

Terrenos incertos: antropologia e consciência

Alice Cruz

Departamento de Antropologia
Universidade de Coimbra
3000-056 Coimbra, Portugal
alicecruz5@yahoo.com.br

Resumo A ruptura com a ideia de *representação*, edificada com a crise epistemológica da década de 1980, e que teve como corolário a problematização dos conceitos de sociedade e cultura, veio impor um debate na teoria e prática antropológicas. O indivíduo, elemento marginal à construção do saber nas ciências modernas, tem vindo a insinuar-se progressivamente no pensamento antropológico. Ao invés da sua anterior exclusão metodológica, a sua inclusão é hoje desejável, não apenas pela tentativa de superação de uma relação entre sujeito e objecto ideológica e politicamente assimétrica, mas também, pelo seu reconhecimento como *agente*. Neste sentido, os terrenos circunscritos pelas diversas disciplinas modernas têm vindo a permear-se, como forma de enriquecimento da produção do conhecimento. Como tal, uma incursão nas ciências da mente mostra-se pertinente. Assumindo a proposta de Csordas (1994), do corpo como *terreno existencial da cultura* e fazendo uso de uma postura metodológica assente numa abordagem *fenomenológica à socialidade*, é considerada a relevância de uma antropologia da consciência.

Palavras-chave Antropologia; consciência; indivíduo; socialidade; experiência.

Abstract The rupture with the idea of *representation*, edified with the epistemological crisis of the 1980s, from which resulted a critical reflection on concepts such as society and culture, imposed a debate in the anthropological theory and practice. The individual, traditionally marginal to the production of knowledge in the modern sciences, has become increasingly present in the anthropological thinking. Contrary to its previous methodological exclusion, today its inclusion is not only desirable to surmount an ideologically and politically asymmetric relation between subject and object, but also because of its recognition as *agent*. In this way, a dialogue among the diverse modern disciplines demonstrates its convenience, in order to the enrichment of knowledge. As such, it is pertinent an incursion through the sciences of mind. Accepting Csordas' (1994) proposal of the body as the *existential ground of culture* and making use of a *phenome-*

nological approach to *sociality*, the relevance of an anthropology of conscience is considered.

Key words Anthropology; individual; conscience; sociality; experience.

Introdução

Em que medida uma antropologia da consciência poderá contribuir para a resolução de algumas das dicotomias clássicas nas ciências sociais e, em particular na antropologia, nomeadamente, as que foram elaboradas entre indivíduo/sociedade, corpo/mente, natureza/cultura, subjectivismo/objectivismo, sujeito/objecto?

As críticas levantadas por uma antropologia reflexiva, que vieram negar o axioma da separação entre sujeito e objecto, colocando, deste modo, em causa a autoridade do antropólogo face aos significados experienciais do sujeito “antropologizado”, têm conduzido a tentativas de reelaboração da prática antropológica, que recolocam a etnografia na interacção entre pessoas, assumindo o seu carácter hermenêutico e desconstruindo, desta forma, a ideia de um conhecimento sistemático da vida social de pessoas que, por nela participarem, não reconhecem objectivamente os alicerces estruturais que sustentam o seu modo de vida.

Vários autores vêm reivindicando uma abertura à consciência daqueles que estão no centro do inquérito antropológico, reconhecendo que a vida social é construída por pessoas concretas que a experienciam e vivem de formas particulares, considerando, desta maneira, a vida social como um processo para o qual todos esses aspectos contribuem.

Ao mesmo tempo insofismável e imprecisa, a consciência inscreve-se no âmago da experiência humana e, como tal, não pode permanecer ignorada pela antropologia.

Encontrando-se o estudo da consciência num momento particularmente fértil, importa perguntar em que medida esses estudos contemporâneos podem esclarecer a teoria antropológica, mas, não menos importante, é a interrogação sobre o possível contributo da antropologia para os mesmos.

O indivíduo na sociedade

Historicamente, a antropologia constituiu-se como ciência que, paradoxalmente, fez do seu método de investigação uma longa imersão no terreno, buscando proximidade junto das pessoas concretas que o constituem, como forma de apreender em profundidade o seu modo de vida, negando-lhes, em contrapartida, qualquer autoridade ao nível da reflexão teórica, negando-lhes também, como é paradigmático nos estudos antropológicos clássicos, qualquer forma de agencialidade na construção da vida social.

Este posicionamento teórico deriva de uma das concepções clássicas mais influentes nas ciências sociais europeias, a saber, a oposição entre indivíduo e sociedade, tal como foi formulada por Durkheim (1982, 1984).

De acordo com a herança Durkheimiana, a noção de sociedade remete para uma entidade auto-regulada que se impõe ao indivíduo. Nesta concepção, os indivíduos são encarados como produto dos seus ambientes sociais e culturais e o individualismo como um desvio à norma. O conceito de *socialização* desempenha um papel central na explicação de como os valores sociais e culturais se *imprimem* nas consciências individuais, de forma tal, que vêm a estar inerentes aos processos de cognição e classificação. O processo de *socialização*, muito para além de uma educação formal, seria responsável pela sujeição do indivíduo à sociedade, moldando-o, retirando-o do que seria, doutro modo, um estado da natureza (numa outra concepção dicotómica clássica, entre natureza e cultura).

Do que foi dito, destacam-se algumas ideias que irão percorrer a teoria e a prática antropológicas até meados da década de 1970: a de que indivíduo e sociedade se opõem mutuamente; a de que a vida social é organizada segundo um conjunto de regras claramente definidas e estáveis, numa versão de sociedade como entidade supra-orgânica; e de que é possível, mediante uma análise sistemática, aceder a um conhecimento objectivo da vida social.

Esta postura epistemológica veio a influenciar sobretudo a antropologia europeia. Reflectida nos conceitos de *sistema* e *estrutura* das escolas britânica e francesa, os quais, apesar das devidas diferenças que não cabe aqui explicitar, pressupõem a ideia de cultura como algo que é partilhada colectiva e uniformemente pelos diferentes indivíduos que a compõem.

Foi o trabalho de Clifford Geertz (1978:15) que esteve na origem da deslocação do inquérito antropológico em busca de leis organizacionais e reguladoras e de representações colectivas, para uma antropologia interpretativa:

“Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal suspenso por teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa em busca de significado.”

Geertz (1978) aponta para o facto da vida social encontrar-se permanentemente sujeita a interpretações que lhe conferem sentido, qualificando a prática da boa etnografia como uma *descrição densa*, que abarque todos os significados envolvidos na dinâmica social, assumindo-se a antropologia como ciência interpretativa, cuja “análise ordena as estruturas de significação” (Geertz, 1978:9). Reconhecendo que “tornar-se humano é tornar-se individual” Geertz (1978:64) considera, no entanto, que para isso é necessária a orientação de sistemas de significado historicamente desenvolvidos, na medida em que a atribuição de significado é um processo colectivo. A mente é, deste modo, percebida como pública e não como privada, elaborada mediante a participação dos indivíduos em sistemas simbólicos historicamente transmitidos. No mesmo sentido, a cultura é constitutiva da mente, numa perspectiva que continua a sustentar a oposição Durkheimiana entre indivíduo e sociedade, bem como uma outra (talvez ainda mais fortemente enraizada nas ciências modernas), a operada entre natureza e cultura.

Outra reflexão fundamental que veio a tornar-se altamente influente no pensamento antropológico foi a de Pierre Bourdieu (1990) em torno da dialéctica entre objectivismo e subjectivismo.

Segundo Bourdieu (1990), aquilo que a ciência falha em apreender é o que denomina de *lógica da prática*. Para o autor, a totalização que acompanha a prática científica distorce aquela que é a *lógica da prática*, ao impor questões que a última exclui.

É assim que introduz o conceito de *habitus*, esquemas incorporados, como forma de entender a adequação entre esquemas socialmente constituídos e condições objectivas, através de disposições duráveis incorporadas:

“ (...) prática analógica entendida como a transferência de esquemas que o *habitus* realiza com base em equivalências adquiridas, facilitando a

substituição de uma reacção por outra e permitindo ao agente lidar com todos os problemas similares que possam surgir em situações novas, através de uma espécie de generalização prática” (Bourdieu, 1990:94)¹.

Embora Bourdieu (1990) deixasse por explicar processos de mudança e de transformação sociais para além daqueles gerados por forças exógenas ao grupo, a contestação que introduziu à dicotomia mente/corpo foi determinante ao situar a constituição das relações sociais no quotidiano, identificando-as como processuais e dinâmicas reconhecendo, deste modo, as *representações* ou *regras* sociais enquanto conceitos analíticos, sem existência empírica. Mas sobretudo, por devolver a mente ao corpo e, em última análise, embora não fosse esse o seu propósito, o social ao indivíduo.

Fundamental, também, foi a formulação de *liminaridade* de Victor Turner (1967). Tratada em contextos rituais como os de iniciação, aborda a mudança operada no indivíduo de um ponto de vista ontológico, ou seja, irreduzível a uma mera transição do sujeito entre diferentes lugares da vida social, localizando, portanto, a construção da vida social em processos ao nível da consciência e do corpo.

Nos finais da década de setenta e inícios de oitenta do século XX, a teoria da cultura interpretativa de Geertz (1978) conduziu a uma discussão na antropologia em torno da escrita e prática etnográficas, integrada numa reflexão mais vasta, identificada com a pós-modernidade, de crítica textual.

Os textos antropológicos, relativizados pelo abandono dos anteriores posicionamentos epistemológicos (marcados pela convicção numa representação objectiva do “real”) foram escrutinados e interpelados, como produtos de uma tradição intelectual, histórica e politicamente contextualizada (Clifford, 1986). Chamou-se, então, a atenção para as estratégias desenvolvidas na criação textual antropológica, que tinham como resultado o reforço da autoridade do antropólogo, numa relação política e ideologicamente assimétrica, entre este e aqueles que estudava.

Esta crise ao nível epistemológico, para lá da teoria e da escrita etnográficas, veio a alcançar o mais fundamental capital da investigação antropológica, a prática da etnografia, que, como explica Fardon (1990:3), per-

¹ Esta e outras traduções são da responsabilidade da autora.

maneceu inequívoca desde Malinowski. Diversos autores, como Fabian (1983), Jackson (1996) e Stoller (1989), questionaram a prática da etnografia como fruto de uma tradição intelectual específica, que privilegia uma determinada dimensão sensorial em detrimento de outras, numa inequívoca relação entre poder e conhecimento.

A antropologia reflexiva introduziu uma ruptura com a ideia de *representação*, ao negar o axioma da relação entre sujeito e objecto. Procurou-se, então, encontrar formas de metodologia e escrita etnográficas que o superassem, fazendo uso de uma abordagem fenomenológica que, ao contrário da tematização e objectivação da vida social, procurasse abarcar a sua dimensão experiencial:

“A distinção entre representação e o estar no mundo é metodologicamente crítica, já que estabelece a diferença entre compreender a cultura em termos de abstracção objectivada e proximidade existencial. A representação é fundamentalmente nominal podendo-se, deste modo, falar de uma «representação». Estar no mundo é fundamentalmente condicional devendo-se, assim, falar de «existência» e «experiência vivida»” (Csordas, 1994:10).

Importa, também, ressaltar que além dos desenvolvimentos no corpo teórico da disciplina, a própria investigação em contextos etnográficos particulares veio levantar uma série de interrogações (Strathern, 1990; Overing e Passes, 2000).

Socialidade como conceito alternativo

Segundo Strathern (1996), o conceito de sociedade tem servido como instrumento retórico, permitindo ordenar a análise sobre a vida social. Contudo, ao sistematizar ou estruturar os dados, corre-se o risco, como muitas vezes sucedeu, de se considerar o sistema, objecto e não método do conhecimento (Strathern, 1990).

Embora se possa questionar a validade do conceito de sociedade sob um ponto de vista comparativo, Strathern (1996:66), entre outros, defende que “o conceito está teoricamente obsoleto” e que é possível fazer uso de outras noções que, embora lhe sejam derivadas e permaneçam abstracções, têm a virtude de procurar superar a oposição entre sociedade e indivíduo.

Recuperando noções *do jovem Marx*, Strathern (1996) defende que a sociabilidade é algo intrínseco à existência humana. Como tal, a noção de *socialidade* seria mais adequada para pensar as formas pelas quais as pessoas se relacionam entre si.

Como explica Christina Toren (1996), as investigações no domínio da psicologia cognitiva têm vindo a demonstrar que não é mais possível pensar o indivíduo como associal, pois as capacidades cognitivas demonstradas pelos bebés, mostram que estamos inatamente dispostos a ocuparmo-nos do mundo.

Referindo-se ao corpo teórico da antropologia, aos conceitos que o integram e que informam a investigação etnográfica, Strathern (1990:4) salienta a sua derivação histórica:

“Estes veiculam uma perspectiva de sociedade que está intimamente ligada ao próprio ímpeto do estudo antropológico. Mas este ímpeto deriva de modos Ocidentais de criar o mundo. Não podemos esperar encontrar justificação para *isso* nos mundos que todos criam.”

Muito embora a antropologia se tenha constituído como ciência comparativa, justificando-se, deste modo, a necessidade de conceitos que permitam a comunicação entre contextos diferentes, deve-se procurar evitar a reificação dos mesmos, já que, como aponta Fabian (1983:137): “Uma praxis que não inclua aquele que estuda, apenas poderá ser confrontada com uma imagem de si própria (...)”.

Uma aproximação à consciência

Superando a dicotomia entre sociedade e indivíduo, reconhecendo a socialidade como inata ao ser humano, descartando a ideia de que é a acção da sociedade sobre aquele que o retira de um estado de outra forma natural, transpondo deste modo, uma outra dicotomia, entre natureza e cultura, torna-se insustentável localizar a sociedade e a cultura num espaço exterior aos indivíduos, buscando categorias da vida social numa abstracção da experiência que a constitui. Como tal, alguns autores vêm defendendo uma aproximação ao indivíduo no inquérito antropológico.

Entre eles, Cohen (1994) argumenta que é necessária uma *descolnização intelectual* do Outro. Ao integrar a sua experiência e consciência como formas de produção de conhecimento, introduzidas pela antropologia reflexiva da década de 1980, reconhecendo a prática etnográfica como exercício hermenêutico, a antropologia não pode continuar a ignorar a consciência daqueles que pretende estudar. Como o mesmo afirma, não é mais possível negar ao Outro, uma consciência que reconhecemos em nós. Fazê-lo é, por um lado, perpetuar uma relação entre sujeito e objecto política e ideologicamente assimétrica e, por outro, produzir representações equivocadas e deturpadas da vida social daqueles que se alega conhecer.

Cohen (1994) sugere que para ir além de abstrações cristalizadas, é necessária uma aproximação à consciência dos indivíduos, numa antropologia que inclua o *self*² do antropólogo, bem como o das pessoas que procura estudar, assumindo-se a consciência do primeiro como paradigma para a consciência do segundo, ou ainda, como postulado da sua existência e resistência a categorizações generalistas. O seu argumento é elaborado em torno do que designa por uma *primazia do self*, a saber: as fronteiras entre grupos distintos, que a antropologia assumiu como objecto de investigação, são, segundo o autor, menos uma questão da efectiva diferença entre grupos, e mais uma questão da diferença entre mentes. Isto porque, as fronteiras entre grupos resultam da identificação comum entre pessoas distintas que, apesar das suas diferenças, encontram entre si maior proximidade simbólica, do que com pessoas de outros contextos.

Por outro lado, ao referir-se a uma *primazia do self*, Cohen (1994) não pretende esvaziar as relações sociais de regulação social e política, procura, antes, enfatizar o indivíduo como *produtor e produto* de significados.

Ao invés de conceptualizar o *self* como réplica em miniatura da sociedade, o autor defende que deve ser prestada atenção às formas pelas quais as pessoas reflectem sobre si próprias e sobre as suas vidas, para procurar então compreender de que maneira, os significados assim construídos, são indicadores do contexto social e cultural. Isto porque, para Cohen (1994), o *self* tem primazia na criação da localidade, em tornar as fronteiras significativas.

² Manter-se-á o termo em inglês ao longo do texto, pela dificuldade da sua tradução para o português. A sua tradução literal seria qualquer coisa como, “si próprio”. O conceito será discutido mais à frente, por agora basta explicitar que a noção de *self* remete para a consciência que o indivíduo tem da sua singularidade.

Assim, uma antropologia da consciência não busca a mudança de enfoque da sociedade para o indivíduo, mas antes o reconhecimento da sua relação dialógica: “Devemos focar-nos na consciência, não para fetichisar o *self*, mas para iluminar a sociedade.” (Cohen, 1994:22).

A principal virtude deste argumento, é a sua proposta de uma perspectiva que reconcilie “*selfhood*” com “*personhood*”, ou seja, a consciência que o indivíduo tem de si mesmo e o lugar que ocupa no contexto das suas relações sociais.

Contudo, o que parece faltar, é a especificação do que é, afinal, o *self*. Cohen (1994) parece entendê-lo como a capacidade que cada indivíduo possui para reflectir sobre a experiência idiossincrática que tem de si e do mundo, mas parece tomar por garantida a forma como isso se processa (remetendo-o sobretudo para processos de raciocínio reflexivo) e, principalmente, de que modo essa experiência é, simultaneamente, constituinte do e constituída pelo contexto social e cultural.

A relevância do contributo de Christina Toren (1990) reside, precisamente, na abordagem que faz à cognição, tendo em conta que uma antropologia que integre o indivíduo no inquérito antropológico não pode descurar aspectos ligados à consciência, sob pena de reiterar equívocos, assumindo uma reflexividade permanente nos agentes, que nem sempre existe.

Toren (1990) procura reconciliar os panoramas teóricos da antropologia e da psicologia, apontando as suas limitações e recuperando, ao mesmo tempo, as ideias mais relevantes de ambos, relacionando o domínio psíquico com as relações sociais, no contexto das quais aquele se desenvolve.

Deste modo, defende que a teoria do desenvolvimento cognitivo de Piaget (1954; 1971; 1972 *in* Toren, 1990) e o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu (1971, 1977 *in* Toren, 1990) têm por base diferentes domínios da actividade cognitiva. Para Piaget (1954; 1971; 1972 *in* Toren, 1990), importava compreender os processos cognitivos relacionados com as propriedades físicas invariáveis do ambiente (numa relação não mediada entre a criança e os objectos no mundo), enquanto que para Bourdieu (1971; 1977 *in* Toren, 1990) interessava perceber os processos cognitivos que diziam respeito às relações sociais (numa perspectiva que deixa o *habitus* impérvio à mudança).

Retendo o cerne de ambas as teorias, nomeadamente no que concerne à aprendizagem segundo Piaget (1954; 1971; 1972 *in* Toren, 1990) como experiência intelectual e emocional, em que muito do que é aprendido

inscreve-se e manifesta-se no corpo e não em palavras, e, às formulações sobre a *prática* e incorporação de esquemas culturais de Bourdieu (1971; 1977 in Toren, 1990), Toren (1993) elabora a ideia de que a relação que a criança estabelece com o mundo, ao conhecê-lo, é sempre mediada pelos outros com quem se relaciona, propondo uma perspectiva da cognição como *processo microhistórico*, reconhecendo que a mente está incorporada³, que o ser humano é biologicamente social e que, como tal, a cognição é inerentemente social, que a intencionalidade⁴ está baseada na intersubjectividade, e que o desenvolvimento cognitivo é um processo histórico, para o qual concorrem as condições estruturantes da vida social no contexto histórico em questão, assim como, a experiência pessoal de cada indivíduo.

De acordo com esta perspectiva, é impossível dissociar a singularidade psíquica e biológica de cada indivíduo da sua história pessoal, além do contexto histórico onde está inserido e no seio do qual se desenvolvem as suas relações sociais.

Como tal, a autora defende que é fundamental superar a perspectiva que nas ciências sociais remete a criança para uma realidade puramente biológica, de acordo com a qual seria a acção da sociedade e da cultura sobre aquela que levaria ao desenvolvimento de capacidades sociais. Mostra-se, deste modo, útil inclui-las no inquérito antropológico, de forma a compreender como é que as crianças constituem ao longo do tempo os significados usados pelos adultos para descrever a vida social, permitindo assim, uma compreensão de como estes significados são transformados historicamente no próprio processo da sua constituição:

“Um exame deste puzzle sugere que a análise de, por exemplo, um processo político-económico é iluminada por uma análise paralela de como as crianças constituem cognitivamente os conceitos chave que informam esse mesmo processo político-económico. Compreender isto é compreender o modo como as pessoas vêm a ficar «encantadas» (como diria Bourdieu) por significados que, elas mesmas, construíram; como é que vieram a tomar por garantidos os seus próprios conceitos e práticas” (Toren, 1993:463).

³ A discussão sobre a relação entre mente e corpo será abordada mais à frente.

⁴ O conceito de intencionalidade, fulcral nos estudos sobre a consciência, será discutido adiante. Para já é suficiente dizer que tem que ver, fundamentalmente, com o facto dos estados mentais serem dirigidos a objectos no mundo.

A grande virtude do argumento de Toren (1990; 1993) repousa na tentativa de explicar a forma pela qual os significados culturais são incorporados, partindo de uma abordagem ao desenvolvimento cognitivo como processo ao mesmo tempo activo e mediado pelos outros com quem se está em relação e situando o conhecimento a um nível não somente intelectual, mas também, emocional. Nesta perspectiva, grande parte do conhecimento inscreve-se no corpo, encontrando expressão para lá de uma articulação verbal, ou seja, ao nível da *prática*, explicando assim, como é que os significados sendo sempre criados de novo, vêm a ser essencializados e naturalizados. Desta forma, algo de muito importante é acrescentado à proposta de Cohen (1994).

Consciência e experiência

Como é de consciência que se fala, importa enquadrar a discussão na reflexão contemporânea sobre a mente.

Se algumas das questões colocadas hoje pelas chamadas ciências cognitivas, onde se incluem a filosofia, a psicologia, a inteligência artificial, a linguística, a antropologia e as neurociências (Gardner, 1987), se relacionam com as elaborações filosóficas da Antiguidade Clássica (que de uma forma generalista se podem identificar com a natureza do conhecimento), os métodos ao dispor destas disciplinas (algumas delas, também muito recentes, como a inteligência artificial) têm vindo a acrescentar novos dados e novas interrogações. Mas tal não significa que haja um consenso teórico em torno dos temas que são levantados. Este é um debate necessariamente interdisciplinar mas profundamente diverso, quer ao nível dos métodos, quer ao nível do desenvolvimento teórico dentro das várias disciplinas.

No que respeita a uma definição de consciência, importa dizer que a consciência parece desafiar qualquer definição⁵. Talvez a sua característica mais saliente seja a que se relaciona com uma consciência elaborada, atri-

⁵ “Aquilo que é assustador a respeito da consciência é que ela não parece dizer respeito ao comportamento. Ela simplesmente existe – vogando com a luz, múltipla e simultânea nos seus modos e objectos, inelutavelmente nossa. É um processo, e um processo difícil de analisar. Para nós próprios, sabemos em que consiste, mas só podemos avaliar a sua existência nos outros por meio de inferência indutiva” (Edelman, 1995:163).

buída apenas aos humanos, (para lá de uma consciência primária, partilhada com outros animais) que é a autoconsciência, ou um saber que se sabe.

Assim, com a inauguração do espírito moderno, Descartes (1938) veio a fundar a sua reflexão na capacidade humana para o pensamento racional, sustentada pelo dualismo entre mente e corpo. Segundo Descartes, mente e corpo são entidades substancialmente diferentes. À mente, *res cogitans*, era atribuída a capacidade de raciocínio objectivo e, como tal, era encarada como central à existência humana, enquanto única fonte de conhecimento válido, ao passo que o corpo, *res extensa*, era mais facilmente compreendido como uma espécie de “autómato” que, pelas suas características, nomeadamente a experiência sensorial e subjectiva do mundo que lhe é implícita, induzia ao erro. A formulação de Descartes esteve na origem do projecto científico moderno, com a procura de um conhecimento objectivo e ordenado do mundo.

Da mesma forma, o dualismo cartesiano tem sido determinante na forma como se tem pensado a consciência, veiculando sobretudo, uma perspectiva insubstancial da mente, que enfatiza os aspectos racionais e reflexivos. Assim, o intelecto/razão e o corpo/emoções têm sido colocados em oposição.

No que diz respeito à antropologia, estas dicotomias parecem suportar outras, nomeadamente entre indivíduo/sociedade e natureza/cultura, já referidas, cujas consequências na teoria e metodologia antropológicas foram determinantes.

Como explica Edelman (1995), a relação entre a mente e o corpo começou a ser repensada com a ascensão da fisiologia, no final do século XIX. Durante o século XX, com o desenvolvimento das ciências cognitivas e, muito particularmente, com os avanços no conhecimento sobre o sistema nervoso e o funcionamento do cérebro, questionou-se em definitivo a validade do dualismo cartesiano. Hoje, é consensual que a relação entre mente e corpo é de interacção e que a mente está, pois, incorporada.

António Damásio (1994:133), na sua obra com o sugestivo título de *O erro de Descartes*, afirma: “Não é apenas a separação entre mente e cérebro que é um mito. É provável que a separação entre mente e corpo não seja menos fictícia. A mente encontra-se incorporada, em toda a acepção da palavra, e não apenas cerebralizada”.

Qualquer estudo contemporâneo sobre a consciência assume, em princípio, a ideia de que a mente está incorporada. Mas tal não significa que o debate entre as diversas disciplinas se esgote nesse consenso.

Contestada a dicotomia clássica entre mente e corpo, fica por estabelecer a natureza da sua relação. Assim, para a discussão sobre a consciência, concorrem várias perspectivas e várias metodologias, muitas vezes antagónicas que, de uma forma generalista, se podem situar num eixo que vai desde abordagens fisicalistas a fenomenológicas.

Importa destacar aqui algumas dessas contribuições.

Uma das mais relevantes teorias contemporâneas acerca do cérebro e da consciência foi desenvolvida no domínio da neurobiologia por Gerald Edelman (1995). Opondo-se a uma perspectiva computacional da consciência, o autor defende que qualquer teoria sobre a consciência que não considere em profundidade o facto da mente estar incorporada, estará a reiterar uma espécie de dualismo. Como explica, uma das principais características da consciência é ser dotada de intencionalidade, que: “Está relacionada com a noção de que a consciência tem sempre um objecto, é sempre ter consciência de alguma coisa” (Edelman, 1995:20). Ora, por melhor que o computador ilustre a forma como se processam os fenómenos mentais, nada nos diz acerca da intencionalidade humana. Em ordem a compreender a consciência, é fundamental ter em conta o seu substrato biológico, ou seja, o funcionamento do cérebro humano. Mas a compreensão do funcionamento cerebral não deve conduzir a uma espécie de reducionismo fisicalista, em que todos os fenómenos da consciência são passíveis de compreender através do e, sobretudo, de localizar no cérebro.

É sob um ponto de vista evolutivo que Edelman (1995) se acerca do funcionamento cerebral humano. É desta maneira, que fala numa *morfolgia evolutiva* que, muito sucintamente, significa que o funcionamento do cérebro implica uma permanente evolução dos sistemas cerebrais, num processo contínuo e extremamente complexo ao nível das ligações entre neurónios e dos chamados mapas cerebrais⁶, que resulta na propriedade inerente à consciência de estar permanentemente em movimento:

“O comportamento do sistema nervoso é, em certa medida, auto-alimentado em ciclos: a actividade cerebral conduz ao movimento, o qual por sua vez provoca mais sensações e percepções e mais movimento. As camadas e os circuitos entre eles constituem o objecto mais complexo que conhecemos e são dinâmicos: modificam-se continuamente” (Edelman, 1995:52).

⁶ Mapas topográficos das funções cerebrais.

As funções cerebrais são, portanto, construídas de acordo com um processo de tipo selectivo, sendo o cérebro um sistema selectivo somático. A sua teoria, designada como Teoria da Selecção dos Grupos Neurais (TSGN), aponta para a conciliação de uma perspectiva biológica com a socialidade humana, recusando, quer uma abordagem que encara a consciência como pré-programada, quer a ideia do ser humano como tábua rasa. Pelo contrário, é através da interacção com o mundo que a diversidade neurológica inicial se vai desenvolvendo e especializando continuamente. Por isso Edelman (1995:148), refere-se ao mesmo tempo, à “enorme diversidade e individualidade da estrutura cerebral”, realizando-se a classificação do mundo como uma construção diferente em cada indivíduo, isto porque, sendo a consciência um “processo” (Edelman, 1995:163), é inevitavelmente um processo individual, que nasce da experiência pessoal que se tem do mundo, ao longo da qual e, através de um princípio selectivo, os significados vão sendo construídos e inscritos no funcionamento cerebral, idiossincraticamente, em cada indivíduo.

A investigação desenvolvida a partir da segunda metade do século XX, em diversas áreas, desde a psicologia à antropologia, em torno da forma como classificamos e categorizamos o mundo, reforça a ideia de que estes são processos enraizados na experiência, ao contrário da teoria aceite desde a Antiguidade Clássica que pressupunha uma equivalência entre as categorias e as coisas no mundo, as primeiras reflectindo as últimas, assumindo a existência de verdades últimas, bem como, uma utilização universal do mesmo esquema conceptual. Na verdade, como demonstra George Lakoff (1987), as categorias parecem ser metaforicamente estruturadas, tendo por base a experiência, e as propriedades que as definem não são inerentes aos objectos, antes, são propriedades interaccionais, que resultam da forma como as pessoas interagem com os objectos. Por outro lado, os processos de classificação são criativos, na medida em que as categorias são permanentemente recriadas pelas pessoas, e imaginativos, ou seja, não reflectem a natureza das coisas, mas realizam uma interpretação sobre elas (Lakoff, 1987). Desta forma, a significação não é a mera manipulação de símbolos abstractos, estes apenas são dotados de significado na medida em que se relacionam com a experiência no mundo.

Faz-se em seguida referência a uma abordagem fenomenológica à consciência.

Paul Ricoeur (Changeux e Ricoeur, 1998), ao comentar a oposição entre subjectivismo e objectivismo, afirma ser necessário situar este tipo de antagonismo numa tradição intelectual preocupada com a busca de entidades últimas, ao nível de uma ontologia fundamental. Para resolver esta oposição, o autor salienta a importância de abandonar essa postura, situando a discussão num outro nível de análise. Considerar os discursos produzidos sobre mente e corpo no plano da semântica e não da ontologia, permite, por um lado, examiná-los criticamente e, por outro, alargar a discussão à dimensão do *vivido*:

“Devemos, pois, evitar transformar um dualismo de referentes num dualismo de substâncias. A interdição desta extrapolação do semântico para o ontológico tem por consequência que, no plano fenomenológico em que me situo, o termo mental não se confunda com o termo imaterial, isto é, não corporal. Muito pelo contrário. O mental vivido implica o corporal, mas num sentido da palavra irreduzível ao corpo objectivo tal como é conhecido das ciências da natureza. Ao corpo-objecto opõe-se semanticamente o corpo vivido, o corpo próprio, o meu corpo (do qual falo), o teu corpo (a ti, a que me dirijo), o seu corpo (dele, dela cuja história conto). Assim, o corpo figura duas vezes no discurso, como corpo-objecto e como corpo-sujeito ou, melhor, corpo próprio” (Changeux e Ricoeur, 1998:22).

Afastando-se de uma concepção imaterial da mente, sem cair numa espécie de reducionismo biológico, o autor faz a distinção entre aquele que é o corpo-objecto da ciência e o corpo tal como ele é vivido, o *corpo próprio*. Esta distinção, mostra-se fundamental na reflexão sobre mente e corpo, já que a análise sistematizada da sua relação e a forma como a mesma é vivida no domínio da experiência, partem de posturas distintas, produzindo discursos necessariamente diferentes.

Sendo assim, a questão já não se coloca numa oposição entre subjectivismo e objectivismo. Ao contrário, partindo da noção de que mente e corpo não são entidades separadas, pretende-se compreender por um lado, quais os mecanismos de interacção entre o cérebro e o corpo e, por outro, a forma como o *corpo próprio* é vivido ao nível da experiência. Aquilo que agora separa estes dois discursos não é mais uma posição de ordem ontológica, mas o facto de cada um deles decorrerem de perspectivas diferentes:

“... não vejo nenhuma passagem de uma ordem de discurso para outro: ou falo de neurónios, etc., e estou numa certa linguagem, ou falo de pensamentos, de acções, de sentimentos e alio-os ao meu corpo, com o qual mantenho uma relação de possessão, de pertença. Assim posso dizer que as minhas mãos, os meus pés, etc., são os meus órgãos no sentido em que caminho com os meus pés, apreendo com as minhas mãos; mas, tudo isto decorre da vivência, e não posso deixar-me encerrar numa ontologia da alma, por assim dizer. Pelo contrário, quando me dizem que tenho um cérebro, nenhuma experiência viva, nenhuma vivência corresponde ao que me dizem, aprendo-

O que está aqui em causa é, então, uma fenomenologia do corpo. Merleau-Ponty (1999) defende que o *corpo próprio* não pode ser completamente constituído em objecto, devido ao seu carácter permanente. Deve, antes, ser entendido como meio de comunicação com o mundo. Da mesma maneira, o corpo vivo só pode ser apreendido no movimento da existência.

Assim, e referindo-se à relação entre mente e corpo, Merleau-Ponty (1999:131) afirma: “A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objecto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência”.

É relevante examinar a relação dualista entre mente e corpo, de um ponto de vista fenomenológico. Como explica Csordas (1994:7), assiste-se hoje a um tratamento, mais ou menos generalizado, do dualismo cartesiano como uma espécie de “abjecção moral”. No entanto, partindo de uma fenomenologia do corpo, Drew Leder (1990), defende que o conceito de dualismo cartesiano, ao invés de nascer de uma negação da dimensão experiencial e sensorial da existência, tem origem na própria experiência vivida do corpo. Para Leder (1990), a experiência do corpo constrói-se numa sublimação dos aspectos biológicos, ou seja, na experiência vivida, o corpo é uma transparência que surge na consciência apenas em momentos de ruptura disfuncional.

A experiência e a vivência de uma coisa não são, pois, necessariamente equivalentes ao conhecimento científico que sobre ela possa ser produzido.

Thomas Nagel (1974), em “*What it is like to be a bat?*” demonstra-o exemplarmente. Começando por dizer que a consciência é o que torna o problema da relação entre mente e corpo intratável e reportando-se a uma perspectiva reducionista, que supõe uma identificação entre fenómenos

mentais e processos localizados no cérebro, bem como, a uma perspectiva computacional que deixa de fora o carácter subjectivo da experiência, Nagel (1974: 436) procura realçar que nenhuma destas abordagens permite uma verdadeira compreensão do que é a consciência:

“É impossível excluir as características fenomenológicas da experiência de uma redução, da mesma maneira que se exclui as características singulares de uma substância ordinária pela sua redução física ou química - nomeadamente, através da sua explicação como efeito na mente do observador. Para a defesa do fisicalismo ser possível, é necessário encontrar uma explicação física para as características fenomenológicas. Mas, quando examinamos o seu carácter subjectivo isso parece ser impossível. A razão para tal, é que todo o fenómeno subjectivo se encontra ligado na sua essência a um ponto de vista específico e parece inevitável que uma teoria física, objectiva, tenha que abandonar esse ponto de vista”.

Para o ilustrar, o autor oferece um exemplo, referindo-se a um morcego, um mamífero que tem um tipo de actividade e um aparelho sensitivo bastante diferente dos humanos, orientando-se na escuridão através de uma espécie de sonar ou ecolocalização, que através da emissão de sons de alta-frequência, reflectidos por superfícies do ambiente, indicam a distância relativa e a direcção de tais superfícies.

Como explica, é razoável aceitar que um morcego tem algum tipo de experiência. Mas a ecolocalização num morcego, ou seja, a forma como percebe o ambiente, não tem qualquer semelhança com nenhuma operação que possamos realizar, e nada faz supor que a subjectividade que implica, tenha alguma afinidade com algo que possamos experienciar ou imaginar. Isto coloca dificuldades a uma possível compreensão de como é ser um morcego. Ainda que se faça um esforço para imaginar como será ser um morcego, será sempre um exercício de como será *para mim* ser um morcego. A questão é compreender como será para um *morcego*, ser um morcego. Assim, como só é possível fazer esse exercício utilizando os recursos mentais de que se dispõe e como nada na nossa experiência nos fornece os recursos adequados, esta tarefa mostra-se impossível:

“Não podemos formar mais do que uma concepção esquemática de *como será*. Por exemplo, podemos atribuir *tipos* genéricos de experiência

tendo por base a estrutura e o comportamento do animal. Assim, descrevemos o sonar do morcego como uma forma tridimensional de percepção; julgamos que os morcegos sentirão alguma versão de dor, medo, fome, desejo e que, terão outras formas de percepção, mais familiares, além da ecolocalização. Mas julgamos, também, que a cada uma destas experiências corresponde um carácter subjectivo específico, que ultrapassa a nossa possibilidade de concepção” (Nagel, 1974:438).

Negar a existência de uma experiência subjectiva a um animal como o morcego, apenas porque não pode ser descrita ou compreendida é, como afirma Nagel (1974), uma rude forma de dissonância cognitiva. Não é razoável, dada a finitude da consciência humana, supor que não existem factos para lá daquilo que possamos compreender.

No que diz respeito à relação entre mente e corpo, esta reflexão parece indicar que existem *tipos* de experiência que resultam de um ponto de vista particular incorporado.

Por outro lado, o conhecimento que se possa ter sobre a morfologia e a neurofisiologia de um morcego, por mais exacto que possa ser, continua a não nos dizer absolutamente nada sobre como é ser um morcego, ou seja o tipo de conhecimento que resulta de uma análise objectiva sob o maior número de perspectivas possível, em nada esclarece o ponto de vista específico da experiência subjectiva de como é ser um morcego:

“Se o carácter subjectivo da experiência é compreensível apenas de um único ponto de vista, então qualquer transposição para uma maior objectividade – isto é, para um menor envolvimento com um ponto de vista específico – não nos aproxima da verdadeira natureza do fenómeno; afasta-nos da mesma” (Nagel, 1974: 440).

Para o autor, enquanto não se tiver seriamente em conta o carácter subjectivo da experiência, a partir do ponto de vista particular que supõe, não é possível formular validamente uma teoria sobre a consciência.

Justamente, não é na busca da compreensão de um ponto de vista particular que se funda a prática da etnografia? A metodologia antropológica possui o potencial de uma aproximação à perspectiva singular que emerge da experiência vivida do mundo, podendo contribuir, muito

relevantemente, para o debate sobre a consciência. Mas antes, importa explicitar a que se refere o conceito de *self*, conceito elementar numa antropologia da consciência.

O *self* remete para a consciência que cada indivíduo tem de si e, como tal, representa uma parte central do universo da consciência humana. Mas ligadas como estão estas duas noções, encontram-se as mesmas dificuldades em ambas, relativamente a uma tentativa de definição.

Cohen (1994), ao longo do seu argumento em favor de uma antropologia da consciência, parece utilizar a noção de *self* para indicar a capacidade de reflexão que existe nos seres humanos para interpretar a sua vida. Contudo, como vem sido afirmado, a mente está incorporada, não podendo ser definida, em absoluto, pelas suas propriedades reflexivas.

Significará isto que o *self*, como parece sugerir Damásio (1994:242-250), deverá ser procurado na estrutura e funcionamento cerebrais? Tendo em conta o argumento de Nagel (1974), uma abordagem fisicalista é inválida, na medida em que não abarca a subjectividade da experiência, o que se afigura como uma limitação intransponível, considerando a importância que a subjectividade assume na experiência e consciência humanas⁷.

Daniel Dennett (1992) avança uma proposta conceptual do *self* que procura superar uma abordagem essencialista, seja ela fisicalista, ou de outro tipo. Segundo o autor, é útil pensar o *self*, da mesma maneira que se pensa num centro de gravidade de um objecto. O centro de gravidade é um conceito bastante utilizado na física, ainda que não tenha qualquer correspondência empírica, ou seja, apesar de permitir uma manipulação do objecto, não é possível localizá-lo, porque não passa de um engenho teórico que permite pensar o objecto. É uma ficção teórica. Para Dennett (1992:276), o *self* é, também ele, uma ficção teórica:

“O físico faz uma interpretação, se quisermos, de uma cadeira e do seu comportamento, e produz uma abstracção teórica sobre um centro de gravidade, que se mostra muito útil na caracterização do comportamento da cadeira no futuro, numa ampla variedade de condições. O hermeneuta ou fenomenologista – ou antropólogo – observa objectos mais complexos em acção no mundo – seres humanos ou animais – e é confrontado com um problema similar de interpretação. Resulta teoricamente esclarecedor

⁷ Para uma reflexão crítica sobre os pressupostos subjacentes e veiculados por uma tentativa de localização cerebral da consciência ver Quintais (2001).

organizar a interpretação em torno de uma abstracção central: cada pessoa tem um *self* (complementarmente a um centro de gravidade)”.

Esta ideia é importante, na medida em que sugere uma postura metodológica, ao invés de uma explicação última acerca da natureza do *self*.

Como declara o autor, muito embora os avanços da neurobiologia sejam cada vez maiores, possibilitando localizações das funções cerebrais com uma exactidão crescente, nada leva a crer que chegue o momento em que se localize numa qualquer área do cérebro, o *self*.

Mas é necessário ter em conta que ao contrário do centro de gravidade de um objecto, o *self* tem uma história bem mais complexa e, principalmente, uma indeterminação, que não existe naquele. Embora a história pessoal de cada pessoa não possa ser refeita, pode ser reinterpretada e a construção do *self* é permanente, num esforço contínuo de interpretação e reinterpretação e, sobretudo, de unificação das diferentes contribuições, cuja relação constitui a mente. Isto porque, como explica Dennett (1992:279) “(...) a mente normal não é magnificamente unificada, é antes um emparelhar problemático de sistemas parcialmente autónomos.” O carácter dinâmico e processual do *self* deve, como tal, ser tido em conta, bem como a relevância em conceptualizá-lo como instrumento metodológico, como *centro de gravidade narrativo*.

Uma antropologia da consciência

“Se não é então o mundo de objectos situados no exterior que nos informam mas, estados historicamente estruturados do nosso próprio sistema nervoso, afigura-se incorrecto o recurso a uma teoria que tem por base as distinções binárias que habitualmente tomámos por garantidas: biologia/cultura, indivíduo/sociedade, corpo/mente, percepção/cognição, emoção/racionalidade, sujeito/objecto, universal/relativo e, por aí fora. Aceitando-se que somos informados por estados do nosso próprio sistema nervoso e que a história contribui para a formação desses estados, então estas distinções binárias ruem e os termos fundamentais das nossas teorias precisam ser trabalhados de novo. Assim, por exemplo, termos como «universal» ou «relativo» tornam-se irrelevantes no que respeita às teorias cognitivas, quando confrontados com uma biologia da cognição que

sugere, simultaneamente, um universalismo abrangente e o mais extremo relativismo” (Toren 1990:468).

As dicotomias clássicas referidas na introdução têm vindo a tornar-se insustentáveis. O que antes era entendido como oposição, hoje é percebido como interacção. Desta modo, a oposição entre indivíduo e sociedade, na qual ambos são definidos como forças contraditórias, é abandonada em favor de uma perspectiva que reconhece o indivíduo como intrinsecamente social e a sociedade como um processo construído no quotidiano por pessoas dotadas de agencialidade e, cuja experiência e cognição são, ainda que mediadas pelas relações sociais em que se desenvolvem, necessariamente únicas, a partir das quais os significados culturais são criados e recriados.

Da mesma forma, a consciência, sujeita à substanciação da sua transcendência, é reposta no corpo e na experiência que esse corpo tem do mundo. A mente é, pois, realizada pela experiência, tanto ou mais quanto o é, pela reflexão. A consciência é, como diz Edelman (1995), um processo, processo este que se desenvolve na interacção com o mundo. Ao invés de se operar no indivíduo uma fragmentação cristalizadora, procura-se entendê-lo na sua totalidade, abarcando a vitalidade da sua vivência do e no mundo. O que conduz a um esboroar da oposição entre subjectivismo e objectivismo nas ciências sociais.

Torna-se, assim, possível falar de uma antropologia da consciência, não como inversão do objecto da sociedade para o indivíduo, mas devido à necessidade de aprofundar o ponto de vista do sujeito experiencial, como forma de elucidar os processos de criação social e os significados culturais a que dão origem.

Particularmente útil, será uma abordagem antropológica que permita enquadrar social e culturalmente processos que, situados no plano da consciência, são muitas vezes essencializados e naturalizados, remetidos em absoluto para a dimensão psíquica e biológica. A este propósito, veja-se o trabalho de Quintais (2000) sobre a desordem de stress pós-traumático, associada aos ex-combatentes das guerras coloniais portuguesas entre 1961 e 1974, no qual a articulação entre o universo psíquico e a esfera social é exemplarmente explicitada.

Uma antropologia da consciência deverá partir de uma fenomenologia que apreenda a experiência que se tem do mundo antes da sua objectivação ou como defende Csordas (1990:5), olhando para o corpo e para a sua

experiência, não como objecto para ser estudado na sua relação com a cultura, mas como o sujeito da cultura, como o *terreno existencial da cultura*.

Falar de consciência é enriquecer a antropologia e não subvertê-la.

Bibliografia

- Bourdieu, P. 1990. *The logic of practice*. Cambridge, Polity Press.
- Changeux, J.-P.; Ricoeur, P. 1998. *O que nos faz pensar?: um neurocientista e um filósofo debatem ética, natureza humana e o cérebro*. Lisboa, Edições 70.
- Clifford, J. 1986. Introduction: partial truths. In: Clifford, J.; Marcus, G. E. (eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press: 1-26.
- Cohen, A. P. 1994. *Self consciousness: an alternative anthropology of identity*. London and New York, Routledge.
- Csordas, T. J. 1990. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18: 5-47.
- Csordas, T. J. 1994. Introduction: the body as representation and being-in-the-world. In: Csordas, T. J. (ed.). *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press: 1-29.
- Damáσιο, A. R. 1994. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. Mem Martins, Publicações Europa-América.
- Dennett, D. C. 1992. The Self as a center of narrative gravity. In: Cole, P. M.; Johnson D. L.; Kessel, F. S. (eds.). *Self and consciousness: multiple perspectives*. Hillsdale, New Jersey Hove and London, Lawrence Erlbaum Associates. [Acedido em 01-05-2003]. <http://www.artsci.wustl.edu/~philos/MindDict/>.
- Descartes, R. 1938. *Discours de la méthode*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Durkheim, E. 1982. *O suicídio: estudo sociológico*. Lisboa, Editorial Presença.
- Durkheim, E. 1984. *As regras do método sociológico*. Lisboa, Editorial Presença.
- Edelman, G. M. 1995. *Biologia da consciência: as raízes do pensamento*. Lisboa, Instituto Piaget.
- Fabian, J. 1983. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.
- Fardon, R. 1990. Localizing strategies: the regionalization of ethnographic accounts. In: Fardon, R. (ed.). *Localizing strategies: regional traditions of ethnographic writing*. Edinburgh, Scottish Academic Press: 1-29.
- Gardner, H. 1987. *The mind's new science: a history of the cognitive revolution*. New York, Basic Books.

- Geertz, C. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Jackson, M. 1996. Introduction: phenomenology, radical empiricism and anthropological critique. In: Jackson, M. (ed.). *Things as they are: new directions in phenomenological anthropology*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press: 1-50.
- Lakoff, G. 1987. *Women, fire and dangerous things: what categories reveal about the mind*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Leder, D. 1990. *The absent body*. London, The University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. 1999. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes.
- Nagel, T. 1974. What it is like to be a bat? *Philosophical Review*, 83(4): 435-50. [Acedido em 11-10-2005] http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel_Bat.html.
- Overing, J.; Passes, A. 2000. *The anthropology of love and anger: the aestheticis of conviviality in Native Amazonia*. London, Routledge.
- Quintais, L. 2000. *As guerras coloniais portuguesas e a invenção da história*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Quintais, L. 2001. Modernidade e pesadelo: um ensaio sobre ciência, localização cerebral, e economia explicativa. *Antropologia Portuguesa*, 18: 207-231.
- Stoller, P. 1989. *The taste of ethnographic things: the senses in anthropology*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Strathern, M. 1990. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.
- Strathern, M. 1996. 1989 debate: the concept of society is theoretically obsolete - for the motion (1). In: Ingold, T. (ed.). *Key debates in anthropology*. London and New York, Routledge: 61-66.
- Toren, C. 1990. *Making sense of hierarchy: cognition as social process in Fiji*. London and Atlantic Highlands, The Athlone Press.
- Toren, C. 1993. Making history: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. *Man*, 28: 461-78.
- Toren, C. 1996. 1989 debate: the concept of society is theoretically obsolete - for the motion (2). In: Ingold, T. (ed.). *Key debates in anthropology*. London and New York, Routledge: 72-76.
- Turner, V. 1967. Betwixt and between: the liminal period in *rites de passage*. In: Turner, V. *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, Cornell University Press: 93-111.