver a diferença, compare os protótipos para o marido ideal e o marido típico) <sup>29</sup>.

A longa citação pode ser justificada porque amarra justamente a correlação entre o encaminhamento dos estudos sobre cultura e dos estudos linguísticos referentes às relações de conceptualização, significação e referenciação. O exemplo marido (ideal e/ ou típico) somente funciona se admitido que um marido ideal é diferente de um marido típico, ou seja, se considerado que, culturalmente, é possível discretizar, no mundo, uma figura ideal, almejada e uma figura que seja aquela que efetivamente seja passível de existência. Um marido ideal e um marido típico não recobrem a mesma significação, não colocam em perspectiva os mesmos traços de significação.

De qualquer maneira, o que seja um marido ideal e o que seja um marido típico somente pode ser compreendido no interior de diferentes culturas. Em princípio, seria bastante razoável considerar que um marido típico de uma cultura ocidental seja diferente de um marido típico de uma cultura oriental. Ambas as noções são estabelecidas por meio de efeitos de prototipicidade em relação às diferentes culturas, e ambas as noções operam recortes distintos entre elas.

---

29 Living systems must categorize. Since we are neural beings, our categories are formed through our embodiment. What that means is that the categories we form are part of our experience! They are the structures that differentiate aspects of our experience into discernible kinds. Categorization is thus not a purely intellectual matter, occurring after the fact of experience. Rather, the formation and use of categories is the stuff of experience. It is part of what our bodies and brains are constantly engaged in. We cannot, as some meditative traditions suggest, "get beyond" our categories and have a purely uncategorized and unconceptualized experience. Neural beings cannot do that. What we call concepts are neural structures that allow us to mentally characterize our categories and reason about them. Human categories are typically conceptualized in more than one way, in terms of what are called prototypes. Each prototype is a neural structure that permits us to do some sort of inferential or imaginative task relative to a category. Typical-case prototypes are used in drawing inferences about category members in the absence of any special contextual information. Ideal-case prototypes allow us to evaluate category members relative to some conceptual standard. (To see the difference, compare the prototypes for the ideal husband and the typical husband.)

Assim, uma vez que a conceptualização é construída por uma mente corporificada e socio-historicamente situada, há a possibilidade de aproximar a noção de Semelhanças de Família, de Wittgenstein (1991), à noção de modelo cognitivo cultural, apresentada por Sharifian (2017), para compreender os processos de construção do objeto de discurso.

Os objetos de discurso resultam como referentes textuais que passaram por um processo de conceptualização, esse processo de conceptualização que constitui a significação - é sob essa perspectiva que Wittgenstein e Sharifian são aproximáveis -.

Por Semelhanças de Família é possível compreender a relação de intersecção com que os diferentes semas se inter-relacionam para a constituição da significação, como no exemplo (6) para poltrona, canapé, cadeira, divã *etc.*, ou ainda para marido ideal e marido típico.

O mesmo acontece com o caso SARS-CoV-2, como ilustrado no capítulo 03. A questão é justamente o imbricamento de aspectos semântico-linguísticos, como a consideração de traços de significação, e de aspectos culturais, como a opção por perspectivizar a apresentação do agente causador do coronavírus, que é feito em vírus chinês.

A seleção de semas envolvidos nas diferentes relações de proeminência para a conceptualização não é algo que esteja no mundo ou na língua, mas antes, é uma construção sociocultural e historicamente situada, por isso envolve esquematização e categorização, a partir da experiência humana em relação àquilo que conceptualiza.

Sharifian (2017), ao analisar como são partilhadas e/ ou compartilhadas as experiências com a cultura, afirma que é preciso considerar que as experiências cognitivas culturais se assemelham às considerações de Wittgenstein (1991), sobre como os traços de significação seriam partilhados pelos significados, ou seja, por meio de relações de intersecção. Assim, *as mentes que constituem a rede cultural não compartilham igualmente todos os elementos do esquema, nem cada mente contém todos os elementos dos possíveis esquemas que circulam em uma dada cultura* (BATISTA, 2021, p. 45).

Sharifian (2017) apresenta os seguintes quadros para ilustrar as noções de cognição cultural distributiva emergente e de modelos culturais:

Figura 11 cognição cultural distributiva emergente



Fonte: adaptação de Sharifian (2011, p.06)

Uma forma de compreender uma cognição cultural distributiva emergente é pensar a metáfora que relaciona o funcionamento de um computador ao funcionamento da mente humana. Nesse espaço de significação, um computador analisa, pensa, calcula, responde *etc.* Em tradições orientais, como hinduísmo e budismo, por mais que se debrucem sobre o estudo e compreensão do funcionamento da mente humana, não há tais analogias, a não ser em explicações muito modernas. Isso se dá simplesmente porque não havia, então, máquinas que buscavam justamente simular o funcionamento da mente humana. No entanto, uma vez que haja tais máquinas, computadores, tal relação pode ser ilustrada pelo modelo apresentado por Sharifian, em que X estaria vinculado ao funcionamento da mente humana e Y estaria vinculado ao funcionamento de um computador.

Figura 12 Modelos culturais



Fonte: adaptação de Sharifian (2011, p.07)

É tão poderosa a imagem de funcionamento de um computador, nas sociedades modernas, que muitas vezes é o funcionamento da mente humana que é comparado ao funcionamento dessa máquina, e não o contrário. Assim, haveria

traços de significação relacionados à atividade de processamento de dados que um computador opera, atividade essa designada como pensar.

De maneira semelhante, em marido ideal e marido típico, é possível perceber diferentes possibilidades de intercambiar, de estabelecer intersecção, entre os diferentes traços de significação, uma vez que não necessariamente marido típico tenha uma única significação, mesmo se considerado apenas o contexto das culturas ocidentais. É pertinente admitir que haja um marido típico dos centros urbanos em contraposição aos espaços mais rurais, mas também que haja diferença por escolarização, credo, região do país *etc.*

Em todas as ocorrências, necessariamente, a significação será negociada localmente, por isso é considerada distributiva e emergente (advém da prática discursiva, das trocas linguísticas estabelecidas nas mais diversas práticas discursivas), e sempre organizada como um efeito de prototipicidade.

Retomando Saussure, a relação da língua com o mundo não pode ser de natureza, mas sim de convenção, arbitrária, uma vez que conceptualiza uma experiência cognitiva (linguística e cultural/ cultural e linguística) com o mundo, e não um mundo exterior à língua, que tenha uma existência anterior à língua e/ ou à cultura. O mundo é designado por indivíduos linguística e culturalmente situados.

## 5. Considerações Finais

*Linguistics is at once one of the most difficult and one of the most fundamental fields of inquiry.*<sup>30</sup>  
(SAPIR, 2016, p..212)

O estudo apresentado buscou investigar semanticamente a problemática da referência no interior dos estudos linguístico-cognitivos culturais, dessa forma, foi possível estabelecer um percurso histórico para as investigações que relacionam significação, referenciação e categorização, desde uma perspectiva de natureza mais filosófica, com Platão, até uma perspectiva mais contemporânea, inserida nos estudos da linguística cognitiva, com Farzad Sharifin.

Da noção de nome (referente) à noção de objeto de discurso, o diferencial para a proposta aqui desenvolvida está centrado na perspectiva semântico cognitiva que aborda a conceptualização como experiência cognitiva primordial para a constituição básica da significação, justamente porque envolve a correlação entre aspectos culturais e linguísticos que se imbricam para a construção da significação. Tais aspectos são considerados a partir de uma perspectiva de mente corporificada e sócio historicamente situada (LAKOFF, JOHNSON, 1999).

Dessa forma, seja em termos culturais, seja em termos linguísticos, foi possível construir um percurso que ilustra o desenvolvimento dos estudos semânticos em relação à questão proposta. Esse estudo procurou demonstrar que a cognição recorta e discretiza o mundo, ou seja, que a língua não designa objetos previamente estabelecidos, mas sim que a língua nomeia, discursivamente, tudo aquilo que é passível de experiência para a cognição humana.

O saber sobre o mundo é uma fabricação socialmente elaborada (mediante atividades coletivas) e linguisticamente comunicada (...) a maneira como nós dizemos aos outros as coisas é decorrência de nossa atuação linguística *sobre* o mundo já que as atividades de categorização têm uma dimensão discursiva (...). O mundo comunicado é sempre fruto de um agir comunicativo ou de uma ação discursiva e não de uma identificação de realidades discretas, objetivas e estáveis (MARCUSCHI, 2003, P. 248).

A língua não fala de coisas que estão no mundo, mas sim constrói significação, por meio de um trabalho mental, de discretização, de aproximação e de comparação entre as unidades que constituem os universos simbólicos.

---

<sup>30</sup> A linguística é ao mesmo tempo um dos campos de investigação mais difíceis e mais fundamentais. (tradução minha)

Alguma coisa não é alguma coisa no mundo, em um possível mundo das coisas concretas, porque este mundo não tem existência, a única existência que há é aquela dos conceitos, da significação, construída linguisticamente.

O processo de conceptualização resulta de um mecanismo de experiência cognitiva, que constitui significação. Assim, nem mesmo uma unidade considerada prototípica é uma unidade prototípica no mundo, mas somente passa a ser por meio de um efeito discursivo, que atribui a ela um efeito de prototipicidade.

Desta forma que é possível a referência a marido típico e a marido ideal. A noção de marido típico não será a mesma em todos os contextos de ocorrência, porque diferentes traços de significação serão colocados em proeminência, para que a designação possa capturar uma experiência linguístico-cultural particular em cada ocorrência de um nome.

Tais considerações sustentam a premissa de que o mundo é designado pelos sujeitos através das línguas no interior de suas culturas.

## 6. Referências

- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Do Signo ao Discurso**: introdução à Filosofia da Linguagem. São Paulo: Parábola, 2004.
- BATISTA, G. M. **Tese**. A noção de “cordialidade” e o pronome possessivo de segunda pessoa em PB como um caso de variação/mudança motivada por conceptualização cultural. Belo Horizonte: UFMG, 2021.
- BOAS, F. **Race, Language and Culture**. New York: The Free Press, 1940.
- CÂRAMA JR., J. M. Um século de estudos linguísticos nos Estados Unidos da América (1860-1960). In SAPIR, E. **A Linguagem**: Introdução ao estudo da fala. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1971.
- FAUCONNIER, G. **Mappings in thought and language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- FAUCONNIER, G. **Mental spaces**. Aspects of meaning construction in natural languages. Cambridge: MIT Press, 1985.
- FAUCONNIER, G. The Ins and Outs of Human Cognition in the Construction of Meaning. **Ibérica**. [Entrevista concedida a] Anna Roldán Riejos. 2010, pp. 155-164. Disponível em: <https://researchgate.net/publication/299102098> Acesso em 15 jul. 2021.
- FAUCONNIER, G., TURNER, M. **The way we think**: Conceptual blending and the mind's hidden complexities. New York: Basic Books, 2002.
- FELTES, H. P. A semântica prototípica de George Lakoff. **Letras de Hoje**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992. V. 27, p. 49-71.
- FERRARI, Lilian. **Introdução à Linguística Cognitiva**. São Paulo: Contexto, 2011.
- FIORIN, J. L. Teoria dos signos. In: FIORIN, J. L. *et al.* **Introdução à Linguística: I. Objetos Teóricos**. São Paulo: Contexto, 2002. p. 55-74.
- FREGE, G. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.
- GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2019.
- GEERTZ, C. **The interpretation of cultures**. New York: Publishers, 1973.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M. **Metaphors We Live By**. London: The University of Chicago Press, 2003.

LAKOFF, G., JOHNSON, M. **Philosophy in the Flesh**: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought. New York: Basic Books, 1999.

LANGACKER, R.W. The contextual basis of cognitive semantics. In: NUYTS, J.; PEDERSON, E. **Language and conceptualization**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LOPES, E. **Fundamentos da Linguística Contemporânea**. São Paulo: Cultrix, 1991.

MARCUSCHI, L.A. A construção do mobiliário do mundo e da mente: linguagem, cultura e categorização. In: Miranda, N.S., Name, M.C. (Orgs.). **Linguística e Cognição**. Juiz de Fora: UFJF, 2005. p.49-77.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Atividades de Referenciação, Inferenciação e Categorização na Produção de Sentido. In: FELTES, H. P. (Org.). **Produção de Sentido: Estudos Transdisciplinares**. Porto Alegre: Educs, 2003. p. 239-261.

MONDADA, L., DUBOIS, D. Construção de objetos de discurso e categorização: uma abordagem dos processos de referenciação. In: CAVALCANTE, M. M. *et al* (Orgs.). **Referenciação**. São Paulo: Contexto, 2015. p.17-28.

PLATÃO. **Crátilo**. Ou sobre a correção dos nomes. São Paulo: Paulus, 2014. ROCHAROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SAPIR, E. The Status of Linguistics as a Science. **Language**. New York: Linguistic Society of America, 1929. Vol. 5, N. 4. pp. 207-214.

SARAMAGO, José. *A Jangada de Pedra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SASSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1993.

SHARIFIAN, F. **Cultural Linguistics**: cultural conceptualisations and language. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2017.

TOMASELLO, M. **Origens culturais do conhecimento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

## 7. Anexos

No texto, utilizou-se a tradução do livro de Geertz, mas, aqui estão expostos os originais, para eventuais consultas, das explicações do autor acerca das palavras javanesas que foram utilizadas neste trabalho para ilustrar a potência dos aspectos culturais nas línguas e no pensamento humano.

### **ANEXO A**

Tjog tjog

“In Java, for example, this view is summed up in a concept one hears continually invoked, that of *tjotjog*. *Tjotjog* means to fit, as a key does in a lock, as an efficacious medicine does to a disease, as a solution does to an arithmetic problem, as a man does with the woman he marries (if he does not, they will divorce). If your opinion agrees with mine we *tjotjog*; if the meaning of my name fits my character (and if it brings me luck), it is said to be *tjotjog*. Tasty food, correct theories, good manners, comfortable surroundings, gratifying outcomes are all *tjotjog*. In the broadest and most abstract sense, two items *tjotjog* when their coincidence forms a coherent pattern which gives to each a significance and a value it does not in itself have. There is implied here a contrapuntal view of the universe in which that which is important is what natural relationship the separate elements have to one another, how they must be arranged to strike a chord and to avoid a dissonance. And, as in harmony, the ultimately correct relationships are fixed, determinate, and knowable, so religion, like harmony, is ultimately a kind of practical science, producing value out of fact as music is produced out of sound. In its specificity, *tjotjog* is a peculiarly Javanese idea, but the notion that life takes on its true import when human actions are tuned to cosmic conditions is widespread.

The sort of counterpoint between style of life and fundamental reality which the sacred symbols formulate varies from culture to culture. For the Navaho, an ethic prizing calm deliberateness, untiring persistence, and dignified caution complements an image of nature as tremendously powerful, mechanically regular, and highly dangerous. For the French, a logical legalism is a response to the notion that reality is rationally structured, that first principles are clear, precise, and unalterable and so need only be discerned, memorized, and deductively applied to concrete cases. For

the Hindus, a transcendental moral determinism in which one's social and spiritual status in a future incarnation is an automatic outcome of the nature of one's action in the present, is completed by a ritualistic duty-ethic bound to caste. In itself, either side, the normative or the metaphysical, is arbitrary, but taken together they form a gestalt with a peculiar kind of inevitability; a French ethic in a Navaho world, or a Hindu one in a French world would seem only quixotic, for it would lack the air of naturalness and simple factuality which it has in its own context. It is this air of the factual, of describing, after all, the genuinely reasonable way to live which, given the facts of life, is the primary source of such an ethic's authoritativeness. What all sacred symbols assert is that the good for man is to live realistically; where they differ is in the vision of reality they construct.

However, it is not only positive values that sacred symbols dramatize, but negative ones as well. They point not only toward the existence of good but also of evil, and toward the conflict between them. The so called problem of evil is a matter of formulating in world-view terms the actual nature of the destructive forces within the self and outside of it, of interpreting murder, crop failure, sickness, earthquakes, poverty, and oppression in such a way that it is possible to come to some sort of terms with them. Declaring evil fundamentally unreal-as in Indian religions and some versions of Christianity-is but one, rather uncommon, solution to the problem; more often, the reality of evil is accepted Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols and characterized positively, and an attitude toward it-resignation, active opposition, hedonistic escape, self-recrimination and repentance, or a humble plea for mercy-is enjoined as reasonable and proper, given its nature. Among the African Azande, where all natural misfortune (death, illness, crop failure) is seen as caused by the hatred of one man for another acting mechanically through witchcraft, the attitude toward evil is a straightforward and practical one: it is to be dealt with by means of reliably established divination in order to discover the witch, and proven methods of social pressure to force him to abandon his attack, or failing this, by effective vengeance-magic to kill him. Among the Melanesian Manus, the conception that illness, death, or financial failure are the result of a secret sin (adultery, stealing, lying) which has offended the moral sensibilities of the household spirit is coupled with an emphasis on public confession and repentance as the rational way to cope with evil. For the Javanese, evil results from unregulated passion and is resisted by

detachment and self-control. Thus, both what a people prizes and what it fears and hates are depicted in its world view, symbolized in its religion, and in turn expressed in the whole quality of its life. Its ethos is distinctive not merely in terms of the sort of nobility it celebrates, but also in terms of the sort of baseness it condemns; its vices are as stylized as its virtues.

'The force of a religion in supporting social values rests, then, on the ability of its symbols to formulate a world in which those values, as well as the forces opposing their realization, are fundamental ingredients. It represents the power of the human imagination to construct an image of reality in which, to quote Max Weber, "events are not just there and happen, but they have a meaning and happen because of that meaning." The need for such a metaphysical grounding for values seems to vary quite widely in intensity from culture to culture and from individual to individual, but the tendency to desire some sort of factual basis for one's commitments seems practically universal; mere conventionalism satisfies few people in any culture. However, its role may differ at various times, for various individuals, and in various cultures, religion, by fusing ethos and world view, gives to a set of social values what they perhaps most need to be coercive: an appearance of objectivity. In sacred rituals and myths values are portrayed not as subjective human preferences but as the imposed conditions for life implicit in a world with a particular structure.

(p. 129 e 131)

## **ANEXO B**

### Rasa

Religious concepts spread beyond their specifically metaphysical contexts to provide a framework of general ideas in terms of which a wide range of experience-intellectual, emotional, moral--can be given meaningful form. The Christian sees the Nazi movement against the background of The Fall which, though it does not, in a causal sense, explain it, places it in a moral, a cognitive, even an affective sense. An Azande sees the collapse of a granary upon a friend or relative against the background of a concrete and rather special notion of witchcraft and thus avoids the philosophical dilemmas as well as the psychological stress of indeterminism. A Javanese finds in the borrowed and reworked concept of rasa ("sense-taste-feeling-meaning") a means by which to "see" choreographic, gustatory, emotional, and

political phenomena in anew light. A synopsis of cosmic order, a set of religious beliefs, is also a gloss upon the mundane world of social relationships and psychological events. It renders them graspable.

But more than gloss, such beliefs are also a template. They do not merely interpret social and psychological processes in cosmic terms-in which case they would be philosophical, not religious-but they shape the ícula: 14m. In the doctrine of original sin is embedded also a recommended attitude toward life, a recurring mood, and a persisting set of motivations. The Azande learns from witchcraft conceptions not just to under stand apparent "accidents" as not accidents at all, but to react to the sespurious accidents with hatred for the agent who caused them and to proceed against him with appropriate resolution. Rasa, in addition to being a concept of truth, beauty, and goodness, is also a preferred mode of experiencing, a kind of affectless detachment, a variety of blandness, an unshakable calm. The moods and motivations a religious orientation produces cast a derivative, lunar light over the solid features of a people's secular life.

The tracing of the social and psychological role of religion is thus not so much a matter of finding correlations between specific ritual acts and specific secular social ties-though these correlations do, of course, exist and are very worth continued investigation, especially if we can contrive something novel to say about them. More, it is a matter of understanding how it is that men's notions, however implicit, of the "really real" and the dispositions these notions induce in them, color their sense of the reasonable, the practical, the humane, and the moral. :How far they do so (for in many societies religion's effects seem quite ·circumscribed, in others completely pervasive), how deeply they do so(for some men, and groups of men, seem to wear their religion lightly :so far as the secular world goes, while others seem to apply their faith: to each occasion, no matter how trivial), and how effectively they do SO·(for the width of the gap between what religion recommends and what (people actually do is most variable cross-culturally)-all these are crucial issues in the comparative sociology and psychology of religion: Even the degree to which religious systems themselves are developed ;seems to vary extremely widely, and not merely on a simple evolutionary basis. In one society, the level of elaboration of symbolic formulations of ultimate actuality may reach extraordinary degrees of complexity and systematic articulation; in another, no less developed socially, such formulations may

remain primitive in the true sense, hardly more than congeries of fragmentary by-beliefs and isolated images, of sacred reflexes and spiritual pictographs. One need only think of the Australians and the Bushmen, the Toradja and the Alorese, the Hopi and the Apache, the Hindus and the Romans, or even the Italians and the Poles, to see that degree of religious articulateness is not a constant even as between societies of similar complexity.

The anthropological study of religion is therefore a two-stage operation: first, an analysis of the system of meanings embodied in the symbols which make up the religion proper, and, second, the relating of these systems to social-structural and psychological processes. My dissatisfaction with so much of contemporary social anthropological work in religion is not that it concerns itself with the second stage, but that it neglects the first, and in so doing takes for granted what most needs to be elucidated. To discuss the role of ancestor worship in regulating political succession, of sacrificial feasts in defining kinship obligations, of spirit worship in scheduling agricultural practices, of divination in reinforcing social control, or of initiation rites in propelling personality maturation, are in no sense unimportant endeavors, and I am not recommending they be abandoned for the kind of jejune cabalism into which symbolic analysis of exotic faiths can so easily fall. But to attempt them with but the most general, common-sense view of what ancestor worship, animal sacrifice, spirit worship, divination, or initiation rites areas religious patterns seems to me not particularly promising. Only when we have a theoretical analysis of symbolic action comparable in sophistication to that we now have for social and psychological action, will we be able to cope effectively with those aspects of social and psychological life in which religion (or art, or science, or ideology) plays a determinant role.

(p.123-125)

## **ANEXO C**

Rasa, segunda parte

For the Javanese (or at least for those of them in whose thought the influence of Java's Hindu-Buddhist period from the second to the fifteenth centuries still is dominant), the flow of subjective experience, taken in all its phenomenological immediacy, presents a microcosm of the universe generally; in the depths of the fluid interior world of thought-and-emotion they see reflected ultimate reality itself. This

inward-looking sort of world view is best expressed in a concept the Javanese have also borrowed from India and, also, peculiarly reinterpreted: *rasa*. *Rasa* has two primary meanings: "feeling" and "meaning." As "feeling" it is one of the traditional Javanese five senses-seeing, hearing, talking, smelling, and feeling, and it includes within itself three aspects of "feeling" that our view of the five senses separates: taste on the tongue, touch on the body, and emotional "feeling" within the "heart". Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols like sadness and happiness. The taste of a banana is its *rasa*; a hunch is a *rasa*; a pain is a *rasa*; and so is a passion. As "meaning," *rasa* is applied to the words in a letter, in a poem, or even in common speech to indicate the between-the-lines type of indirection and allusive suggestion that is so important in Javanese communication and social intercourse. And it is given the same application to behavioral acts generally: to indicate the implicit import, the connotative "feeling" of dance movements, polite gestures, and so forth. But in this second, semantic sense, it also means "ultimate significance" -the deepest meaning at which one arrives by dint of mystical effort and whose clarification resolves all the ambiguities of mundane existence. *Rasa*, said one of my most articulate informants, is the same as life; whatever lives has *rasa* and whatever has *rasa* lives. To translate such a sentence one could only render it twice: whatever lives feels and whatever feels lives; or: whatever lives has meaning and whatever has meaning lives.

By taking *rasa* to mean both "feeling" and "meaning," the more speculatively inclined among the Javanese have been able to develop a highly sophisticated phenomenological analysis of subjective experience to which everything else can be tied. Because fundamentally "feeling" and "meaning" are one, and therefore the ultimate religious experience taken subjectively is also the ultimate religious truth taken objectively, an empirical analysis of inward perception yields at the same time a metaphysical analysis of outward reality. This being granted- and the actual discriminations, categorizations, and connections made are often both subtle and detailed-then the characteristic way in which human action comes to be considered, from either a moral or an aesthetic point of view, is in terms of the emotional life of the individual who experiences it. This is true whether this action is seen from within as one's own behavior or from without as that of someone else: the more refined one's feelings, then the more profound one's understanding, the more elevated one's

moral character, and the more beautiful one's external aspect, in clothes, movements, speech, and so on. The management of the individual's emotional economy becomes, therefore, his primary concern, in terms of which all else is ultimately rationalized. The spiritually enlightened man guards well his psychological equilibrium and makes a constant effort to maintain its placid stability. His inner life must be, in a simile repeatedly employed, like a still pool of clear water to the bottom of which one can easily see. The individual's proximate aim is, thus, emotional quiescence, for passion is crude feeling, fit for children, animals, madmen, primitives, and foreigners. But his ultimate aim, which this quiescence makes possible, is gnosis-the direct comprehension of the ultimate rasa.

Javanese religion (or at least this variant of it) is consequently mystical: God is found by means of spiritual discipline, in the depths of the self as pure rasa. And Javanese ethics (and aesthetics) are, correspondingly, affect-centered without being hedonistic: emotional equanimity, a certain flatness of affect, a strange inner stillness, is the prized psychological state, the mark of a truly noble character. One must attempt to get beyond the emotions of everyday life to the genuine feeling-meaning which lies within us all. Happiness and unhappiness are, after all, just the same. You shed tears when you laugh and, also, when you cry. And, besides, they imply one another: happy now, unhappy later; unhappy now, happy later. The reasonable, prudent, "wise" man strives not for happiness, but for a tranquil detachment which frees him from his endless oscillation between gratification and frustration. Similarly, Javanese etiquette, which comprises almost the whole of this morality, focuses around the injunction not to disturb the equilibrium of another by sudden gestures, loud speech, or startling, erratic actions of any sort, mainly because so doing will cause the other in turn to act erratically and so upset one's own balance. On the world-view side, there are yoga like mystical techniques (meditation, staring at candles, repeating set words or phrases) and highly involved speculative theories of the emotions and their relations to sickness, natural objects, social institutions, and so on. On the ethos side, there is a moral stress on subdued dress, speech, and gesture, on refined sensitivity to small changes in the emotional state both of oneself and of others, and on a stable, highly regularized predictability of behavior. "If you start off north, go north," a Javanese proverb says, "don't turn east, west, or south." Both religion and ethics, both mysticism and politesse, thus point to

the same end: a detached tranquility which is proof against disturbance from either within or without.

But, unlike India, this tranquillity is not to be gained by a retreat from the world and from society, but must be achieved while in it. It is a this-worldly, even practical, mysticism, as expressed in the following composite quotation from two Javanese petty traders who are members of a mystical society: He said that the society was concerned with teaching you not to pay too much attention to worldly things, not to care too much about the things of everyday life. He said this is very difficult to do. His wife, he said, was not able to do it much, and she agreed with him, e.g., she still likes to ride in motorcars while he doesn't care; he can take them or leave them alone. It takes much long study and meditation. For example, you have to get so that if someone comes to buy cloth you don't care if he buys it or not . . . and you don't get your emotions really involved in the problems of commerce, but just think of God. The society wants to turn people toward God and avoids any strong attachments to everyday life.

. . . Why did he meditate? He said it was only to make the heart peaceful, to make you calm inside, so you will not be easily upset. For example, if you're selling cloth and are upset you may sell a piece of cloth for forty rupiah when it cost you sixty. If a person comes here and my mind is not calm, well then I can't sell him anything . . . I said, well, why do you have a meeting, why not meditate at home? And he said, well, in the first place you are not supposed to achieve peace by withdrawing from society; you are supposed to stay in society and mix with people, only with peace in your heart.

This fusion between a mystical-phenomenological world view and an etiquette-centered ethos is expressed in the *wajang* in various ways. First, it appears most directly in terms of an explicit iconography. The five *Penda* are commonly interpreted as standing for the five senses which the individual must unite into one undivided psychological force in order to achieve gnosis. Meditation demands a "cooperation" among the senses as close as that among the hero brothers, who act as one in all they do. Or the shadows of the puppets are identified with the outward behavior of man, the puppets themselves with his inward self, so that in him as in them the visible pattern of conduct is a direct outcome of an underlying psychological

reality. The very design of the puppets has explicit symbolic significance: in Bima's red, white, and black sarong, the red is usually taken to indicate courage, the white purity, the black fixity of will. The various tunes played on the accompanying game/an orchestra each symbolize a certain emotion; similarly with the poems the dalang sings at various points in the play, and so on. Second, the fusion often appears as parable, as in the story of Bima's quest for the "clear water." After slaying many monsters in his wanderings in search of this water which he has been told will make him invulnerable, he meets a god as big as his little finger who is an exact replica of him self. Entering through the mouth of this mirror-image midget, he sees inside the god's body the whole world, complete in every detail, and upon emerging he is told by the god that there is no "clear water" as such, that the source of his own strength is within himself, after which he goes off to meditate. And third, the moral content of the play is interpreted analogically: the dalang's absolute control over the puppets is said to parallel God's over men; or the alternation of polite speeches and violent wars is said to parallel modern international relationships, where so long as diplomats continue talking, peace prevails, but when talks break down, war follows.

But neither icons, parables, nor moral analogies are the main means by which the Javanese synthesis is expressed in the wajang; for the play as a whole is commonly perceived to be but a dramatization of individual subjective experience in terms at once moral and factual: He [an elementary schoolteacher] said that the main purpose of the wajang was to draw a picture of inner thought and feeling, to give an external form to internal feeling. He said that more specifically it pictured the eternal conflict in the individual between what he wanted to do and what he felt he ought to do. Suppose you want to steal something.

Well, at the same time something inside you tells you not to do it, restrains you, controls you. That which wants to do it is called the will; that which restrains is called the ego. All such tendencies threaten every day to ruin the individual, to destroy his thought and upset his behavior. These tendencies are called *goda*, which means something which plagues or teases someone or something. For example, you go to a coffee-shop where people are eating. They invite you to join them, and so you have a struggle within-should I eat with them ... no, I've already eaten and I will be over full . . . but the food looks good . . .etc .... etc .Well, in the wajang the various plagues, wishes, etc.-the *godas*- are represented by the hundred *Korawas*, and the

ability to control oneself is represented by their cousins, the five Penda was and by Krisna. The stories are ostensibly about a struggle over land. The reason for this is so the stories will seem real to the onlookers, so the abstract elements in the rasa can be represented in concrete external elements which will attract the audience and seem real to them and still communicate its inner message. For example, the wajang is full of war and this war, which occurs and reoccurs, is really supposed to represent the inner war which goes on continually in every person's subjective life between his base and his refined impulses.

Once again, this formulation is more self-conscious than most; the average man "enjoys" the wajang without explicitly interpreting its meaning. Yet, in the same way as the circle organizes Oglala experience, whether the individual Sioux is able to explicate its significance, or indeed has any interest in doing so, so the sacred symbols of the wajang-the music, characters, the action itself -give form to the ordinary Javanese experience.

For example, each of the three older Pendawas are commonly held to display a different sort of emotional-moral dilemma, centering around 'Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols one or another of the central Javanese virtues. Yudistira, the eldest, is too compassionate. He is unable to rule his country effectively because when someone asks him for his land, his wealth, his food, he simply gives it out of pity, leaving himself powerless, poor, or starving. His enemies continually take advantage of his mercifulness to deceive him and to escape his justice. Bima, on the other hand, is single-minded, steadfast. Once he forms an intention, he follows it out straight to its conclusion; he doesn't look aside, doesn't turn off or idle along the way- he "goes north." As a result, he is often rash, and blunders into difficulties he could as well have avoided. Arjuna, the third brother, is perfectly just. His goodness comes from the fact that he opposes evil, that he shelters people from injustice, that he is coolly courageous in fighting for the right. But he lacks a sense of mercy, of sympathy for wrong doers. He applies a divine moral code to human activity, and so he is often cold, cruel, or brutal in the name of justice. The resolution of these three dilemmas of virtue is the same: mystical insight. With a genuine comprehension of the realities of the human situation, a true perception of the ultimate rasa, comes the ability to combine Yudistira's compassion, Bima's will to action, and Arjuna's sense of justice into a truly moral outlook, an outlook which brings an emotional detachment

and an inner peace in the midst of the world of flux, yet permits and demands a struggle for order and justice within such a world. And it is such a unification that the unshakable solidarity among the Pendawas in the play, continually rescuing one another from the defects of their virtues, clearly demonstrates.

But what, finally, of Semar, in whom so many oppositions seem to meet—the figure who is both god and clown, man's guardian spirit and his servant, the most spiritually refined inwardly and the most rough looking outwardly? Again one thinks of the chronicle plays and of, in this case, Falstaff. Like Falstaff, Semar is a symbolic father to the play's heroes. Like Falstaff, he is fat, funny, and worldly-wise; and, like Falstaff, he seems to provide in his vigorous a moralism a general criticism of the very values the drama affirms. Both figures, perhaps, provide a reminder that, despite overproud assertions to the contrary by religious fanatics and moral absolutists, no completely adequate and comprehensive human world view is possible, and behind all the pretense to absolute and ultimate knowledge, the sense for the irrationality of human life, for the fact that it is unlimitable, remains. Semar reminds the noble and refined Pendawas of their own humble, animal origins. He resists any attempt to turn human beings into gods and to end the world of natural contingency by a flight to the divine world of absolute order, a final stilling of the eternal psychological-metaphysical struggle.

In one wayang story, Siva comes down to earth incarnated as a mystical teacher in an attempt to bring the Pendawas and Korawas together, to arrange a negotiated peace between them. He is succeeding quite well, opposed only by Semar. Arjuna is therefore instructed by Siva to kill Semar so that the Pendawas and Korawas will be able to get together and end their eternal struggle. Arjuna does not want to kill Semar, whom he loves, but he wishes a just solution to the differences between the two groups of cousins and so goes to Semar to murder him. Semar says: so this is how you treat me after I have followed you everywhere, served you loyally, and loved you. This is the most poignant point in the play and Arjuna is deeply ashamed; but true to his idea of justice, he persists in his duty. Semar says: all right, I will burn myself. He builds a bonfire and stands in it. But instead of dying, he is transformed into his godly form and defeats Siva in combat. Then the war between the Korawas and the Pendawas begins again.

Not all people have, perhaps, so well developed a sense for the necessary note of irrationality in any world view, and thus for the essential solubility of the problem of evil. But whether in the form of a trickster, a clown, a belief in witchcraft, or a concept of original sin, the presence of such a symbolic reminder of the hollowness of human pretensions to religious or moral infallibility is perhaps the surest sign of spiritual maturity.

(p. 134-140)

## **ANEXO D**

Lek

The concept of "shame," together with its moral and emotional cousin "guilt," has been much discussed in the literature, entire cultures sometimes being designated as "shame cultures" because of the presumed prominence in them of an intense concern with "honor," "reputation," and the like, at the expense of a concern, conceived to be dominant in "guilt cultures," with "sin," "inner worth," and so forth. The usefulness of such an overall categorization and the complex problems of comparative psychological dynamics involved aside, it has proven difficult in such studies to divest the term "shame" of what is after all its most common meaning in English—"consciousness of guilt"—and so to disconnect it very completely from guilt as such—"the fact or feeling of having done something reprehensible." Usually, the contrast has been turned upon the fact that "shame" tends to be applied (although, actually, far from exclusively) to situations in which wrongdoing is publicly exposed, and "guilt" (though equally far from exclusively) to situations in which it is not. Shame is the feeling of disgrace and humiliation which follows upon a transgression found out; guilt is the feeling of secret badness attendant upon one not, or not yet, found out. Thus, though shame and guilt are not precisely the same thing in our ethical and psychological vocabulary, they are of the same family; the one is a surfacing of the other, the other a concealment of the one.

But Balinese "shame," or what has been translated as such (*/ek*), has nothing to do with transgressions, exposed or unexposed, acknowledged or hidden, merely imagined or actually performed. This is not to say that Balinese feel neither guilt nor shame, are without either conscience or pride, any more than they are unaware that time passes or that men are unique individuals. It is to say that neither guilt nor

shame is of cardinal importance as affective regulators of their interpersonal conduct, and that /ek, which is far and away the most important of such regulators, culturally the most intensely emphasized, ought therefore not to be translated as "shame," but rather, to follow out our theatrical image, as "stage fright." It is neither the sense that one has transgressed nor the sense of humiliation that follows upon some uncovered transgression, both rather lightly felt and quickly effaced in Bali, that is the controlling emotion in Balinese face-to-face encounters. It is, on the contrary, a diffuse, usually mild, though in certain situations virtually paralyzing, nervousness before the prospect (and the fact) of social interaction, a chronic, mostly low-grade worry that one will not be able to bring it off with the required finesse.

Whatever its deeper causes, stage fright consists in a fear that, for want of skill or self-control, or perhaps by mere accident, an aesthetic illusion will not be maintained, that the actor will show through his part and the part thus dissolve into the actor. Aesthetic distance collapses, the audience (and the actor) loses sight of Hamlet and gains it, uncomfortably for all concerned, of bumbling John Smith painfully miscast as the Prince of Denmark. In Bali, the case is the same, if the drama more humble. What is feared-mildly in most cases, intensely in a few-is that the public performance that is etiquette will be botched, that the social distance etiquette maintains will consequently collapse, and that the personality of the individual will then break through to dissolve his standardized public identity. When this occurs, as it sometimes does, our triangle falls apart: ceremony evaporates, the immediacy of the moment is felt with an excruciating intensity, and men become unwilling consociates locked in mutual embarrassment, as though they had inadvertently intruded upon one another's privacy. Lek is at once the awareness of the ever-present possibility of such an interpersonal disaster and, like stage fright, a motivating force toward avoiding it. It is the fear of faux pas-rendered only that much more probable by an elaborated politesse-that keeps social intercourse on its deliberately narrowed rails. It is /ek, more than anything else, that protects Balinese. Person, Time, and Conduct in Bali concepts of personhood from the individualizing force of face-to-face encounters.

"Absence of climax," the other outstanding quality of Balinese social behavior, is so peculiarly distinctive and so distinctively odd that only extended description of concrete events could properly evoke it. It amounts to the fact that social activities do

not build, or are not permitted to build, toward definitive consummations. Quarrels appear and disappear, on occasion they even persist, but they hardly ever come to ahead. Issues are not sharpened for decision, they are blunted and softened in the hope that the mere evolution of circumstances will resolve them, or better yet, that they will simply evaporate. Daily life consists of self-contained, monadic encounters in which something either happens or does not-an intention is realized or it is not, a task accomplished or not. When the thing doesn't happen-the intention is frustrated, the task unaccomplished-the effort may be made again from the beginning at some other time; or it may simply be abandoned. Artistic performances start, go on (often for very extended periods when one does not attend continually but drifts away and back, chatters for a while, sleeps for a while, watches rapt for a while), and stop; they areas uncentered as a parade, as directionless as a pageant. Ritual often seems, as in the temple celebrations, to consist largely of getting ready and cleaning up. The heart of the ceremony, the obeisance to the gods come down onto their altars, is deliberately muted to the point where it sometimes seems almost an afterthought, a glancing, hesitant confrontation of anonymous persons brought physically very close and kept socially very distant. It is all welcoming and bidding farewell, foretaste and aftertaste, with but the most ceremonially buffered, ritually insulated sort of actual encounter with the sacred presences themselves. Even in such a dramatically more heightened ceremony as the Rangda Barong, fearful witch and foolish dragon combat ends in a state of complete irresolution, a mystical, metaphysical, and moral standoff leaving everything precisely as it was, and the observer-or anyway the foreign observer-with the feeling that something decisive was on the verge of happening but never quite did.

In short, events happen like holidays. They appear, vanish, and reappear-each discrete, sufficient unto itself, a particular manifestation of the fixed order of things. Social activities are separate performances; they do not march toward some destination, gather toward some denouement. As time is punctual, so life is. Not order less, but qualitatively ordered, like the days themselves, into a limited number of established kinds. Balinese social life lacks climax because it takes place in a motionless present, a vectorless now. Or, equally true, Balinese time lacks motion because Balinese social life lacks climax. The two imply one another, and both together imply and are implied by the Balinese contemporization of persons. The

perception of fellowmen, the experience of history, and the temper of collective life-what has sometimes been called ethos-are hooked together by a definable logic. But the logic is not syllogistic; it is social.

(p.401-404)

## **ANEXO E**

### Lógica

Referring as it does both to formal principles of reasoning and to rational connections among facts and events, "logic" is a treacherous word; and nowhere more so than in the analysis of culture. When one deals with meaningful forms, the temptation to see the relationship among them as immanent, as consisting of some sort of intrinsic affinity(or disaffinity) they bear for one another, is virtually overwhelming. And so we hear cultural integration spoken of as a harmony of meaning, cultural change as an instability of meaning, and cultural conflict as an incongruity of meaning, with the implication that the harmony, the instability, or the incongruity are properties of meaning itself, as, say ,sweetness is a property of sugar or brittleness of glass. Yet, when we try to treat these properties as we would sweetness orbrittleness, they fail to behave, "logically," in the expected way. When we look for the constituents of the harmony, the instability, or the incongruity, we are unable to find them resident in that of which they are presumably properties. One cannot run symbolic forms through some sort of cultural assay to discover their harmony content, their stability ratio, or their index of incongruity ; one can only look and see if the Person, Time, and Conduct in Bali forms in question are in fact coexisting, changing, or interfering with one another in some way or other, which is like tasting sugar to see if itis sweet or dropping a glass to see if it is brittle, not like investigating the chemical composition of sugar or the physical structure of glass. The reason for this is, of course, that meaning is not intrinsic in the objects, acts, processes, and so on, which bear it, but-as Durkheim, Weber, and so many others have emphasized-imposed upon them; and the explanation of its properties must therefore be sought in that which does the imposing-men living in society. The study of thought is, to borrow a phrase from Joseph Levenson, the study of men thinking; 44and as they think not in some special place of their own, but in the same place-the social world-that they do everything else, the nature of cultural integration, cultural

change, or cultural conflict is to be probed for there: in the experiences of individuals and groups of individuals as, under the guidance of symbols, they perceive, feel, reason, judge, and act. To say this is, however, not to yield to psychologism, which along with logicism is the other great saboteur of cultural analysis; for human experience-the actual living through of events-is not mere sentience, but, from the most immediate perception to the most mediated judgment, significant sentience-sentience interpreted, sentience grasped. For human beings, with the possible exception of neonates, who except for their physical structure are human only in posse anyway, all experience is construed experience, and the symbolic forms in terms of which it is construed thus determine-in conjunction with a wide variety of other factors ranging from the cellular geometry of the retina to the endogenous stages of psychological maturation-its intrinsic texture. To abandon the hope of finding the "logic" of cultural organization in some Pythagorean "realm of meaning" is not to abandon the hope of finding it at all. It is to turn our attention toward that which gives symbols their life: their use.<sup>44</sup> What binds Balinese symbolic structures for defining persons (names,<sup>44</sup> J. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past* (Garden City, 1964), p. 212. Here, as elsewhere, I use "thinking" to refer not just to deliberate reflection but intelligent activity of any sort, and "meaning" to refer not just to abstract "concepts" but significance of any sort. This is perhaps somewhat arbitrary, and a little loose, but one must have general terms to talk about general subjects, even if what falls under such subjects is very far from being homogeneous.<sup>45</sup> "Every sign by itself seems dead. What gives it life? -in use it is alive. Is life breathed into it there? -Or is its use its life?" L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953), p. 128e. Italics in original. kin terms, teknonyms, titles, and so on) to their symbolic structures for characterizing time (permutational calendars, and so forth), and both of these to their symbolic structures for ordering interpersonal behavior (art, ritual, politesse, and so on), is the interaction of the effects each of these structures has upon the perceptions of those who use them, the way in which their experiential impacts play into and reinforce one another. A penchant for "contemporizing" fellowmen blunts the sense of biological aging; a blunted sense of biological aging removes one of the main sources of a sense of temporal flow; a reduced sense of temporal flow gives to interpersonal events an episodic quality. Ceremonialized interaction supports standardized perceptions of

others; standardized perceptions of others support a "steady-state" conception of society; a steady-state conception of society supports a taxonomic perception of time. And so on: one could begin with conceptions of time and go around, in either direction, the same circle. The circle, though continuous, is not in a strict sense closed, because none of these modes of experience is more than a dominant tendency, a cultural emphasis, and their subdued opposites, equally well-rooted in the general conditions of human existence and not without some cultural expression of their own, coexist with them, and indeed act against them. Yet, they are dominant; they do reinforce one another; and they are persisting. And it is to this state of affairs, neither permanent nor perfect, that the concept "cultural integration" -what Weber called "Sinnzusammenhang"-can be legitimately applied. In this view, cultural integration is no longer taken to be a sui generis phenomenon locked away from the common life of man in a logical world of its own. Perhaps even more important, however, it is also not taken to be an all-embracing, completely pervasive, unbounded one. In the first place, as just noted, patterns counteractive to the primary one exist as subdominant but nonetheless important themes in, so far as we can tell, any culture. In an ordinary, quite un-Hegelian way, the elements of a culture's own negation are, with greater or lesser force, included within it. With respect to the Balinese, for example, an investigation of their witch beliefs (or, to speak phenomenologically, witch experiences) as inverses of what might be called their person beliefs, or of their trance behavior as an inverse of their etiquette, would be most enlightening in this respect and would add both depth and complexity to the present analysis. Some of the more famous attacks upon received cultural characterizations-revelations of suspicion and factionalism among the "harmony-loving" Pueblans, or of an "amiable side" to the Person, Time, and Conduct in Balirivalrous Kwakiutl-consist essentially in a pointing out of the existence, and the importance, of such themes.

(p. 404-407)

## **ANEXO F**

### **Ethos**

In recent anthropological discussion, the moral (and aesthetic) aspects of a given culture, the evaluative elements, have commonly been summed up in the term

"ethos," while the cognitive, existential aspects have been designated by the term "world view." A people's ethos is the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood; it is the underlying attitude toward themselves and their world that life reflects. Their world view is their picture of the way things in sheer actuality are, their concept of nature, of self, of society. It contains their most comprehensive ideas of order. Religious belief and ritual confront and mutually confirm one another; the ethos is made intellectually reasonable by being shown to represent a way of life implied by the actual state of affairs which the world view describes, and the world view is made emotionally acceptable by being presented as an image of an actual state of affairs of which such a way of life is an authentic expression. This demonstration of a meaningful relation between the values a people holds and the general order of existence within which it finds itself is an essential element in all religions, however those values or that order be conceived. Whatever else religion may be, it is in part an attempt (of an implicit and directly felt rather than explicit and consciously thought-about sort) to conserve the fund of general meanings in terms of which each individual interprets his experience and organizes his conduct.

But meanings can only be "stored" in symbols: a cross, a crescent, or a feathered serpent. Such religious symbols, dramatized in rituals or related in myths, are felt somehow to sum up, for those for whom they are resonant, what is known about the way the world is, the quality of the emotional life it supports, and the way one ought to behave while in it. Sacred symbols thus relate an ontology and a cosmology to an aesthetics and a morality: their peculiar power comes from their presumed ability to identify fact with value at the most fundamental level, to give to what is otherwise merely actual, a comprehensive normative import. The number of such synthesizing symbols is limited in any culture, and though in theory we might think that a people could construct a wholly autonomous value system independent of any metaphysical referent, an ethics without ontology, we do not in fact seem to have found such a people. The tendency to synthesize world view and ethos at some level, if not logically necessary, is at least empirically coercive; if it is not philosophically justified, it is at least pragmatically universal.

(p. 126-127)

## **ANEXO G**

### Ethos, segunda parte

#### II

It is a cluster of sacred symbols, woven into some sort of ordered whole, which makes up a religious system. For those who are committed to it, such a religious system seems to mediate genuine knowledge, knowledge of the essential conditions in terms of which life must, of necessity, be lived. Particularly where these symbols are uncriticized, historically or philosophically, as they are in most of the world's cultures, individuals who ignore the moral-aesthetic norms the symbols formulate, who follow a discordant style of life, are regarded not so much as evil as stupid, insensitive, unlearned, or in the case of extreme dereliction, mad. In Java, where I have done field work, small children, simpletons, boors, the insane, and the flagrantly immoral are all said to be "not yet Javanese," and, not yet Javanese, not yet human. Unethical behavior is referred to as "uncustomary," the more serious crimes (incest, sorcery, murder) are commonly accounted for by an assumed lapse of reason, the less serious ones by a comment that the culprit "does not know order," and the word for "religion" and that for "science" are the same. Morality has thus the air of simple realism, of practical wisdom; religion supports proper conduct by picturing a world in which such conduct is only common sense.

It is only common sense because between ethos and world view, between the approved style of life and the assumed structure of reality, there is conceived to be a simple and fundamental congruence such that they complete one another and lend one another meaning. In Java, for example, this view is summed up in a concept one hears continually invoked, that of *tjotjog*. *Tjotjog* means to fit, as a key does in a lock, as an efficacious medicine does to a disease, as a solution does to an arithmetic problem, as a man does with the woman he marries (if he does not, they will divorce). If your opinion agrees with mine we *tjotjog*; if the meaning of my name fits my character (and if it brings me luck), it is said to be *tjotjog*. Tasty food, correct theories, good manners, comfortable surroundings, gratifying outcomes are all *tjotjog*. In the broad estand most abstract sense, two items *tjotjog* when their coincidence forms a coherent pattern which gives to each a significance and a value it does not in itself have. There is implied here a contrapuntal view of the universe in which that which is

important is we separate elements have to one another, how they must be arranged to strike a chord and to avoid a dissonance. And, as in harmony, the ultimately correct relationships are fixed, determinate, and knowable, so religion, like harmony, is ultimately a kind of practical science, producing value out of fact as music is produced out of sound. In its specificity, *tjotjog* is a peculiarly Javanese idea, but the notion that life takes on its true import when human actions are tuned to cosmic conditions is widespread.

The sort of counterpoint between style of life and fundamental reality which the sacred symbols formulate varies from culture to culture. For the Navaho, an ethic prizing calm deliberateness, untiring persistence, and dignified caution complements an image of nature as tremendously powerful, mechanically regular, and highly dangerous. For the French, a logical legalism is a response to the notion that reality is rationally structured, that first principles are clear, precise, and unalterable and so need only be discerned, memorized, and deductively applied to concrete cases. For the Hindus, a transcendental moral determinism in which one's social and spiritual status in a future incarnation is an automatic outcome of the nature of one's action in the present, is completed by a ritualistic duty-ethic bound to caste. In itself, either side, the normative or the metaphysical, is arbitrary, but taken together they form a gestalt with a peculiar kind of inevitability; a French ethic in a Navaho world, or a Hindu one in a French world would seem only quixotic, for it would lack the air of naturalness and simple factuality which it has in its own context. It is this air of the factual, of describing, after all, the genuinely reasonable way to live which, given the facts of life, is the primary source of such an ethic's authoritativeness. What all sacred symbols assert is that the good for man is to live realistically; where they differ is in the vision of reality they construct.

However, it is not only positive values that sacred symbols dramatize, but negative ones as well. They point not only toward the existence of good but also of evil, and toward the conflict between them. The so called problem of evil is a matter of formulating in world-view terms the actual nature of the destructive forces within the self and outside of it, of interpreting murder, crop failure, sickness, earthquakes, poverty, and oppression in such a way that it is possible to come to some sort of terms with them. Declaring evil fundamentally unreal-as in Indian religions and some versions of Christianity-is but one, rather uncommon, solution to the problem; more

often, the reality of evil is accepted and characterized positively, and an attitude toward it-resignation, active opposition, hedonistic escape, self-recrimination and repentance, or a humble plea for mercy-is enjoined as reasonable and proper, given its nature. Among the African Azande, where all natural misfortune (death, illness, crop failure) is seen as caused by the hatred of one man for another acting mechanically through witchcraft, the attitude toward evil is a straightforward and practical one: it is to be dealt with by means of reliably established divination in order to discover the witch, and proven methods of social pressure to force him to abandon his attack, or failing this, by effective vengeance-magic to kill him. Among the Melanesian Manus, the conception that illness, death, or financial failure are the result of a secret sin (adultery, stealing, lying) which has offended the moral sensibilities of the household spirit is coupled with an emphasis on public confession and repentance as the rational way to cope with evil. For the Javanese, evil results from unregulated passion and is resisted by detachment and self-control. Thus, both what a people prizes and what it fears and hates are depicted in its world view, symbolized in its religion, and in turn expressed in the whole quality of its life. Its ethos is distinctive not merely in terms of the sort of nobility it celebrates, but also in terms of the sort of baseness it condemns; its vices are as stylized as its virtues. The force of a religion in supporting social values rests, then, on the ability of its symbols to formulate a world in which those values, as well as the forces opposing their realization, are fundamental ingredients. It represents the power of the human imagination to construct an image of reality in which, to quote Max Weber, "events are not just there and happen, but they have a meaning and happen because of that meaning." The need for such a metaphysical grounding for values seems to vary quite widely in intensity from culture to culture and from individual to individual, but the tendency to desire some sort of factual basis for one's commitments seems practically universal; mere conventionalism satisfies few people in any culture. However, its role may differ at various times, for various individuals, and in various cultures, religion, by fusing ethos and world view, gives to a set of social values what they perhaps most need to be coercive: an appearance of objectivity. In sacred rituals and myths values are portrayed not as subjective human preferences but as the imposed conditions for life implicit in a world with a particular structure.

The sort of symbols (or symbol complexes) regarded by a people as sacred varies very widely. Elaborate initiation rites, as among the Australians; complex philosophical tales, as among the Maori; dramatic shamanistic exhibitions, as among the Eskimo; cruel human sacrifice rites, as among the Aztecs; obsessive curing ceremonies, as among the Navaho; large communal feasts, as among various Polynesian groups—all these patterns and many more seem to one people or another to sum up most powerfully what it knows about living. Nor is there commonly but one such complex: Malinowski's famous Trobrianders seem equally concerned with the rituals of gardening and those of trade. In a complex civilization such as that of the Javanese—in which Hinduistic, Islamic, and pagan influences all remain very strong—one could choose any of several symbol complexes as revealing one or another aspect of the integration of ethos and world view. But perhaps the clearest and most direct insight into the relation between Javanese values and Javanese metaphysics can be gained through a brief analysis of one of the most deeply rooted and highly developed of their art forms which is at the same time a religious rite: the shadow-puppet play, or *wajang*.

The shadow play is called so because the puppets, which are flat cutouts of leather, painted in golds, reds, blues, and blacks, are made to cast large shadows on a white screen. The *dalang*, as the puppeteer is called, sits on a mat in front of the screen, with a *gamelan*/ an percussion orchestra behind him, an oil lamp hanging over his head. A banana tree trunk lies horizontally in front of him into which the puppets, each of them fastened to a tortoiseshell handle, are stuck. A performance lasts a whole night. As the play progresses, the *dalang* takes and replaces characters from the tree trunk as he needs them, holding them up in either hand over his head and interposing them between the light and the screen. From the *dalang*'s side of the screen—where traditionally only the men were permitted to sit—one sees the puppets themselves, their shadows rising up dominant on the screen behind them; from the reverse side of the screen—where the women and children sit—one sees their shadows only.

The stories dramatized are mostly episodes taken from the Indian epic *Mahabharata*, somewhat adapted and placed in a Javanese setting (Stories from the *Ramayana* are sometimes dramatized, but they are less popular.) In this cycle there are three major groups of characters. First, there are the gods and goddesses,

headed by Siva and his wife Durga. As in the Greek epics, the gods are far from uniformly righteous, are marked by human frailties and human passions, and seem peculiarly interested in the things of this world. Second, there are the kings and nobles, who are, in theory, the ancestors of the present-day Javanese. The two most important groups of these nobles are the Pendawas and the Korawas. The Pendawas are the famous five hero brothers-Yudistira, Bima, Arjuna, and the identical twins, Nakula and Sadewa-who are usually accompanied, as a general advisor and protector, by Krisna, an incarnation of Visnu. The Korawas, of whom there are a hundred, are cousins of the Pendawas. They have usurped the kingdom of Ngastina from them, and it is the struggle over this disputed country which provides the major theme of the wajang; a struggle which culminates in the great Bratajuda war of kinsmen, as related in the Bhagavad Gita, in which the Korawas are defeated by the Pendawas. And, third, there are those Javanese additions to the original Hindu cast of characters, the great low clowns-Semar, Petruk, and Gareng, constant companions of the Pendawas, at once their servants and their protectors. Semar, the father of the other two, is actually a god in all-too-human form, a brother to Siva, king of the gods. The guardian spirit of all Javanese from their first appearance until the end of time, this gross and clumsy fool is perhaps the most important figure in the whole wajang mythology.

The types of action characteristic of the wajang also are three: there are the "talking" episodes in which two groups of opposed nobles confront one another and discuss (the dalang imitates all the voices) the issues between them; there are the fighting episodes, in which diplomacy having failed, the two groups of nobles fight (the dalang knocks the puppets together and kicks a clapper with his foot to symbolize the sounds of war); and there are the slapstick comic scenes, in which the clowns mock the nobles, each other, and, if the dalang is clever, members of the audience or the local powers-that-be. Generally, the three sorts of episodes are differentially distributed over the course of the evening. The declamatory scenes are mostly toward the beginning, the comic ones toward the middle, and the war toward the end. From nine until midnight, the political leaders of the various kingdoms confront one another and state the framework of the story-a wajang hero wishes to marry the daughter of a neighboring king, a subjugated country wants its freedom, or whatever. From midnight until three o'clock or so difficulties of some sort set in-

someone else is bidding for the daughter's hand, the imperialist country refuses freedom to its colony. And, finally, these difficulties are resolved in the last section, ending at dawn, inevitably, by a war in which the heroes triumph-an action followed by a brief celebration of the accomplished marriage or the achieved freedom. Western-educated Javanese intellectuals often compare the wajang to a sonata; it opens with an exposition of a theme, follows with a development and complication of it, and ends with its resolution and recapitulation.

Another comparison which, oft band, strikes the Western observer is with Shakespeare's chronicle plays. The long formal scenes in the courts with the messengers coming and going, interspersed with short, breathless transitional scenes in the woods or along the road, the double plot, the clowns speaking a rough common language full of worldly-wise ethics, caricaturing the forms of action of the great nobles, who speak an elevated language full of apostrophes to honor, justice, and duty, the final war, which, like those at Shrewsbury and Agincourt, leaves the vanquished beaten but still noble-all these suggest Shakespeare's historical dramas. But the world view the wajang expresses, despite the surface similarities in the two feudal codes, is hardly Elizabethan at base. It is not the external world of principalities and powers which provides the main setting for human action, but the internal one of sentiments and desires. Reality is looked for not outside the self, but within it; consequently what the wajang dramatizes is not a philosophical politics but a metaphysical psychology.

For the Javanese (or at least for those of them in whose thought their fluence of Java's Hindu-Buddhist period from the second to the fifteenth centuries still is dominant), the flow of subjective experience, taken in all its phenomenological immediacy, presents a microcosm of the universe generally; in the depths of the fluid interior world of thought-and-emotion they see reflected ultimate reality itself. This inward-looking sort of world view is best expressed in a concept the Javanese have also borrowed from India and also peculiarly reinterpreted: *rasa*. *Rasa* has two primary meanings: "feeling" and "meaning." As "feeling" it is one of the traditional Javanese five senses-seeing, hearing, talking, smelling, and feeling, and it includes within itself three aspects of "feeling" that our view of the five senses separates: taste on the tongue, touch on the body, and emotional "feeling" within the "heart" like sadness and happiness. The taste of a banana is its *rasa*; a hunch is a *rasa*; a pain is

a rasa; and so is a passion. As "meaning," rasa is applied to the words in a letter, in a poem, or even in common speech to indicate the between-the-lines type of indirection and allusive suggestion that is so important in Javanese communication and social intercourse. And it is given the same application to behavioral acts generally: to indicate the implicit import, the connotative "feeling" of dance movements, polite gestures, and so forth. But in this second, semantic sense, it also means "ultimate significance" -the deepest meaning at which one arrives by dint of mystical effort and whose clarification resolves all the ambiguities of mundane existence. Rasa, said one of my most articulate informants, is the same as life; whatever lives has rasa and whatever has rasa lives. To translate such a sentence one could only render it twice: whatever lives feels and whatever feels lives; or: whatever lives has meaning and whatever has meaning lives.

By taking rasa to mean both "feeling" and "meaning," the more speculatively inclined among the Javanese have been able to develop a highly sophisticated phenomenological analysis of subjective experience to which everything else can be tied. Because fundamentally "feeling" and "meaning" are one, and therefore the ultimate religious experience taken subjectively is also the ultimate religious truth taken objectively, an empirical analysis of inward perception yields at the same time a metaphysical analysis of outward reality. This being granted- and the actual discriminations, categorizations, and connections made are often both subtle and detailed-then the characteristic way in which human action comes to be considered, from either a moral or an aesthetic point of view, is in terms of the emotional life of the individual who experiences it. This is true whether this action is seen from within as one's own behavior or from without as that of someone else: the more refined one's feelings, then the more profound one's understanding, the more elevated one's moral character, and the more beautiful one's external aspect, in clothes, movements, speech, and so on. The management of the individual's emotional economy becomes, therefore, his primary concern, in terms of which all else is ultimately rationalized. The spiritually enlightened man guards well his psychological equilibrium and makes a constant effort to maintain its placid stability. His inner life must be, in a simile repeatedly employed, like a still pool of clear water to the bottom of which one can easily see. The individual's proximate aim is, thus, emotional quiescence, for passion is crude feeling, fit for children, animals, madmen, primitives,

and foreigners. But his ultimate aim, which this quiescence makes possible, is gnosis-the direct comprehension of the ultimate rasa.

Javanese religion (or at least this variant of it) is consequently mystical: God is found by means of spiritual discipline, in the depths of the self as pure rasa. And Javanese ethics (and aesthetics) are, correspondingly, affect-centered without being hedonistic: emotional equanimity, a certain flatness of affect, a strange inner stillness, is the prized psychological state, the mark of a truly noble character. One must attempt to get beyond the emotions of everyday life to the genuine feeling-meaning which lies within us all. Happiness and unhappiness are, after all, just the same. You shed tears when you laugh and also when you cry. And, besides, they imply one another: happy now, unhappy later; unhappy now, happy later. The reasonable, prudent, "wise" man strives not for happiness, but for a tranquil detachment which frees him from his endless oscillation between gratification and frustration. Similarly, Javanese etiquette, which comprises almost the whole of this morality, focuses around the injunction not to disturb the equilibrium of another by sudden gestures, loud speech, or startling, erratic actions of any sort, mainly because so doing will cause the other in turn to act erratically and so upset one's own balance. On the world-view side, there are yoga like mystical techniques (meditation, staring at candles, repeating set words or phrases) and highly involved speculative theories of the emotions and their relations to sickness, natural objects, social institutions, and so on. On the ethos side, there is a moral stress on subdued dress, speech, and gesture, on refined sensitivity to small changes in the emotional state both of oneself and of others, and on a stable, highly regularized predictability of behavior. "If you start off north, go north," a Javanese proverb says, "don't turn east, west, or south." Both religion and ethics, both mysticism and politesse, thus point to the same end: a detached tranquility which is proof against disturbance from either within or without.

But, unlike India, this tranquility is not to be gained by a retreat from the world and from society, but must be achieved while in it. It is a this-worldly, even practical, mysticism, as expressed in the following composite quotation from two Javanese petty traders who are members of a mystical society: He said that the society was concerned with teaching you not to pay too much attention to worldly things, not to care too much about the things of everyday life. He said this is very difficult to do. His

wife, he said, was not yet able to do it much, and she agreed with him, e.g., she still likes to ride in motorcars while he doesn't care; he can take them or leave them alone. It takes much long study and meditation. For example, you have to get so that if someone comes to buy cloth you don't care if he buys it or not . . . and you don't get your emotions really involved in the problems of commerce, but just think of God. The society wants to turn people toward God and avoids any strong attachments to everyday life

... Why did he meditate? He said it was only to make the heart peaceful, to make you calm inside, so you will not be easily upset. For example, if you're selling cloth and are upset you may sell a piece of cloth for forty rupiah when it cost you sixty. If a person comes here and my mind is not calm, well then I can't sell him anything . . . I said, well, why do you have a meeting, why not meditate at home? And he said, well, in the first place you are not supposed to achieve peace by withdrawing from society; you are supposed to stay in society and mix with people, only with peace in your heart.

This fusion between a mystical-phenomenological world view and an etiquette-centered ethos is expressed in the wajang in various ways. First, it appears most directly in terms of an explicit iconography. The five Pendawas are commonly interpreted as standing for the five senses which the individual must unite into one undivided psychological force in order to achieve gnosis. Meditation demands a "cooperation" among the senses as close as that among the hero brothers, who act as one in all they do. Or the shadows of the puppets are identified with the outward behavior of man, the puppets themselves with his inward self, so that in him as in them the visible pattern of conduct is a direct outcome of an underlying psychological reality. The very design of the puppets has explicit symbolic significance: in Bima's red, white, and black sarong, the red is usually taken to indicate courage, the white purity, the black fixity of will. The various tunes played on the accompanying game/an orchestra each symbolize a certain emotion; similarly, with the poems the dalang sings at various points in the play, and so on. Second, the fusion often appears as parable, as in the story of Bima's quest for the "clear water." After slaying many monsters in his wanderings in search of this water which he has been told will make him invulnerable, he meets a god as big as his little finger who is an exact replica of himself. Entering through the mouth of this mirror-image midget, he sees inside the

god's body the whole world, complete in every detail, and upon emerging he is told by the god that there is no "clear water" as such, that the source of his own strength is within himself, after which he goes off to meditate. And third, the moral content of the play is sometimes interpreted analogically: the dalang's absolute control over the puppets is said to parallel God's over men ; or the alternation of polite speeches and violent wars is said to parallel modern international relationships, where so long as diplomats continue talking, peace prevails, but when talks break down, war follows.

But neither icons, parables, nor moral analogies are the main means by which the Javanese synthesis is expressed in the wajang; for the play as a whole is commonly perceived to be but a dramatization of individual subjective experience in terms at once moral and factual: He [an elementary schoolteacher] said that the main purpose of the wajang was to draw a picture of inner thought and feeling, to give an external form to internal feeling. He said that more specifically it pictured the eternal conflict in the individual between what he wanted to do and what he felt he ought to do. Suppose you want to steal something. Well, at the same time something inside you tells you not to do it, restrains you, controls you. That which wants to do it is called the will; that which restrains is called the ego .All such tendencies threaten every day to ruin the individual , to destroy his thought and upset his behavior. These tendencies are called god a, which means something which plagues or teases someone or something. For example, you go to a coffee-shop where people are eating. They invite you to join them, and so you have a struggle within-should I eat with them ... no, I've already eaten and I will be over full . . . but the food looks good . . .etc .... etc.

Well, in the wajang the various plagues, wishes, etc.-the god as-are represented by the hundred Korawas, and the ability to control oneself is represented by their cousins, the five Pendawas and by Krisna. The stories are ostensibly about a struggle over land. The reason for this is so the stories will seem real to the onlookers, so the abstract elements in the rasa can .be represented in concrete external elements which will attract the audience and seem real to them and still communicate its inner message. For example, the wajang is full of war and this war, which occurs and reoccurs, is really supposed to represent the inner war which goes on continually in every person's subjective life between his base and his refined impulses.

Once again, this formulation is more self-conscious than most; the average man "enjoys" the wajang without explicitly interpreting its meaning. Yet, in the same way as the circle organizes Oglala experience, whether the individual Sioux is able to explicate its significance, or indeed has any interest in doing so, so the sacred symbols of the wajang-the music, characters, the action itself -give form to the ordinary Javanese experience. For example, each of the three older Pendawas are commonly held to display a different sort of emotional-moral dilemma, centering around 'one or another of the central Javanese virtues. Yudistira, the eldest, is too compassionate. He is unable to rule his country effectively because when someone asks him for his land, his wealth, his food, he simply gives it out of pity, leaving himself powerless, poor, or starving. His enemies continually take advantage of his mercifulness to deceive him and to escape his justice. Bima, on the other hand, is single-minded, steadfast. Once he forms an intention, he follows it out straight to its conclusion; he doesn't look aside, doesn't turn off or idle along the way-he "goes north." As a result, he is often rash, and blunders into difficulties he could as well have avoided. Arjuna, the third brother, is perfectly just. His goodness comes from the fact that he opposes evil, that he shelters people from injustice, that he is coolly courageous in fighting for the right. But he lacks a sense of mercy, of sympathy for wrongdoers. He applies a divine moral code to human activity, and so he is often cold, cruel, or brutal in the name of justice. The resolution of these three dilemmas of virtue is the same: mystical insight. With a genuine comprehension of the realities of the human situation, a true perception of the ultimate rasa, comes the ability to combine Yudistira's compassion, Bima's will to action, and Arjuna's sense of justice into a truly moral outlook, an outlook which brings an emotional detachment and an inner peace in the midst of the world of flux, yet permits and demands a struggle for order and justice within such a world. And it is such a unification that the unshakable solidarity among the Pendawas in the play, continually rescuing one another from the defects of their virtues, clearly demonstrates.

But what, finally, of Semar, in whom so many oppositions seem to meet-the figure who is both god and clown, man's guardian spirit and his servant, the most spiritually refined inwardly and the most rough looking outwardly? Again one thinks of the chronicle plays and of, in this case, Falstaff. Like Falstaff, Semar is a symbolic father to the play's heroes. Like Falstaff, he is fat, funny, and worldly-wise; and, like

Falstaff, he seems to provide in his vigorous a moralism a general criticism of the very values the drama affirms. Both figures, perhaps, provide a reminder that, despite overproud assertions to the contrary by religious fanatics and moral absolutists, no completely adequate and comprehensive human world view is possible, and behind all the pretense to absolute and ultimate knowledge, the sense for the irrationality of human life, for the fact that it is unlimitable, remains. Semar reminds the noble and refined Pendawas of their own humble, animal origins. He resists any attempt to turn human beings into gods and to end the world of natural contingency by a flight to the divine world of absolute order, a final stilling of the eternal psychological-metaphysical struggle.

In one wajang story, Siva comes down to earth incarnated as a mystical teacher in an attempt to bring the Pendawas and Korawas together, to arrange a negotiated peace between them. He is succeeding quite well, opposed only by Semar. Arjuna is therefore instructed by Siva to kill Semar so that the Pendawas and Korawas will be able to get together and end their eternal struggle. Arjuna does not want to kill Semar, whom he loves, but he wishes a just solution to the differences between the two groups of cousins and so goes to Semar to murder him. Semar says: so this is how you treat me after I have followed you everywhere, served you loyally, and loved you. This is the most poignant point in the play and Arjuna is deeply ashamed; but true to his idea of justice, he persists in his duty. Semar says: all right, I will burn myself. He builds a bonfire and stands in it. But instead of dying, he is transformed into his godly form and defeats Siva in combat. Then the war between the Korawas and the Pendawas begins again.

Not all people have, perhaps, so well developed a sense for the necessary note of irrationality in any world view, and thus for the essential insolubility of the problem of evil. But whether in the form of a trickster, a clown, a belief in witchcraft, or a concept of original sin, the presence of such a symbolic reminder of the hollowness of human pretensions to religious or moral infallibility is perhaps the surest sign of spiritual maturity.

#### IV

The view of man as a symbolizing, conceptualizing, meaning-seeking animal, which has become increasingly popular both in the social sciences and in philosophy over the past several years, opens up a whole new approach not only to the analysis

of religion as such, but to the understanding of the relations between religion and values. The drive to make sense out of experience, to give it form and order, is evidently as real and as pressing as the more familiar biological needs. And, this being so, it seems unnecessary to continue to interpret symbolic activities-religion, art, ideology-as nothing but thinly disguised expressions of something other than what they seem to be: attempts to provide orientation for an organism which cannot live in a world it is unable to understand. If symbols, to adapt a phrase of Kenneth Burke's, are strategies for encompassing situations, then we need to give more attention to how people define situations and how they go about coming to terms with them. Such a stress does not imply a removal of beliefs and values from their psychobiological and social contexts into a realm of "pure meaning," but it does imply a greater emphasis on the analysis of such beliefs and values in terms of concepts explicitly designed to deal with symbolic material.

The concepts used here, ethos and world view, are vague and imprecise; they are a kind of prototheory, forerunners, it is to be hoped, of a more adequate analytical framework. But even with them, anthropologists are beginning to develop an approach to the study of values which can clarify rather than obscure the essential processes involved in the normative regulation of behavior. One almost certain result of such an empirically oriented, theoretically sophisticated, symbol-stressing approach to the study of values is the decline of analyses which attempt to describe moral, aesthetic, and other normative activities in terms of theories based not on the observation of such activities but on logical considerations alone. Like bees who fly despite theories of aeronautics which deny them the right to do so, probably the overwhelming majority of mankind are continually drawing normative conclusions from factual premises (and factual conclusions from normative premises, for the relation between ethos and world view is circular) despite refined, and in their own terms impeccable, reflections by professional philosophers on the "naturalistic fallacy." An approach to a theory of value which looks toward the behavior of actual people in actual societies living in terms of actual cultures for both its stimulus and its validation will turn us away from abstract and rather scholastic arguments in which a limited number of classical positions are stated again and again with little that is new to recommend them, to a process of ever-increasing insight into both what values are and how they work. Once this enterprise in the scientific analysis of values is well

launched, the philosophical discussions of ethics are likely to take on more point. The process is not that of replacing moral philosophy by descriptive ethics, but of providing moral philosophy with an empirical base and a conceptual framework Which is somewhat advanced over that available to Aristotle, Spinoza, or G. E. Moore. The role of such a special science as anthropology in the analysis of values is not to replace philosophical investigation, but to make it relevant.

(p.129-141)