**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

IRACEMA DULLEY

**Os nomes dos outros:
alteridade e comunicação em Roy Wagner**

(versão corrigida)

SÃO PAULO
2012

IRACEMA DULLEY

OS NOMES DOS OUTROS:

ALTERIDADE E COMUNICAÇÃO EM ROY WAGNER

(versão corrigida)

Tese apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção
do título de doutora em antropologia
social.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Montero
De acordo:

São Paulo
2012

para Barbara e Ariel

Agradecimentos

Agradeço a minha orientadora, Paula Montero, por muitas coisas: as leituras atentas e formadoras, a sabedoria, a disponibilidade, o rigor, a confiança, a inteligência. E por ter me acompanhado, instigado e apoiado durante minha formação como antropóloga. É difícil pôr em palavras o tamanho dessa dívida.

À Fapesp e seu parecerista, respectivamente, pela bolsa de pesquisa e pela generosidade na leitura de meus relatórios.

Aos professores, funcionários e colegas do Departamento de Antropologia da USP, especialmente a Márcio Silva e Rainer Schmidt, que foram meus professores, por todos os ensinamentos. Aos editores da Cadernos de Campo, pelo aprendizado conjunto e pela parceria, especialmente a André Schouten, Giovanni Cirino, Diana Mateus, Enrico Spaggiari, Inácio Andrade, Janaína Damasceno, Rodrigo Lobo e Samantha Gaspar.

A Rosalind Morris agradeço por ter me recebido em Nova York e participado com perspicácia e leveza de um momento importante de descobertas.

Bambi Schieffelin foi muito amável e me apresentou um pouco de Melanésia.

Agradeço aos amigos e colegas dos tempos de sanduíche, especialmente Ellen Hunt, Firat Kurt, Elena Petkova, Isabela Oliveira e Aarti Sethi. Agradeço a Aarti também pelo apoio e companheirismo dos últimos tempos.

Roy Wagner foi extremamente generoso e surpreendente.

A Suely Kofes e Renato Sztutman agradeço a leitura atenta e generosa de meus textos e a participação em minha banca de qualificação.

Suely Kofes acompanhou meu doutorado com inteligência e amizade.

Florência Ferrari, Renato Sztutman, Stelio Marras, Luísa Valentini e Jamille Pinheiro foram parceiros de diálogo inestimáveis em nossas Wagnerianas e para além delas.

Agradeço a meu orientador de mestrado, Omar Thomaz, e a meus professores da Unicamp pelo diálogo e envolvimento que marcaram um momento que trago comigo. Sou grata, ainda, a meus colegas de turma, com

quem dividi muita coisa. Guita Debert ajudou-nos a concretizar essa parceria em forma de livro. John Monteiro, Ronaldo Almeida e Heloísa Pontes foram interlocutores importantes também durante o doutorado.

Aos colegas do grupo de estudos conduzido por minha orientadora agradeço pelo diálogo, especialmente a Aramis Silva, Eva Scheliga, Henrique Antunes, Jacqueline Teixeira, Leonardo Antonio e Melvina Araújo. A Jacque agradeço a ajuda inestimável em diversos momentos. Agradeço também aos integrantes do grupo “Mediação e alteridade”, em especial a Alessandra Guerra e João Bort.

A troca e o diálogo que tenho com alguns amigos e colegas foi fundamental para dar forma a esta tese. Agradeço pela parceria e amizade de Ariel Rolim, Barbara Arisi, Bruna Bumachar, Bruno Sotto Mayor, Christiano Tambascia, Derek Newberry, Eva Scheliga, Fabiola Corbucci, Florência Ferrari, Giovanni Cirino, Isabela Oliveira, Jamille Pinheiro, Justin Shaffner, Luísa Valentini, Luiz Henrique Passador, Marta Jardim, Marcelo Mello, Mirjam Strasser, Olivia Janequine, Raquel Gomes e Thaícia Stona. A Ariel Rolim, Bruna Bumachar, Eva Scheliga, Fabiola Corbucci, Jamille Pinheiro e Marta Jardim agradeço especialmente pela leitura e comentário de vários trechos desta tese. Sou extremamente grata a Marcelo Mello por ter lido e comentado praticamente todo o texto em momentos decisivos.

Marília Carneiro contribuiu imensamente para a tessitura do texto que se segue apresentando-me ao tear que materializa os devaneios e ensina, com cores, a comparar os tecidos.

Meus professores Jürgen Kohring e Marina de Mello e Souza colocaram-me, cada um a seu modo, na trilha das ideias que aqui desenvolvo.

Gabriela Bagattini e Ricardo Zambelli mantiveram-me no prumo com competência e bom humor.

Agradeço a amizade de Helenice, Carlos e Silvia Corbucci; Lilian Dluhosch; Karen Silva; Leandro Dário e Guilherme Maciel; Rita Batista; Augusto Postigo; Eric Schambach, Joana Lins e Clarice Freitas; Larissa e Helena Rybka; Brisa Vieira, Rosa e Guga Cacilhas; Márcia Puntel e família; Isabel, Manuh e Moisés Graciano; Luciana Uts, Sofia, Cecília e Roberto Galdino; Danilo, Predo e Ulrike Tiemann-Arsenic; Maila Goellner e Hilde; Magda Silva; Carolina Parreiras; Cauê Krüger; Paulo Müller; Milena Kipfmüller;

Hans Dechandt; José Maurício Arruti; Michelle Sternberg; Maurício Fiore; Barbara Weiss; Eugênia Chilombo; Eva Türk, Hanne Lore, Karin Spiske e Annette Bartels; Manfred Von Roncador; Anne-Kristin Borszik, Miriam e Paulo Inglês; Clarissa e Freya Vierke; Grabielle Astier; Deborah Sellera; Ana Paula Brant.

A meu pai, Frederico Dulley, agradeço pelo conforto.

A Paul Dulley, meu irmão e amigo, pela cumplicidade de todas as horas. Auro Pontedeiro, Elizabeth Dulley, Eunice Braga Dulley, Larissa Dulley e Regina Hilário me ofereceram amizade e compreensão.

Finalmente, agradeço a minha família, Barbara Dulley e Ariel Rolim, por muitas coisas, entre as quais o diálogo, a constância, a compreensão, a sabedoria, o amor e a amizade.

Actually, NAMES are the real problem.

(Wagner, *Coyote Anthropology*)

If the border is, in diverse ways, the place of danger and
fear par excellence, it is equally clear today that the
contemporary world is anything but a world without borders.

(Eduardo Viveiros de Castro, "Immanence and Fear")

Me deram um nome e me alienaram de mim.

(Clarice Lispector, *Um sopro de vida*)

RESUMO

A obra de Roy Wagner trata de um problema candente para a antropologia: a relação com a diferença. A partir do regime de leitura desenvolvido por Jacques Derrida, pretendo seguir os movimentos do texto de Wagner com o objetivo de compreender sua proposta de antropologia e articulá-la ao universo epistemológico mais amplo da disciplina. O texto wagneriano será, assim, articulado ao texto-contexto da antropologia, considerado como um conjunto de linhas de força em tensão e distensão. Na análise da obra de Wagner será privilegiada a relação entre proposta teórica e análise empírica por ser este um aspecto central para a antropologia e também um ponto de ruptura frequente nos textos da disciplina. De modo a estabelecer a mediação entre esses dois níveis, relacionarei em um primeiro momento a ideia de diálogo, no plano de interação em campo, ao conceito de dialética, no plano teórico. Em seguida, acompanharei o movimento de desconstrução e reposição conceitual realizado pelo autor para os conceitos de grupo e cultura com o objetivo de pensar o estatuto da nomeação em seus textos e relacioná-lo à concepção da diferença como alteridade em antropologia.

Palavras-chave: Roy Wagner, Jacques Derrida, alteridade, comunicação nomeação

ABSTRACT

The work of Roy Wagner deals with a core issue in anthropology, that of the relation to difference. Based on the regime of reading developed by Jacques Derrida, I intend to follow the moves of Wagner's text with the purpose of understanding his proposal for anthropology and articulating it to the discipline's broader epistemological universe. Wagner's text will thus be articulated to the text-context of anthropology, considered as a set of lines of strength in tension and distension. In the analysis of Wagner's work, the relationship between theoretical stance and empirical analysis will be privileged because this is a central aspect to anthropology and frequently the point at which the discipline's texts break. In order to mediate between these two levels, I will first relate the idea of dialogue at the level of field interaction to the concept of dialectic at the theoretical level. I will then follow the movement of conceptual deconstruction and reestablishment carried out by the author for the concepts of group and culture with the purpose of considering the status of nomination in his texts and relating it to anthropology's conception of difference as alterity.

Key-words: Roy Wagner, Jacques Derrida, alterity, communication, nomination

Lista de abreviaturas das obras

AS – *An Anthropology of the Subject*

ATSG – “Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?”

CA – *Coyote Anthropology*

FP – “The Fractal Person”

LS – *Lethal Speech*

COI – “Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate: a Semiotic Critique of the Ecological Perspective”

STSFT – *Symbols That Stand for Themselves*

TCS – *The Curse of Souw*

TIC – *The Invention of Culture*

Sumário

1. Introdução: a trajetória da pesquisa.....	14
1.1 Sobre ventos e chapéus.....	14
1.2 A tese	25
2. Desconstrução e alteridade: pontos de ruptura.....	29
2.1 Notas sobre Wagner e o gesto êmico	29
2.2 Sobre a desconstrução como regime de leitura.....	34
2.3 A metafísica da presença, a <i>différance</i> e o <i>pharmakon</i>	39
2.4 Derrida e a antropologia: a lição de escrita.....	45
3. A invenção da cultura como relação: o paradoxo da dialética entre cultura e comunicação.....	55
3.1. O paradoxo da unidade e da relação	56
3.2 A negociação dos paradoxos	61
3.3 Etnografia, diálogo e dialética	65
3.4 Perspectiva e gesto êmico	71
3.5 Imagem, eliciação e poder	75
3.6 Dialética e obviação	83
4. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”: os grupos e os outros	92
4.1 Roy Wagner e a história da antropologia	92
4.2 O “pensamento nativo”.....	101
4.3 Os nomes dos outros	107
4.4 Antes e depois do “contato”	112
5. Roy Wagner e os nomes dos outros, ou a rasura do nome em antropologia.....	122
5.1 “A relação de poai” – fractalidade e totalização	124
5.2 “Nem indivíduo, nem grupo” – o lugar dos nomes dos outros.....	129
5.3 Nem singular, nem plural – etnografia e utopia.....	141
6. Considerações finais: Wagner e o gesto êmico	149
7. Referências	157

1. Introdução

Esta tese propõe um estudo monográfico da obra de Roy Wagner. Os próximos capítulos serão, pois, de análise textual. Entretanto, à guisa de introdução, procurarei apresentar o autor para os leitores brasileiros fazendo um esforço de situar minimamente a trajetória de Wagner a partir de meu processo de pesquisa, da interação que tive com o autor e da recepção de sua obra no Brasil e nos Estados Unidos.

1.1 Sobre ventos e chapéus¹

Conheci Wagner na reunião da American Anthropological Association em Nova Orleans no final de 2010. Eu havia acabado de passar por meu exame de qualificação e estava tão apreensiva quanto entusiasmada com a descoberta de que o autor sobre o qual versavam meu paper e minha pesquisa de doutorado estaria presente no congresso. Foi nesse espírito que fui assistir a seu paper, o mesmo que apresentaria meses depois em Florianópolis: “The Chess of Kinship and the Kinship of Chess” (O xadrez do parentesco e o parentesco do xadrez) (Wagner, 2011a). Ao ouvi-lo, dei-me conta de que o Wagner que costumamos ler no Brasil (basicamente a segunda edição d’*A invenção da cultura* e os artigos “A pessoa fractal” e “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”) estava, para o autor, em alguma medida no passado, a despeito da familiar exposição dialética de seus argumentos. Intuí, pelas reações dos presentes a sua apresentação e pela própria postura do autor durante a sessão², que de alguma maneira a posição ocupada por Wagner na cena da antropologia americana era bastante distinta do lugar que ocupa atualmente no Brasil.

Sua apresentação fazia parte da sessão sobre parentesco “Circulation [or (Non)circulation] of Kinship Knowledge” (Circulação [ou (não)circulação] do saber sobre o parentesco), a qual se propunha a discutir o estatuto dos estudos

¹ Agradeço a sugestão de título de Marcelo Moura Mello.

² Wagner estabelecia analogias complexas entre xadrez e parentesco, na linguagem cifrada que lhe é peculiar. Ele parecia divertir-se com o estranhamento que sua forma de pensar causava nos ouvintes, a despeito de estes aceitarem ou rejeitarem suas ideias. Alguns de seus colegas, quase todos de sua mesma geração, também se divertiam com a situação. Alguns poucos rostos, para mim desconhecidos, revelavam indignação.

de parentesco atualmente, com a maior parte de seus participantes fazendo referência a Schneider³, orientador da tese de Wagner, *The Curse of Souw* (1967), sobre o parentesco daribi. Wagner falou durante os 20 minutos reservados a cada pesquisador no congresso. Sua fala estabelecia comparações entre a estratégia do xadrez e a estratégia do parentesco a partir de uma série de oposições conceituais e torções, como vemos frequentemente em seus textos. Assisti à sessão e aguardei um momento em que ele estivesse sozinho para me apresentar. Disse que fazia doutorado sobre sua obra no Brasil, era a pessoa que tinha publicado a tradução de “Existem grupos sociais no planalto da Nova Guiné?”⁴ para o português e estava no momento me debatendo com as ideias d’*A invenção da cultura* (TIC). Roy sorriu e convidou-me a sentar um instante para conversarmos sobre o livro. Uma observação fugaz e inesperada em meio a sua lembrança do argumento do livro que publicara na década de 1980 tranquilizou-me quanto a sua empatia: “*I love your hat!*”. Voltei para o hotel com um encontro combinado para o dia seguinte no saguão do Sheraton. Viria a descobrir mais tarde que meu chapéu fora tomado como indício de um bom tonal⁵.

³ Schneider é uma presença marcante nas obras de Wagner. “Some Muddles in the Models” (Schneider, 1965) foi sem dúvida fonte de inspiração para suas primeiras publicações. Pode-se dizer que o exercício iniciado por Schneider de dissecar o parentesco ocidental a partir de estudos sobre o parentesco de outros povos em *American Kinship* (1968) permaneceu como norte para grande parte da produção teórica de Wagner. A presença de Schneider nos textos de Wagner vai diminuindo na medida em que este se aproxima mais da teoria da fractalidade e se distancia do culturalismo, embora não se possa afirmar que é possível realizar uma divisão estanque em sua obra nesse sentido. Talvez a própria presença da dialética na obra wagneriana deva algo a Schneider.

⁴ O artigo, traduzido por mim em parceria com Olivia Janequine e Ariel Rolim, havia sido publicado pela revista *Cadernos de Campo*, de cuja comissão editorial eu fazia parte. Meses antes de minha ida ao congresso eu havia escrito a Wagner pedindo permissão para publicar a tradução. Duas semanas depois recebi sua resposta: “*Thanks for making my day!*”. Wagner alegrava-se, como afirmou durante o congresso, com a disponibilização de seus textos para os leitores de língua portuguesa, pois sentia nos antropólogos brasileiros uma abertura a seu trabalho que não encontrava na academia americana.

A propósito, os trechos de Wagner que aparecem traduzidos na tese são aqueles cuja tradução já foi publicada em português ou está em elaboração. Optei por citar os trechos de textos ainda não traduzidos em inglês.

⁵ A oposição entre tonal e nagonal é estruturante da leitura wagneriana da obra de Castañeda (e.g.1974). O tonal seria uma atualização possível do nagonal, que é o reino das possibilidades: “the exact opposite of all phenomenal being, or what we might call ‘the absurdly innate’” (Wagner, 2010d, p. xii), aquilo que é totalmente imanente à existência. O nagonal é a totalidade do ser, obstruída pelo hábito humano de dividir as coisas em partes. Wagner explica a diferença entre tonal e nagonal de forma sintética na entrevista que nos concedeu durante sua visita ao Brasil: “Eu acho que toda vez que um poeta faz qualquer coisa ou um artista faz alguma coisa trata-se de *nagual*. É a diferenciação do tonal. Há uma relação muito intrincada entre saber algo e dizê-lo. Essas duas coisas têm de se aproximar e isso é muito, muito importante. É disso que qualquer um que pensa ou escreve sobre as coisas deve ter

No dia seguinte, encontramos-nos às 11 horas no saguão do Sheraton, como combinado. Sem o chapéu, quase passei despercebida na multidão de antropólogos. Mas não tive dificuldade em localizar Wagner. Pegamos uma xícara de café e nossa conversa tomou rumos para mim inusitados. Minhas dúvidas intensas sobre como abordá-lo revelaram-se em vão. Ele se mostrava uma pessoa excepcionalmente aberta e parecia interessado em conduzir os rumos da conversa. Fascinada com a oportunidade, aquiesci. Wagner estava especialmente interessado em descobrir “que tipo de mulher eu era” a partir da direção de meu vento⁶. Segundo ele, estava em dúvida se meu vento era norte, “o vento frio que é como um escudo”, ou oeste, vento poderoso e iluminador. Havia a possibilidade de ser uma mistura dos dois. Mencionou também que seu vento era sudeste, então era natural que alguém vindo do Brasil se interessasse em estudá-lo. Ficou claro para mim que a direção de meu vento seria determinante para nossa interação: dela dependeria a classificação de minha personalidade e, conseqüentemente, suas expectativas a meu respeito. As mulheres de vento sul não despertavam seu interesse; com as de vento leste tinha má experiência. Sua preferência era pelas mulheres de vento oeste, mas também considerava as de vento norte interessantes – muitas delas, inclusive, eram xamãs. Foi só quando nos reencontramos no Rio de Janeiro meses depois, em agosto de 2011, que ele afirmaria com toda a certeza: “*You are a North*”, o que não lhe desagradava.

Passado o choque inicial dessa primeira interação, comecei a revisitar seus textos ainda durante o congresso a partir da experiência de nossas conversas e dei-me conta de que várias das passagens com as quais eu havia tido dificuldade (cito, para ser absolutamente sucinta, o lugar que reserva a Castañeda em TIC e formulações como “o tecido da congruência universal” (Wagner, 2011, p. 9/18)) tornavam-se mais claras a partir da ideia de uma explicação holista, ou mesmo mística – este era, afinal, o tema sobre o qual nossas conversas invariavelmente recaíam, ainda que eu lhe colocasse

consciência. É necessário dizê-lo da maneira certa, pois de outro modo não funciona. São esses os paradoxos de Zenão. Ele está zombando da explicação. É isso que estamos tentando fazer ao dizer as coisas dessa forma” (Dulley, Ferrari, Marras, Pinheiro, Sztutman e Valentini, 2011, p. 973).

⁶ Uma descrição dos quatro ventos que caracterizam as mulheres pode ser encontrada no capítulo “A transformação de Dona Soledad” do livro *O segundo círculo de poder*, de Carlos Castañeda (s/d).

questões mais próximas do que me acostumei, em virtude de minha formação, a considerar antropologia. Não que Wagner não mencione o holismo explicitamente; ele de fato o faz, mas eu até então entendia seu posicionamento como mais próximo do de Dumont, citado com certa frequência, inclusive porque o conceito de ideologia está presente em muitos de seus textos (e.g. Wagner, 1972a, cap. 2; 1978b). Rapidamente ficava claro para mim que o holismo de Wagner se aproxima muito da proposta de Castañeda, para ele o grande inspirador de TIC e de sua antropologia como um todo⁷. Para Wagner, Castañeda, tema de muitas de nossas conversas, tem o grande mérito de transmitir de forma clara em sua etnografia as potencialidades do mundo indígena representado por Don Juan. O mais importante, nos textos de Castañeda, não seriam suas análises, mas a descrição límpida que oferece do universo indígena, convidando-nos a aprender com ele. Este seria, afinal, o intuito da antropologia: dar a conhecer o universo nativo ao restante do Ocidente, que em sua perspectiva convencional e generalizante teria se esquecido de prestar atenção à criatividade nativa. Para além disso, Wagner aponta em alguns momentos semelhanças entre sua própria etnografia entre os Daribi e a etnografia de Castañeda (e.g. o “corpo luminoso” descrito por Castañeda e a ideia de “alma” dos Daribi (Wagner, 2010d, p. xii)).

Wagner lamentava o fato de os americanos terem, em sua arrogância eurocêntrica, deixado de aprender muitas coisas com os índios. O lugar da antropologia seria, como parte da contracultura, dar a conhecer universos outros, colocando a possibilidade de transformação da convenção ocidental a partir deles. Eis, pois, o argumento central de TIC exposto de forma prosaica,

⁷ Wagner oferece, há cerca de 30 anos, um curso na Universidade de Virgínia no qual lê com os alunos obras de Castañeda. Este, cujo reconhecimento como antropólogo por seus pares é ambíguo apesar de ter defendido seu doutorado em antropologia na Universidade da Califórnia (UCLA, 1973), publicou inúmeros livros com milhões de exemplares vendidos nos quais narra sua experiência de iniciação xamânica por Dom Juan e Dom Genaro, “brujos” yaqui. Acusado de escrever obras ficcionais, não etnográficas, de ter uma identidade obscura e de criar uma seita religiosa cujos membros, em sua maioria mulheres, desapareceram após sua morte, Castañeda é uma figura polêmica. Wagner, embora tenha se mostrado crítico da personalidade de Castañeda, afirma que o encanto de suas obras não está na visão do próprio autor, mas em sua capacidade de dar a conhecer ao leitor o conhecimento de Dom Juan e Dom Genaro de forma límpida e transformadora. Em *An Anthropology of the Subject* (AS), o autor explicita o motivo de tamanha admiração: “His [de Castañeda] was a case study in depth of the anthropologist “taken in” or “taken over” by the world perspectives he set out to study, and whose pragmatic of teaching and learning consisted in creating and flourishing the doubts that motivated the lessons” (Wagner, 2001a, p. xviii).

articulado inclusive ao sentido da antropologia para Wagner. O lugar do humor em sua obra, tornado ainda mais explícito em *Coyote Anthropology* (2010c), guarda uma relação curiosa com essa proposta: por um lado, o humor é um canal interessante para que o procedimento de obviação (o “prever e descartar” de TIC⁸) possa operar, pois se ele esconde ao mesmo tempo que revela, permite, com o deslocamento de perspectiva, realizar uma torção na visão de mundo convencional e movê-la em uma direção inesperada – para Wagner, o humor ocupa, inclusive, nas culturas generalizantes, o lugar da criatividade que perpassa as culturas diferenciadas. Seu recurso ao humor em *Coyote Anthropology* (CA) segue essa mesma proposta: segundo Wagner, esta foi sua maneira de apresentar para a antropologia americana, avessa ao tipo de abordagem proposta por Castañeda, uma outra maneira de fazer antropologia – obviando-a.

Nessa primeira conversa mais longa, Wagner estava especialmente interessado em explicar-me a relação de reversão figura-fundo que existe entre nossa vida acordados e nossa vida em sonho. Segundo ele, quando acordados, nós nos fixamos nas figuras que se movimentam de forma destacada em relação ao contexto. No caso do saguão do hotel, fixamos nossa atenção nas pessoas que circulam e esquecemos um pouco do ambiente circundante. No sonho essa relação seria inversa: nossa atenção estaria mais voltada para o fundo, carregado de intenções e energias, do que para as figuras. Segundo Wagner, há uma relação entre o corpo acordado e o corpo sonhando que é da ordem do duplo (*twinning*). Acordados, aprendemos cognitivamente a enxergar as pessoas destacadas de um fundo (*first attention*), mas quando dormirmos é esse fundo, que percebemos em segundo plano quando acordados, que se manifesta (*second attention*). O conceito de reversão figura-fundo atribuído à simbolização melanésia guarda, pois, para Wagner, uma forte relação com as descrições de Carlos Castañeda.

Esta foi mais uma reflexão sobre o cotidiano que iluminou instantaneamente aspectos herméticos de sua teoria. Não pretendo com isso afirmar que comentários desse tipo, feitos de forma espontânea, são um guia para compreender a proposta do autor. Entretanto, é inegável que momentos

⁸ A respeito do conceito de obviação em Wagner, ver caps. 2 e 4.

assim muitas vezes guiaram e/ou confirmaram minha compreensão de diversos aspectos de sua obra. Consegui situar diversas passagens de seus textos, cujo significado me escapava por completo ou causava muita perplexidade, a partir de nossa interação. Talvez o exemplo mais significativo nesse sentido seja o lugar ocupado por Castañeda em sua proposta de antropologia. Nesse primeiro encontro confirmou-se a ideia de que Wagner vê a antropologia como uma forma de acessar, por meio da experiência, um conhecimento não só sobre o homem, mas também sobre a relação deste com o universo que o circunda e seu poder, entendido como a revelação do conhecimento na forma da imagem (ecos, entre outros, de *Symbols That Stand for Themselves* (STSFT) e da influência dos escritos sobre o ritual ndembu de Turner – cf. Wagner, 1983b; 1984a).

Mas por que Wagner, acostumado com a reticência da academia americana ao tipo de antropologia que defende, teria exposto para mim, aparentemente sem reservas, o que se esforçara por obviar para a antropologia americana? Imagino que isso se deva a suas expectativas a respeito da antropologia brasileira, como discutirei adiante.

De Nova Orleans segui para Nova York para meu estágio-sanduíche na Universidade de Columbia, onde pretendia entrar em contato com a antropologia ali praticada com influência da obra de Jacques Derrida, em diálogo com a qual eu pretendia pensar o estatuto da diferença na obra de Roy Wagner. Essa experiência me traria uma surpresa do tipo que só o deslocamento institucional pode proporcionar. Para além de estabelecer um diálogo teórico formador no que diz respeito a uma antropologia de influência derrideana, o cotidiano das discussões nesse outro contexto de pesquisa ajudou-me a colocar em perspectiva o lugar de onde falo; meus incômodos, relacionados em grande medida ao contexto de recepção da obra de Wagner no Brasil; e as possibilidades de combinações e recombinações teóricas em antropologia. Do ponto de vista do campo de pesquisa antropológico, esta foi sem dúvida uma experiência desconstrutiva.

Ao mencionar meu tema de pesquisa no Brasil, as reações com que eu me deparava não eram muito variadas. Embora houvesse exceções gratificantes, geralmente as pessoas se interessavam em obter mais

informações acerca do autor que começava a ser lido no Brasil e se configurava, aos poucos, como referência teórica obrigatória e hermética, ou então procuravam mapear meu posicionamento no campo institucional da antropologia brasileira, como se para entender se eu estudava o autor concordando com ele ou discordando. A informação de que eu pretendia ler sua obra a partir de um diálogo com a *différance* derrideana por vezes causava mais estranhamento do que o tema da pesquisa; por outro lado, este geralmente passava assim que eu mencionava minha formação em filosofia. Eram raros os casos em que eu chegava a estabelecer um diálogo sobre minha metodologia ou objeto de pesquisa, o que muito me surpreendia em vista de minha experiência anterior com o mestrado. Via de regra, apenas pessoas cujo tema de pesquisa não se circunscrevia a uma perspectiva etnológica⁹ ou a uma antropologia de viés histórico ou da etnicidade¹⁰ conseguiam olhar para meu objeto sem externar alguma reação enfática. Essa experiência fazia com que eu iniciasse as interações relacionadas a minha pesquisa no Brasil com a expectativa de deparar-me com uma dessas posturas, o que para alguém em busca de diálogo intelectual sobre seu objeto de pesquisa não era estimulante. Foi com esse repertório de interações que cheguei a Nova York.

Qual não foi minha surpresa ao descobrir que, com exceção dos melanesistas radicados em Nova York e de alguns colegas de Wagner da época de seu doutorado em Chicago que encontrei em Columbia – cuja reação a seu trabalho era, aliás, bastante variada –, o autor que eu estudava era simplesmente desconhecido. A maior parte de meus colegas de curso nunca sequer ouvira seu nome, e muitos professores de Columbia tampouco conheciam seus textos. Isso me impressionou especialmente em vista do alarde com que sua obra foi recebida no Brasil na última década, como uma alternativa teórica já colocada nos Estados Unidos desde a década de 1970 (a primeira edição de TIC é de 1975), mas que só chegava ao Brasil

⁹ Aqui não me refiro somente aos etnólogos *stricto sensu*, mas a certa perspectiva teórica e analítica que se articulou a partir da ideia de descrever o ponto de vista de um “outro”, tomado como alteridade. Seus principais argumentos podem ser acompanhados no artigo de Viveiros de Castro, “Etnologia brasileira” (1999).

¹⁰ Também *grosso modo*, uma vez que qualquer classificação estanque nesse sentido seria empobrecedora, refiro-me aqui aos estudos realizados tradicionalmente em diálogo com a perspectiva indigenista, tendo como um de seus expoentes João Pacheco de Oliveira.

tardamente¹¹. O afã de meus colegas no Brasil por compreender o que dizia Wagner relacionava-se, aliás, à forma como a obra foi divulgada aqui nos últimos anos¹²: principalmente a partir da etnologia indígena e em estreita relação com o perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro e as discussões sobre o dado e o construído de Marilyn Strathern e Bruno Latour¹³. Wagner foi recebido como um autor a ser lido, compreendido e incorporado ao cânone da literatura antropológica pela academia brasileira¹⁴. A peculiaridade das demandas de alguns colegas para que eu, que recém iniciava meu doutorado em 2009, “explicasse” Wagner torna-se ainda mais manifesta se fizermos o exercício de imaginar semelhante situação em relação a antropólogos já consagrados no Brasil e considerados referências obrigatórias para o repertório de qualquer antropólogo, como Lévi-Strauss, Mauss, Geertz, ou Sahlins.

Nos Estados Unidos, em contrapartida, a maior parte de meus colegas, americanos ou não¹⁵, simplesmente tentava compreender por que alguém viria de tão longe para estudar um autor americano desconhecido pela própria academia americana, o qual nem mesmo fazia pesquisa sobre o Brasil¹⁶. Tendo em vista que meu objeto empírico do mestrado localizava-se na África, a escolha de estudar um melanesista parecia ainda mais improvável. Uma vez

¹¹ Ver, por exemplo, Goldman (2011).

¹² Não pretendo afirmar, com isso, que o autor fosse completamente desconhecido no Brasil até então. Alguns poucos colegas afirmaram ter lido Wagner durante a pós-graduação.

¹³ Um exemplo instigante dessa associação é o artigo de Luiz Felipe Benites (2007).

¹⁴ Nesse processo, criou-se a impressão de que Wagner é um autor amplamente lido, cuja importância central para a antropologia contemporânea é internacionalmente reconhecida. Essa ideia insinua-se com frequência no discurso dos antropólogos brasileiros de minha geração. O artigo de Estornio (2012), que oferece um bom apanhado das ideias de Wagner e de Latour sobre a relação entre o dado e o construído, é um exemplo recente disso.

¹⁵ Em Columbia, cerca de metade dos alunos do departamento vinha de outras partes do mundo, como Índia, China, Colômbia, Chile, Turquia, Portugal, Coreia do Sul. Os alunos americanos vinham de diversos departamentos de antropologia espalhados pelos Estados Unidos. Também entre os professores as origens eram variadas. Acompanhei também um curso de antropologia linguística ministrado por Bambi Schieffelin na New York University. Ela, melanesista, era a única que conhecia o autor e sua obra, e embora admirasse seu trabalho, não o incluía na bibliografia de seus cursos. Os alunos da NYU, em sua maior parte americanos, vinham de diversos departamentos dos Estados Unidos e também não o conheciam. Apenas um colega, doutorando no MIT, afirmou ter lido TIC em um de seus cursos da pós-graduação (nos EUA como no Brasil, a leitura de Wagner parece ser bem mais frequente na pós-graduação do que na graduação.) Nos congressos de que participei, a maior parte das pessoas com quem conversei não conhecia o autor, salvo exceção dos alunos da Universidade de Virgínia, onde Wagner é professor há anos. As apreciações mais diversas sobre Wagner como professor e seus cursos podem ser encontradas no site americano Rate My Professors: <http://www.ratemyprofessors.com/ShowRatings.jsp?tid=188037> (agradeço a Florência Ferrari pela indicação).

¹⁶ A expectativa de que eu, vinda do Brasil, estudasse um tema relacionado ao Brasil não era ubíqua, mas um tanto frequente principalmente entre alguns dos professores mais velhos.

mais, a conversa sobre a obra de Wagner em si não foi longe; em compensação, ganhei com esta experiência alguma perspectiva sobre o campo da antropologia nos Estados Unidos e no Brasil¹⁷. Essas interações distintas no que diz respeito a meu objeto de pesquisa colocaram-me a seguinte questão: o que faz com que um autor americano, formado pela Universidade de Chicago, com diversos livros publicados e uma obra respeitada entre os melanesistas americanos seja desconhecido nos Estados Unidos, mas intensamente debatido no Brasil nos últimos anos? Houve momentos em que duvidei desta constatação, mas ela se confirmava de diversas maneiras. Wagner não é muito citado pelos antropólogos norte-americanos atualmente e sobre *A invenção da cultura*, sua obra mais conhecida tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, embora mereça algumas menções de autores como Clifford (2002, pp. 97-98; 215) e Sahlins (2003, p. 189) nos anos 1980, não se pode dizer que desestabilizou os paradigmas da academia americana na época de sua publicação. Ademais, o tipo de antropologia que propõe não encontra muita ressonância nas abordagens atualmente em voga nos Estados Unidos (com a possível exceção da Universidade de Virgínia, colocada como excepcional em relação ao contexto da antropologia americana atual pelo próprio Wagner), cuja diversidade parece ter como denominador comum a recusa de uma polarização nós X eles, ou ao menos uma tentativa de não oposição nesse sentido.

Vale notar que no discurso do próprio Wagner sobre a antropologia norte-americana reitera-se a ideia de que ela perdeu, em dado momento, a possibilidade de contribuir de fato para a sociedade americana e ocidental a partir de um diálogo com outras perspectivas que apresentassem ao Ocidente formas alternativas de conhecimento. O momento em que a antropologia americana desvia-se de seu caminho vem, no discurso de Wagner, geralmente associado ao “pós-modernismo”¹⁸. A esse respeito, sua resenha de *Writing*

¹⁷ Na Inglaterra, a recepção ao autor parece ter sido bastante distinta em relação aos EUA, possivelmente através de Marilyn Strathern. Não me ocuparei desse outro contexto aqui porque em virtude de minha trajetória de pesquisa não disponho de elementos suficientes para delinear essa outra apropriação de sua obra.

¹⁸ A “desconstrução” tampouco escapa dessa classificação. Wagner vê com suspeita tanto a construção, associada à antropologia “construtivista”, que considera os fenômenos sociais todos como uma “construção social”, quanto a desconstrução, associada pelo autor ao “pós-modernismo”. A proposta de Wagner é substituir a interpretação, a construção e a desconstrução em antropologia pela holografia/fractalidade e a automodelagem. Contudo, em AS, Wagner aproxima sua ideia de reversibilidade (“the cut made self-emphatic by turning its effect back upon itself”) à “Ver/schei/dung” de Heidegger e à “*difference*” [sic] de Derrida

Culture, na qual externa seu incômodo com a centralidade da discussão da autoridade etnográfica e da retórica, é reveladora e pode, talvez, ser condensada em sua definição do que considera pós-modernismo: “an art in which ‘how to paint’ has become more important than what is painted” [uma arte na qual ‘como pintar’ tornou-se mais importante do que aquilo que é pintado] (Wagner, 1986b, p. 98) – posição, aliás, compartilhada por Strathern em “Out of Context” (1987). Em contraposição a esse tipo de abordagem, Wagner insiste na dimensão *experencial* do trabalho de campo: “a realm of condensed imagery and interaction whose possibilities are always larger than those of inscription itself” [um domínio de imagética e interação condensadas cujas possibilidades são sempre maiores do que aquelas da própria inscrição] (Wagner, 1986b, p. 98). O autor afirmou, inclusive, em entrevista (Dulley, Ferrari, Marras, Pinheiro Sztutman e Valentini, 2011), que a antropologia brasileira hoje é muito mais interessante do que a americana porque investe na possibilidade de diálogo com conhecimentos não ocidentais¹⁹.

(Wagner, 2001a, p. 60). Tanto em AS quanto em “Difference and Its Disguises” (Wagner, 1991b), o autor parece estabelecer uma relação de quase identidade entre Heidegger e Derrida.

¹⁹ É importante ressaltar que a compreensão de Wagner sobre a antropologia brasileira baseia-se principalmente em sua leitura dos artigos de Viveiros de Castro disponíveis em inglês, com os quais já havia tido contato quando nos encontramos em Nova Orleans. A impressão de que a totalidade da antropologia brasileira está preocupada em dar a conhecer o ponto de vista do “outro” provavelmente se acirrou com sua vinda ao Brasil, oportunidade em que proferiu palestras em seis universidades brasileiras: Universidade Federal do Amazonas; Universidade Federal de Minas Gerais; Universidade Federal de Santa Catarina; Museu Nacional; Universidade Nacional de Brasília e Universidade de São Paulo. Wagner foi trazido por uma parceria entre a UFSC e a editora Cosac & Naify, que publicou TIC em português em 2010, de cuja revisão, aliás, eu participei.

Acompanhei o autor em todas as suas palestras e grande parte dos passeios, com exceção de Manaus e Brasília. O público presente nos eventos era em sua maioria composto por professores e alunos de graduação e pós-graduação dos departamentos de antropologia e áreas afins dessas e de outras universidades (houve vários que se deslocaram especialmente para assistir aos eventos). Na UFMG, Wagner exibiu e comentou fotografias de seus trabalhos de campo e apresentou o texto “Horizontes perdidos em Karimui” (Wagner, 2008). Em Florianópolis, apresentou a conferência “O xadrez do parentesco e o parentesco do xadrez”, seguida da conferência “Em busca de uma flecha perdida: variações sobre a difer-onça”, de Eduardo Viveiros de Castro, e participou do seminário “Antropologia de raposa”, que reuniu professores da UFSC (Jean Langdon, Sonia Maluf, Scott Head, Evelyn Zea e José Antonio Kelly Luciani), Marcela Coelho de Souza (tradutora de TIC junto com Alexandre Morales e professora da UnB) e Justin Shaffner (aluno de Wagner na Universidade de Virgínia e doutorando da Universidade de Cambridge sob supervisão de Marilyn Strathern), que o acompanhou durante toda a viagem pelo Brasil. A estada em Manaus incluiu visita a uma aldeia indígena, onde Wagner colocou-se na posição de aprendiz da cosmologia indígena e participou de um ritual com ingestão de ayahuasca. No Museu Nacional, além de proferir a palestra “A Dodge City Full of Wittgensteins”, Wagner ouviu a exposição de Davi Yanomami e Maurício Ye’Kuana, líderes indígenas trazidos por José Antonio Kelly, anfitrião de Wagner, especialmente para a ocasião. O evento no Rio, denominado “A academia e a floresta: visões

É curioso, aliás, que sua afirmação nesse sentido venha quase sempre acompanhada de um elogio ao perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro, segundo ele, um avanço em relação ao conceito de cultura. Se Viveiros de Castro reconhece em TIC uma precursora do argumento que viria a desenvolver anos depois (Viveiros de Castro, 2002, caps. 7 e 8), Wagner vê no perspectivismo uma continuação sofisticada de sua desconstrução do conceito de cultura em TIC²⁰, assim como uma continuidade etnográfica em relação à Melanésia (refiro-me aqui especificamente à ideia de que quando um porco olha para um porco, ele vê um ser humano, ao passo que quando olha para um ser humano, ele vê outro porco. Essas ideias, presentes na etnografia de Feld e Schieffelin sobre povos da Nova Guiné (ver Wagner, 1984b), guardam, para Wagner, uma semelhança curiosa com o perspectivismo que Viveiros de Castro encontrou “em toda a Amazônia” – Wagner, 2010d, p. xiv). Wagner chegou a propor, em alguns momentos de sua visita ao Brasil, que o conceito de cultura fosse substituído pelo conceito de perspectiva²¹. Os dois autores, situados em contextos muito distintos, reconhecem pois uma continuidade conceitual entre as abordagens que propõem para a antropologia. Mas essa abordagem, no contexto acadêmico brasileiro, faz com que a obra de Wagner seja considerada revolucionária e obrigatória, ao passo que no contexto americano ela permanece praticamente desconhecida²².

xamânicas”, terminou com uma conversa entre Wagner e os líderes indígenas sobre as relações entre as visões de mundo indígena e melanésia. Na USP, apresentou os textos “Automodelagem: o lugar da invenção”, de cuja tradução participei com Jamille Pinheiro e Luísa Valentini, e uma sessão de fotos seguida do texto “*Mother House at Mitla: encontros com Carlos Castañeda*”. Os textos apresentados são capítulos de dois livros inéditos, um ainda sem título e o outro denominado *The Place of Invention*. Sua conferência do último dia foi seguida do lançamento de *A invenção da cultura*. Wagner concedeu, ainda, uma entrevista a um grupo de antropólogos (Florência Ferrari, Stelio Marras, Renato Sztutman, Jamille Pinheiro, Luísa Valentini e eu), a qual foi publicada em versão reduzida na seção *Ilustríssima* da Folha de S. Paulo (Dulley, Ferrari, Marras, Sztutman, Pinheiro e Valentini, 2012) e, na íntegra, na *Revista de Antropologia* da USP (Dulley, Ferrari, Marras, Sztutman, Pinheiro e Valentini, 2011).

²⁰ A propósito, Marilyn Strathern aponta, em “Parts and Wholes” (1994), a necessidade de distinguir a abordagem “perspectivista” (não restrita ao perspectivismo de Viveiros de Castro), representada pelas “perspectivas analíticas” hermenêutica e desconstrutivista, do pós-modernismo (Strathern, 1994, p. 205). Entretanto, ressalta a necessidade de diferenciar a fragmentação cultural observável no mundo como um todo de abordagens analíticas como a desconstrução, por um lado, e de conceitualizações nativas sobre a dissolução, por outro.

²¹ Em “Anthropology is the Ethnography of Philosophy: Philosophy is the Ethnography of Itself”, Wagner (2011c) parte do conceito de perspectiva em sua discussão sobre a relação entre filosofia e antropologia.

²² Essa aproximação entre os dois autores, proposta por eles mesmos, não anula, entretanto, as diferenças entre suas perspectivas. Cabe ressaltar que se o lugar do estruturalismo francês

1.2 A tese

A própria escolha da obra de Roy Wagner como meu objeto de pesquisa deu-se em estreito diálogo com o contexto da antropologia brasileira. Em 2007, enquanto redigia minha dissertação de mestrado a respeito das traduções realizadas nas missões católicas no Planalto Central angolano, julguei encontrar na que me fora apresentada como a principal obra de Wagner, *A invenção da cultura*, uma alternativa para a polarização que observava na antropologia brasileira. Pareceu-me que Wagner representava um meio termo entre a posição que preconizava o estudo das missões a partir da perspectiva do “outro” e a posição que defendia a análise das relações de poder no âmbito do colonialismo. Afinal, se em minha pesquisa este contexto era inescapável, ao olhar para as traduções como tentativas de estabelecimento de equivalências simbólicas, interessavam-me os universos simbólicos e discursivos daqueles sujeitos em interação. Ora, nos primeiros capítulos de TIC, Wagner afirma que a cultura é produzida na relação entre o antropólogo e o nativo; nos capítulos seguintes, propõe olhar para a simbolização com base em uma dialética entre convenção e invenção, um desenvolvimento possível da ideia de cultura como relação. Entretanto, TIC categoriza os modos de simbolização humanos como diferenciante ou generalizante, a depender de qual polo da dialética é mascarado na simbolização – o primeiro seria, *grosso modo*, o das “populações tribais”; o segundo, o “ocidental”. O autor parecia, pois, oferecer uma configuração *sui generis* para a questão que ele mesmo formulará, em um de seus textos mais iluminadores, em termos da dialética entre cultura e comunicação (Wagner, 1977b). Em que medida essas perspectivas de análise, colocadas no contexto da antropologia brasileira como distintas, relacionam-se em sua obra será discutido nos capítulos a seguir.

O presente estudo não pretende alinhar-se a nenhuma das duas perspectivas. Sem ignorar o fato de que meu próprio problema de pesquisa é fruto de uma contradição colocada pela disjunção entre perspectivas analíticas da antropologia brasileira e que eu mesma participei do processo de introdução

na obra wagneriana é ambíguo, o caráter holístico de sua proposta é pouco discutido pela academia brasileira. Voltarei a essas questões ao longo do texto.

do autor no Brasil²³, pretendo buscar alhures algum distanciamento para ler a obra de Wagner, até onde isso é possível, a partir de sua própria proposta. Para tanto, seguirei os movimentos do texto wagneriano e procurarei compreender de que forma o autor realiza a passagem de sua proposta teórica para a análise. Como “metodologia” de leitura apoio-me, como já mencionado, na proposta de Jacques Derrida. Minha apropriação da leitura derrideana será objeto do próximo capítulo, “Desconstrução e alteridade: pontos de ruptura”, no qual procuro situar metodologicamente minhas questões de pesquisa e explicitar como pretendo ler Wagner a partir de um diálogo com Derrida.

Os capítulos seguintes serão dedicados à obra de Wagner propriamente dita, embora não haja aqui pretensão de exauri-la. Escolho para leitura alguns textos significativos com o objetivo de acompanhar o argumento neles apresentado e comparar a proposta de Wagner com a forma como ela se realiza na análise. A escolha dos textos deu-se por condensarem argumentos teóricos, analíticos e éticos do autor de forma explícita. Não farei uma análise exaustiva d’ *A invenção da cultura*. A razão para tanto é que embora esta seja a obra wagneriana mais disseminada no Brasil, ela não me parece ser seu texto mais representativo se considerarmos a totalidade de sua obra, ainda que condense alguns de seus argumentos. Ademais, a metodologia que adoto sugere a leitura de textos mais curtos e argumentativos, pois ela acompanha o desenrolar dos argumentos em sua minúcia. Pode-se, contudo, perguntar pela relação entre esses textos lidos de forma mais detida e a obra mais ampla do autor. Eu diria que ela é da ordem da disseminação, e espero que o que se segue ilumine essa afirmação. Tecerei, pois, relações entre os textos escolhidos e outros momentos da obra do autor, mas não darei conta de sua totalidade (nem poderia fazê-lo, uma vez que meu próprio texto está sujeito ao mesmo regime de disseminação).

Os capítulos não se organizam com base em uma cronologia da obra wagneriana; antes, eles procuram acompanhar meu percurso de pesquisa e

²³ Envolvi-me, durante os anos de doutorado, ativamente com a tradução de seus textos mais lidos. Participei do processo de revisão final de TIC e realizei, em parceria com alguns colegas, traduções de outros textos (FP; ATSG; Automodelagem) e uma entrevista com o autor. Por um lado, a disponibilização desses textos em português possibilitou a leitura de Wagner não só na pós-graduação, mas também na graduação; por outro lado, contribuiu para cristalizar os textos citados acima como os mais lidos no Brasil. Para além dos textos traduzidos por nós, está no prelo uma tradução de “Figure-Ground Reversal” para o português, a ser publicada pela revista *Conexões parciais*.

propor uma linha de leitura da obra de Wagner. No capítulo 3, “A invenção da cultura como relação: o paradoxo da dialética entre cultura e comunicação”, recupero o texto “Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate” (1977b) e o argumento central de TIC de modo a expor o argumento que servirá de base para a dialética entre cultura e comunicação, desenvolvida também em TIC e atualizada, entre outros, nos pares convenção e invenção; generalização e particularização. No movimento seguinte do texto, contraponho a proposta analítica do autor a momentos de sua etnografia com o intuito de pensar a relação entre teoria e etnografia em Wagner.

O capítulo 4, “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”, ou os grupos e os outros”, volta-se, como já anuncia o título, para a questão dos grupos. Nele, Wagner relê o tratamento conferido pela antropologia clássica à questão dos grupos à luz de sua proposta ao mesmo tempo ética e teórica de considerar os grupos a partir da simbolização nativa. Meu intuito, nesse capítulo, é mostrar como seu movimento analítico desconstrói a totalização do grupo pela antropologia clássica, especialmente o estrutural-funcionalismo britânico, para substituí-la pela ideia de cultura. Tanto este texto wagneriano quanto o que será analisado no capítulo seguinte realizam um movimento de desconstrução e reposição conceitual cujas implicações minha leitura busca acompanhar. Há aqui, pois, um movimento de desestabilização dos nomes (os conceitos de grupo e de cultura) seguido de sua reestruturação. A perspectiva derrideana parece-me especialmente adequada para acompanhar um movimento desse tipo porque ela mesma procede à desconstrução dos conceitos a partir do movimento que lhes é imanente. Vejo aqui, portanto, uma relação de semelhança entre Wagner e Derrida²⁴.

O quinto e último capítulo, “Roy Wagner e os nomes dos outros, ou a rasura do nome em antropologia”, volta-se para sua discussão da “pessoa fractal” e procura, a partir da reflexão do autor sobre os nomes e a moeda, compreender o estatuto da nomeação na obra de Roy Wagner para pensar as formas de nomeação que geralmente marcam a escrita teórica e etnográfica em antropologia. Meu objetivo com este percurso, do qual espero que a

²⁴ Wagner, a despeito de afirmar ter pouca familiaridade com a obra de Derrida, não manifestou oposição a minha afirmação de que via entre ambos uma semelhança no que diz respeito ao procedimento desconstrutivo. Minha afirmação de que ele mesmo se propunha a uma desconstrução dos conceitos de grupo e cultura não lhe causou estranhamento.

conclusão dê conta, é mostrar como uma certa abordagem da nomeação na disciplina geralmente se vincula a uma certa concepção da diferença. O movimento geral deste texto pretende realizar uma crítica a algumas das totalizações correntes em antropologia: o grupo; a cultura; o outro. Ele não visa, entretanto, a uma desautorização da disciplina, mas a uma tentativa de esgarçamento e diluição de fronteiras que a própria antropologia já se empenha há muito em desestabilizar.

2. Desconstrução e alteridade: pontos de ruptura

Nomination is important, but it is constantly caught up in a process that it does not control.

Derrida, 1979, p. 67.

2.1 Notas sobre Wagner e o gesto êmico²⁵

A obra de Roy Wagner inicia-se com a publicação de *The Curse of Souw* (1967), resultante de seu primeiro período de campo na Papua-Nova Guiné na década de 1960²⁶, cujo enfoque é o “parentesco daribi”, especialmente seus princípios de definição dos clãs e aliança. *Habu* (1972) trata da “religião daribi”, considerada a partir do processo de metaforização, e é a primeira obra do que o autor viria a considerar uma trilogia junto com *Lethal Speech* (1978a) e *A invenção da cultura* (2010b [1975; 1981]). Esta, publicada em 1975 e reeditada após revisão em 1981, baseia-se no material empírico trabalhado nas duas outras obras da trilogia e explicita o partido teórico do autor de forma mais clara e propositiva. *Lethal Speech* (1978) volta-se para a “mitologia daribi” e desenvolve o conceito de obviação. *Symbols That Stand for Themselves* (1986a) e *Asiwinarong* (1986c) baseiam-se em novo período de trabalho de campo entre os Usen Barok, na década de 1980²⁷, e dão continuidade à teoria wagneriana da simbolização. Há nas obras da década de 1980 um deslocamento do conceito de cultura para os conceitos de holografia/fractalidade, que são, segundo o autor, produto da interação com os Barok. A reflexão é retomada de maneira crítica em *An Anthropology of the Subject* (2001a), que propõe reconsiderar alguns supostos da antropologia à luz das perspectivas holográficas dos habitantes da Papua-Nova Guiné. Seu livro mais recente, *Coyote Anthropology* (2010c), é um experimento muito particular. Trata-se, ao que parece, de uma tentativa de levar às últimas consequências dois aspectos cruciais de sua obra: a questão da dialogia (que

²⁵ Agradeço a Rosalind Morris por esta formulação sucinta de um incômodo aparentemente compartilhado.

²⁶ A pesquisa de campo entre os Daribi em que se baseou TCS foi realizada de novembro de 1963 a fevereiro de 1965. Wagner retornou a campo posteriormente de julho de 1968 a maio de 1969.

²⁷ O campo que antecedeu as etnografias sobre os barok deu-se de julho de 1979 a março de 1980, com um retorno de um mês entre junho e julho de 1983.

Wagner apresenta inicialmente em TIC como fundamento do trabalho de campo e, conseqüentemente, da teoria que dele resulta) e o questionamento da fronteira entre natureza e cultura. A singularidade da obra – nela, o autor dialoga com um coite a respeito de questões clássicas da antropologia – relaciona-se principalmente a sua forma narrativa, que permite explorar questões trabalhadas anteriormente por outras vias²⁸.

Em TIC, Wagner afirma que a cultura é inventada na relação do antropólogo com aquele que vê como outro – o qual, por sua vez, também o vê como outro –, sendo que esta interação é informada pelos contextos desses respectivos “outros”. Para Wagner, é a interação entre esses dois (ou mais) sujeitos, representantes de modos de simbolização distintos, que produz a “cultura”. Esta é, pois, resultante do processo de objetificação produzido na interação. Não se trata, contudo, de um sistema cultural fechado, mas da conformação de contextos de significação: os contextos são informados pelas convenções de significação precedentes e alimentados por elas, mas o contexto é atualizado – e modificado – a cada ato de significação específico, *ad hoc*, ou seja, a cada invenção. Essa forma de colocar o problema possibilita, por um lado, abrir mão de um conceito de cultura sistêmico, que pressuponha o fechamento ou a autorreprodução de um universo simbólico autossuficiente, e, por outro, chegar a um compromisso entre permanência e mudança que não parta de um determinismo com relação às significações vindouras, mas permita remetê-las, depois de realizadas, às situações anteriores. O conceito de cultura wagneriano é, pois, construído teoricamente sobre o primado da dialética entre cultura e comunicação²⁹.

Contudo, ao se debruçar sobre a produção da alteridade, Roy Wagner propõe um “modelo dedutivo” (Wagner, 2010b, p. 15), ou seja, que não parta de uma generalização da empiria, para dar conta do que apresenta como dois modos de ação e simbolização distintos: um pertinente aos “ocidentais” (generalização) e outro aos “povos tribais” (diferenciação) – termos que aparecem ora entre aspas (e.g. Wagner, 1983b), ora sem aspas (e.g. TIC, com exceção de uma ocorrência; em TIC, Wagner coloca “tribal” [*tribal*] no mesmo

²⁸ Sobre *Coyote Anthropology*, ver cap. 3 ou Duley (2011).

²⁹ Esta questão será abordada de maneira mais aprofundada no próximo capítulo a partir de Wagner (1977b).

polo de “camponês” [*peasant*], “religioso” [*religious*] e de classe baixa [*lower-class*]). Tal modelo é manifestamente distinto do procedimento mais usual na antropologia, que tradicionalmente recorre a modelos indutivos. A generalização a partir do acúmulo resultante da observação empírica costuma ser a base para a produção teórica na disciplina antropológica, ao passo que a filosofia recorre mais frequentemente a inferências lógicas resultantes da aplicação de um modelo dedutivo³⁰. Um exemplo marcante do procedimento indutivo na antropologia é, por exemplo, o programa de estudos de parentesco lançado por Radcliffe-Brown em sua *Introdução a Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento* (1982), onde propõe um mapeamento dos sistemas de parentesco do continente africano para, a partir desse material empírico, formular uma teoria que dê conta da diversidade observada. Ao propor uma construção argumentativa dedutiva, mais próxima, portanto, do tipo de raciocínio desenvolvido pela filosofia, o descolamento do modelo em relação à empiria se dá, na proposta teórica de Wagner, de forma inequívoca. A alteridade, pressuposta *a priori*, seria manifesta na diferença de motivação (diferenciante) que operaria nas sociedades não ocidentais.

Segundo Wagner, TIC é uma tentativa de “analisar a motivação humana em um nível radical” (Wagner 2010b [1975], p. 13)³¹. Para tanto, pretende-se descartar as análises de matriz utilitarista para apreender a forma como os fenômenos são determinados pela cultura – os interesses são, para o autor, constituídos culturalmente. A inovação do argumento wagneriano é sua afirmação de que a cultura é uma ilusão (necessária), pois o antropólogo, atuando no modo de simbolização generalizante e convencional, constitui as “culturas” dos outros povos, de matriz diferenciante, ao descrevê-las. Num intrincado argumento, Roy Wagner apresenta em TIC uma leitura dos modos de objetificação que supera a dicotomia entre ação e pensamento para propor uma abordagem da cultura que se distancia de um posicionamento estritamente intelectualista. Ao apresentar as culturas como inventivas, os modos de simbolização assumem um caráter tanto intelectual quanto prático. O autor pretende mostrar como o modo de ação generalizante ou convencional –

³⁰ Entre as notáveis exceções está Lévi-Strauss, cuja metodologia inspira-se no juízo sintético *a priori* kantiano, a partir do qual postula o espírito humano.

³¹ A esse respeito, ver também Wagner (1994 e 1995a).

ocidental – e o diferenciante ou não convencional – dos Daribi da Nova Guiné e de outros “povos tribais” – operam em sua relação com o mundo. Se o modo convencional opera estabelecendo uma distinção entre o símbolo e a coisa simbolizada, o modo diferenciante assimila ou engloba aquilo que simboliza³². Entretanto, ambos os procedimentos – a diferenciação e a generalização – são necessários para qualquer tipo de invenção: o que distingue as culturas é a ênfase atribuída conscientemente a cada um deles na simbolização, com o mascaramento do procedimento oposto. O procedimento mascarado é visto culturalmente como pertencente ao reino do “inato”, ao passo que o outro é assimilado à esfera da ação humana.

TIC realiza um duplo movimento: ao mesmo tempo que explicita as bases epistemológicas do conceito de cultura, mostrando como ele é uma ferramenta analítica destituída de realidade em si, delineia para o leitor como operam o modo de simbolização ocidental e o modo característico das sociedades tribais. A análise, após colocar em foco as implicações da relatividade para a antropologia, recupera o conceito de cultura para dar conta das diferentes formas de ação e simbolização humana. Aqui, tanto a cultura quanto a alteridade permanecem pressupostas, ainda que de forma reflexiva. É por este motivo que penso que a obra de Wagner se presta como poucas a uma leitura derrideana, a qual permite acompanhar os movimentos do texto em seus argumentos, intenções manifestas, afetos e costuras. A partir desse regime de leitura, é possível acompanhar como o autor mostra a cultura sendo produzida para, em seguida, assumi-la como conceito. É justamente esse movimento, de tecer uma crítica e subsequentemente recuperar aquilo que foi criticado, que interessa submeter ao procedimento da desconstrução, conforme será explicitado adiante.

³² Nesse sentido, tendo a não concordar com leituras de Wagner que defendam ser sua teoria voltada apenas para os símbolos, e não para as coisas (e.g. Benites, 2007; Estorniolio, 2012). A defesa wagneriana da invenção (relacionada ao polo dialético da diferenciação) e da analogia como procedimento analítico baseiam-se em sua crítica à homologia de Lévi-Strauss, que estabeleceria com o objeto de análise uma relação de representação. A analogia é justamente o caminho que permitiria trazer o procedimento diferenciante para a antropologia e estabelecer uma relação entre a análise e a própria coisa, uma vez que o que caracteriza o modo de simbolização diferenciante é justamente a relação entre o símbolo e a coisa simbolizada – vide as propostas mais recentes de Wagner de valer-se da automodelagem, conceito apresentado em suas últimas obras antropológicas, para revolucionar a ciência (Wagner, *The Place of Invention*, texto inédito).

Se, como afirma James Clifford, a etnografia é produto de uma dialética entre experiência e interpretação (2002, p. 38), o texto etnográfico seria um compromisso entre vivência e partido teórico. Portanto, a experiência de campo do autor seria um elemento fundamental para compreender sua obra. No caso wagneriano especificamente, parece bastante profícuo explorar o tipo de experiência de campo que se relaciona a uma proposta teórica que, após mais de dois anos de pesquisa etnográfica, escolhe um procedimento dedutivo como ponto de partida. Essa escolha tem, na obra do autor, consequências metodológicas e heurísticas, das quais uma seria o fato de que a comparação, diferentemente do caso de Radcliffe-Brown, não seria fruto da análise de semelhanças e diferenças após a realização de diversos estudos etnográficos, mas estaria posta de antemão. Seria ponto de partida para o desenvolvimento de sua teoria, na medida em que a alteridade dos “não ocidentais” é postulada de saída e a eles é atribuída uma forma de cognição distinta da “ocidental”, ainda que como artifício metodológico. Qual seria o estatuto da empiria produzida na análise de Roy Wagner, levando-se em conta que o autor, embora parta de uma longa experiência de campo, postula um princípio de cognição *a priori* que lhe servirá de grade de leitura para o pensamento daribi? A adoção de um procedimento dedutivo implica considerar a empiria uma ilustração, uma demonstração, uma metáfora para o argumento desenvolvido? Parece-me ser este o caminho apontado por sua teoria da metáfora e da analogia.

O autor pretende, já na monografia de 1967, sobre o “parentesco daribi”, construir um modelo composto por três camadas: uma primeira, diretamente colada ao pensamento daribi; uma segunda, central, que seria um amálgama de categorias nativas e conceitos antropológicos; e uma terceira, colada ao pensamento científico, que mobilizasse conceitos (Wagner, 1967, esp. conclusão). Em *The Curse of Souw*, a narrativa etnográfica oscila entre dar conta simultaneamente do sistema simbólico “dos Daribi” e do modelo antropológico. A defesa de um modelo desse tipo justifica-se, nos termos do autor, por ser seu objetivo dar conta do “parentesco daribi” a partir do pensamento dos próprios Daribi, pois para o autor, um certo sistema de parentesco é consequência de um certo tipo de pensamento. Por outro lado, a necessidade de valer-se de conceitos científicos seria justificada por ser esta a

única forma de manter o diálogo com estudos sobre outros povos realizados no campo da antropologia; em outras palavras, o uso de conceitos possibilitaria a comparação no âmbito científico. Em consonância com essa ideia, o autor estabelece, no plano discursivo e analítico, uma sinédoque entre parentesco e cultura daribi: o parentesco, metonímia da cultura, é por sua vez determinado por esta, que o transcende.

O intuito dessa rápida descrição da proposta wagneriana em TIC e TCS é situar um pouco o modo como se configura, em Wagner, o gesto êmico – em poucas palavras, a preocupação, cara à antropologia, em circunscrever a diferença como alteridade. Se TIC pode ser considerada uma espécie de *leitmotiv* da obra wagneriana, talvez seja TCS sua obra seminal, a qual anuncia as potencialidades do que virá a ser o desenvolvimento de sua proposta de antropologia. É este gesto – o êmico – que procurarei acompanhar, com auxílio da *différance* derrideana, de forma mais minuciosa em minha leitura de textos específicos do autor.

2.2 Sobre a desconstrução como regime de leitura

A *différance*, ao partir de um questionamento radical da noção de sujeito que serve de base à filosofia da consciência, contrapõe-se à pressuposição da intencionalidade do autor que está presente, por exemplo, nas metodologias estruturalistas de leitura filosófica³³. Abandonando a ideia do autor como sujeito consciente, a “ciência da escritura” de Derrida (1973, p. 6) propõe-se a olhar para o texto como uma composição de linhas de força em negociação e disputa, como uma série de escolhas que se fazem necessárias quando se busca sistematicidade, levando o autor a escolher alguns caminhos e descartar outros, sendo que os últimos seriam ao mesmo tempo apontados e abandonados pelo texto. Isso significa dizer que o controle exercido por um autor sobre seu texto é limitado, pois o texto, ordenamento instável por excelência, acaba por dizer não só o que foi previsto pela intencionalidade do autor, mas aponta para diversas outras possibilidades latentes. Para Derrida, os autores não são sujeitos como quer a filosofia da consciência, mas nomes

³³ A afirmação a seguir exemplifica esse pressuposto: “as asserções de um sistema não podem ter por causas, tanto próximas quanto imaginárias, senão as conhecidas do filósofo e alegadas por ele” (Goldschmidt, 1963, p. 141).

de problemas. E se cada nome é uma tentativa de dar conta desses problemas de uma determinada maneira, isso só é possível em relação ao universo epistemológico mais amplo no qual os nomes (de autores/problemas) se situam – eles são, portanto, determinados por esse universo.

Esse partido de Derrida guarda semelhanças significativas com a ideia de Foucault de que uma determinada episteme organiza as possibilidades de experiência e discurso em um contexto específico (Foucault, 1969). Os discursos produzidos submetem-se, assim, a uma matriz de pensamento, à qual se reportam ainda que não o desejem. O universo epistemológico do autor exerce um efeito de determinação em relação a sua intenção e é responsável pelos pontos de fissura no texto, que se vê obrigado a traçar um caminho no emaranhado em que consiste o horizonte dos possíveis. Concebidos nesse emaranhado, os conceitos permanecem presos a alguns fios dessa trama, que insistem em apontar novos direcionamentos para o texto, os quais são imperfeitamente reprimidos em prol da sistematicidade, traindo a intenção do autor. A desconstrução procura, assim, os momentos em que o texto pensa contra a intenção do autor – ou, parafraseando Lévi-Strauss, os momentos em que o problema se pensa no texto. A intencionalidade existe apenas enquanto desejo, nunca como realização. Os afetos do autor, sintomas de sua intenção, emergem no texto justamente nos momentos em que se procura dotá-lo de unidade argumentativa: na tentativa de coser o texto e evitar que tome um rumo indesejado, deixam-se entreabertas as outras vias possíveis. Esse procedimento verifica-se em qualquer texto. No texto wagneriano, como discutirei nos capítulos seguintes, a costura parece esgarçar-se nos momentos em que o gesto êmico procura conferir unidade argumentativa ao texto, momentos marcados pela exacerbação dos afetos.

Ler um texto a partir da *différance* consiste na tentativa de comparar suas realizações com o conjunto de suas inúmeras outras possibilidades, mostrando como o texto mobiliza uma série de questões a despeito da intencionalidade do autor. Esta forma particular da genealogia nietzscheana, que opera colada ao texto, reproduz os argumentos do autor para acompanhar os pontos de tensão e fissura do tecido. É a partir desse movimento, que se acopla ao texto, que ela o esgarça e modifica, mostrando como existem ali pontos não desenvolvidos e, por vezes, conferindo a ideias latentes outro

encadeamento. Mas ela opera a partir das próprias possibilidades que estão postas no texto, não o modifica de fora. O regime de leitura derrideano, ao mesmo tempo descritivo e transformador, segue minuciosamente o desenvolvimento do texto enquanto o desestrutura e reestrutura, produzindo como resultado um texto que deixa de ser sistema e tem seus pontos de ruptura transformados em rasuras. Trata-se de um esforço de desestabilização que traz à luz pressupostos implícitos e se esforça por levar às últimas consequências algumas das possibilidades contidas no texto, quer tenham sido explicitamente enunciadas, quer não.

A proposta de utilizar os conceitos dos paradigmas de pensamento com os quais se conta “sob rasura” parte do que é pensável e alarga esse horizonte através da flexibilização e do deslocamento das oposições (Derrida, 1972a). Esse tipo de leitura busca, após compreendido o programa do autor, olhar para a trama do texto e encontrar seus pontos de ruptura de modo a possibilitar o alargamento dos conceitos até seu esgarçamento e posterior reformulação. O texto, quando não considerado como um sistema coeso e autocontido de proposições e argumentos, revela, a partir de uma leitura cuidadosa, os pontos em que a argumentação proposta “quebra”, ou seja, os momentos em que as ideias escapam à intencionalidade manifesta pelo autor e, em certa medida, trilham seu próprio caminho em relação ao projeto argumentativo apresentado (Derrida, 1973). Da ideia de “rasura” de Derrida pode, ainda, surgir uma alteridade “rasurada”, ou seja, recolocada em outros termos a partir das possibilidades vislumbradas com base na reflexão teórica do autor, mas não levadas às últimas consequências em sua análise. A ideia é esgarçar o texto nos momentos em que ele “quebra”, mas não em busca de sentidos escondidos. Procuram-se os sentidos latentes, mas não plenamente realizados³⁴.

Um texto, quando é uma tentativa de estabelecer uma argumentação consistente – e o texto wagneriano sem dúvida o é –, acaba por ter de controlar as linhas de força divergentes que não podem deixar de ameaçar sua coerência interna. A desconstrução não aponta as falhas e os limites do texto a

³⁴ Ao questionar a ideia de signo, questionamento que está por trás da crítica derrideana tanto à fenomenologia (e.g. 1962; 1967c) quanto ao estruturalismo (e.g. 1967a; 1967b), Derrida questiona a ideia de que há algo passível de ser desvendado por trás das coisas e dos enunciados.

partir de um critério externo de julgamento, nem poderia fazê-lo, pois toda a crítica de Derrida se assenta sobre a constatação de que não há nada que garanta o fundamento – e o nome da garantia do fundamento é sempre metafísico (a essência, a verdade, o homem, deus – para a antropologia, talvez, a alteridade). A desconstrução, ao comparar o texto consigo mesmo, pode ganhar acesso a tudo que lá está sem querer. A famosa ideia derrideana de que “não há nada fora do texto” deve ser compreendida como a impossibilidade de separar texto e contexto: o contexto, ao se inscrever indelevelmente no texto, dilui as fronteiras entre ambos. Não há fronteira entre o que é interior ao texto e o que lhe é externo, pois o autor não tem controle sobre o aparato conceitual que coloca em marcha ao encadear seus argumentos. Nas palavras de Derrida,

If we are to approach a text, it must have an edge. The question of the text, as it has been elaborated and transformed in the last dozen or so years, has not merely “touched” “shore”, *le bord*, (...) all those boundaries that form the running border of what used to be called a text, of what we once thought this word could identify, i.e., the supposed end and beginning of a work, the unity of a corpus, the title, the margins, the signatures, the referential realm outside the frame, and so forth. What has happened, if it has happened, is a sort of overrun [*débordement*] that spoils all these boundaries and divisions and forces us to extend the accredited concept, the dominant notion of a “text”, of what I still call a “text”, for strategic reasons, in part—a “text” that is henceforth no longer a finished corpus of writing, some content enclosed in a book or its margins, but a differential network, a fabric of traces referring endlessly to something other than itself, to other differential traces. Thus the text overruns all the limits assigned to it so far (not submerging or drowning them in an undifferentiated homogeneity, but rather making them more complex, dividing and multiplying strokes and lines) – all the limits, everything that was to be set up in opposition to writing (speech, life, the world, the real, history, and what not, every field of reference – to body or mind, conscious or unconscious, politics, economics, and so forth) (Derrida, 1979, p. 84).

As fronteiras do texto derrideano são, pois, transbordadas. O texto é um conjunto de traços diferenciais que remete incessantemente a outros traços diferenciais. Não tem, pois, uma identidade circunscrita às proposições que lhe são comumente atribuídas enquanto texto. O que há, no texto, é *différance*: deslocamentos sucessivos denominados “texto” por uma questão estratégica de delimitação do objeto. A escrita derrideana atua sobre o texto a partir da *différance*, do deslocamento de suas linhas de força: descreve um texto para depois transformá-lo, fazer com que seja lido de outra forma após sua passagem por ele. Suas contradições e suposições são expostas, mas não

superadas. Elas são, no máximo, rasuradas. A ideia desse regime de leitura é usar a força desestabilizadora da desorganização de um sistema como força motriz. Por isso tudo começa com a descrição: é preciso oferecer um sistema com sua pretensa coesão para poder desestabilizá-lo, apontar as rachaduras e proceder a sua transformação. A desconstrução faz uso metódico da energia que advém das potencialidades do caos, produz uma força de deslocamento que se alastra sobre a sistematicidade do texto. Para tanto, ela não se volta para uma obra em linhas gerais, mas exerce sua força sobre as rachaduras do texto, decompondo-o. Descrever e transformar: é justamente esta a lógica do suplemento, da iterabilidade – repetição que nunca é igual a si mesma porque está sempre ligada à diferença. O texto tem de ser iterável, tem de carregar em si a possibilidade de ser repetido reiteradas vezes em contextos distintos. A iterabilidade contém, portanto, tanto repetição (igualdade) quanto alteridade (diferença).

Pois, o conceito de suplemento (...) abriga nele duas significações cuja coabitação é tão estranha quanto necessária. O suplemento acrescenta-se, é um excesso, uma plenitude enriquecendo uma outra plenitude, a *culminação* da presença. Ele cumula e acumula a presença. (...)

Mas o suplemento supre. Ele não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua *em-lugar-de*; se ele colma, é como se cumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que *substitui*. Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode se preencher *de si mesma*, não pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e procuração. O signo é sempre o suplemento da própria coisa³⁵. (Derrida, 1973 [1967a], pp. 177-178)

O suplemento é uma tentativa de substituição fadada ao fracasso desde o início, pois na origem que garantiria o preenchimento daquilo que falta está o vazio. O suplemento desestabiliza as fronteiras, as distinções entre dentro e fora; sua lógica prescinde de centralidade organizadora. O suplemento, que

³⁵ Nota-se que a teoria derrideana da linguagem, diferente do estruturalismo, estabelece uma relação entre o signo e a própria coisa. O mesmo ocorre com a ideia de Roy Wagner de que o pensamento diferenciante, diferente do pensamento generalizante, não estabelece distinção entre o símbolo e a coisa simbolizada (Wagner, 2010b, cap. 5). Há aqui em Wagner, pois, um deslocamento em relação ao estruturalismo. Por outro lado, a ausência de qualquer centralidade no suplemento derrideano parece ir contra a ideia, presente por exemplo em *Lethal Speech* (Wagner, 1978a), de que existe uma oposição fundante entre masculino e feminino que parece servir de matriz à simbolização daribi (o que, da perspectiva de Derrida, poderia talvez ser interpretado como uma tentativa de estruturar a estrutura, ou de fundar o fundamento, da simbolização).

não é presença nem ausência, é uma coisa e também outra, é uma forma de escapar ao essencialismo através do movimento infindável da *différance*. Ele se aplica a qualquer texto, que assim que é escrito começa a diferir de si mesmo. Seu intuito é apenas colocar o pensamento em movimento. É nesse sentido que se pode dizer que o suplemento e a *différance* são governados por uma lógica da espectralidade, que faz com que nunca haja intencionalidade ou significado pleno. A *différance* é difícil de ser definida porque é movimento sem origem. O sentido do texto é deslocar-se. Ele escapa de si mesmo a todo momento. Não existe experiência que se constitua em pura presença; o que há são marcas diferenciais. É esta a ideia da *différance*: “A text is a ‘fabric of traces’ governed by a logic of the ‘nonpresent remainder’, by what thus figures the impossibility of pure presence, the impossibility of absolute plenitude of meaning or intention” (Royle, 2003, p. 68). A *différance* difere, adia e desvia. É um processo sem fim que aponta para a impossibilidade de se alcançar a totalidade pretendia pelos estruturalistas para estabelecer provisoriamente o significado dos termos (sejam eles mitos ou signos), pois isso só pode ser feito se imaginarmos que transcendemos o tempo e a história (Morris, 2007, p. 359).

2.3 A metafísica da presença, a *différance* e o *pharmakon*

A teoria mais ampla de Derrida pretende mostrar como o pensamento ocidental está profundamente arraigado no que ele denomina “metafísica da presença”. Segundo o autor, essa metafísica inicia-se historicamente com os escritos platônicos e está relacionada à visão da escrita como veneno disseminada nas leituras do texto platônico *Fedro* comumente aceitas pela história da filosofia – e embora o autor eleja esse texto para sua discussão da questão, se a metafísica da presença serve de base ao pensamento ocidental, pode ser encontrada em inúmeros outros textos, não só da tradição filosófica. A leitura derrideana da fortuna crítica do texto de Platão questiona a tradução do termo *pharmakon*, para o qual se estabeleceu no mais das vezes uma equivalência com “remédio”, mas que bem poderia ter sido traduzido como “droga”. Se assim houvesse sido, talvez a escrita fosse mais facilmente compreendida como traço, iteração, *différance*, suplemento e deslocamento violento. Acompanhemos seu argumento.

Em *Fedro*, a escrita é acusada, e seu julgamento é central à estrutura do texto. *Fedro* interroga a escrita, que é condenada por sua incapacidade de sustentar um diálogo. A escrita é, no original em grego, considerada um *pharmakon*, e o *pharmakon* é uma droga: tanto remédio quanto veneno. O *pharmakon* exerce um fascínio que é tão benéfico quanto nocivo, alternada ou simultaneamente. Em sua não identidade, não substância e não essência, o *pharmakon* ultrapassa suas fronteiras. Ademais, ele opera por meio da sedução. No diálogo em questão, Sócrates opõe-se à escrita, mas é seduzido por ela. Afinal, o texto é um *pharmakon*, e enquanto tal tem o poder de possuir aquele que o lê. A fala escrita contém os “desvios de um significante [the detours of a signifier]” (Derrida, 1972a, p. 71) que é estranho a si mesmo. Sócrates não deseja que Fedro narre o texto oralmente; ele deseja que Fedro o leia. Ao mesmo tempo em que o texto sobre a escrita o atrai, desperta sua suspeita. O texto derrideano nos apresenta a ideia de que tanto as drogas quanto a escrita não são regidas pelas leis da necessidade, mas pela magia, que abre espaço para o empirismo e a sorte. A isso, e portanto à escrita, opõe-se o conhecimento vivo (a dialética).

Segundo Derrida, a verdade original de que a escrita é um *pharmakon* resulta do mito de Tot, mito egípcio que guarda uma semelhança estrutural com o mito grego³⁶. Platão defende o *logos*, mas precisa recorrer ao mito como fundamento a despeito da oposição entre *mythos* e *logos* que fundamenta a filosofia. A questão da escrita coloca, assim, uma questão de moralidade. Não é adequado escrever. Mas Sócrates recorre ao mito, ao que se ouviu dizer, para afirmá-lo. Trata-se de uma verdade que é recitada, repetida. Mas é o próprio fato de que essa verdade é iterada que torna possível alterá-la. A escrita será acusada de repetir sem saber, o que a aparta de suas origens. Pode-se dizer qual é o estatuto da escrita com base nessa acusação. Mas ao recorrer ao mito, Sócrates vê-se obrigado a repetir a natureza da escrita sem o saber, e a própria natureza da escrita é repetir sem saber. Aqui se começa a ser enredado na linguagem – e na escrita. Ninguém pode julgar a escrita

³⁶ Platão tomou a identidade de Tot, deus da escrita, emprestada à mitologia egípcia. Ela viria, portanto “de fora”. Mas não se pode falar exatamente em empréstimo, pois esse empréstimo se conforma às leis estruturais que se fazem presentes nas oposições que regem as mitologias grega, babilônica e assíria: fala/escrita; vida/morte; pai/filho. Há aqui uma necessidade estrutural que permite essa comunicação e esse contágio entre os mitemas.

porque ela está apartada de suas origens, e a pessoa que tenta julgá-la torna-se ela mesma apartada de suas origens. É o mito de Tot que desfecha o primeiro golpe, mas é o *logos* de Sócrates que fará a acusação (e *logos* refere-se tanto à razão quanto à fala aqui). Essa acusação, que se supõe baseada na razão, necessita do suporte do mito porque a razão não pode acessar a natureza da escrita.

Em *Fedro*, a escrita é apresentada como um dom ao rei-sol-pai, e o rei a rejeita por ser um *pharmakon* para a memória – ou seja, diz-se que ela melhora a memória, quando na verdade a danifica. Theuth apresenta-a como um dom (*gift*, no sentido que o termo tem em inglês), mas o rei Tamos a toma como um veneno (*Gift*, no sentido que o termo tem em alemão – a alusão, aqui, é ao texto maussiano sobre o dom). A escrita é, pois, uma arte cujo valor ainda é incerto. O rei, ou deus, toma aqui o lugar da origem do valor. A escrita não pode ter valor a não ser que o rei a aprove, e esse rei também é um pai. Esse rei experiencia o *pharmakon* como algo que não lhe pertence, que vem de baixo (Theuth é um deus menor, um filho) e clama por sua aprovação. Esse deus não sabe escrever, mas sua fala basta. Ele é capaz de julgar a escrita do alto de sua ignorância. E ele não rejeita a homenagem; na qualidade de pai, ele a deprecia. Ao fazê-lo, age como “deus-o-rei-que-fala”, em uma atitude de suspeita e atenção. Há uma permanência aqui da posição platônica que atribui a origem e o poder da fala à posição do pai – o falologocentrismo derrideano.

O *logos* não é o pai – ele é a origem do pai. E pode-se dizer que aquele que fala é o pai da fala, imediatamente responsável por ela. Sem a autoridade do pai, a fala é *apenas* escrita. A especificidade da escrita é, de acordo com o pai, a ausência do pai. Mas a miséria da escrita é a miséria do órfão, que enquanto tal é ambígua: o órfão desperta pena, mas também é acusado de livrar-se do pai. A escrita é denunciada e acusada por sua subversão parricida. Não se pode esperar do *logos* que ele exista apartado de seu pai. O *pharmakon* da escrita é um dom venenoso porque contém o desejo de assassinar o pai. A escrita já não reconhece sua origem. Ela apenas aponta para a ausência dessa origem (Derrida, 1972a, p. 146). A escrita não é plebeia; ela é bastarda (*idem, ibidem*, p. 148). O *logos* é, por outro lado, garantido pelo pai, que comparece em seu próprio nome e retidão. Os *logoi* são os filhos do pai. O *logos* reconhece sua dívida em relação ao pai e “pensa que pode proibir-

se de cometer parricídio” (*idem, ibidem*, p. 77). Mas existe uma relação intrínseca entre a proibição e o parricídio, a lei e sua subversão (Derrida, 1994), assim, como existe uma relação entre a fala e a escrita. O *logos* pode responder quando interrogado devido à presença do pai. A dialética pressupõe a resposta que recorre à autoridade. O texto é incapaz de responder porque seu pai já não mais está lá. Ao ser questionado, devolve como resposta a cadeia aberta de suas significações. Na qualidade de *zoon*, ser vivo, o *logos* conforma-se às expectativas da situação em jogo. Ele pode responder. Mas em sua capacidade de adaptação, também pode fingir – ainda que seu sangue seja nobre.

É o pai quem garante o *logos*, mas a própria ideia de um pai só pode ser concebida no interior do *logos*. Não há pais fora da linguagem. Assim, é o *logos* que permite que se investigue a paternidade, embora esta se baseie na autoridade do pai. Há aqui uma inversão. Muitas seguirão. O pai do *logos* recebe muito mais sentidos do *logos* do que os transmite. Sua origem é, pois, desestabilizada. Não se pode existir fora do *logos*, e portanto não há órfãos de fato porque ninguém existe fora da linguagem. Assim, o que significa dizer que o *logos* tem uma dívida para com o pai se o próprio pai tem uma grande dívida para com o *logos*?

Além disso, não se pode dirigir a palavra a esse pai diretamente porque não é possível olhá-lo nos olhos. O bem é a fonte iluminadora, mas ofuscante, do *logos*. Mas como não se pode ter acesso ao sol inteligível, fala-se do sol visível. Não se pode falar daquilo que permite a fala, mas ainda assim se fala de coisas que falam. Isto é, de pais, que apontam para o deus-pai-sol, mas não o são. Esse pai carece, pois, de suplemento, e quando o lugar do pai é suprido, surge a possibilidade de existência daquilo que é falso, equívoco, falsificado. A subordinação do filho ao pai repete-se nas várias mitologias citadas por Platão. Tot é o deus-significante, que interpreta as mensagens ao transmiti-las. Ele nunca é o iniciador da linguagem que transmite; ele introduz a diferença na mensagem ao transmiti-la. Mas será a diferenciação realmente um segundo passo na linguagem? Se ela não o for, isso significa afirmar que não há origem alguma; há apenas diferença. Tot transmite suas mensagens por meio de substituição, deslocamento e subversão metonímicos. A escrita aparece como

suplemento da fala, e este é um processo violento. Esse processo de substituições é um

pure play of traces or, again, operates within the order of the pure signifier which no reality, no absolutely external reference, no transcendental signified, can come to limit, bound, or control; this substitution, which could be judged “mad” since it can go on infinitely in the element of the linguistic permutation of substitutes, of substitutes for substitutes; this unleashed chain is nevertheless not lacking in violence. (*idem, ibidem*, p. 89)

Tot participa das tramas e ajuda os filhos a livrarem-se dos pais. O *pharmakon* substitui a voz que respira pelo signo destituído de vida. A figura de Tot opõe-se a seu outro, e ao fazê-lo tanto o suplementa quanto suplanta:

Thoth extends or opposes by repeating or replacing. By the same token, the figure of Thoth takes shape and takes its shape from the very thing it resists and substitutes for. But it thereby opposes *itself*, passes into its other, and this messenger-god is truly a god of the absolute passage between opposites (*idem, ibidem*, p. 93).

Tot mimetiza, substitui e representa seu oposto, e o faz de forma violenta. Ele não teme a contradição. “He is thus the father’s other, the father, and the subversive movement of replacement. The god of writing is thus at once his father, his son, and himself. He cannot be assigned a fixed spot in the play of differences” (*idem, ibidem*, p. 93). Não há aqui separação estrita entre vida e morte: a morte é uma repetição da vida, e a vida é um ensaio para a morte. Tudo pode ser substituído. Não existe singularidade absoluta:

He would be the mediating movement of dialectics if he did not also mimic it, indefinitely preventing it, through this ironic doubling, from reaching some final fulfillment or eschatological reappropriation. Thoth is never present. Nowhere does he appear in person. No being-there can properly be *his own* (*idem, ibidem*, p. 93).

É esta a natureza do *pharmakon*.

É impossível reconstituir a cadeia de significações do *pharmakon*, mas Derrida jogará com algumas possibilidades de modo a produzir alguns efeitos. O *pharmakon* é um significante flutuante e, enquanto tal, jamais compõe uma figura fechada. Tot e Ra disputam se o significado do *pharmakon* é benéfico ou nocivo, mas a despeito do que façam, permanecem atrelados à cadeia de significações que ele produz. Bloquear o fluxo de valores opostos à mesma palavra é da natureza do texto platônico, mas uma vez que a textualidade é constituída pelas diferenças e pelas diferenças das diferenças, ela está sempre “composing with the forces that tend to annihilate it” (*idem, ibidem*, p. 98)

A escrita é tão valiosa como remédio quanto como veneno. É da natureza do *pharmakon* carregar em si essas duas possibilidades, e o *pharmakon* é nocivo porque artificial, produz um jogo de aparências que permite que ele se passe por verdadeiro quando não o é. Platão procura administrar a potencialidade do *pharmakon* por meio de oposições claras, mas isso não é possível porque a oposição entre o dentro e o fora não pode ser garantida enquanto matriz. O *pharmakon* não é regido por oposições desse tipo; ao contrário, coloca a própria possibilidade da oposição e não pode ser englobado por ela. A diferença entre o dentro e o fora decorre dele, mas ele não pode ser subsumido aos contornos que desenha. Resta apenas o espectro do *pharmakon*, que segue em sua cadeia infinita de substituições e *différance*.

Na leitura de Derrida de *Fedro*, o problema da escrita é que ela faz com que a memória adormeça e, assim, desvia-a da proximidade máxima em relação à verdade. Em seu jogo com o simulacro, ela mimetiza a memória, o conhecimento e a verdade. Em sua condenação da escrita, Platão compara a escrita aos sofistas, pois ambos mimetizam a verdade. A escrita imita a memória assim como o sofista imita a verdade. Mas o curioso é que a escrita é condenada em nome de uma escrita melhor e mais original, que é a inscrição da verdade na alma. Pois segundo *Fedro*, quando a verdade se inscreve na alma e se torna disponível para a memória, a dialética torna-se possível. A dialética, comprometida com a forma do diálogo em Platão, depende da passagem imediata do que está inscrito na alma – a verdade – para a voz. E a escrita, ao tornar a memória frágil, prejudica esse processo. A escrita é um suplemento perigoso, uma ausência presente. Ela é o signo de um signo, o significante de um significante fônico. Ora, o significante fônico está muito próximo à inscrição da verdade na alma, mas o significante não está. Ele carece da autoridade do pai.

Chegamos, pois, à questão da repetição. Platão defende que a repetição na fala é a repetição da verdade que está inscrita na alma, e nesse sentido é a repetição infinita do mesmo, pois a verdade, para ser verdadeira, deve permanecer a mesma. A iteração derrideana, que resulta da consideração da escrita como traço, deslocamento, *différance*, é uma repetição que nunca é igual a si mesma. Ela pode ser ela mesma e seu oposto, ao mesmo tempo. “The true is the presence of the eidos signified”, mas o simulacro da escrita

“repeats the repeater, the imitator, the signifier, the representative, in the absence, as it happens, of *the thing itself*, (...) without the living tension of dialectics” (*idem, ibidem*, p. 111).

Mas no que diz respeito aos sofistas, o *logos* também é um *pharmakon* devido a sua capacidade de mentir. Ele permanece uma força não domesticada pelo mundo, pela ordem da verdade (o cosmo). Ele pode destacar-se da verdade, ao que parece, tão facilmente quanto a escrita. E a persuasão que ganha a alma por meio da fala é um *pharmakon*. O *pharmakon* é fluido e penetra facilmente. Assim, se o *logos* pode ser um *pharmakon*, Sócrates, aquele que apenas fala, é de fato um *pharmakeus* na medida em que é um mestre do *pharmakon* do *logos*. Sua fala seduziu muitos de seus ouvintes, e ele foi, por esse motivo, julgado e envenenado como bruxo. Segundo Derrida, não é à toa que a única palavra da série do *pharmakon* que Platão deixou de fora de seu texto foi o *pharmakos*: bode expiatório. A condenação de Sócrates é uma tentativa de pôr fim à poluição que se acredita estar invadindo a cidade. A morte de Sócrates vem expiá-la. Mas a poluição na verdade vem de dentro, pois não há diferença entre dentro e fora. É esta a razão pela qual não se pode jamais pôr fim a ela.

A verdade enquanto presença desaparece; resta apenas a *différance*: diferença do processo de diferenciação na repetição. E o desaparecimento de qualquer presença originária é a condição tanto da possibilidade quanto da impossibilidade da verdade. A presença torna-se dupla assim que aparece. Sua identidade é então modificada no suplemento que se presentifica. Tanto o verdadeiro quanto o não verdadeiro são espécies de repetição; não há diferença estrutural entre eles. Não pode haver repetição sem complementaridade, mas sem repetição não pode haver verdade. No *pharmakon*, os opostos encontram-se em relação tanto de oposição quanto de complementariedade; não são, portanto, opostos. Eles podem substituir-se mutuamente. Não se pode dizer sobre o *pharmakon* que ele é o mesmo porque ele não tem identidade: o mesmo é um suplemento; e o mesmo é *différance*, traço, deslocamento, escrita.

2.4 Derrida e a antropologia: a lição de escrita

Segundo Rosalind Morris (2007), a crítica de Derrida teve pouca repercussão na antropologia porque o projeto da desconstrução não era uma reforma das ciências humanas, mas o próprio questionamento de suas bases: seu humanismo residual. Mas embora a antropologia tenha tido dificuldade em absorver as críticas de Derrida, este dialogou constantemente com a disciplina, seja pela via da crítica (e.g. a lição de escrita de Lévi-Strauss) ou da inspiração (e.g. a teoria de Mauss sobre a troca). Derrida intriga-se com o fato de que o conceito de “Homem”, ainda que não possa ser observado empiricamente, nem deduzido logicamente é continuamente evocado pela antropologia e pela filosofia. Morris elenca como possíveis razões para a dificuldade da antropologia em digerir Derrida, para além da dificuldade de seu estilo de escrita, o fato de que rejeitou a tentativa husserliana de substituir a antropologia empirista por uma visão fenomenológica do mundo, que pressupõe a consciência – a metodologia do trabalho de campo estaria fundada no compromisso epistemológico com o empirismo e a fenomenologia, mesmo na ausência de teorização explícita a esse respeito (2007, p. 356)³⁷. Segundo a autora, uma antropologia derrideana no sentido estrito do termo não seria possível porque a ideia do humano serve de base para a comparação na disciplina, premissa que sem dúvida está presente também na obra de Roy Wagner a despeito de seu questionamento da fronteira entre natureza e cultura. Entretanto, o fato de uma crítica tocar em um pressuposto intocável não deveria ser utilizado como argumento para deixar de levá-la a suas últimas consequências. Por outro lado, há que se reconhecer, com Morris, que embora Derrida possa não se colocar a questão sobre como narrar de forma mais adequada a história dos Nhambiquara, que nos é dada a conhecer por Lévi-Strauss, esta é uma preocupação da antropologia. Trata-se aqui, portanto, de levar em conta a crítica derrideana, mas continuar fazendo análise antropológica, ainda que essa antropologia possa não se pautar necessariamente pela ideia de humanidade.

Uma contribuição central da teoria derrideana para a antropologia parece ser uma crítica da cultura e do ritual como reprodução. A esse respeito, Morris afirma:

³⁷ A esse respeito das conotações românticas do primado da experiência na antropologia, ver Duarte (2004, pp. 15-16).

An understanding of memory as *différance* and as trace constitutes a major challenge to any concept of culture that presumes it is either a repository of collective memory or the unconscious structure that determines or enables—on the analogy of script and enactment, score and performance—individual or even collective actions and possibilities. Derrida remarks that the very fact of communication between persons, even those seated next to each other, implies a distance and difference between them. They are not fully self-present (Morris, 2007, p. 362).

Olhar para o traço e para a iteração, e não para a reprodução, significa dissolver as fronteiras da diferença e pensar tudo como espaçamento, como diferenciação – mas nunca como alteridade radical, pois a diferença está contida também no mesmo, na medida em que ele é impensável como mesmo presente a si a partir do espaçamento, que é sempre iterabilidade. No limite, a fronteira entre o mesmo e o outro se esfumaça, ou mesmo desaparece. Pois não há nada que permaneça sem ser outro, nem que seja um pouco ou muito outro sem ser o mesmo. No entanto, a diferença, na antropologia, tem existido entre culturas ou sociedades, entre classes e segmentos de uma mesma cultura ou sociedade, entre dois sujeitos, etc. – do ponto de vista da *différance*, totalizações ou clausuras. Por mais que se atente para a historicidade e arbitrariedade da constituição dos limites, o pensamento sobre a diferença aparece circunscrito por uma fronteira que é, no limite, dada pelos nomes disponíveis no discurso do senso comum³⁸. A dificuldade em perceber a diferença no interior da diferença relaciona-se ao pressuposto da reprodução, no qual as totalizações bebem; afinal, o que une as palavras “cultura”, “sociedade” ou “grupo” a seu conceito não foi inventado pelos autores da disciplina. A desconstrução aparece aqui como uma forma de lidar com a fantasia da reprodução social.

Na *Gramatologia* (1973 [1967a]), Derrida se volta para a obra de Lévi-Strauss porque sua teoria da proibição do incesto inicia um apagamento da fronteira entre natureza e cultura que vai se acentuando no decorrer de sua obra. A etnologia é vista por Derrida como um terreno profícuo para o descentramento, e é nesse descentramento inicial realizado por Lévi-Strauss que Derrida pretende apoiar-se. Nas *Estruturas elementares do parentesco* (Lévi-Strauss, 2003a [1949]), a proibição do incesto é uma costura entre a

³⁸ Cabe, pois, colocar também para a antropologia a questão clássica da filosofia: qual é a relação entre o discurso antropológico e o discurso do senso comum?

cultura e a natureza, pois é ao mesmo tempo da ordem do que é natural – inato – e do que é cultural – regra. N' *O pensamento selvagem*, a distinção entre natureza e cultura é conduzida a seu apagamento – tem valor “principalmente metodológico”. Derrida mostra como Lévi-Strauss estabelece uma diferença entre a “análise real”, que “nunca levaria à diferença entre natureza e cultura”, e a “análise ideal”, a partir da qual ela pode ser estabelecida metodologicamente. Esta confiança na análise ideal é um artifício do cientista. Afirma Derrida sobre o pensamento de Lévi-Strauss:

Conservando e anulando, ao mesmo tempo, oposições conceituais herdadas, este pensamento mantém-se, portanto, (...) nos limites: ora no interior de uma conceitualidade não criticada, ora pesando sobre as clausuras³⁹ e trabalhando na desconstrução (Derrida, 1973, pp. 129-130).

Derrida o afirma logo após uma citação de Lévi-Strauss, na qual este defende que se “[reintegre] a cultura na natureza”, repondo a mesma oposição que contribuiu para desconstruir. Conforme pretendo demonstrar mais adiante, a afirmação de que se repõe algo que se contribui para desconstruir cairia como uma luva para o empreendimento de Roy Wagner em ATSG e TIC (não é à toa, aliás, que o autor se volta também para a questão do inato e do artificial em TIC, embora caminhe por outras vias).

A principal crítica de Derrida a Lévi-Strauss refere-se ao tratamento que este confere à questão da escrita e, com ela, a todo o romantismo latente em sua obra. Em *Tristes trópicos* (Lévi-Strauss, 1979 [1955], pp. 347-361), o antropólogo reproduz uma cena na qual os índios nhambiquara teriam, de acordo com sua interpretação, aprendido – ou melhor, mimetizado – a escrita do antropólogo, tendo como consequência a instauração da violência entre eles. Lévi-Strauss, ao se ver como o perpetrador dessa violência por levar a escrita aos índios e fazer com que seu chefe a mimetizasse, pressupõe que essa sociedade era, antes desse evento, uma sociedade não violenta. Derrida vai a outros momentos do texto lévi-straussiano sobre os mesmos Nhambiquara e mostra que antes da “cena da escritura” o mesmo Lévi-Strauss já havia descrito uma relação violenta entre homens e mulheres, além de uma cena na qual algumas meninas revelavam ao antropólogo o nome dos habitantes da aldeia. Para Lévi-Strauss, o mal vem de fora, junto com a escrita

³⁹ “Clausura” é um outro nome para aquilo que chamo aqui de “totalização”.

e a chegada do estranho; mas Derrida afirma que a violência empírica encontrada por Lévi-Strauss remete a duas arquiviolências: a violência da nomeação e a violência da proibição de revelar o nome, sem as quais a guerra dos nomes descrita pelo antropólogo jamais teria ocorrido (Derrida, 1973 [1967a], p. 140).

Pergunta Derrida: “Como recusar a escritura a uma sociedade capaz de obliterar o próprio, isto é, a uma sociedade violenta?” (Derrida, 1973, p. 136). A teoria da nomeação de Derrida aponta para a impossibilidade da pureza originária, pois a “violência da arqui-escritura” é a “violência da diferença, da classificação e do sistema das denominações” (*idem, ibidem*, p. 137). Derrida vê toda produção de diferença como violenta, venha ela de dentro ou de fora. Aliás, não existe dentro e fora. Longe de dizer que a escritura não é violenta, Derrida defende a unidade da violência e da escritura: não é a escritura que instaura a violência, pois não há violência sem escritura, nem escritura sem violência⁴⁰. A torção derrideana do argumento vai mais longe: trata-se de reposicionar o que seria a escritura. Para o autor, pensar uma sociedade sem escritura é mero “onirismo etnocêntrico”. Derrida destaca a falta de rigor do antropólogo ao deduzir uma teoria (a da bondade originária à la Rousseau) de uma empiria, inclusive pouco explorada (os Nhambiquara). Derrida chega a afirmar que a fenomenologia, desprezada por Lévi-Strauss, não teria sido tão pouco cautelosa na passagem de algo que é ideal para sua manifestação no mundo. Vale notar que a crítica de Derrida a Lévi-Strauss volta-se aqui justamente para a passagem da teoria para a análise. Avento a hipótese de que nos textos antropológicos a passagem da teoria para a análise é um lugar privilegiado de ruptura.

Cumpra também notar que Derrida privilegia a “lição de escritura” porque, sendo a expressão “menos científica” do pensamento de Lévi-Strauss, e portanto menos controlada do ponto de vista da economia do texto, revela mais os afetos do autor. É nesse texto que se expõem as premissas concretas da inocência original; nos outros textos, de ordenação mais regulada, como é o caso, por exemplo, d’*As estruturas elementares do parentesco* ou d’*O*

⁴⁰ Esta não é, entretanto, uma unidade isenta de *différance*, como espero ter ficado claro com a discussão sobre o *pharmakon*.

pensamento selvagem, elas estão implícitas⁴¹. No caso de Roy Wagner, parece-me que o afeto que move sua escrita é o da possibilidade do diálogo com o outro, que possibilitaria alargar o horizonte dos possíveis para o antropólogo, o qual entraria, no trabalho de campo, em relação profunda com outras possibilidades de invenção que não aquela preconizada por sua própria cultura, vista pelo autor como convencionalista e preconizadora da conformidade à regra. É este afeto, que na obra de Wagner surge no mais das vezes acompanhado do gesto êmico, que embasa sua exortação para que se leve em conta a inventividade dos outros povos. Desenvolverei esta questão de forma mais aprofundada nos capítulos 4 e 5.

Por ora, voltemos à leitura de Lévi-Strauss, na qual Derrida não só reverte a oposição binária fala/escrita, como descreve o processo através do qual ela emerge e nomeia a categoria mais ampla na qual essa surge de “arqui-escritura”. A distinção estabelecida por Derrida entre a escrita em sentido estrito e a escritura em sentido amplo inclui todos os processos de formação de traços, adiamento e retardamento, bem como o cruzamento entre presença e ausência. Derrida não só reconhece a violência da escritura, reconhecida também por Lévi-Strauss, como questiona o modelo binário no qual se apóia o pensamento estruturalista de Lévi-Strauss (de oposição entre fala e escrita que se reflete na dicotomia entre “nós” e “eles”). Derrida volta-se então, na *Gramatologia*, para o *Curso de linguística geral* (Saussure, 2006), no qual a teoria lévi-straussiana da linguagem se baseia. Nele, Saussure apresenta a escrita como um desenvolvimento secundário da fala, e portanto alienada de uma comunicação originalmente espontânea e imediata. Essa perda (de originalidade e espontaneidade) seria compensada, na escrita, pela capacidade de abstração – que, aliás, Lévi-Strauss desenvolve n’O *pensamento selvagem*⁴² como sendo uma característica do pensamento científico em oposição ao pensamento selvagem. Se a escrita é um

⁴¹ Clifford Geertz, em *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (1988), também defende a ideia de que *Tristes trópicos* não seria uma obra marginal de Lévi-Strauss, mas próxima de um relato de viagem, mas sim uma obra central, na qual estariam contidas, em germe, todas as fases da análise do autor.

⁴² É aqui que Derrida encontra os ecos de Rousseau em Lévi-Strauss: “O ideal que subentende em profundidade esta filosofia da escritura é, pois, a imagem de uma comunidade imediatamente presente a si mesma, sem diferença [*différance*], comunidade da fala em que todos os membros estão ao alcance de alocação” (Derrida, 1973, p. 167). Com base nessa leitura, Derrida afirma que “[a] piedade é uma voz. A escrita é sem piedade”.

desenvolvimento histórico para Saussure, a linguagem é independente dela – e também o é na teoria lévi-straussiana, para a qual não há humanidade sem linguagem (vide Lévi-Strauss, 2003a, cap. 1). Mas, como nota Derrida, é a escrita que fornece a Saussure seu modelo analítico. Eis, pois, o que Saussure teria dito sem o perceber: que toda fala implica escritura.

O signo, em Saussure, tem duas dimensões: o som-imagem sensível (significante) e o conceito inteligível (significado), sendo que a relação entre significante e significado é arbitrária e adquire sentido apenas no contexto de sua relação com outros signos. Mas, Derrida nos lembra, isso não ocorre porque há uma diferença substancial entre os signos em sua estrutura: todos eles são formados pelos mesmos dois elementos, significante e significado, produzidos por relações diferenciais. Segundo Derrida, a própria linguagem é prenhe de alteridade ou ausência: ela não reproduz uma presença ausente, mas é formada de traços – a *différance* (Derrida, 1967b). Nunca houve uma presença original, um fundamento a partir do qual os outros signos se diferenciaram. Ao menos, não se pode supor essa presença garantidora sem fazer um movimento metafísico, pois todos os nomes dessa presença (já citamos alguns) apontam para uma metafísica. Derrida coloca a escritura como aquilo que possibilita a fala a partir do reconhecimento de que os signos pressupõem, até mesmo na fala, a percepção de espaços e intervalos: uma palavra é compreendida na medida em que é percebida como separada da próxima, tanto na fala quanto na escrita. Essa percepção é a percepção do espaçamento, que marca a distinção de um elemento em relação ao próximo. Esse processo de diferir e adiar – de *différance* – estende-se ao infinito. Assim, são compreendidos como processos de escrita a marcação da paisagem com caminhos e sinais, as narrativas do cotidiano, os processos de nomeação, os padrões desenhados nas cerâmicas.

Segundo Derrida, para Lévi-Strauss, a linguagem figurada ou metafórica teria sido a primeira a nascer porque o homem era movido pela paixão, e não por necessidades (1973, p. 130). A propósito, a questão da metáfora parece aproximar Roy Wagner de Lévi-Strauss: para Roy Wagner, a simbolização humana opera por meio da metaforização, que é diferenciante nas sociedades tribais e generalizante na sociedade ocidental. Mas se Lévi-Strauss constrói o outro como modelo da bondade original e natural a partir da crítica ao

etnocentrismo e se apresenta, num espelho, como inaceitável (Derrida, 1973, p. 141), o mesmo não parece ocorrer em Roy Wagner. Este parece ter outra concepção da relação entre o nativo e o antropólogo, que vai mais na direção do diálogo do que da violência e degradação. Essa relação, em Wagner, é louvada, e não lastimada como em Lévi-Strauss. Certamente TIC promove um descentramento adicional nesse sentido, e este é um dos motivos por que é importante olhar para a experiência de campo de Roy Wagner e para a alegoria (Clifford, 2002) que constrói de sua relação com o nativo (do diálogo, da amizade entre diferentes). Por outro lado, também o romantismo de Lévi-Strauss, de que a sociedade nativa seria portadora de uma bondade original, parece estar ausente em Roy Wagner. As etnografias de Wagner não só o retratam inserido no universo melanésio e participando dele, como os Daribi são em muitos momentos retratados como agressivos. Wagner parece entregar-se intensamente à interação, muitas vezes mimetizando os nativos (exemplos são sua depredação da casa do vizinho, da mesma forma que os Daribi, segundo ele, habitualmente fazem quando estão exasperados):

Daribi often express acute hostility toward the inhabitants of a house by slashing at the front with axes or chopping down the ladder. In 1964 I slashed at the house of a particularly annoying neighbor in a fit of rage, after which the owner asked "Why do you want to kill me?" (Wagner, 1972a, p. 125).

O autor de TIC não é um *voyeur* como o Lévi-Strauss de *Tristes trópicos*. Este reivindica sua intervenção e se acusa dela; Roy Wagner apresenta suas intervenções com naturalidade no texto, como se natural fosse que se integrasse à vida dos Daribi e com eles estabelecesse um diálogo e, se necessário, até mesmo uma disputa.

Derrida afirma que Lévi-Strauss, ao buscar a presença plena e imediata, procede a um fechamento da história (Derrida, 1973, p. 143). A relação de Roy Wagner com o tempo parece ser outra. Será que também ele se vê no dilema de "interpretar o jogo de fora e afirmar o jogo", como diz Derrida (1967b, pp. 409-428) de Lévi-Strauss? Eis algo que ainda deve ser mais bem investigado; parece que Wagner deseja afirmar o jogo, mas um jogo no qual o diálogo com os Daribi o libertaria do convencionalismo da sociedade ocidental, abrindo espaço para a improvisação. Ele não apresenta os Daribi como "bons" em momento algum, nem parece querer julgá-los moralmente. É pragmática sua

descrição nesse sentido. Em Wagner, parecem competir um intuito de neutralidade moral e política e um apelo ético aos antropólogos para que deem conta da inventividade dos povos que estudam (especialmente em ATSG, mas também na introdução a *Habu*, em *Lethal Speech* e em TIC). Parece haver um convívio entre preocupação profunda com a mudança (a valorização do imprevisto, da criatividade e da invenção) e uma negação da mudança (cf. cap. 5 para seu posicionamento acerca do “contato”). O próprio procedimento da metaforização permite a invenção, mas sempre a remete a um contexto determinante, passível de circunscrição. A mudança parece atrair e repelir Wagner ao mesmo tempo⁴³.

Lévi-Strauss põe em questão a linha que divide os povos com e sem escrita ao estabelecê-la. A oposição, em Roy Wagner, parece ser estabelecida pelos modos de simbolização diferenciante e generalizante. É com base nela que o autor faz um apelo ético aos antropólogos para que deem conta dos modos de inventividade dos outros povos na análise antropológica (cf. cap. 4). O gesto êmico, em Wagner, aponta para a inventividade do outro. Se a significação ética da missão do antropólogo para Lévi-Strauss parece ser, segundo Derrida, referenciar os “níveis de autenticidade” social dos índios (Derrida, 1973, p. 168), para Wagner, a missão do antropólogo parece ser dar espaço para o pensamento e inventividade nativos em seus escritos. Isso, é claro, sem abrir mão da possibilidade de fazer antropologia – o que implica construir modelos que tornem duas pesquisas comparáveis (como o autor nos lembra desde TCS) –, mas colocando a possibilidade de mudança das convenções ocidentais a partir do diálogo com modos de simbolização de matriz diferenciante.

Com base nessa teoria da escrita e nesse regime de leitura, pretendo partir das etnografias de Roy Wagner e de suas reflexões sobre o processo de constituição da cultura para remeter os conceitos por ele trabalhados ao emaranhado da episteme em relação à qual se desenvolve seu pensamento. Para tanto, vale ressaltar que uma diferença de minha análise com relação

⁴³ O mesmo movimento parece marcar a projeção do modelo de parentesco daribi no tempo no último capítulo de *The Curse of Souw* (que, na tipologia proposta por Comaroff e Comaroff (2010 [1992]), não deixa de ser um desenrolar de um modelo sincrônico na diacronia). Já *Habu* volta-se para a mudança na religião daribi, mas afirma que a presença missionária não alterou seu sistema porque foi lida na chave da metaforização (cf. cap. 5).

àquela proposta por Derrida está no foco da observação. Como filósofo, o autor não olha para a relação entre teoria e empiria com a mesma ênfase que pretendo, mas se concentra principalmente no desenvolvimento argumentativo dos textos, sendo este o movimento da filosofia, para a qual o mundo vivido (qualquer que seja o nome que se lhe atribua) pode ser evocado a título de exemplo. É uma característica distintiva da disciplina antropológica ter de se avir com a relação entre teoria e análise a todo momento. Justamente por isso, não é à toa que seja este o ponto de ruptura de muitos textos antropológicos⁴⁴.

Meu esforço de leitura busca integrar o como da análise antropológica – descreverei como Roy Wagner faz sua crítica ao conceito de cultura e como o recupera na análise – a uma pergunta filosófica, que é da ordem do porquê – ele o faz em defesa de uma certa noção de “outro” que não pode prescindir da totalização porque o “outro” é suposto a priori. Também eu tenho um porquê na escrita desta tese, que é a defesa de uma outra concepção de diferença a partir da *différance*. Esta outra visão do outro, entretanto, bebe diretamente nas proposições de TIC, nasce do movimento de deslocar o texto wagneriano para se estabelecer – sempre provisoriamente – a partir do realocamento conceitual que advém do deslocamento dos sentidos do texto. Há aqui uma dupla heresia, que no entanto me parece bastante produtiva: por um lado, aplicar um regime de leitura filosófico a um texto antropológico; por outro, olhar para a antropologia a partir de um ponto de vista externo, não obstante a consideração de seu movimento interno. Cabe lembrar, entretanto, que o próprio procedimento de Wagner em TIC guarda aproximações com o regime de leitura da desconstrução, na medida em que se volta para a cultura como invenção e pretende olhar para a antropologia de fora (Wagner, 1981, p. 6). Ora, é justamente o fato de a obra wagneriana já ter iniciado esse movimento que torna seu texto especialmente interessante para uma leitura derrideana.

⁴⁴ O próprio Derrida, ao analisar *Tristes trópicos* na *Gramatologia* (1973 [1967a]), vale-se diversas vezes, como ficará claro mais adiante, dos momentos em que a teoria de Lévi-Strauss é aplicada ao mundo empírico para apontar suas lacunas.

3. A invenção da cultura como relação: o paradoxo da dialética entre cultura e comunicação⁴⁵

Coyote: "The cause of the effect meets the effect of the cause; and at that point of suspension – what Don Juan calls 'stopping the world' – the humorous and the serious meet and merge with one another. You know, Roy, you human beings are the craziest critters in the world. You honestly believe you can detach yourselves from that SYMMETRY and still have your way."

Roy: "I wouldn't talk, Coyote."

Coyote: "We come to a point where the difference between organic and inorganic SYMMETRIES disappears – the vanishing point between what the old anthropologists used to call 'nature' and 'culture.' All 'cultures' merge with one another – as you say, holographically – and so, in fact, do all 'natures'."

Roy: "The anthropologist wants to be the figure as well as the ground. And so, in fact, the figure-ground reversal itself honestly believes it is an anthropologist."

Coyote: "Though it is really the interference-patterning between the two that counts most: the way in which any two polarities interfere with one another."

Roy Wagner, *Coyote Anthropology*, p. 158.

Someday it will be discovered that real ethnography was the only thing anthropology had to offer, but by that time, all our books will be dust. (...)

Sometimes even staid academics go into possession trances, and this is an example of what Don Juan calls "stopping the world".

Roy Wagner, 2010d, p. xiv.

No artigo "Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate: a Semiotic Critique of the Ecological Perspective", de 1977, ou seja, dois anos após a primeira edição de TIC, Roy Wagner discute como a dialética entre convenção e invenção apresentada em TIC se desdobra na dialética entre cultura e comunicação, manifestação disciplinar na antropologia da dialética entre unidade e relação em um plano epistemológico mais amplo⁴⁶.

⁴⁵ Trechos deste capítulo foram publicados na *Revista de Antropologia* (Dulley, 2011) e na revista *Conexões Parciais* (Dulley, no prelo).

⁴⁶ Esta dialética parece estar presente em Wagner desde TCS, onde aparece atualizada no par de oposições do parentesco que serve como critério conceitual para sua análise: definição de unidade e inter-relação, a partir dos quais Wagner procurava fugir das tendências estruturalista e estrutural-funcionalista de adequar o parentesco dos povos estudados a um modelo que propõe de antemão um sistema classificatório (ver também Wagner, 1980). A partir desta ideia, é a simbolização nativa que deveria determinar a forma de articulação entre os critérios, e não

Concentro-me a seguir nesse artigo por considerá-lo o texto wagneriano que explora de forma mais sistemática as relações que defende existir entre a perspectiva científica e a perspectiva melanésia. O texto explora, ainda, a dicotomia natureza/cultura a partir de um foco na invenção, e não na convenção⁴⁷. Vale lembrar que a discussão wagneriana sobre a dialética entre convenção e invenção é outra forma de colocar a clássica questão antropológica que recebe diversos outros nomes: estrutura e processo, estrutura e agência, estrutura e história; em suma, permanência e mudança. A exposição deste argumento wagneriano visa a acompanhar sua proposição teórico-epistemológica a respeito do lugar da relação em antropologia para compará-la com sua execução analítica no plano da etnografia.

3.1. O paradoxo da unidade e da relação

Wagner inicia o texto apresentando um paradoxo que perpassa a ciência ocidental como um todo, abrangendo todas as disciplinas (são citadas a ecologia, a biologia, a etologia e a antropologia), mas sendo percebido e negociado de formas diferentes por cada uma delas. Em termos abstratos, trata-se da disjunção que se coloca entre “a unidade e a diversidade; o geral ou universal e o particular; o coletivo e o individual; as fronteiras e sua permeabilidade” (Wagner, 1977b, p. 385); a relatividade cultural e o humano. Há uma tensão entre esses polos nas disciplinas citadas acima, mas o problema se apresenta de forma tão análoga em cada uma delas que o autor julga inevitável perceber a questão como sendo de cunho semiótico ou epistemológico. O paradoxo pode ser resumido da seguinte forma:

Quanto mais se definem e circunscrevem as unidades de nosso estudo de forma discreta e específica, mais provocador, necessário e difícil se torna dar conta das relações entre essas unidades; inversamente, quanto maior a eficiência com que somos capazes de analisar e somar as relações entre um conjunto de unidades, mais provocador, necessário e difícil se torna definir essas unidades (Wagner, 1977b, p. 386).

o contrário. Um germe dessa mesma ideia parece orientar também a “dialética entre sociedade e estratégia e capacidade individual” (Wagner, 1972c).

⁴⁷ O texto lembra, em muitos aspectos, “A ciência do concreto”, em que Lévi-Strauss diferencia modos de estar no mundo: o pensamento selvagem, o *bricoleur* e o cientista. Entretanto, a despeito do movimento estruturalista, Wagner defende uma vez mais que se atente para a invenção, e não só para a convenção – esta é, inclusive, sua principal crítica às abordagens sistêmicas, o estruturalismo entre elas.

Wagner percorre então algumas ciências e fornece exemplos de como esse movimento epistemológico mais amplo se atualiza em toda reflexão que envolva de um lado unidades e de outro, relações. Na biologia, a especiação – “classificação dos organismos de acordo com parâmetros preestabelecidos” (Wagner, 1977b, p. 386) com o intuito de produzir uma taxonomia – é fundamental. Contudo, a existência de uma taxonomia coloca problemas para o estudo da evolução, que pressupõe a percepção das relações entre esses organismos: analogias e homologias estruturais, distribuição geográfica, comportamento, etc. Verifica-se, portanto, uma tensão entre evolução e especiação na biologia. Wagner afirma que há sempre um “resíduo relacional” a despeito da qualidade da classificação dos organismos: “Na verdade, pode-se concluir que as relações, registradas taxonomicamente ou de outra forma, são precipitadas pela própria tentativa de demarcar e particularizar espécies” (Wagner, 1977b, p. 386, tradução minha). Ou seja, é a própria demarcação que cria a ambiguidade: ao mesmo tempo que a especiação torna visível a evolução, esta impede a especiação absoluta (porque depende da possibilidade de que uma espécie surja da outra). Eis, pois, um exemplo de mascaramento⁴⁸ na ciência ocidental: a relação é produto das fronteiras e vice-versa, e a dialética precisa desses dois polos para subsistir.

Em vista desse paradoxo, na biologia, a alternativa adotada pelas abordagens ecológicas foi a de se concentrar nas relações, o que inclui o processo evolutivo, os contínuos de espécies e os tipos intermediários. Entretanto, Wagner ressalta que essa abordagem deve muito a sua predecessora: a taxonomia. A abordagem ecológica responde às questões e incertezas da abordagem anterior, mas ao fazê-lo perde em precisão taxonômica, ou seja, tem de abrir mão da delimitação precisa dos organismos (Wagner, 1977b, p. 386). Wagner afirma o mesmo sobre sua antropologia em

⁴⁸ Em TIC, Wagner defende que a simbolização humana opera a partir de uma dialética entre generalização e diferenciação, na qual o mascaramento de um dos polos é necessário para a ação humana; ou seja, quando se diferencia necessariamente se generaliza como contrapartida, mas não se percebe que a diferenciação gera generalização e vice-versa. O próprio texto de Wagner em TIC talvez seja um exemplo dessa dialética: os dois primeiros capítulos enfocam explicitamente a relação entre o antropólogo e o outro (comunicação), e ao fazê-lo produzem a ideia de alteridade (cultura) que será desenvolvida nos capítulos seguintes; estes, por sua vez, mascaram a relação para que possam passar à ação descritiva de capturar essa diferença. Na própria obra de Wagner verifica-se, pois, a tensão entre generalização e particularização de que trata o artigo de 1977.

relação ao funcionalismo e ao estruturalismo: quanto mais se enfoca a relação entre o antropólogo e os outros sujeitos em campo, a partir da qual a cultura é descrita, mais distante fica a cultura “em si”. Para dar conta da impossibilidade de conferir a mesma ênfase à unidade e à relação, Wagner afirma que “nossa civilização desenvolveu uma tolerância extraordinária para as generalidades e ambiguidades do ‘sistema’ e do ‘processo’” (Wagner, 1977b, p. 386).

Para Wagner, a antropologia fez um percurso semelhante ao da biologia. Em um primeiro momento, sua tendência foi estabelecer unidades: grupos de descendência, segmentos, famílias e, por fim, culturas – classificavam-se e analisavam-se essas unidades e suas inter-relações. Este foi, em grande medida, o movimento que o próprio autor fez em *The Curse of Souw* (1967), embora ali já apontasse a necessidade de olhar para essas unidades a partir do modo de simbolização nativo, acessível somente a partir da relação. Contudo, segundo Wagner, a antropologia voltou-se com o tempo para as inter-relações: dos grupos de descendência passou-se para a filiação (Fortes) e a ênfase recaiu sobre a troca e a reciprocidade. Com essa mudança de foco, chegou-se à conclusão de que “esses processos inter-relacionais são mais importantes do que as próprias unidades, e também que são a reciprocidade e a troca que criam unidades, e não o oposto” (Wagner, 1977b, p. 386) (aqui, assim como em TCS, Wagner alinha-se mais à abordagem lévi-straussiana). O autor afirma que a ênfase na categorização social acabou então por dar lugar ao “*betwixt and between*” (o que está entre categorias), liminaridade produtora de força criativa, cujas referências fundamentais na discussão wagneriana são Mary Douglas e Victor Turner⁴⁹.

A consequência de tal desenvolvimento foi um questionamento da noção de cultura, pois as culturas, no sentido clássico, não se misturam: “Mas o que significa a tão celebrada “comunicação” do pesquisador de campo com seus sujeitos, se não um tipo de miscigenação?” (Wagner, 1977b, p. 387). Wagner afirma que os antropólogos de orientação fenomenológica – entre os quais ele

⁴⁹ Este último é bastante presente na obra wagneriana como inspirador de suas monografias *Habu* e *Asiwinarong*, principalmente no que diz respeito a seu entendimento do ritual e a sua teoria da imagem como possibilidade de expressão do significado que não pode ser formulado em palavras, assim como a ideia de que as palavras estão para além do verbal ou literal (Wagner, 1983b; 1984a). Contudo, é interessante observar que essa teoria da imagem turneriana encontra ressonância no campo de Wagner entre os Barok, pois segundo o autor (Wagner, 1989), estes lhe teriam afirmado que os significados de seus festejos públicos estão contidos nas imagens, não podendo ser verbalizados a contento.

mesmo se inclui – questionaram o conceito de cultura a partir da comunicação e, portanto, da inter-relação⁵⁰. O autor reconhece, entretanto, que com uma abordagem desse tipo se perde em precisão, pois quando se fala em um fluxo de simbolização universal, transcultural, “não se diz muito sobre os conteúdos e orientações das culturas particulares, pois são as fronteiras e a especificidade dessas culturas que a comunicação dissolve” (Wagner, 1977b, p. 387). Aqui se repõem, portanto, as unidades no discurso do autor, que considera a seguir as noções ecológicas de organismo e ambiente. Segundo Wagner, “o conceito de ambiente compartilha as limitações conceituais da pura relação: definido como a soma total das coisas em interação, (...) mantém certa integridade da explicação, mas tende a erodir e engolfar as ‘unidades’ que formam o ambiente” (Wagner, 1977b, p. 388). Os organismos que engolfa são, por sua vez, também eles ambientes – nos termos da imagética apresentada por Wagner, termina-se com uma série de cascas de cebola que não contêm cebola alguma em seu interior. A partir de semelhante observação, pode-se pensar que a teoria de Wagner em TIC é uma forma de tentar conciliar unidade e relação.

O ambiente é aquilo que circunda e estabelece uma fronteira arbitrária para que a análise seja possível; contudo, a análise vem romper com essa fronteira. O organismo torna-se um ambiente separado do ambiente mais amplo por uma fronteira permeável, através da qual a interação flui. Mas a interação também é ambiente. A dialética entre o elemento e o ambiente se torna manifesta no trecho a seguir:

Para qualquer dado ambiente, parece, há uma coisa ou elemento que é mais importante do que qualquer outro, e isto é a coisa, ou as coisas, que o ambiente abrange (sendo que todas as coisas que ele abrange são simplesmente o próprio ambiente). Isso se dá simplesmente porque o ambiente se define em relação àquilo que circunda, e porque ambiente é um conceito relacional (Wagner, 1977b, p. 388).

Com base nessa relacionalidade, Wagner coloca então a possibilidade de que um elemento simplesmente deixe seu ambiente e se instale em outro local. Ao fazê-lo, ele encontraria um ambiente que seria, em grande medida, novo. Mas ainda que isso não acontecesse, a própria presença e as ações do elemento

⁵⁰ Wagner irá praticamente abandonar o conceito nas obras mais recentes – ver, e.g., *An Anthropology of the Subject* (2001) e *Coyote Anthropology* (2010c) – e dissolverá essas fronteiras por meio das noções de fractalidade e automodelagem. Contudo, permanecem as formas de nomeação das unidades. Cf. cap. 5.

ajudariam a determinar como o ambiente se “relacionaria” com ele. “E como ambiente é um conceito relacional, segue-se que o elemento geralmente tem papel mais ou menos significativo na criação de seu ambiente” (Wagner, 1977b, p. 388). Recoloca-se, pois, a dialética.

Wagner afirma que a relação entre elemento [*enviromed*] e ambiente [*environment*] é paradoxal porque qualquer relação em que a parte mantém uma relação diádica com o todo que a abrange é necessariamente paradoxal⁵¹. Para Wagner, esse paradoxo resulta do fato de conceitos dialéticos e reflexivos serem mobilizados “juntamente com o quadro causal e linear que os supostos ideológicos da ciência e da metodologia científica requerem” (Wagner, 1977b, p. 389). Mas esses paradoxos, segundo Wagner, incomodam pouco os cientistas, pois a atividade científica não se preocupa em explicitar e/ou resolver os paradoxos, mas em negociá-los. Afinal, seu trabalho consiste justamente em lidar com esses paradoxos de forma empírica e experimental. E essa afirmação de Wagner não tem o propósito de desmerecer ou descartar a ciência, mas de explicitar o fato de que toda visão de mundo é paradoxal: para que opere, exige o mascaramento do princípio dialeticamente complementar, como discutido em TIC. Ora, a atividade científica está relacionada a uma visão de mundo ou orientação particular (a ocidental), e a solução desses paradoxos, como atividade semiótica humana, não poderia senão estabelecer novos paradoxos: “O paradoxo, ainda que possa nos preocupar, é um fenômeno profunda e universalmente humano” (Wagner, 1977b, p. 389). E a existência do paradoxo é essencial para a “negociação” que move o esforço humano, como fica claro na introdução a TIC, na qual o autor enfatiza a necessidade de se preservarem os paradoxos na antropologia (Wagner, 2010b, p. 10).

No que diz respeito ao paradoxo, todo esforço humano é, pois, de negociação. E se a ciência nega esses paradoxos, é porque para negociar o paradoxo é necessário mascarar-lo (o verbo utilizado pelo autor é *downplay*). Assim, para que Wagner possa tecer sua crítica, coloca-se provisoriamente fora da ciência, no lugar da epistemologia – assume uma posição semiótica que é a da crítica das visões de mundo. E ainda que sua epistemologia produza seus próprios paradoxos, vê-se obrigada a lidar abertamente com

⁵¹ Na fractalidade e na automodelagem, a distinção entre parte e todo será subsumida em um todo que replica a si mesmo em todas as partes, como veremos adiante.

eles: “Ela negocia os paradoxos expondo-os e até mesmo os criando” (Wagner, 1977b, p. 390). Deve-se, portanto, expor também o processo (necessário) de negociação do paradoxo em prol do desenvolvimento da ciência, e não de sua acusação.

3.2 A negociação dos paradoxos

Wagner volta-se então para a negociação dos paradoxos, e para tanto considera a dialética entre convenção e invenção discutida em TIC à luz da semiótica. Nesse sentido, é interessante notar que em outro (breve) texto de 1977, ao apresentar o trabalho de uma colega, Wagner faz questão de afirmar que ela – assim como a antropologia simbólica – se vale dos símbolos “in the broad, phenomenological sense of a semiotic operator through which the totality of perception and ideation can be realized, rather than the narrow sense of a ‘merely symbolic’ conceptual world opposed to ‘reality’” (Wagner, 1977c). Ou seja, o simbolismo os melanésios não é “meramente simbólico” em oposição à realidade conhecida pelos cientistas. O autor parte do princípio de que se pode analisar *toda* construção simbólica como uma articulação entre duas modalidades semióticas: o literal e o figurado. A simbolização literal (indéxica) se dá a partir da “combinação de elementos simbólicos (como cobinamos as palavras para formar sentenças) num padrão relacional total: ela é uma ‘representação’ que se coloca em relação de homologia e literalidade a algum contexto ‘representado’” (Wagner, 1977b, p. 390). Nesse padrão de relação se enquadra a tentativa de estabelecer uma equivalência entre modelo e realidade, entre as proposições lógicas e o mundo. Wagner cita como exemplos o descobrimento de leis científicas e a representação heurística de regularidades naturais por meio da artificialidade das leis científicas. Vem daí, inclusive, seu interesse permanente pelo Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*. O literal ou indéxico é o convencional, a representação, a homologia com o contexto representado; prevê o estabelecimento de um padrão relacional e de uma fronteira com o contexto.

A crítica wagneriana à antropologia propõe que ela volte seu olhar não só para a convenção, literal e indéxica, mas leve em consideração também a

invenção⁵². A teoria de Wagner busca incluir na análise a diferenciação, entendida como a parte que cabe à invenção na dialética entre convenção e invenção. No plano semiótico, isso cabe ao figurativo, icônico ou metafórico, que é o diferenciante, a analogia, a autocontenção, a assimilação do contexto. Sua defesa é de que a antropologia faça o experimento de trabalhar no modo figurativo, pois as construções literais fornecem relação, como as leis científicas, mas para tanto dependem do contexto (representado) para garantir a substancialidade de seus achados. Já a simbolização figurativa (icônica ou metafórica) contrasta elementos simbólicos como unidades discretas que se combinam ou unem com seu contexto, mas estão em relação de analogia umas com as outras. Um exemplo disso, na ciência, é a especiação: *Homo erectus* e *Homo sapiens* são espécies distintas, mas pertencem ao gênero *Homo* e são, portanto, análogas⁵³.

Segundo Wagner, enquanto as construções literais implicam coesão no plano da relação, mas contraste e dependência em relação ao contexto, as construções figurativas estabelecem contraste no plano da relação, mas coesão no plano do contexto. As construções figurativas são autocontidas, e assim fornecem substancialidade, mas dependem do contexto (incorporado) para estabelecer relações. O literal denota as coisas, objetos e ideias de forma convencional e as articula em paradigmas e ordens convencionais. Os “usos figurativos necessariamente contrastam com os literais porque utilizam os elementos simbólicos de formas não convencionais” (Wagner, 1977b, p. 391), inovadoras. O que os torna interessantes para Wagner é o fato de que ao operarem de forma inovadora, deixam a ordem da representação para tornarem-se autorrepresentantes – a metáfora representa a si mesma (*stands for itself*), ao passo que a denotação literalizante representa o mundo. A figuração diferencia-se da forma mais rigorosa possível ao incorporar a

⁵² A crítica de Wagner ao estabelecimento de homologias em Lévi-Strauss deve-se justamente ao distanciamento entre o modelo e a realidade pela via da homologia (e.g. Wagner, 1986c, p. 110). Sua proposta, como ficará claro mais adiante, é de substituição da homologia pela analogia. Em *Analogic Kinship*, Wagner defende que se pense o parentesco em termos de analogia, e não de homologia (Wagner, 1977d).

⁵³ Talvez a concepção de analogia e homologia operada por Wagner esteja distante do uso corrente na biologia, que concebe estruturas homólogas como sendo aquelas que têm a mesma função, mas origens diferentes (e.g. asa de morcego e asa de ave), ao passo que as estruturas análogas são semelhantes no sentido de terem a mesma função e a mesma origem (e.g. asa de ave e asa de inseto). Agradeço a Fabiola Corbucci por esta ressalva.

discrição da diferença individual em contraposição à denominação convencional. O figurativo estabelece um contraste com a convenção através da diferenciação. Aqui voltamos, pois, à dialética entre diferenciação e convencionalização de TIC.

A questão do mascaramento reaparece aqui, pois “para que qualquer construção [simbólica] faça sentido e seja coerente é necessário que o contexto de uma expressão literal seja percebido como figurativo” (Wagner, 1977b, p. 391) e vice-versa – o que pode também ser compreendido como reversão figura-fundo. Do ponto de vista do ator, uma construção simbólica sempre relaciona o que se percebe como diferente ou diferencia o que se percebe como relacionado, de maneira dialética. Assim, o literal sempre estabelece um contraste entre ele mesmo e o mundo, ao passo que o figurativo assimila o contexto. E a resolução da simbolização nesses componentes depende da visão de mundo do ator (há as de ênfase diferenciante e as de ênfase convencionalizante). “Quando a intenção do autor concentra-se em relacionar, ele percebe sua ação como uma transformação de entidades fenomênicas discretas em um padrão relacional” (Wagner, 1977b, p. 391); já a transformação que se dá como reflexo disso – particularização ou diferenciação – “é percebida como emanando de fontes outras que não sua intenção” (Wagner, 1977b, p. 391) – como resistência (esta é a relação, por exemplo, do cientista com a natureza⁵⁴). “Por outro lado, quando a intenção do ator está em diferenciar, este percebe sua ação como transformação da continuidade relacional em distinções diferenciantes e apreende a transformação relacional reflexiva – o “relacionar” do contexto assimilado – como emanando de fontes que estão além de sua intenção” (Wagner, 1977b, p. 391). As construções figuradas levam a transformações literais e vice-versa, ideia já presente em *Habu* e desenvolvida em TIC com a atribuição de uma matriz diferenciante aos “povos tribais” e de uma matriz convencionalizante aos “ocidentais”.

Para Wagner, “as simbolizações literais são ‘meros símbolos’, expressões arbitrárias ou heurísticas que representam referentes que não elas mesmas”: palavras, figuras, diagramas, modelos ((Wagner, 1977b, p. 392). Já

⁵⁴ Refiro-me aqui à resistência supostamente colocada pela natureza à ciência, que reafirma sua apreensão como sendo da ordem do que é dado, como discutido em TIC (Wagner, 2010b, p. 93).

“as simbolizações figurativas correspondem a coisas que geralmente não consideramos símbolos, mas percebemos como fenômenos puros, como indivíduos, incidentes, objetos únicos” (Wagner, 1977b, p. 392). Sua teoria da metáfora pretende ultrapassar a retórica (é esta, aliás, a crítica que tece aos pós-modernos: de que se atêm à retórica e se esquecem das coisas⁵⁵). Para Wagner, tem central importância o fato de que “porque as simbolizações figurativas são autocontidas, representam a si mesmas” (Wagner, 1977b, p. 392). Citando Spencer Brown, o autor afirma que “a distinção é a perfeita continência”. A unidade se autocontém em sua diferenciação, portanto. Neste ponto, percebe-se que a contraposição do autor ao estruturalismo está justamente em seu foco na invenção, em uma antropologia que tenha como foco a analogia, e não a estrutura, pois esta é da ordem da homologia com o real.

Entretanto, os modos figurativo e literal mantêm, para Wagner, uma relação de total interdependência. Segundo sua formulação, *they ground each other*, ou seja, servem ao mesmo tempo de fundo e de fundamento um ao outro (Wagner, 1977b, p. 392). Enquanto um deles é figura [*figure*], o outro é fundo [*ground*], e essa complementaridade é essencial ao *meaning*⁵⁶. O figurativo e o literal não podem estar juntos porque, segundo Wagner, a separação entre eles é indispensável para a construção da experiência humana. E “a separação [entre esses dois modos] é sempre um efeito do componente literal da ação”, a despeito de esta ser a intenção do ator ou decorrer da “transformação reflexiva que é precipitada como seu contexto” (Wagner, 1977b, p. 392). Vê-se, pois, que o aspecto literal/convencional é determinante, pois a diferenciação não consegue determinar que o figurativo supere o literal. A dialética entre a convenção e a invenção de Wagner prevê, portanto, o englobamento do polo figurado pelo polo literal, à la Dumont

⁵⁵ A anedota a seguir resume bem, aliás, a visão de Wagner sobre os “pós-modernos” (que, assim como os “estruturalistas”, “fenomenólogos” ou “estrutural-funcionalistas”, quase nunca são citados nominalmente): “How did Postmodernism begin? ‘Explain yourself,’ said a cynical bystander to a would-be anthropologist; then all hell broke loose. (They should have locked the tyro in a small room with a gun and a bottle of whiskey.) Cultures have a certain plausibility when used as grist for the mill of explanation, societies less so, but an individual human being? Don’t make me laugh!” (2010e, p. 2).

⁵⁶ De acordo com a discussão realizada sobre o conceito de *meaning* em STSFT (1986a), optei por manter o termo em inglês, pois nem “sentido” nem “significado” expressam a potencialidade de devir e mediação contida na ideia de *meaning*.

(1994)⁵⁷. Trata-se de uma dialética que contém em si um princípio de hierarquia da convenção, embora Wagner não o formule nesses termos.

Segundo Wagner, “as convenções de uma cultura, um povo, uma tradição ou uma disciplina são sempre articuladas literalmente: ordenam as coisas de forma coletiva e consistente e definem um conjunto de associações compartilhadas por meio do qual essa ordem se torna o centro de uma empreitada comum”. Por outro lado, estabelecem também uma distinção clara entre “a ordem que representam e seu complemento figurativo” (Wagner, 1977b, p. 392). E é justamente essa distinção entre o literal e o figurativo, prevista na convenção, que os mantém separados. O convencional é o responsável por estabelecer a separação, mas ao mesmo tempo tem de reiterá-la a cada nova invenção, sob pena de a invenção tornar-se convenção. Wagner afirma que o ordenamento convencional é o que os antropólogos chamam de “cultura”, e é “a separação convencional realizada pela cultura” a responsável pela “essência de sua orientação semiótica ou visão de mundo” (Wagner, 1977b, p. 393). É ela que determina qual componente semiótico é tomado como da ordem do inato e qual é tomado como da ordem da ação humana. Para Wagner, “existem apenas duas alternativas, mas elas dividem todo o mundo do pensamento e ação humanos entre si” (Wagner, 1977b, p. 393): a orientação semiótica só pode ser diferenciante ou convencionalizante. No modo convencionalizante, ocidental por excelência, a articulação da ordem convencional se dá pela ação humana e a construção figurativa é inata; no modo diferenciante, não convencional, a ação humana se dá na simbolização figurativa e é a convenção que é da ordem do inato.

O paradoxo da ciência explica-se, pois, para Wagner, pelas “aspirações do determinismo a deter o conhecimento e o controle de ambos os componentes da construção semiótica e simultaneamente assimilá-los a um corpo teórico universal” (Wagner, 1977b, p. 393) – ou seja, a ciência é paradoxal justamente porque pretende dar conta simultaneamente da generalização e da particularização. As tentativas de definir unidades e relacioná-las ao mesmo tempo chegam, pois, necessariamente, a um “impasse relativista”. Para o autor, esse paradoxo da ciência verifica-se tanto na biologia

⁵⁷ Para um belo relato a respeito da dialética entre convenção e invenção entre os Daribi a partir de uma etnografia da mediunidade daribi, ver Wagner, 1977e.

(especiação *versus* origem específica e inter-relação) quanto na antropologia (distinção cultural *versus* comunicação intercultural) porque “deriva de um fator invariante da construção semiótica humana” (Wagner, 1977b, p. 393): a necessidade de mascarar um dos polos – o diferenciante ou o convencionalizante – para que qualquer simbolização ocorra. Se seguirmos o argumento wagneriano, a antropologia, enquanto ciência, teria de avir-se com o mesmo paradoxo, dando conta simultaneamente da unidade (cultura) e da relação (comunicação). Vejamos, pois, como o autor pretende negociar esse paradoxo em sua análise antropológica.

3.3 Etnografia, diálogo e dialética

Minha hipótese é de que o trabalho teórico de Wagner mantém uma relação dialética com sua pesquisa de campo na Papua-Nova Guiné, da qual resultaram suas etnografias: *The Curse of Souw* (1967), *Habu* (1972), *Lethal Speech* (1978) e *Asiwinarong* (1986c). Enfoco, pois, a seguir, a relação entre sua proposição teórica em TIC e COI e seus dois períodos de campo entre os Daribi da PNG na década de 1960. A teoria proposta por Wagner apresenta, como foi explicitado acima, uma forma particular de tornar “outros” compreensíveis ao mesmo tempo em que considera a interação dialógica entre o antropólogo e sua cultura, por um lado, e os “nativos” e sua cultura, por outro, como parte fundamental do processo de invenção das culturas. O caráter inovador de sua abordagem em TIC e COI parece estar relacionado à afirmação de que a cultura é inventada na relação entre o antropólogo e o “outro”, ou seja, a cultura é produzida na interação entre esses sujeitos oriundos de universos simbólicos diversos. Daí resulta também a possibilidade da antropologia reversa, processo de delineamento da cultura do antropólogo por parte do nativo, que coloca inclusive a possibilidade de desestabilização das categorias e conceitos antropológicos tomados por dados porque fundamentais para a visão de mundo do antropólogo (cito como exemplo a equivalência estabelecida entre carga e cultura na Melanésia, como discutido em Wagner, 1977a e em TIC). Em *An Anthropology of the Subject*, obra em que Wagner apresenta uma proposta de antropologia a partir da perspectiva holográfica que lhe foi apresentada entre os Barok, parecemos encontrar a definição mais explícita do que seria essa reversibilidade:

The most insidious task confronting the possibility of a real anthropology, a positive and definitive study of the human knowledge of the human, would be one in which the very means of knowing were already appropriate by the peoples being studied. An anthropology of the subject (Wagner, 2001a, p. xvii).

Aqui, a “*anthropology of the subject*” pretende ser tanto a antropologia do sujeito no duplo sentido do termo (aquela que se faz sobre o sujeito e aquela que o sujeito realiza) quanto a superação da dicotomia sujeito X objeto (*subject*, em inglês, é tanto sujeito quanto objeto de estudo). O objeto de estudo é, pois, um sujeito com capacidade de antropologia reversa.

A descrição etnográfica não pode ser separada da experiência do antropólogo em campo, e isso é especialmente verdadeiro para a obra de Roy Wagner, na qual a etnografia é considerada a descrição de uma outra perspectiva por meio de nossa própria perspectiva. Na obra de Wagner, parece haver uma relação dialética entre o diálogo no nível da interação e a ideia de dialética no nível da teoria⁵⁸. Levando isso em conta, pretendo compreender as relações que podem ser estabelecidas entre a experiência do autor durante seu trabalho de campo e a teoria da cultura como resultante da interação elaborada (ou amadurecida, como somos levados a crer pela leitura de suas etnografias) posteriormente. A hipótese de que há uma relação dialética entre esses dois níveis na obra de Wagner é minha, mas se baseia na defesa do autor da dialética como modo de relação e também em sua afirmação de que sua própria prosa teria sido afetada pelo estilo daribi de dialética: “End of serious discourse. Beginning of Daribi-style dialectic on the importance of talk for political and ostensibly spiritual purposes, or, in Daribi, *po begerama pusabo po*, ‘the talk that turns back on itself as it is spoken.’ Sound familiar? It should; it is highly contagious, and your author seems to have caught a good dose of it. It is distantly related to asthma” (Wagner, 2008, p. 77).

⁵⁸ Implícita nessa afirmação está uma distinção entre diálogo e dialética. Por diálogo entendo uma conversa na qual existe um grau considerável de imprevisibilidade, na medida em que seus participantes não preveem os movimentos seguintes dos outros participantes no diálogo. O diálogo depende, portanto, de mais de um participante. A dialética refere-se aos momentos extremos desse diálogo, os quais podem, por exemplo, ser delineados em termos da tese-antítese-síntese da dialética hegeliana. A dialética pode, assim, ser operada por apenas um participante que reconstitui os argumentos atribuídos em tese a posições opostas. “Dialectic is, in other words, not intended to be an account of the way in which actual debate or conversation occurs but an account of the most basic turns that thought can take on a question” (Schalermann, 1991, p. 3).

Embora *The Curse of Souw* seja uma etnografia do parentesco daribi (descrição de uma particularidade), compreendido como os “princípios daribi de definição do clã e aliança”, de modo algum contém o volume de informações do antropólogo sobre seu trabalho de campo e suas interações geralmente encontrado em outras etnografias (a profusão com que Wagner narra seus encontros etnográficos vai num crescendo em suas obras do ponto de vista da cronologia, passando do quase silêncio à loquacidade a esse respeito). Trata-se, entretanto, de um livro bastante denso sobre o parentesco daribi, cuja principal inovação parece ser a tentativa de teorizar sobre o parentesco daribi a partir de uma referência ao “sistema social total visto à luz das categorias simbólicas nativas” (Wagner, 1967, p. xxvi). Embora o texto de TCS baseie-se em muito trabalho de campo, este não é descrito de forma exaustiva (curiosamente, a experiência de campo de Wagner costuma aparecer mais em seus textos mais teóricos, como no cap. 1 de TIC)⁵⁹. O diálogo no qual esse livro se baseia não pode ser acessado pelo leitor, mas já é mencionado nas primeiras linhas da obra, pois considerar as “categorias simbólicas nativas” implica entrar em diálogo com os “nativos” e compreendê-los, bem como sua cultura, em termos da cultura do próprio antropólogo, e assim criar a própria cultura e a cultura dos outros – como explicitado em TIC.

Wagner afirma que

as ideias apresentadas [em TCS] surgiram gradualmente durante o trabalho de campo e, depois, com a análise dos dados. A forma específica que assumiram foi concebida em outubro de 1965 e durante um surto de malária em dezembro de 1965, tendo sido revisada durante a primavera e o verão de 1966” (Wagner, 1967, p. x).

Aliás, a própria forma de o autor apresentar seu processo de concepção do livro é interessante: no prefácio, ele afirma, logo antes da citação acima, que realizou sua pesquisa de campo entre novembro de 1963 e fevereiro de 1965, período em que as ideias “surgiram gradualmente durante o trabalho de campo” (Wagner, 1967, p. x). Assim, a distinção clássica estabelecida entre o trabalho de campo como um período de experiência, durante o qual o antropólogo passaria por uma imersão na outra cultura para apreendê-la, e a

⁵⁹ Mas embora o trabalho de campo não seja mencionado com muita frequência em TCS, ele já contém a marca da antropologia reversa: considerar o sistema social “à luz das categorias simbólicas nativas”. Crook e Shaffner (2011) parecem compartilhar desta leitura, assim como Santos (2011).

etnografia como um período de organização dessa experiência, no qual o antropólogo a reordenaria, não seria encontrada em TCS de forma estrita. De modo distinto, Wagner afirma que seu período de campo já foi intelectualmente profícuo, e suas ideias começaram a tomar forma durante esse período. Em outubro, de volta à situação de antropólogo no processo de escrita de sua tese de doutorado por sete meses, as ideias teriam assumido a forma que têm no livro, assim como durante um surto de malária em dezembro de 1965 (a malária provavelmente também foi algo que trouxe do campo). Alguns meses depois, na primavera e no verão de 1965, o autor afirmou ter revisado o livro e redigido o texto apresentado ao leitor. O surto de malária como arroubo criativo condiz, aliás, com seu elogio da criatividade e da não racionalização, a despeito da forma clássica de apresentação de seu argumento etnográfico; a ideia de que a concepção intelectual da etnografia tem início juntamente com o trabalho campo encontra um paralelo no fato de o autor não conceber o processo de inventar culturas como separado da relação que o antropólogo mantém com os nativos e sua cultura.

Como ocorre com muitos antropólogos, Wagner teve alguns informantes privilegiados. É interessante que seus agradecimentos mais efusivos, com exceção de Schneider, orientador da tese, dirigem-se a Kagoiano, cuja foto estampa o frontispício do livro: “Kagoiano de Kurube’ ajudou-me como informante, analista, companheiro e confidente em tal medida que qualquer agradecimento seria insuficiente” (Wagner, 1967, p. x). O cozinheiro também é apresentado como “amigo”. Embora a colaboração de Kagoiano apareça já em sua primeira obra, nesta se restringe ao prefácio, onde ele aparece ao mesmo tempo como amigo, informante e *analista*. Entre os Daribi, Yapenugiai, parente de Kagoiano, também é apontado por Wagner como informante privilegiado e amigo. Em *Habu* são inúmeras as menções às interpretações de ambos no que diz respeito aos mitos e rituais daribi (e.g. Wagner, 1972a, pp. 69-73). Ambos eram especialmente propícios para servir como informantes por serem reconhecidamente “bons sonhadores” entre os Daribi, e muito da interpretação está, entre os Daribi, relacionada aos sonhos (e.g. Wagner, 1972a, p. 79). Entre os Barok, Wagner afirma ter tido a oportunidade de aprofundar algumas questões com as quais se deparou na análise que deu origem ao livro *Asiwinarong* a partir da “confirmação ponto por ponto” obtida junto a um *orong*

da aldeia de Bakan, “Mr. Tadi Gar”, com relação à negação dos significados sociais na *kaba* e também ao modelo de festividades “abertas” e “fechadas” (1986c, p. xxii). É a confirmação nativa que serve, portanto, de caução última a sua análise, principalmente a dos informantes mais velhos (e.g.: “an old man, quite disdainful of what little others could remember of the subject” Wagner, 1986c, p. 38). Na passage seguinte encontramos, uma vez mais, a confirmação de sua análise pelo nativo: “When I interviewed him regarding this analysis in June 1983, Mr. Bubulo of Giligin, Lulubo Village, confirmed that the morning transit of the Pleiades (*long tulait*) is known to Usen. He commented that the morning transit signaled the making of the *a lua*” (Wagner, 1986c, p. 42). Contudo, Wagner defende uma posição um tanto distinta em um texto posterior, no qual afirma que se equivocou ao buscar a validação de suas análises na confirmação nativa delas: “But in looking for some sort of approbation for my ideas I had entirely missed the point. They were not interested in my thoughts but my words, not so much impressed with what I was able to comprehend as with what I was able to put into words – a remarkable gratuitous body skill, rather like riding a monocycle” (Wagner, 1991b, p. 44).

A partir de *Habu*, as menções explícitas às interpretações nativas em seus textos abundam. Assim, diferentemente do que afirma Schneider em seu prefácio, não há separação estrita entre o modelo – que seria, para ele, produzido pelo antropólogo – e o trabalho de campo, pois um dos nativos é retratado como *analista* assim como o antropólogo, e se participou da análise, isso ocorreu durante o período de campo de Wagner. Assim, o diálogo ao longo da pesquisa de campo conduz à dialética entre culturas que deveria caracterizar a etnografia, conforme o desenvolvimento da questão pelo autor em TIC. Como ficará mais claro a seguir, a etnografia pode, para Wagner, ser compreendida como um epifenômeno do diálogo, que para ocorrer entre sujeitos oriundos de culturas distintas deve recorrer à analogia:

[T]he relative terms of the fieldworker under normal field conditions are those of dislocation and distraction: differentiation has already been accomplished and the “other” is scarcely necessary to it. The anthropologist is an outsider cast among insiders, a differential, not simply of culture or condition alone, but of cultural condition. What happens then is that analogies are drawn up that conceal absence behind presence, difference with similarity (Wagner, 1991b, p. 42).

Entretanto, ainda que o autor afirme acima que o “outro” não é tão necessário assim para que a diferenciação tenha lugar, em “The Talk of Koriki: a Daribi Contact Cult”, Wagner (1979) afirma que conceitos como “cultura”, “parentesco”, “papel” [*role*] e “sociedade” tornam-se “epifenômenos negociáveis de diálogos construtivos ou inventivos. A fatualidade e a objetividade tornam-se inerentes aos atos criativos de expressão, comunicação e percepção, e não a objetos de crença, frágeis quadros de referência ou taxonomias culturais” (Wagner, 1979, p. 140). A abordagem do autor aqui é fenomenológica: os conceitos são epifenômenos do diálogo, e é esse diálogo que é construtivo ou inventivo. Entretanto, se os conceitos devem ser considerados epifenômenos do diálogo, existe uma relação intrínseca entre ambos, na qual os primeiros devem resultar do último. Os conceitos devem ser, em última instância, dialógicos. E conceito é, portanto, para Wagner, o que surge da interação dialógica e se torna visível na etnografia e na teoria.

Contudo, pode-se argumentar – e Wagner o reconhece – que os antropólogos não vão a campo destituídos de vieses, resultantes tanto de sua cultura quanto de sua disciplina. Não retomarei o argumento desenvolvido acima. Gostaria apenas de apontar que há aqui um paradoxo produtivo no que diz respeito à relação entre trabalho de campo e teoria, por um lado, e entre fenomenologia e dialética, por outro. Se, na consideração dos conceitos como epifenômenos do diálogo, o diálogo parece ser a fonte da qual se originam os conceitos, a ideia de dialética proposta em TIC indica que deveria haver uma relação de retroalimentação entre teoria e experiência. Assim, a afirmação de Wagner de que as ideias apresentadas surgiram gradualmente no decorrer de sua pesquisa de campo aponta para sua compreensão como um epifenômeno de seu diálogo com os Daribi. A isso se seguiu o surto de malária, e se existe algo que ultrapasse as fronteiras do que é artificial e do que é inato, como discutido em TIC, um surto de malária no qual se está consciente até certo ponto poderia certamente ser o catalisador de uma manifestação de conceitos como epifenômenos. Há também, é claro, o outro lado da dialética, que é o da reorganização do texto e das ideias pelo autor após recuperar-se do surto.

3.4 Perspectiva e gesto êmico

Asiwinarong (1986c) é uma etnografia baseada no campo de Wagner entre os Usen Barok de julho de 1979 a março de 1980, bem como em um retorno a campo entre junho e julho de 1983, durante o qual o diálogo com “os Barok” ajudou-o a confirmar muitas de suas afirmações a respeito deles (Wagner, 1986c, p. xxii). Se seguirmos as proposições do autor sobre a dialética entre cultura (a descrição da perspectiva do outro) e comunicação (a relação entre a perspectiva do antropólogo e a perspectiva do outro, que se reflete na etnografia como uma relação entre o diálogo no nível da experiência e a dialética no nível da teoria), bem como com os paradoxos daí resultantes em COI, podemos afirmar que *Asiwinarong* seria uma tentativa prática de lidar com esses paradoxos, de negociá-los. Essa tentativa certamente se transformará em algo distinto vários anos depois, com *An Anthropology of the Subject* e *Coyote Anthropology*, onde as ideias de holografia, fractalidade e obviação propõem um caminho para além do paradoxo – por meio da submissão da ciência à perspectiva nativa, e não o contrário⁶⁰. Contudo, o que permanece de comum entre essas duas atitudes em relação à cultura e à comunicação – a do paradoxo e a da fractalidade (talvez se pudesse falar então em uma dialética entre comunicação e perspectiva) – é o gesto êmico, que em Wagner nos convida a considerar as coisas a partir da perspectiva da alteridade. Este gesto permanece um (talvez “o”) aspecto fundante da obra de Wagner desde TCS até suas obras mais recentes e ainda inéditas (cf. Wagner, texto inédito).

Parece-me que o que permite a manutenção do gesto êmico é o recurso a uma objetificação que pretende prescindir da racionalização por meio do não fazer de Castañeda (Wagner, 2010c, pp. 99;143). Isso permitiria ao antropólogo abandonar-se à perspectiva do outro para então relacioná-la à sua própria (não é à toa que o surto de malária figura no prefácio a TCS, portanto). Momentos como estes vêm por vezes à superfície de sua etnografia, e parece que a atenção dos Barok à imagem foi um catalisador poderoso nesse sentido. Acompanhemos o que diz Wagner em *Asiwinarong*:

⁶⁰ “Holography may be the only idealized quality we have that really works, because it works on itself. (...) Unless it were deliberately articulated by the peoples to whom it is attributed, expounded as such, a holographic perspective would only count as another “interpretive device” invented by the anthropologist (Wagner, 2001a, p. xx).

A imagem, como meio de interpretar a ação, o Poder ou a efetividade, é profundamente distinta da explicação verbal: a fala, dizem os Barok, não vale nada. Uma imagem pode e deve ser testemunhada ou experienciada, em vez de meramente descrita ou resumida verbalmente. (...) A imagem, é claro, pode ser verbal – um tropo ou metáfora – mas ela reterá, então, a intransigência peculiar da metáfora à glosa (Wagner, 1986c, p. xiv).

Assim, pode-se dizer que “os Barok” concordariam com a posição de Wagner a respeito da experiência e da imagem, a qual surgiu após sua procura, em vão, por uma glosa universalmente aceita:

Nenhuma dessas glosas é universalmente aceita – mas afinal, nenhuma delas tem de sê-lo. A imagem apresentada na metáfora *contém* ou *elicia* todas elas e tudo que é necessário para reter a própria imagem. Um antropólogo determinado a encontrar a *verdadeira* glosa ficaria extremamente frustrado, pois a convenção cultural existe no nível da *imagem*, e não no nível de sua glosa verbalizada (p. xv).

A convenção, aqui, é a imagem, e não sua glosa. A imagem mantém uma relação fractal com suas eliciações. Pode-se notar, portanto, que a teoria sobre a fractalidade, que se tornará mais explícita no artigo mais conhecido de 1991, “A pessoa fractal” (cf. cap. 5), já está presente aqui, ainda que não desenvolvida de forma explícita. Isso também é verdadeiro para a teoria wagneriana da metáfora e da imagem em STSFT, publicada, e provavelmente concebida, na mesma época (1986a). O lugar da imagem na teoria de Wagner parece ser o resultado de sua experiência etnográfica, ou seja, da comunicação entre perspectivas que resulta em uma nova perspectiva, amalgamada.

Embora as etnografias entre os Daribi e entre os Barok partam da premissa de que são o resultado de um paradoxo desse tipo, e a dialética requeira ambos os polos para permanecer dialética, parece-me que na etnografia entre os Daribi o polo da cultura engloba o polo da comunicação, ao passo que a etnografia posterior entre os Barok revela mais sobre a comunicação entre o antropólogo e seus informantes, ainda que os polos da dialética sejam mantidos espacialmente separados: a não ser por algumas poucas exceções, há muito mais comunicação nos primeiros capítulos de *Asiwinarong* e muito mais cultura nos seguintes (padrão que se repete, aliás, em TIC, que dedica os dois primeiros capítulos à comunicação e os quatro últimos à cultura).

Contudo, na etnografia entre os Barok a comunicação se faz presente mesmo quando o foco está na cultura: os resultados do “contato” aparecem lá e cá: uma oração cristã é inserida em meio ao ritual barok da *kaba*, a festa ritual retratada por Wagner como central à cultura barok; as moedas ocidental e barok se amalgamam, etc. Ademais, a experiência do autor entre os Barok parece ter de certa forma modificado a dialética entre convenção e invenção que foi desenvolvida em TIC, pois os Barok pareciam ter muito mais obsessão com a convenção do que os outros melanésios entre os quais Wagner havia feito seu primeiro trabalho de campo⁶¹. Os Barok são, de acordo com Wagner, orientados pela tentativa de eliciar um *ethos* que é um ideal de comportamento. O que poderia ser compreendido como sua prática inventiva ou diferenciação é, pois, realizado em referência explícita a um “ideal bastante autoconsciente ou padrão de comportamento e relação interpessoal” (Wagner, 1986c, p. 45). Assim, é a convenção que é conscientemente destacada aqui, ao passo que a invenção comparece como um subproduto inconsciente. Mas a forma pela qual se chega à convenção, entre os Barok, é a improvisação. Embora a comparação entre as duas experiências etnográficas não seja explicitada textualmente por Wagner⁶², as mudanças em sua abordagem em *An Anthropology of the Subject* (2001a) parecem indicá-lo: nesta obra, o divisor entre as sociedades tribais diferenciadas e as sociedades ocidentais convencionalizantes parece ter dado lugar a um jogo de perspectivas que não se guia tanto por polos em interação, mas por perspectivas em eliciação (o mundo melanésio é, para Wagner, conhecível através de seu “*coming into appearance*”, ou seja, de sua presentificação na forma de imagem⁶³ (Wagner, 2001b)).

⁶¹ A esse respeito, ver a comparação estabelecida entre os Daribi e os Barok em “The Ends of Innocence” (Wagner, 1983a).

⁶² Ainda que o autor tenha concordado com minha hipótese quando eu a apresentei a ele, que leu uma versão preliminar deste texto, apresentado no encontro da American Anthropological Association em Montreal em 2011.

⁶³ Essa distinção entre o que existe como potência e o que é dado a aparecer de fato (que não deixa de trazer um traço do caráter estranho – no sentido de *unheimlich*, *uncanny* – da aparição!) ganha força em sua obra mais recente e aproxima o autor, de certa forma, da fenomenologia. O próprio Wagner não discordou desta minha observação, mas colocou a ressalva de que a fenomenologia deveria ter prestado mais atenção à etnografia. A observação a seguir o confirma: “It is almost as if the intimate features of locality formed a kind of prism through which the global facts of existence might be described” (Wagner, 2001b).

Outro conceito afetado pela experiência de campo parece ser o de obviação. Embora já esteja presente em trabalhos anteriores, como *Lethal Speech*, ele continua a ser desenvolvido em *Asiwinarong* e, posteriormente, em *Coyote Anthropology*, onde é aplicado à análise de *Hamlet*, de Shakespeare (discutida a seguir). Wagner bebe na ideia batesoniana da “mordida que não é uma mordida”, ela mesma produto de um encontro melanésio. A ideia é que

cada tentativa de desafiar ou colocar em risco uma relação (...) leva a sua renegociação, e os meios normativos de eliciação, bem como os tabus e as restrições impostos aos protocolos de parentesco, são as técnicas por meio das quais essa renegociação é realizada (Wagner, 1986c, p. 53).

Isso certamente se aplica à interação do antropólogo em campo, como nos mostra a história de Erika. O autor nos relata que seus filhos, Jonathan, de seis anos, e Erika, de nove, acompanharam-no em seu primeiro período de campo entre os Barok, mas não estavam acostumados ao tipo de interação à qual as crianças barok os submetiam: elas transmitiam aos filhos de Roy a mensagem batesoniana de que “isso é um jogo” cutucando-lhes as costelas ou dando-lhes uma palmada. Jonatham e Erika ofendiam-se, ao passo que as crianças barok reagiriam apenas direcionando uma olhadela de reconhecimento ao companheiro de brincadeira. Roy procurou explicar a situação a seus filhos, aparentemente sem resultado. As crianças da aldeia insistiam na provocação e pareciam divertir-se com o resultado. Isso continuou durante algum tempo, até que um dia, de forma inesperada, quando Erika se dirigia à cozinha para tomar seu café da manhã, uma mulher pertencente à metade oposta despejou uma bacia de água sobre sua cabeça. Erika permaneceu imóvel, à espera da segunda bacia de água; após ser encharcada pela segunda vez, olhou para a mulher e sorriu. Quando seu pai lhe perguntou posteriormente por que reagira daquela forma, Erika replicou: “porque eu queria que eles sentissem *vergonha* do que fizeram”. A conclusão de Wagner é de que [e]la havia aprendido a ética do *malum* da única forma que se pode, de fato, aprendê-la” (Wagner, 1986c, p. 78), ou seja, através da experiência.

A abordagem experiencial é oposta à abordagem racionalista nessa descrição de uma situação de campo. Ao mesmo tempo em que há um reconhecimento da diferença, não há uma preocupação em retratar os outros (e a si mesmo) através da censura da racionalidade. O que há é praticamente

uma fusão com a diferença aqui. E alguns dos conceitos cunhados pelo autor, como obviação, fractalidade e eliciação, resultam de um amálgama desse tipo. Não é à toa que a eliciação é o meio de operação do estranho (*das Unheimliche, the uncanny*) na Melanésia:

Ao mesmo tempo singular e plural, desencarnado e manifesto em muitas formas mutantes, como um santo em seus milagres, um *tadak* [glosado por Wagner como o espírito de um clã] é uma concepção melanésia notável. De um ponto de vista puramente etnográfico, ele pode ser visto como um repositório, via uma noção de poder unificadora da forma, da variedade assombrosa de aparições locais, formas curiosas e monstruosas de vida e paisagem, e por vezes mistérios bastante desestabilizadores encontrados por toda parte na Nova Guiné (Wagner, 1986a, p. 113).

A etnografia é, aqui, uma forma de abordar um mistério que pode ser glosado – ainda que isso não seja suficiente – como o mistério do significante flutuante [*the floating signifier*].

3.5 Imagem, eliciação e poder

“Figure Ground Reversal among the Barok” (FGR) é um texto de 1987, portanto posterior às obras *A invenção da cultura* (Wagner, 2010), *Habu* (1972) e *Lethal Speech* (1978), que bebem principalmente na primeira experiência de campo de Wagner, entre os Daribi da Papua Nova Guiné. Pode-se dizer, até certo ponto, que o texto em questão foi escrito em um segundo momento da obra do autor, após o campo entre os Barok da Nova Irlanda, que afetou todo seu arcabouço conceitual e acabou por deslocar suas discussões da década de 1970 para a questão da holografia/fractalidade e, posteriormente, da automodelagem, tema recorrente em seus últimos trabalhos (e.g. Wagner, 2012).

O gesto êmico, preocupação cara à antropologia, que consiste em circunscrever a diferença pela via da alteridade, sustenta a reflexão antropológica de Wagner desde *The Curse of Souw* (1967), passando por toda a etnografia daribi e assumindo estatuto epistemológico em *A invenção da cultura* (2010 [1975; 1981]). Esse gesto ganha ainda mais força no segundo momento da obra wagneriana, que bebe na simbolização da diferença para articular seus conceitos e traz uma inovação para a disciplina na medida em que o autor assume o gesto êmico *explicitamente* ao trazer para seu arcabouço conceitual, desenvolvido para dar conta do “outro”, conceitos e categorias

desse “outro”. Wagner chama atenção para esse processo de incorporação conceitual e conduz o leitor a acompanhar a modelagem por meio da qual os conceitos antropológicos fundem-se aos conceitos nativos e dão origem a um novo arcabouço conceitual em sua análise (o germe desse procedimento pode, aliás, ser encontrado em *The Curse of Souw* (1967), primeira etnografia do autor, em cuja conclusão Wagner admite e discute o espaço conferido em seus conceitos antropológicos à conceituação daribi).

Entre os conceitos cunhados pelo autor para dar conta dessa alteridade, ao menos dois são assumidamente fruto de sua interação em campo: a obviação, que Wagner afirma ter aprendido com os Daribi⁶⁴, e a holografia,

⁶⁴ Sobre a obviação, cf. Dulley (2011). Na entrevista que Wagner nos concedeu, colocou a obviação nos seguintes termos: “Eu escrevi muito sobre a obviação como método e mostrei como ela é uma espécie de consumação da noção hegeliana de dialética que termina em síntese. A diferença é que com a obviação obtém-se uma síntese e então uma anti-síntese, o que espelha a configuração original da dialética, a qual opunha uma antítese a uma tese. É esta a inovação que Hegel apresentou em relação à dialética grega clássica, tradicional, que era composta apenas de tese, antítese, tese, antítese... Ele acrescentou a ela a síntese, o terceiro ponto. Ora, o terceiro ponto é o ponto de definição e consumação onde o dois – a dualidade – chega ao fim. O que a obviação faz é acrescentar um quarto elemento que inverte o primeiro; um quinto que inverte o segundo; e um sexto que inverte o terceiro. (...) Em outras palavras, acho que Hegel não foi suficientemente longe com a dialética. Ele não montou a dialética com base em sua própria lógica, que é o que a obviação faz. É assim que eu defenderia a obviação em termos hegelianos. Eu não sou hegeliano. Acho que Hegel não entendeu a dialética porque pensou que sua descoberta traria o fim da história. Mas não. Karl Marx envolveu-se com a questão e deu início a uma outra história, pois Marx virou a dialética de ponta-cabeça. Eu não sou marxista, nem tampouco sou hegeliano. A obviação é o estado natural de um símbolo. Ela é o que o símbolo é. Define a condição do simbolismo. Deixe-me explicar isso de forma um pouco diferente. Todos os símbolos perdem características, simplificam-se ao longo do tempo. Acho que isso é o que há de genérico em todo simbolismo, inclusive o mito: ele obvia. Ele se torna uma espécie de negação de si mesmo, e então uma transcendência de si mesmo, que é o que se chama de sublação e o que Hegel chamou de *Aufhebung*. Assim, para Hegel, o resultado final da obviação seria uma espécie de sublimação transformada em um domínio de experiência diferente, uma dimensão diferente, se quiserem. Não gosto de usar a palavra dimensão, mas dimensão de experiência. A obviação é, pois, a versão sequencial da metáfora. O que é uma metáfora estendida? Pegue uma metáfora, faça uma metáfora dessa metáfora, faça uma metáfora dessa metáfora e assim por diante. Até onde se chega? O resultado é uma obviação do início.

A forma como os seres humanos formam sentidos é, basicamente, através de metáforas. As metáforas são os sentidos que Don Juan chamaria de não fazeres da linguagem. O que é expresso na metáfora não pode ser definido, não pode ser afirmado, pois ela é *nagual*. Como no verso que escrevi: “no metaphor is what it thinks you are, but that it take your word as *happenstance*” [nenhuma metáfora é o que ela pensa que você é, mas toma sua palavra como acaso]. Isso significa, literalmente, que as metáforas podem pensar. Trata-se de um deslocamento sujeito-objeto” (Dulley, Ferrari, Marras, Pinheiro, Sztutman e Valentini, 2011, pp. 974-975).

Nessa linha, Priscila Costa apresenta uma síntese interessante do conceito de obviação: “Obviação, de acordo com Wagner (1978), é o processo cumulativo e transformativo “sofrido” por uma determinada analogia até a sua consequente “queda”. O efeito deste processo é o surgimento de outra analogia que, sendo tanto o meio pelo qual a “queda” se deu quanto o fechamento de uma sequência, possui o *status* de uma invenção ou de um evento: aquilo que nunca vimos antes, algo que existe em si mesmo” (2011, p. 12).

vislumbrada entre os Barok. Wagner atribui também sua concepção de dialética aos Daribi (Wagner, 2008), embora não exclusivamente, como mostram suas citações da dialética grega, hegeliana e marxista. Já é conhecida dos leitores brasileiros a discussão de Wagner em TIC e COI, retomada acima, sobre a dialética entre convenção e invenção no processo de comunicação entre o antropólogo e seus “outros” em campo. Mas se Wagner chegou a essa reflexão com base em sua experiência etnográfica entre os Daribi, é após seu campo entre os Barok que as influências dos “outros” em sua obra se tornam mais explícitas. Vejamos como isso ocorre em FGR, instanciação etnográfica da segunda fase da apropriação conceitual wagneriana da simbolização melanésia.

Em FGR, Wagner fornece-nos uma narrativa etnográfica do conceito de reversão figura-fundo e, quiçá, de sua própria gênese. O texto começa com uma indagação sobre a relação entre “a forma e o ser de uma cultura humana” (no caso a dos Barok) e a arte, o “pensar e sentir em imagens”. Segundo Wagner, a cultura dos Barok Usen, povo da Nova Irlanda entre os quais fez campo em 1979-80 e 1983, gira em torno do “pensar e sentir em imagens”⁶⁵, o que inclui as imagens verbais, os tropos. Trata-se, pois, da imagem *lato sensu*, que engloba expressões musicais, fenômenos arquitetônicos, a própria linguagem – uma sinestesia. O texto traz uma ideia turneriana central também a *Symbols That Stand for Themselves* (1986b): a de que a imagem “condensa domínios completos de ideias e interpretações possíveis e permite que relações complexas sejam percebidas e compreendidas num instante” (Wagner, 1987, p. 56) – ou seja, nenhuma imagem pode ser esgotada por glosa alguma.

Exemplo etnográfico disso é a expressão *a bung marapun*, glosada por Wagner a partir de seu diálogo com os Barok como “agrupamento no olho do pássaro”. Sua discussão das diferentes interpretações barok da expressão mostra, entretanto, que não há consenso sobre seu significado. Antes, a imagem permite o convívio de significados tão ambíguos quanto complementares: somente a imagem é exata – suas interpretações são sempre

⁶⁵ Wagner identifica esse “pensar e sentir em imagens” aos princípios artísticos de “nossa” cultura, descrição que se alinha ao argumento de que enquanto a criatividade, entre “nós”, estaria no âmbito artístico, ela seria a própria base da cultura dos povos de modo de simbolização diferenciante (Wagner, 2010b).

parciais e incertas. A imagem tem o poder de realizar algo muito caro a Wagner: o ato de eliciação. Afinal, se a imagem contém todos os significados e nenhum significado tem a capacidade de dar conta dela integralmente, pode-se dizer que um significado será tão mais completo quanto mais se aproximar da imagem, pois a imagem, em seu poder de síntese, prolifera as interpretações. A imagem é a origem à qual todos os significados desejam igualar-se, pois contém todos eles.

É por isso que Wagner pode afirmar que a cultura barok “transforma o poder sintetizante de suas imagens coletivas no poder da própria cultura” (Wagner, 1987, p. 57). A cultura barok é, pois, regida por imagens que sintetizam seu poder, e é através dessas imagens que sua continuidade tem lugar. O poder, em Wagner, permanece uma busca pela semelhança absoluta com a própria imagem⁶⁶, que permitiria adquirir controle sobre as transformações de si, sendo o ser, aqui, uma imagem – as *trans*-formações imagéticas ou, segundo os Barok, *a lolos*. Seu questionamento da teoria da representação se dá, portanto, não pela via do discurso ou da mimese, mas da automodelagem, que permite ao ser igualar-se a ele mesmo. É esta, afinal, sua utopia.

O *a lolos*, entre os Barok, é identificado em sua forma mais espontânea aos *a tadak*, lugares-espíritos que mudam de forma conforme a necessidade. A essência dos *a tadak* não é uma forma específica, mas sua capacidade de mudar de forma e, correspondentemente, de nome:

A *tadak* is a form of power (*a lolos*); it is known or experienced through a number of manifestations, the more common or conventional of which are recognized and named in each case, as indeed the *tadak* itself is often identified by the name of its best known manifestation. But that does not mean that any of these recognized or named manifestations is the *tadak* itself, for the transformational capability of the *tadak* is intrinsic to its power and being. The changing

⁶⁶ E a imagem é, aqui, cultural. Em um texto em homenagem a Turner, Wagner contrapõe-se à ideia de ideologia marxista a partir de uma defesa de que as ideologias, assim como as imagens, são culturais: "the names that things have (and number is a kind of name) are cultural representations, and the adjustments we make among them, including the games that computers play, are the logics of particular cultures, or of what we might call 'civilization'. These logics are dependent, for their purchase and effectiveness, upon the credibility that people invest in them. The credibility of verbal or mathematical logic, ultimately of bureaucratization, is perhaps a 'tool' that we need in the business of modern life. Its key is the link that elaborate formal games have with the realities that they supposedly represent and control - the 'wealth' that we confuse with money, the 'organization' that we confuse with social power - the symbol. For the symbol, the word or integer, the unit of consensual representation, is the ultimate guarantor of the logics that become, in the process, organizational or economic power (Wagner, 1983b, p. 2).

of appearance (*pire wuo*) is coincident with the power that is the *tadak*, as is regenerative ability or immortality (Wagner, 1986c, pp. 99-100).

O poder supremo é, pois, poder de transformação e se dá através da imagem. Entretanto, embora suas manifestações mais convencionalizadas tenham um nome fixo, existe uma diferença entre o *tadak* e suas manifestações que é a diferença existente entre potência e atualização. O *tadak* manifesto contém o poder do *tadak* enquanto potência, mas não o esgota. Há, pois, algo de fantasmagórico na aparição (*pire wuo*) do *tadak* na medida em que ela remete a uma potência avassaladora, mas não a contém. Os *tadak* são ciumentos e caprichosos: engolem suas vítimas, no caso os membros do clã ao qual pertencem (ou que lhes pertence), e obrigam-nas a seguir suas ordens. Os *tadak* são, ainda, considerados a origem de várias anomalias de ordem natural. O poder supremo de transformação da imagem não é, portanto, mera positividade: o poder do *a lolos* é uma força cujas transformações imagéticas podem ser tão positivas quanto negativas; ele é responsável tanto pela criatividade artística quanto pelas anomalias do “mundo natural”. Na tradição ocidental, esse lugar de contraposição à convenção é, para Wagner, reservado a grandes artistas como Rilke, Shakespeare, Michelangelo, etc. Estes se aproximam, em sua imprevisibilidade e criatividade artística, das transformações imagéticas da cultura barok. E se entre “os ocidentais” a criatividade é o polo mascarado da dialética, entre os Barok ela é o que há de mais consciente.

O trecho abaixo é muito revelador tanto do lugar ocupado pela analogia na teoria wagneriana dos símbolos quanto da crítica que faz a Lévi-Strauss e a sua adesão à homologia em detrimento da analogia, que faz com que Wagner classifique a abordagem lévi-straussiana, em diversos momentos, como “nominalista”:

It is difficult to determine whether the traditional anthropological notion of “totemism” applies here, particularly since *tadak* are incorporeal and identified with multiple “markers” in the form of *masoso* [glosado por Wagner como “espírito” (*spirit*)]. In his thoroughgoing critique, delineated in his books *Totemism* and *The Savage Mind*, Lévi-Strauss has perhaps vastly dismissed the significance of analogical links between the human and totemic “marker” components, and resolved “totemism” into pure designation, in which the *differences* among a set of markers are in homologous correspondence with the differences among a set of human units. Although Usen *tadak* take on a variety of forms (python, human being, and shark being the most prevalent) and

have, in addition, extensive fields of *masoso*, most of these forms are themselves named; and the *tadak* are also associated with a conventionalized “general” name and locality in such a way that there is no difficulty in accommodating them to the Lévi-Straussian notion of “denomination.” A *bung marapun* [clã] is designated, in these terms, by the name and the most conventional form, or *masoso*, of its *tadak* and also perhaps by its most distinctive *goron takak* (Wagner, 1986c, pp. 109-110).

Lévi-Strauss é criticado por Wagner por olhar para o “totemismo” em termos de designações homólogas, e não em termos de analogia. O estabelecimento de homologias entre a ordem da designação e a ordem das coisas é o que Wagner chama de “nominalismo”, o qual considera problemático por perder o vínculo com as coisas na medida em que o estabelecimento de uma relação de homologia entre os nomes e as coisas opõe a ordem dos nomes à ordem das coisas.

There are two ways in which names, as symbols, can be considered. We can consider them as “codings,” or points of reference, merely representing the things named, or we can consider them in terms of the relation between the symbol and the thing symbolized. In the first instance naming becomes a matter of contrasts and grouping among the names themselves: a microcosm of symbols is deployed to code or represent the world of reference. The world of phenomena is self-evident and apart. In the second instance naming becomes a matter of analogy: symbol and symbolized belong to a single relation, a construction within a larger world, or macrocosm (Wagner, 1986a, p. 14).

A analogia, por sua vez, permite estabelecer um vínculo entre os dois domínios, como fica claro também na passagem abaixo:

A *tadak* may also be “detotalized,” in a somewhat more regular fashion, into *masoso* designating individual clan members. It is clear that, in all of these respects, *tadak* satisfies the concept of denomination as promoted by Lévi-Strauss, and I have no doubt that it sometimes operates in this way. On the other hand, the concept of *tadak* is also much richer than denomination alone requires; the notion of a *relation* of identity between human and *tadak* is a matter of *analogy* (like the kin relationship elicited by joking or respect relations) rather than of *homology* – it opens up a conceptual and behavioral “space” between designator and designated (Wagner, 1986c, p. 110).

Wagner não considera a homologia inadequada, mas redutora. Deseja substituir a homologia pela analogia porque são dois tipos de metáfora distintos. Mas por que Wagner afirma que a analogia abre um espaço entre o designador e o designado, ao passo a homologia não o faz? Isso se deve ao fato de a homologia não pensar tanto em termos de coisas, mas em paralelos entre formas de nomeação – as classificações lévi-straussianas. Já a analogia pensa em termos da relação que se estabelece entre a pessoa e o *tadak*. O

nome, para Wagner, estabelece uma relação entre coisas que são “too definite for words”, e isso se dá por meio da metáfora autocontida, que nenhuma glosa pode esgotar (Wagner, 1986a). Ele quebra a correspondência entre os elementos colocada pela homologia:

Ultimately unknowable and unpredictable, *tadak* as power, as origin, or as the basis of identity, is analogical, an unglossed and unglossable metaphor. Like kin relationship, it is elicited rather than stated. And while the unglossable essence of either relationship or *tadak* is hardly proof against attempts to delimit, circumscribe, or control them, everyone knows what happens to the person who reveals his relationship and communication with his *tadak*. He loses them (Wagner, 1986c, p. 120).

A analogia tem, pois, uma relação íntima com o poder, tanto entre os Barok descritos por Wagner quanto em sua própria teoria. Entre os Barok há, segundo Wagner, o poder em potência – *a lolos* – e o poder manifesto – *iri lolos* –, atualização ou instanciação da possibilidade de poder barok. Uma das formas mais importantes de incorporação desse poder em sua forma acabada, no cotidiano, é o *kastam* barok, palavra derivada, no *pidgin*, do inglês *custom* [costume]. *Kastam* é a categoria mais ampla que elicia as relações importantes para a cultura barok: relações sociais e de parentesco; centralidade da imagem perceptual não verbal nas ideias barok sobre “poder” espiritual e eficácia; imagética do festejo formal na casa dos homens. Aliás, não só *kastam* (segundo Wagner (1991c), relacionado à “reprodução cultural” barok) é uma palavra emprestada do inglês, como também o é *meaning* [sentido, significado], palavra que, segundo Wagner, é usada para descrever algo dotado de um poder profundo em barok. Esses dois empréstimos do inglês, instanciação da dialética entre comunicação e cultura, têm, segundo Wagner, a capacidade de fixar a cultura barok: aquilo a que os dois vocábulos, em princípio estrangeiros, referem-se tem a capacidade de “eliciar significados essenciais da cultura nas pessoas” (Wagner, 1987, p. 57). Ora, isso ocorre por meio de imagens autoanalíticas. A imagem, assim como a estrutura social barok, funciona por meio da dialética entre contenção e eliciação.

Wagner apresenta em FGR as bases etnográficas para seu argumento posterior de que a cultura barok é holográfica – assim como o é, em última instância, todo o cosmos. A dialética entre contenção e eliciação manifesta-se em diversas instâncias: parentesco (matrilinhagem continente *versus*

patrilinhagem eliciadora), ritual (banquete *versus* contenção), gênero (mulheres continentes *versus* homens doadores). Segundo a etnografia de Wagner, essa equivalência holográfica entre aspectos de uma cultura é condensada de forma imagética no *taun*, imagem e ato de contenção por excelência; mas se o *taun* contém os banquetes, é também criado por eles, pois sua construção se dá à medida que são realizados os banquetes com sacrifício de porcos. No próprio interior do *taun*, imagem da contenção, está representada a dialética entre contenção e oferta, pois ele é dividido entre o espaço do banquete – doação – e o espaço do enterro – contenção dos ancestrais. O mesmo ocorre com o banquete: há primeiramente a fase de contenção, seguida da fase de distribuição dos alimentos. O *taun* e o banquete são cada um uma imagem, e a combinação dessas duas imagens resulta em uma terceira, poderosa, da cultura barok, a qual orienta a dialética entre o *malum* e o *malili*: contenção por respeito e oferta por alegria⁶⁷.

Temos, pois, um exemplo etnográfico que condensa, em sua imagética, toda a discussão sobre holografia em Wagner. Trata-se da replicação, como em um holograma fractal, dos detalhes das estruturas mais amplas nas estruturas menores⁶⁸. E como não poderia deixar de ser em um pensamento dialético, o banquete do *taun* é contraposto ao banquete da *kaba*, o qual, ao invés de ser contido por uma árvore, contém uma árvore invertida. A árvore, plantada de ponta-cabeça no solo, traz sobre si um *winawu*, futuro *orong*, chefe barok, que proclama sobre os porcos “*Asiwinarong!*”: a necessidade de um grande homem. Nesta imagem – que para Wagner retrata o ápice da criatividade barok – banquete e funeral tornam-se uma e a mesma coisa. E se banquete e funeral são equivalentes, o ritual anula, ainda que temporariamente, as distinções de gênero e metade. Para Wagner, a imagem do *una ya kaba* não só inverte a imagem mais recorrente da vida barok, como é uma reversão figura-fundo (*pirewuo*) desta. É aquilo que se vê quando se retira o foco do outro lado da dialética. Para Wagner, o *pirewuo* “elicia uma mudança de perspectiva no interior do observador”. E é justamente isso que o autor

⁶⁷ Para mais detalhes a esse respeito, ver descrição etnográfica em *Asiwinarong* (Wagner, 1986a).

⁶⁸ A holografia, em Wagner, deve ser entendida em conjunção com seu conceito de pessoa fractal (Wagner, 2011a), que em seus textos mais recentes é atribuído a todos os humanos: “The human hologram is the objective redress of the subjective or self-subjecting condition, our place in the universe as a function of the universe’s place in us” (Wagner, 2001a, p. 12).

deseja operar em “nossa” sociedade por meio de sua teoria etnográfica, que se assemelha cada vez mais a um *pidik* barok: um mistério que, ao mesmo tempo que oculta (contém) o conhecimento, tem o poder de oferecê-lo (eliciá-lo).

3.6 Dialética e obviação

A dialética é um *modus operandi* estruturante do pensamento de Roy Wagner, fundamental para a compreensão de sua antropologia. Em diversos momentos de sua obra, o autor apresenta sua dialética como não hegeliana, mais próxima dos gregos, por prescindir de síntese. No lugar da síntese encontramos, em Wagner, a obviação – que de óbvia nada tem. Afirmava Platão que a dialética é a única forma correta de pensamento. Wagner provavelmente não chegaria a tanto, dada sua valorização da diferença. Entretanto, a despeito dos evidentes distanciamentos entre os dois autores, algo que foi recorrentemente afirmado sobre um dos diálogos de Platão, *Fedro* (2005), talvez nos ajude a trilhar um caminho para atravessar, em algumas linhas, a obra mais recente de Wagner, tão enigmática quanto tributária de toda uma tradição de pensamento na antropologia e na filosofia⁶⁹. O que se diz sobre esse diálogo de Platão, cujo objeto de reflexão é a retórica, é que ele poderia ter sido escrito não tendo seu tema como fim último, mas com a intenção de demonstrar, de forma clara e concisa, o pensamento dialético em operação. Em que pese a oposição de Wagner à retórica, algo semelhante poderia ser afirmado sobre *Coyote Anthropology*, literalização experimental dos pilares sobre os quais se assenta seu pensamento⁷⁰: o diálogo no plano da interação, refletido teoricamente na dialética; o procedimento analítico da obviação; a simetria; a mimese que possibilita a manutenção fractal da escala; a reversão figura-fundo, que quando bem-sucedida oferece à análise antropológica, através da obviação, momentos de antropologia reversa.

⁶⁹ Com esse paralelo, não pretendo dar conta da dialética platônica, muito menos de um “pensamento grego”. Minha intenção é iluminar a dialética wagneriana a partir de um dos “gregos” que o autor cita, o qual, não por acaso, também atrela a dialética à forma do diálogo. Escolho Platão porque em Aristóteles, para nos atermos aos “gregos” mais citados por Wagner, se a dialética é fundamental, pode prescindir da forma dialógica em sua operação por meio de silogismos.

⁷⁰ Num movimento semelhante, Goldman (2011) afirma sobre *A invenção da cultura* que esta “segue seus próprios pressupostos em um grau muito superior à maioria das obras”. A recorrência da imbricação entre forma e argumento em Wagner parece apresentar-se como uma confirmação prática de sua afirmação de que a causa do efeito é o efeito da causa.

A forma dialógica, tanto em *Fedro* quanto em *Coyote Anthropology*, dá a ver ao leitor o procedimento dialético. Em ambas as obras, o diálogo se desenrola entre dois personagens: em Platão, entre Sócrates e Fedro; em Wagner, entre Roy e Coyote – sim, um coiole. Entretanto, se o diálogo em Platão é claramente conduzido por Sócrates, em Wagner notamos uma oscilação nesse quesito: ao passo que Roy exerce, no primeiro capítulo, “The Coyote of Anthropology”, o papel de guia da dialética, aproximando-se à forma platônica, no segundo capítulo, “The Anthropology of Coyote”, é Coyote quem toma as rédeas do diálogo. Roy se vê no papel de aprendiz dessa antropologia que lhe ensina o coiole. Nos capítulos seguintes, “Obviation” e “The Book of Symmetries”, a interação passa a ser mais equilibrada, com os dois participantes contribuindo igualmente para a dialética que conduz à obviação. O recurso ao humor e à ironia é central tanto para essas mudanças de marcha no desenrolar do diálogo quanto para conferir visibilidade ao método. Neste ponto, o autor nos remete à obra de Castañeda, ela própria estruturada nos diálogos de Carlos com Dom Juan e, por vezes, com seu duplo cômico, Dom Genaro.

Uma analogia com a discussão de Wagner sobre o diálogo n’*A invenção da cultura* (2010b) permite relacionar a forma de *Coyote Anthropology* a seus pressupostos teóricos e metodológicos. Nos capítulos iniciais da obra recém-publicada no Brasil, o antropólogo chega a campo com o objetivo de compreender o outro, munido de sua bagagem acadêmica e cultural, a partir da qual inevitavelmente estabelecerá suas relações em campo – esse momento corresponde à “antropologia do coiole”. Entretanto, ao ser engolfado pela “outra cultura” e pela forma como esta o vê e lida com ele, o antropólogo percebe que há, também, o “coiole da antropologia”, seu duplo, que coloca os verdadeiros desafios ao pensamento antropológico⁷¹. É a partir dessa constatação que se estabelece um diálogo entre o antropólogo e o coiole, com base no qual se pode buscar a antropologia reversa. Com esse procedimento, fica explícita a intenção de simetria do autor, elevada a níveis exponenciais em “The Book of Symmetries”, onde a fractalidade e a holografia aparecem como um mecanismo de manutenção de escala em nível cósmico, extrapolando as

⁷¹ Talvez a ideia de duplo discutida em *Coyote Anthropology* e a relação entre Roy e Coyote não estejam distantes da ideia dos compósitos de Eu/Outro discutida por Kelly (2001).

relações comumente vistas como da ordem da cultura e da natureza⁷². Se Platão busca, por meio da dialética, que só se realiza perfeitamente na forma do diálogo, atingir a verdade, Wagner apresenta aos leitores uma invenção dialógica que passa pela experiência e por modos de descrição que podem ser produzidos somente a partir da relação com o outro⁷³. Sua dialética é produto dessa experiência. Daí a coincidência entre forma e conteúdo tanto em Platão quanto em Wagner; se Platão pretende se aproximar dialeticamente da verdade, Wagner desenvolve nesta obra algo como uma fenomenologia da dialética sem síntese, retentora de escala, cujo produto final, mas não totalizável, é a obviação. Voltarei a ela adiante.

O diálogo entre Roy e Coyote pode ser tomado como uma manifestação, ou instanciação, termo preferido pelo autor, da dialética. A ideia de instanciação vem substituir a de demonstração, e aqui se coloca uma diferença expressiva com relação a Platão: os exemplos, em Wagner, são antes manifestações ilustradoras do que provas irrefutáveis. Esse diálogo-que-elicia-a-dialética, para mimetizarmos um de seus recursos estilísticos, se dá, como vimos, entre Roy, homônimo do autor⁷⁴, e Coyote. A figura do coioete remete ao animal da fauna norte-americana, o conhecido *trickster* das fábulas indígenas e personagem do livro *Viagem a Ixtlan* de Carlos Castañeda (1972), com quem Carlos mantém um diálogo em um momento revelador, no qual, auxiliado por Dom Juan e Dom Genaro, consegue “parar o mundo” e “ver”. Entretanto, *coyote*, em inglês, é também aquele que transporta, sorrateiramente, de maneira ilegal, imigrantes (geralmente mexicanos) através da fronteira dos Estados Unidos. Embora esta acepção não seja explicitada pelo autor, é

⁷² “Como parte do universo, o cérebro necessariamente incorporaria ou impersonificaria a totalidade das operações daquele, sua *estrutura implícita*, segundo Bohm, ao passo que o universo *expersonificaria* a atividade do cérebro ao fazê-lo” (Wagner, 2010c, p. 28). O interesse da holografia reside em sua percepção de que a distinção entre parte e todo é ilusória. Em *Coyote Anthropology*, Wagner estabelece uma homologia entre a estrutura do cérebro humano e o universo, sendo a primeira uma réplica holográfica do segundo.

⁷³ Este aspecto central da teoria de Roy Wagner se aproxima da discussão feita por Viveiros de Castro, por exemplo, em “O nativo relativo” (2002).

⁷⁴ Se levarmos em conta as reflexões de Wagner sobre o duplo na mesma obra, ficará claro que o Roy de *Coyote Anthropology*, apesar da homonímia, não deve ser tomado pelo autor de forma estrita. Essa escolha aponta, contudo, para a porosidade entre o mundo literário e o mundo da vida. Não se trata de uma etnografia, nem de uma autobiografia, mas de algo no limiar entre essas duas formas textuais e, quiçá, o teatro e a filosofia. Embora uma discussão aprofundada a esse respeito escape ao escopo deste texto, é interessante pensar, a partir deste formato inusitado para a antropologia, nas recorrentes imbricações entre etnografia e biografia pela via de algo que na teoria wagneriana tem estatuto de conceito: a experiência. Sobre a relação entre biografia e etnografia a partir da experiência, ver Kofes (2001).

possível valer-nos de sua teoria da significação, na qual a imagem tem proeminência, para explorar suas possíveis extensões de sentido: a antropologia reversa, ao operar dialeticamente entre os polos diferenciante e generalizante (Wagner, 2010b), acaba por contrabandear para a teoria que inventa, via obviação⁷⁵, o ponto de vista daquele com quem dialoga, representado em *Coyote Anthropology* em sua alteridade máxima: não só outro, como animal, mas dotado de fala, e portanto no limiar entre a humanidade e a animalidade.

O curioso desta dialética é que, justamente por não pressupor a possibilidade de síntese, e mesmo duvidar dela, tem necessidade de manter os pares de oposição, tão opostos quanto reversos: pares de reversão que levam à obviação. Trata-se da reiterada reversão figura-fundo que teria, segundo fica implícito em um de seus textos (Wagner, 1986) e explícito em sua fala (comunicação pessoal, 2010), aprendido com os Usen Barok da Nova Irlanda. A dialética opera, no exemplo mais conhecido de Wagner, entre a convenção e a invenção, colocando-se no âmago de qualquer cultura humana e, provavelmente, animal – exceção feita ao equidna, ao qual seria possível prescindir da posição do “*recollecting self*”, tentativa de dar sentido à sensação de passado, presente e futuro. A relação dialética – entre passado e futuro, convenção e invenção, tonal e nagual, *impersonation* e *expersonation*, os exemplos são virtualmente infinitos –, em Wagner, pressupõe tanto contradição quanto interdependência, mas requer a manutenção dos polos: ainda que se possa oscilar entre um e outro, a regra do jogo é não converter um extremo no outro de modo que o ser, híbrido por natureza, possa tomar parte tanto na invenção quanto na convenção, no tonal e no nagual, no passado e no futuro, e assim por diante. Nas palavras do próprio autor, trata-se de “um jogo de luz e sombra entre extremos” (Wagner, 2010c, p. ix). Afinal, é a oposição que produz hibridez. A dialética wagneriana pressupõe tensão e alternância entre pontos de vista que se sustentam e desafiam, pois o pensamento dialético nasce do paradoxo.

⁷⁵ Em *Lethal Speech*, Wagner diz sobre a obviação que ela vem do termo latim *obvius* (de *obviam*, no meio do caminho), que compartilha a raiz do termo óbvio (o que é aparente e facilmente perceptível). Assim, “[o]bviation is the effect of supplanting a conventional semiotic relation with an innovative and self-contained relation; it is the definitive paradigm of semiotic transformation” (1978, p.31). Ela é, portanto, da ordem da diferenciação, e torna visíveis as arbitrariedades da ordem da convenção.

Voltemos à relação entre dialética, fractalidade e holografia. Uma preocupação em evitar o deslizamento de escala entre a empiria e o modelo perpassa a obra de Wagner⁷⁶. Assim, a ideia da fractalidade da cultura melanésia como não oposição entre indivíduo e sociedade pode ser visualizada por meio do *great man*, instanciando a noção de pessoa melanésia para a qual o todo é um e se atualiza integralmente em todos os uns empiricamente observáveis (Wagner, 2011). É possível estabelecer uma analogia entre a dialética eliciada pelo diálogo e a fractalidade melanésia: em *Coyote Anthropology*, a dialética dos pares de oposição mantém sua escala ao atualizar-se no diálogo entre o duplo Roy/Coyote. Ora, essa manutenção da escala se dá por um motivo muito simples: a dialética “contém em si sua própria continuidade” (Wagner, 2010b, p. 97). No limite, tudo se passa como se o antropólogo fosse capaz, ao colocar em marcha esse mecanismo, de reproduzir textualmente o movimento das transformações dos polos de oposição que se dá, em última análise, em nível cósmico. Afinal, segundo Coyote, “um ‘modelo holográfico’ ou uma ‘visão de mundo holográfica’ *imitam* você com muito mais precisão e exatidão do que você jamais conseguiria imitá-los” (Wagner, 2010c, p. 28). A holografia seria, assim, uma forma adequada de realizar a passagem entre teoria e empiria por prescindir de ruptura epistêmica entre o modelo e o objeto.

Em *Symbols That Stand for Themselves* (1986a), Wagner afirma que a imagem condensa, como um buraco negro, diferentes possibilidades de significação [*meaning*, mediação entre a imagem e a percepção], tendo ao mesmo tempo a capacidade de representar a si mesma e de gerar significação a partir do excesso de potência contido em seu interior, por metaforização⁷⁷. Na imagem, ao mesmo tempo em que há uma relação imediata entre a coisa e o símbolo, há excesso de significação. Daí a predileção de Wagner pelos sonetos⁷⁸, abundantes em *Coyote Anthropology*: eles conjugam som e sentido na imagem que produzem. É a partir dessa relação holográfica entre a coisa

⁷⁶ Pode-se observá-la desde *The Curse of Souw* (1967), mas é no artigo “The Fractal Person” (Wagner, 1991a) que ela se torna mais explícita.

⁷⁷ Sua teoria da metaforização é desenvolvida teórica e etnograficamente em *Habu* (Wagner, 1972a).

⁷⁸ O autor compilou, inclusive, uma coletânea de poemas escritos por ele mesmo no espírito de “puro abandono” de Castañeda, segundo o qual não é suficiente abandonar-se completamente ao ato; é também necessário enunciá-lo da forma mais precisa possível. O livro inédito faz, segundo ele, parte de um projeto antropológico.

em si – *das Ding an Sich*, que Wagner equipara à figura (2010c, p. 17) – e o símbolo – o fundo – que se coloca a possibilidade da obviação, cuja sutileza consiste em prever e descartar, revelar e ocultar ao mesmo tempo, indicar sem explicitar. Através desse mecanismo, a antropologia de Wagner pretende não explicar, construir ou desconstruir, mas transformar (Wagner, 1986). Um dos méritos de *Coyote Anthropology* é sem dúvida a mimese que realiza, em sua escrita, do procedimento da obviação – obviando-o.

A obviação é da ordem do enigma e assim permanece após a leitura desse livro. O conceito, tão importante quanto cifrado (*cryptic* é um dos adjetivos empregados com frequência pelo próprio Wagner), aparece em inúmeras das obras do autor, com especial destaque para *Lethal Speech* (1978a), análise de mitos daribi com base nesse método. Entretanto, os mitos daribi não são um exemplo etnográfico de uma teoria abstrata, nem tampouco uma particularidade cultural à qual o conceito se adequaria. Eles são, antes, uma instanciização da mitologia em geral, toda ela analisável a partir do método da obviação. Tanto é assim que o diálogo entre Roy e Coyote se volta para diversos mitos: um mito daribi; a história de Cinderela, transformada subsequentemente na inusitada história de Splinterella; *Hamlet* de Shakespeare, entre outros. Ainda que o texto guarde seus segredos, com revelações e ocultamentos a cada nova leitura, a análise de *Hamlet* no capítulo sobre a obviação parece ser o exemplo mais contundente e convincente deste método de análise. É sobre ele que me debruço a seguir.

A leitura obviadora de *Hamlet* (Wagner, 2010c, pp. 110-112) tem início na cena em que o protagonista, movido pela aparente certeza de que seu tio, Cláudio, havia assassinado seu pai, rei de Elsinore, para que pudesse ocupar o trono, decide fingir-se de louco de modo a poder tornar público o assassinato e colocar em xeque a pretensão de seu tio ao trono. Esta primeira obviação permitiria a Hamlet dizer a verdade ao mesmo tempo em que a desqualificaria. O efeito dela, se bem-sucedida, seria o de obviar a intenção de Cláudio. Ocorre, entretanto, que a caminho de realizar seu intento Hamlet encontra Polônio, pai de seu amigo Laertes e de sua pretendente, Ofélia. Polônio aconselha-o a ser verdadeiro para consigo mesmo, o que entra em conflito com sua intenção de fingir-se louco. Segundo Wagner, a ironia entre esses dois cursos de ação possíveis leva Hamlet a decidir-se por uma solução de

compromisso ou síntese: contratar uma trupe de teatro para que esta represente o assassinato do rei por seu irmão, tio de Hamlet e sucessor do trono. A peça, a ser representada perante a corte, obviaria a intenção de Cláudio para a plateia. Entretanto, a peça acaba por mostrar não o assassinato de um rei por seu irmão, mas um sobrinho assassinando o tio, obviando de forma perturbadora as intenções de Hamlet. Na análise de Wagner, a peça se desenrola, a partir de então, no modo da reversão figura-fundo: o herói já não age em seu próprio nome. Após esse acontecimento, Hamlet, ao adentrar o quarto de sua mãe, pensa divisar seu tio por trás do arrás, espionando-os. Hamlet mata-o com uma punhalada, mas em seguida descobre não se tratar de Cláudio, mas de Polônio. Aqui ocorre o cancelamento da substituição de Hamlet são por Hamlet louco, com o protagonista assassinando o pai de seu amigo e de sua futura noiva assim como seu tio assassinara seu próprio pai. Cancela-se também o conselho de Polônio a Hamlet. Cláudio, por sua vez, toma partido da situação e organiza um duelo entre Laertes, com sede de vingança, e Hamlet, travestindo o evento de competição de esgrima perante a corte. Como resultado, quase todos os atores morrem. Entretanto, ao final da peça, à beira da morte, Laertes percebe que toda a ação fora fruto das circunstâncias, tendo escapado à intencionalidade do amigo, e exorta Hamlet a matar o rei, Cláudio. Este é o último gesto, desesperado, de Hamlet. A conclusão de Wagner é inusitada: segundo a obviação wagneriana, o herói de *Hamlet* não seria Hamlet, mas Laertes, “*The Obvious*” [o Óbvio], aquele a quem foi dado perceber que a causa do efeito é o efeito da causa.

A substituição é a essência da obviação. Em um dado momento do texto, Roy afirma que a substituição teria sido a primeira coisa que a “raça humana” conheceu; a segunda seria a sequência narrativa; a terceira, a síntese: “o ponto de fechamento em um mito”, a conclusão de uma piada (Wagner, 2010c, p. 107)⁷⁹. Segundo ele, o erro de Hegel teria sido não perceber que a reversão figura-fundo inverte a síntese sobre ela mesma,

⁷⁹ De STSFT: “The holography that retains the properties of trope throughout this expansion is best exemplified through the recursive processual form that I have called *obviation*. Obviation is manifested as a series of substitutive metaphors that constitute the plot of a myth (or the form of a ritual), in a dialectical movement that closes when it returns to its beginning point. A myth, then, is an expansion of trope, and obviation, as process, is paradoxical because the meanings elicited in its successive tropes are realized only in the process of their exhaustion, and exhausted in their realization” (Wagner, 1986a, p. xi).

motivo pelo qual não teria sido capaz de apreender a dimensão temporal fundamental da obviação, “síntese de terceira ordem”: o passado-em-seu-próprio-futuro e o futuro-em-seu-próprio passado. A obviação se dá numa dialética entre esses opostos, a qual opera por substituição. Na dialética hegeliana, a síntese é o momento de fechamento, de cancelamento e interrupção das substituições. A dialética wagneriana opera de forma distinta. “A OBVIAÇÃO é um *fractal*”, o que lhe permite manter sua escala, e “isso se torna evidente (*óbvio*) a cada ponto” (Wagner, 2010a, p. 109). A obviação é holográfica e permite a seus protagonistas ter uma visão antecipada dos eventos, pois é psicologicamente motivada para trás. Ela é um tipo de memória futura, na qual “a causa do efeito é o efeito da causa”. A obviação cancela a diferença entre passado e futuro em sua fractalidade holográfica. Afirma Roy:

se um mito, conto ou lenda, ou uma *explicação* (o que é a mesma coisa), é uma figura verbal de si mesmo, ou uma *imagem* contada em vários episódios – cada um em substituição ao anterior –, então ele deve ter um ponto de OBVIAÇÃO, um *ponto de fuga* onde todos seus episódios e detalhes pictográficos se fundem para formar uma única entidade holográfica, da qual a menor parte é igual ao todo” (Wagner, 2010a, p. 114).

A mimese se dá na replicação do um no todo e vice-versa: os fractais mimetizam a si mesmos e assim mantêm sua escala. Em Wagner, a iteração é holográfica, e a holografia é sua resposta à crise da representação⁸⁰. É a holografia fractal que permite, no jogo dialético das substituições, manter a escala entre o modelo e o objeto, por um lado, e compatibilizar, no plano teórico, as diferentes instanciações da vida⁸¹. Afinal, de acordo com o argumento reiterado diversas vezes em *Coyote Anthropology*, o que está para além da dialética só é acessível com a morte.

⁸⁰ Ver Wagner, 1986b.

⁸¹ A esse respeito, ver a discussão de Goldman (2011) sobre o “vitalismo antropológico” de Roy Wagner.

4. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”: os grupos e os outros

Similarities are easy; our work on this earth is not really one of finding resemblances or relations between things, but of finding out how to *differentiate* them from one another, and from ourselves, and from our very knowing of this fact. We need to *quarantine* ourselves from our words.

Roy Wagner, apresentação a *The Jaguar and the Priest*, p. xv.

O artigo intitulado “Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?”⁸², doravante ATSG, foi publicado em 1974 na coletânea *Frontiers of Anthropology*, organizada por Murray J. Leaf, cujo objetivo era apresentar artigos de diversas áreas da antropologia: arqueologia, antropologia física, antropologia linguística, antropologia cultural e antropologia social. O texto de Roy Wagner é, na coletânea, representativo da área de antropologia social, mas se propõe a discutir se a divisão da antropologia em social e cultural faz sentido – segundo o autor, ela seria justificada apenas por uma diferença no que diz respeito ao *corpus* teórico, e não ao objeto, mobilizado por cada uma das duas áreas. Para ele, o fato de a antropologia social ocupar-se mais dos “arranjos sociais” do que a antropologia cultural não justificaria a distinção. O autor pergunta-se sobre o “fundamento lógico” (Wagner, 2010, p. 237) da antropologia social – apresentada como “a antropologia da sociedade” – e chega à conclusão de que a distinção entre antropologia social e cultural afinal não faz sentido, pois a antropologia social deveria ocupar-se tanto do social quanto do simbólico.

4.1 Roy Wagner e a história da antropologia

O artigo começa com uma recuperação histórica do desenvolvimento da antropologia social, na qual Durkheim aparece como o principal responsável por muitos dos supostos dessa antropologia, desde finais do século XIX, ao buscar compreender a “vida moral e coletiva do homem”, ou seja, sua

⁸² As citações do texto de Wagner no presente capítulo foram retiradas de minha tradução do artigo para o português, publicada na revista *Cadernos de Campo* em 2010. Os termos entre aspas são sempre os termos do próprio Wagner. Utilizo o recurso de forma insistente com o objetivo de dirimir as dúvidas dos leitores sobre quais termos são meus e quais termos são do autor, haja vista a dificuldade de estabelecer essa distinção de forma inequívoca em um texto a respeito de outro texto.

“grupidade”, de um ponto de vista científico. Wagner remonta a Durkheim tanto a tradição francesa – passando por Mauss e chegando a Lévi-Strauss – quanto a “ciência da integração social” desenvolvida posteriormente pela escola estrutural-funcionalista de Radcliffe-Brown na Inglaterra. Esta se preocupava, segundo ele, principalmente com a forma como as instituições de um povo “funcionavam” e como “a sociedade se mantinha unida”, e escolheu o “modelo da jurisprudência” para pensar as “coletividades morais da sociedade”, uma vez que se supunha que esta tirava sua coesão de uma força “político-jural” (para o autor, uma “suposição ‘político-jural’”). Wagner afirma:

É claro que as sociedades tribais do tipo estudado por Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Fortes, Gluckman e outros antropólogos sociais não tinham política no sentido que atribuímos ao termo, nem tampouco tinham leis, embora muitas delas possuíssem tribunais e entrassem em litígio (Wagner, 2010a, p. 238).

Neste ponto do texto tem início a argumentação do autor, que apresenta a principal razão de sua oposição ao funcionalismo:

A antropologia social evoluiu gradativamente para uma espécie de jogo de fingimento heurístico: conceitos com ampla base de aceitação e compreensão na sociedade ocidental – tais como “política”, “lei”, “direitos” e “propriedade” – foram aplicados aos usos coletivos dos povos tribais com uma espécie de “como se” implícito. Contanto que os participantes do jogo mantivessem o “como se” em mente, seu uso dos conceitos ocidentais para traduzir os costumes nativos para o tipo de coerência racional e legal que esperamos de nossas próprias instituições era aceito, ainda que ele colocasse os sujeitos nativos nos improváveis papéis de advogados e juízes de peruca e transformasse sua existência coletiva em uma cômica paródia do Banco da Inglaterra (Wagner, 2010a, p. 238).

A projeção de “conceitos ocidentais” sobre os “costumes nativos” é o que incomoda Wagner no funcionalismo⁸³. Seu texto coloca as seguintes questões de fundo: Como fazer antropologia social a partir de conceitos ocidentais? É possível abrir mão do uso de conceitos? Como não projetar os conceitos ocidentais sobre outros povos? É a constatação de que a antropologia social por muito tempo tratou dos “costumes nativos” a partir de supostos ocidentais que faz com que o afeto, sintoma de seu incômodo, venha à tona⁸⁴: Wagner exaspera-se com a projeção de conceitos sobre povos que,

⁸³ Para uma crítica à apresentação que Wagner faz do estrutural-funcionalismo e da teoria da descendência em ATSG, ver Kofes (2010).

⁸⁴ Em linhas gerais, tomo o afeto como sintoma de uma tentativa de costurar pela via afetiva um momento do texto que a argumentação não dá conta de tecer. Como ficará mais claro adiante, este momento é o da fundamentação da escolha de ler a diferença na chave da alteridade. A respeito do lugar do afeto na leitura derrideana, ver capítulo 2.

embora não tivessem leis, entravam em litígio. E o ato de “entrar em litígio” aparece em ATSG como uma característica que pode ser estendida a muitas – se não a todas – as sociedades; mas o mesmo não é verdadeiro para os conceitos ocidentais de “política”, “leis”, “direitos”, “propriedade”. O incômodo que desperta a reação afetiva de Wagner está, pois, relacionado à antropologia do “como se”, cujo esforço de tradução tem o objetivo de trazer o estranho à compreensão: buscam-se equivalências entre elementos do universo “nativo” e do universo “ocidental”⁸⁵ em um primeiro momento e depois a teoria “esquece” esse movimento e ignora as discrepâncias entre os contextos dos quais os elementos foram extraídos. Para Wagner, ao projetar esses conceitos ocidentais sobre sociedades não ocidentais na tentativa de descrevê-las, o funcionalismo procederá a um “jogo de fingimento heurístico”. Note-se aqui que em sua descrição de um problema teórico Wagner faz uso um qualificativo moral para descrever uma operação cognitiva (“fingimento”). O problema do conhecimento ganha dimensões morais e é exacerbado retoricamente em sua narrativa. A exasperação wagneriana vai num crescendo: do “fingimento heurístico” passa-se para a imagem dos nativos portando perucas inglesas no Banco da Inglaterra, imagem que leva o leitor a imaginar que o que lhe seria dado a ver a partir da descrição funcionalista não seria o nativo *como ele realmente era* – seus litígios, seus tribunais, por exemplo –, mas este seria forçado a entrar em uma camisa-de-força analítica, que permitiria a comparação com as outras sociedades – principalmente a ocidental⁸⁶.

⁸⁵ Se Wagner condena o estabelecimento desse tipo de analogia pelo funcionalismo em ATSG, em *Symbols That Stand for Themselves* (Wagner, 1986a), fará uma crítica parecida ao procedimento lévi-straussiano de estabelecer equivalências homológicas entre termos e proporá, no lugar de uma comparação que coloque os termos em paralelo e depois estabeleça equivalências entre eles sem mediação, um procedimento analógico metafórico que conecte os elementos a partir de um terceiro termo (invenção). Parece-me que este terceiro termo é a experiência em TIC, mas na narrativa etnográfica do autor ela permanece como horizonte; não é explicitada etnograficamente. Note-se ainda que ao fazer a crítica aos procedimentos de estabelecimento de equivalência Wagner mantém a ideia de que há dois universos (o nativo e o ocidental). Sua proposta analítica volta-se para a forma de conectar na análise os elementos pertencentes a cada um deles.

⁸⁶ A ideia de que não se deve “imputar a outras pessoas” algo que é ocidental também está presente em Strathern, ainda que não exatamente da mesma maneira (Strathern, 1980, p. 177).

Entretanto, ATSG não conclui em momento algum que é possível acessar esse “nativo” sem mediações, nem tampouco propõe uma metodologia para tal⁸⁷.

Contudo, a despeito da antropologia do “como se”, Wagner ressalta que a descrição da vida nativa colocava uma dificuldade para a antropologia funcionalista, pois, uma vez que se tratava de uma ciência empírica, era necessário avir-se com os costumes do povo que se descrevia. Na falta de instituições que pudessem ser chamadas de “leis”, por exemplo, “estabeleciam-se analogias com as regularidades (ou, como uma geração posterior as chamaria, ‘normas’) que regem as relações de parentesco” (Wagner, 2010a, p. 239). Essa analogia teria, para Wagner, permitido transformar a antropologia social numa “ciência dos grupos de descendência”, sendo estes peça fundamental na tentativa funcionalista de dar conta da coesão da sociedade. E assim teriam surgido os grupos:

Quanto maior a ênfase com que os pesquisadores insistiam na importância das definições, da racionalidade e de suas próprias concepções de direito e propriedade, mais os grupos se tornavam substanciais e claramente definidos (Wagner, 2010a, p. 239).

Ora, esses grupos, ao se tornarem “muito mais parecidos com os grupos conscientemente organizados, planejados e estruturados da sociedade ocidental – a despeito da completa falta de evidências de que os nativos realmente os pensassem daquele modo” (Wagner, 2010a, p. 239), afastavam-se da forma como os próprios nativos os pensavam. Eis o principal problema que Roy Wagner vê na escola funcionalista. E é com base nesse critério – a maior ou menor proximidade com a forma de conceitualização nativa – que será lida a teoria antropológica em sua obra. A forma como essa apropriação da história (analítica) da antropologia articula-se na argumentação do autor pode ajudar-nos a compreender aonde ele deseja chegar: em ATSG, Wagner analisa a disciplina a partir da forma como representou o pensamento nativo para, a partir desse percurso histórico, apresentar sua própria proposta de como considerar esse pensamento: na medida do possível, *a partir dele mesmo*.

O texto mostra como a “teoria da descendência” foi se refinando ao ser posta à prova pela necessidade de lidar com usos nativos que não

⁸⁷ Wagner enfrenta o problema da mediação na escrita etnográfica de forma mais contundente nos dois primeiros capítulos de TIC e no artigo “Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate” (Wagner, 1977b), discutido no cap. 3.

correspondiam a suas expectativas teóricas (Wagner, 2010a, pp. 239-241). Um exemplo de adaptação desse tipo seriam as relações jocosas de Radcliffe-Brown, que serviriam para dar coesão à sociedade como um todo, e a ideia de “filiação” de Fortes, que explicaria os casos em que numa determinada sociedade os indivíduos se vinculavam tanto ao pai quanto à mãe, o que colocava um problema para a teoria da descendência. “A ciência dos grupos de descendência”, nas palavras de Roy Wagner, “defendia-se contra as exceções etnográficas partindo do princípio de que a própria sociedade era um grupo de descendência, apenas maior e melhor, com suas próprias leis e modos de operação” (Wagner, 2010a, p. 239).

Eis, pois, a primeira crítica às totalizações colocadas pela ideia de grupo em ATSG. O texto mostra justamente como, para dar conta da fragilidade dos “grupos”, o funcionalismo britânico teve de recorrer a uma outra totalização, frise-se bem, pressuposta: a da sociedade como grupo de descendência. Para Wagner, os antropólogos funcionalistas

tendiam a tornar seus grupos sólidos e substanciais sacrificando a realidade e a substancialidade de tudo o mais, e esse tudo o mais era o mundo obscuro e sem substancialidade dos direitos e reivindicações que se moviam de forma inexplicável entre os grupos (Wagner, 2010a, p. 240).

A crítica de Roy Wagner, ao se insurgir contra uma forma de análise que desconsidera o pensamento nativo, incide sobre uma totalização que é ocidental: os grupos. Ela coloca a necessidade de repensar se os grupos existem ou não partindo da própria concepção dos nativos sobre eles. O que está em questão para Wagner é, pois, a maior ou menor distância da descrição antropológica em relação ao modo como “os nativos” realmente pensam – o “tudo o mais” do trecho acima. Sua proposta, afinal, é olhar para como o pensamento nativo cria os grupos. Acompanhemos o movimento textual de ATSG para vermos até onde sua crítica nos leva. Veremos que para contornar esse problema seu texto vai construindo uma certa noção de cultura.

Na narrativa histórica da disciplina de ATSG, a resposta de Gluckman ao problema considerava a contradição como base para a explicação – por exemplo, ao afirmar que nos rituais de rebelião a sociedade se afirmava ao fracassar em se converter em seu oposto. Gluckman teria, pois, aberto caminho para abordagens como as de Mary Douglas e Victor Turner, atentas à

intersticialidade, ao paradoxo e à ambiguidade do “nem lá, nem cá”, consideradas por Wagner como um passo além das analogias do funcionalismo e mais próximas de sua tentativa de não impor conceitos exclusivamente ocidentais à realidade nativa. Segundo o autor, a antropologia social “foi instigada a se converter no seu oposto pelas exigências de lidar com seu objeto [sujeito] de estudo” (Wagner, 2010a, p. 241) e passou a atentar para os símbolos e a conceitualização nativos. Assim, teria sido posto em xeque o “jogo heurístico de compreender os usos nativos como se fossem instituições ocidentais” (Wagner, 2010a, p. 241). Neste ponto do argumento, Wagner toma como aliado o estruturalismo, que seria o “oposto” do funcionalismo: “[o estruturalismo] voltou-se para as oposições e contradições no interior da ordem social – com o propósito de resolvê-las como parte de sua explicação –, e não para suas regularidades legais e harmonias integradas” (Wagner, 2010a, p. 241). Wagner opõe estruturalismo e funcionalismo a partir de uma oposição entre o que considera o enfoque conceitualista da obra de Lévi-Strauss, na esteira de Durkheim e Mauss, e a abordagem legalista do funcionalismo⁸⁸.

É interessante que Roy Wagner faça essa leitura positiva de Lévi-Strauss ainda que este tenha, em outros momentos, defendido outras posições. Embora Lévi-Strauss tenha feito uma leitura do *Ensaio sobre a dádiva* ressaltando a reciprocidade em detrimento das questões jurídicas ali presentes, a preocupação da escola sociológica francesa dividiu-se entre questões de direito – às quais, aliás, o próprio Mauss dedicou muita atenção – e questões de conceitualização nativa – como no caso de Lévy-Bruhl e Leenhardt, não citados por Wagner, e do próprio Lévi-Strauss (Sigaud, 1999). E se a discussão sobre o “pensamento selvagem” tem em Lévi-Strauss lugar central, este também se ocupou extensamente do domínio da regra – vide sua discussão do tabu do incesto e todo o esforço que dedica nas *Estruturas*

⁸⁸ Em sua resenha das *Estruturas elementares do parentesco*, Wagner contrapõe o estruturalismo e o funcionalismo a partir de uma interessante metáfora gastronômica: se o funcionalismo, assim como a culinária britânica, costuma servir um prato principal endógeno acompanhado de elementos exóticos, o estruturalismo, assim como a cultura francesa, tem menos problema com a diluição da fronteira entre o que lhe pertence e o que vem de fora: os “modos de pensamento exóticos são servidos como prato principal” (Wagner, 1970b, p. 248). A leitura wagneriana de Lévi-Strauss tenderá, ao longo dos anos, a criticar cada vez mais a “visão totalizante da sociedade” colocada pela ideia de estrutura (Wagner, 1990, p. 206).

elementares do parentesco a delimitar os diversos tipos de troca que ocorrem nas mais diversas sociedades (Lévi-Strauss, 2003a)⁸⁹.

Wagner afirma que “é na troca de dádivas, ou reciprocidade, que o estruturalismo começa” (Wagner, 2010a, p. 241). E ainda:

Ao supor a presença e importância universal da reciprocidade, o estruturalismo elegeu como principal problema a maneira como a sociedade e suas partes são conceitualizadas. Assim, reverteu completamente a orientação do funcionalismo, que tomava por certo esse tipo de conceitualização e voltava sua atenção para o problema da integração (Wagner, 2010a, p. 242).

O argumento de Wagner é de que a partir de *As estruturas elementares do parentesco* o grupo social teria assumido

um aspecto novo e radicalmente diferente para alguns antropólogos. Foi descrito em termos conceituais (“ideais”) e simbólicos, e não legais e materialistas. Ao invés de se basearem em vacas, complexos residenciais e direitos *in rem* e *in personam*, os grupos e a estrutura dos grupos se baseavam em dualidades cosmológicas: direita *versus* esquerda, água em contraposição a terra, o de cima em oposição ao de baixo, etc. Em vez de grupos reais, físicos, “concretos”, havia unidades hipotéticas reconstruídas de acordo com os papéis assumidos na reciprocidade – “doadores de mulheres”, “receptores de mulheres”, “ciclos” determinados por regras de casamento, e assim por diante – *constructos sociais do analista concebidos para fazer operar a ideologia nativa* (Wagner, 2010a, p. 242, ênfases minhas).

Wagner afirma que sua afinidade com Lévi-Strauss está na preocupação em dar a conhecer, através da antropologia, o “pensamento nativo” (ou, como afirma acima, a “ideologia nativa”⁹⁰), preocupação que se manifesta desde sua discussão dos modelos antropológico e nativo em *The Curse of Souw* (Wagner, 1967). Entretanto, parece-me que o Lévi-Strauss da “Introdução à obra de Marcel Mauss” (2003b) dificilmente concordaria com Wagner.

⁸⁹ Cabe lembrar que o mesmo Lévi-Strauss será criticado por Wagner em *Symbols That Stand for Themselves* (1986a, p. 9) por sua excessiva preocupação com o sistema. Em contraposição à abordagem lévi-straussiana, a proposta de Wagner no texto em questão se aproximaria, segundo o próprio autor, de um “estruturalismo sem estrutura” (Wagner, 1986a, p. 9).

⁹⁰ Inclusive, no que diz respeito ao tabu do incesto, Wagner recoloca seu apelo para este seja compreendido a partir da forma como “os sujeitos de nosso estudo” o significam: “The notion of incest presupposes a conception of kin role, and where no conception of this sort is found to be present, the term is inapplicable, except perhaps as a ‘projection’ on the part of the observer. The notion of exogamy depends in a similar way on the conceptualisation of social units. It is importante here to distinguish between the descriptive use of these terms to ‘gloss’ behavioural acts, as one might do in speaking of ‘incest’ among docs, or of ‘exogamous’ troops of primates, and the recognition of incestuous or exogamic behaviour as meaningful to the actors themselves. In the former instance the ‘kinship’ and ‘social units’ involved are constructs of the observer, and ‘incest’ and ‘exogamy’ derive their relevance solely from his use of such social comparisons. In the second case incest and exogamy can be treated as operative categories, provided of course that we are precisely clear as to what we mean by them, and what the subjects of our study mean by them” (Wagner, 1972b, p. 602).

Vejamos o que diz Lévi-Strauss:

[N]o *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss obstina-se em reconstruir um todo com partes, e, como isso é manifestamente impossível, ele é forçado a acrescentar à mistura uma quantidade suplementar que lhe dê a ilusão de perfazer sua conta. Essa quantidade é o *hau*. (...)

Não estamos aqui diante de um desses casos (não tão raros) em que o etnólogo se deixa mistificar pelo indígena? Não pelo indígena em geral, que não existe, mas por um grupo indígena determinado. (...) No caso, e em vez de seguir até o fim a aplicação de seus princípios, Mauss o abandona em favor de uma teoria neozelandesa (Lévi-Strauss, 2003b, p. 34).

Vai ainda mais longe ao afirmar que

[d]epois de ter destacado a concepção indígena, era preciso reduzi-la por uma crítica objetiva que permitisse atingir a realidade subjacente. Ora, esta tem muito menos chance de se achar em elaborações conscientes do que em estruturas mentais inconscientes que se pode atingir através das instituições e, melhor ainda, na linguagem (Lévi-Strauss, 2003b, p. 35).

O trecho a seguir acentua a dissonância entre a apropriação wagneriana de Lévi-Strauss e a formulação desta em “Introdução à obra de Marcel Mauss”:

Limitar-se ao que é apenas, na história do pensamento de Mauss, uma atitude preliminar, arriscaria lançar a sociologia num caminho perigoso, e que seria mesmo sua perdição se, dando um passo a mais, a realidade social fosse reduzida à concepção que o homem, mesmo selvagem, faz dela (Lévi-Strauss, 2003b, p. 40).

Com isso, não pretendo fazer uma defesa da atitude objetivista de Lévi-Strauss no texto em questão, muito menos sugerir que Wagner deixou-se mistificar pelos nativos, mas mostrar como o pensamento de Lévi-Strauss pôde ser lido da forma como deseja Wagner apenas a partir de uma torção. A crítica de Lévi-Strauss a Mauss é de que ele se teria deixado mistificar pelo *hau* nativo. Tal crítica não caberia a Wagner, cujos conceitos aplicados aos nativos são sempre ocidentais (e.g. cultura; fractalidade; holografia; automodelagem; obviação – nada que se assemelhe ao *hau* de Mauss). Contudo, em Lévi-Strauss, o inconsciente dá acesso ao espírito humano, e não a um pensamento nativo totalizado em forma de cultura.

Afirma Wagner logo após o trecho no qual diz que os constructos do antropólogo têm como propósito “fazer operar a ideologia nativa”:

Uma vez que se pretendia que esses constructos replicassem algo do “espírito” do nativo [e não é demais lembrar que esse “espírito”, em Lévi-Strauss, dificilmente se refere a um nativo delimitado culturalmente, mas remete ao “espírito humano” em geral], em vez de algo a respeito do qual o pesquisador de campo pudesse esboçar um mapa, como um complexo residencial, seria inexacto chamá-los de “grupos” no mesmo sentido dos constructos da antropologia social.

Ainda assim, a despeito desse acréscimo de sofisticação, os constructos não eram, em muitos aspectos, menos “grupais” do que os grupos de descendência da antropologia britânica (Wagner, 2010a, p. 242).

Pois bem. Se o estruturalismo ajuda Wagner a defender o argumento de que há que se levar em conta o pensamento nativo – o que a citação acima de Lévi-Strauss parece desautorizar⁹¹ – ele não o ajuda, como o próprio Wagner reconhece, a desconstruir a ideia de “grupo”. No trecho a seguir, Wagner reconhece o lugar das “regras” na teoria de Lévi-Strauss, mas continua afirmando que os grupos de Lévi-Strauss existiam de fato no pensamento nativo:

[a] principal diferença era que esses grupos de descendência existiam na imaginação do nativo, a despeito de sua aparência “concreta”. Eram grupos de descendência precisamente pelo mesmo motivo que as unidades básicas de Radcliffe-Brown o eram – porque Lévi-Strauss, como os antropólogos britânicos, considerava as relações de parentesco como lócus da “lei” ou das “regras” nas sociedades tribais (Lévi-Strauss, 2003b, p. 40).

Entretanto, como afirma Wagner, Lévi-Strauss, recorrendo ao imperativo categórico kantiano, partiu do tabu do incesto, considerado a regra de casamento arquetípica, para então deduzir sua teoria da reciprocidade (a troca de mulheres). Aqui é reconhecida, pois, a forte presença do domínio da regra no estruturalismo lévi-straussiano. Para Wagner, a organização dessas sociedades incorporou o paradigma da descendência ao classificar as sociedades em patrilineares, matrilineares, etc., e com esse empréstimo vieram os grupos, necessários

apenas como um tipo de quadro para “ancorar” relações de reciprocidade, [uma vez que] o estruturalismo necessitava de algum tipo de ordem e organização, pois partilhava com o funcionalismo a visão de que uma cultura ou sociedade representa uma ordem sistêmica de alguma espécie, um “sistema” (Wagner, 2010a, p. 242).

A diferença entre a antropologia social britânica e o estruturalismo lévi-straussiano residiria, para Wagner, justamente no fato de que enquanto a primeira escolheria construir seus sistemas com base na forma como uma cultura “opera” – e é Wagner que fala em cultura, muito embora os funcionalistas provavelmente preferissem falar em sociedade –, a segunda se

⁹¹ É possível que o Lévi-Strauss das *Mitológicas* seja, em alguns sentidos dos quais uma breve nota de rodapé não daria conta, mais permeável ao diálogo conceitual com o pensamento “nativo”. Contudo, o Lévi-Strauss que Wagner invoca em ATSG parece ser o das *Estruturas elementares do parentesco* ou, no máximo, o da “Introdução à obra de Marcel Mauss”.

voltaria para a forma como esse sistema “articula-se conceitualmente”. No desenvolvimento da disciplina, entretanto, a antropologia social teria visto que os grupos de descendência não eram autoevidentes, mas se relacionavam a questões conceituais. Assim, teria, “como o estruturalismo, [passado] a reconhecer a importância de construir modelos do ‘sistema nativo’ e averiguá-los como um modo de explicação” (Wagner, 2010a, p. 243). A leitura wagneriana da história da antropologia coloca-a, portanto, numa linha de argumentação que aponta, em ambas as tradições, para a valorização do “sistema nativo” como um desenvolvimento quase natural da teoria antropológica.

4.2 O “pensamento nativo”

A partir daí, pode proceder ao desafio que se segue, qual seja, o de indagar se os grupos sociais de fato existem a partir da conceitualização nativa. Para tanto, o autor pretende

desafiar esse modo sistêmico de explicação [e] colocar a questão sobre se os grupos de descendência e a parafernália da ordem social a eles associada existem *de fato* independentemente da necessidade do antropólogo de explicar as coisas nesses termos⁹² (Wagner, 2010a, p. 243, ênfases minhas).

Agora, portanto, o que pode “de fato estar lá” (ou não) não são mais os grupos sociais, mas o “sistema nativo”, que permitiria colocar em xeque o sistema construído analiticamente pelo antropólogo. A sistematicidade da ordem funcionalista ou estruturalista é, pois, substituída por um “sistema nativo”, ao qual o antropólogo parece ter acesso. Mas Wagner não nos diz como. É interessante notar, ainda, que tanto a crítica de Wagner quanto sua proposta de antropologia operam a partir de um dualismo entre realidade e pensamento que permite postular que algo está lá e pode ser apreendido pelo pensar. O grupo é, pois, visto como uma materialidade separada do pensamento, “algo” material e empírico, uma alteridade a ser traduzida. Este é, curiosamente, o mesmo suposto dos funcionalistas.

⁹² Este “de fato” aparece na defesa wagneriana de se levar em conta o pensamento nativo, que “de fato” existe e certamente tem precedência sobre os grupos. Talvez aqui ele se aproxime mais da hermenêutica do que de um procedimento desconstrutivo, ou melhor, talvez seu deslize de uma chave de análise para outra se dê justamente a partir desse apelo à “realidade”.

Wagner termina a primeira parte de ATSG com as seguintes questões, nas quais o “algo” indagado deve existir de fato, estar lá enquanto materialidade, e não só em potência: “Existe algo sobre a sociedade tribal que requer sua resolução em grupos? Ou a noção de ‘grupos’ é uma descrição vaga e inadequada de algo que poderia ser mais bem *representado* de outra forma?” (Wagner, 2010a, p. 243, ênfase minha). Para Wagner, é aquilo que pode ser verificado empiricamente que deverá determinar a boa solução descritiva e teórica. A materialidade desse “algo” é que deverá ser representada pela antropologia. Ao não questionar a suposição de que algo está lá e deve ser representado, sua discussão recoloca o problema da representação. Para responder a essas indagações, o autor propõe desafiar o “jogo de fingimento heurístico” do “como se” que teria pautado os empreendimentos antropológicos anteriores (Wagner, 2010a, p. 238) e exorta o leitor a avaliar francamente o que busca, afirmando que o pesquisador cujo firme propósito for o de procurar grupos certamente irá encontrá-los. Para tanto, seria necessário compreender por que as estruturas sociais precisam ser explicadas por meio dos grupos. A explicação wagneriana para isso é dada em termos da cultura do antropólogo:

Vivemos em uma cultura na qual fundar, integrar, tornar-se membro e participar de grupos é uma questão intencional e importante. As constituições de nossas nações baseiam-se em uma noção de “contrato social”, um ato ou evento consciente de alguma espécie que deu início à existência da sociedade. Os cidadãos são membros desses colossais “grupos de descendência”. Os que não são “nascidos” neles ou no interior dos seus territórios clânicos precisam ser “naturalizados”, assim como as crianças podem ser adotadas legalmente por pais de criação. Uma sociedade que enfatiza o dever do cidadão de votar e manter-se vigilante aos interesses de seu país sem dúvida insiste na participação consciente (Wagner, 2010a, p. 243).

A determinação de buscar grupos nas “outras culturas” é, pois, fruto da “cultura do antropólogo”. É ela, com sua ênfase na pertença consciente e na participação social, que faria com que o antropólogo levasse para campo os problemas de sua própria cultura. Assim, colocar em xeque essa suposição seria uma forma de “traição a nossa ética social e acadêmica” (Wagner, 2010, p. 243). Seria a própria cultura do antropólogo que o levaria a buscar grupos onde, como ficará claro no argumento do autor adiante, estes não fariam o menor sentido. Wagner justifica:

estamos desafiando essa suposição [de que os grupos existem] para evitar uma perspectiva antropológica que inadvertidamente faz com que nossas próprias suposições culturais se tornem parte “da forma como as coisas são”, da forma como toda a humanidade pensa e age (Wagner, 2010a, p. 244).

O tom do artigo muda na passagem seguinte, que interessa justamente por seu apelo à ética dos antropólogos, revelando o comprometimento afetivo de Wagner com sua teoria:

Os antropólogos têm uma responsabilidade ética ao lidar com outros povos e mundos conceituais com base na igualdade e mutualidade. Quando um antropólogo resume a vida e a imaginação de seus sujeitos de pesquisa em um “sistema” determinista que ele mesmo arquiteta, capturando os pendores e inclinações destes no interior das necessidades das economias, ecologias e lógicas próprias ao antropólogo, ele afirma a prioridade do seu modo de criatividade sobre o deles. Substitui a forma como os “nativos” fazem suas coletividades pelo seu próprio fazer (“heurístico”) dos grupos, ordens, organizações e lógicas. E é esse modo “nativo” de fazer a sociedade, e não suas curiosas semelhanças com nossas noções de grupos, economia ou coerência, que move nosso interesse aqui. O entendimento dessa criatividade *per se* é a única alternativa ética e teórica aos esforços paternalistas que “civilizariam” os outros povos ao transformar os remanescentes de seus esforços criativos em grupos, gramáticas, lógicas e economias hipotéticas (Wagner, 2010a, p. 244).

A partir deste manifesto, a antropologia deveria voltar-se para o “modo ‘nativo’ de fazer a sociedade”, valorizando a diferença que este modo específico guarda com “nossas” noções. Compreender a criatividade dos outros povos é, pois, a única alternativa legítima para a antropologia, sob pena de sucumbir ao paternalismo civilizador – e note-se que a alternativa é ética e teórica ao mesmo tempo.

A pergunta wagneriana que dá título ao artigo é, portanto, reposta em termos de como “as pessoas se criam” nas terras altas da Nova Guiné. A boa representação é, pois, a que reflete (ou reproduz) o modo melanésio de criar pessoas. Com base nessa resposta – que a consideração de um exemplo empírico particular permite dar – seria possível determinar se os modelos antropológicos propostos anteriormente teriam “qualquer relevância particular para aquela situação” (Wagner, 2010a, p. 244). E o autor acrescenta: sendo a noção de grupo do antropólogo, e portanto ocidental, encontrar critérios para decidir quando seu uso seria pertinente a uma situação específica ou não seria problema exclusivo do antropólogo – e não do nativo. Eis o critério apontado para definir quando um povo possui grupos ou não: “Um povo possui grupos na

medida em que, e segundo a forma como, concebe tais coisas; caso contrário, o antropólogo simplesmente ‘possui’ as pessoas ao impor sua ideia de ‘grupos’ a elas” (Wagner, 2010a, p. 244). E a imposição a outras culturas de qualquer coisa que não lhes pertença é tudo que o antropólogo não deve desejar. Esse ponto de partida enseja os seguintes questionamentos:

Como, então, os povos das terras altas da Nova Guiné criam sua socialidade? Quais são os “fatos”, tais como os nativos os fazem? Eles têm a “sociedade como problema” e uma solução sistêmica para ela, ou seus problemas são concebidos *de forma totalmente diferente*, relacionando-se apenas indiretamente ao agrupamento social? Podemos aprender a compreender ou simular sua criação dos “fatos” sociais sem transformá-los em peões do nosso próprio jogo? (Wagner, 2010a, p. 244, ênfases minhas).

Essa forma de colocar o problema contém um suposto a ser analisado mais adiante: o de que a diferença é da ordem da totalidade (alteridade), pois se relaciona aos “povos das terras altas da Nova Guiné”, concebidos em oposição a “nós, ocidentais”. Em ATSG, o autor propõe responder às questões elencadas acima levando em consideração “um povo específico”: “os Daribi” entre os quais fez seu campo. Acrescenta ainda que é necessário considerá-los “com certa ingenuidade, especialmente no que concerne a grupos e sistemas, da forma como um pesquisador de campo poderia abordá-los” (Wagner, 2010a, p. 245). Propõe, portanto, abandonar concepções teóricas prévias para alcançar – ingenuamente, note-se – o fazer social de um povo específico. A proposta é acompanhada de outra aparente ingenuidade: após submeter o funcionalismo a um procedimento desconstrutivo ao apontar que esta escola se voltava para a sociedade como um grande grupo de descendência quando os grupos não eram mais passíveis de serem defendidos, Wagner, ao questionar os grupos, não deixa de situá-los no interior das fronteiras de um grande grupo específico, “os Daribi da Nova Guiné” entre os quais fez sua pesquisa de campo. Se o movimento é questionar as totalizações, por que questionar uma delas – os grupos – a partir do congelamento de uma outra – a cultura?

O texto segue com uma exposição da “socialidade daribi” e busca transportar o leitor para a cena da pesquisa de campo do antropólogo:

Se pudéssemos voltar no tempo e visitar Baianabo, o local onde vivi durante grande parte de meu primeiro período de campo (1963-1965), por volta de 1950, dez anos antes de o povo daribi ser “pacificado” pelo governo, lá encontraríamos roçados e um pequeno povoado (Wagner, 2010a, p. 245, ênfase minha).

O trecho acima parece propor um “fingimento heurístico” de outra ordem na medida em que propõe um esforço imaginativo de capturar os Daribi em um momento anterior a sua “pacificação” pelo governo. Embora Wagner tenha feito sua pesquisa em território “pacificado”, faz questão de remeter o leitor a uma situação pré-contato, na qual os grupos poderiam ser mais bem observados da maneira como teriam sido antes do “contato com o Ocidente” (Wagner, 2010a, p. 250), pois embora o autor defenda em *Habu* (1972a) que a presença das missões em nada afetou o modo nativo de simbolização⁹³, o mesmo argumento não é defensável para a forma de agrupamento “dos Daribi” pacificados, visto que eles teriam sido forçados pela administração colonial a se conformar a um tipo de distribuição espacial que teria como principal objetivo “tornar os ‘grupos’ visíveis” (Wagner, 2010a, p. 250) por serem estes tão caros à “nossa cultura”.

O relato segue trazendo uma situação específica da pesquisa de campo, na qual se procura encontrar a concepção de grupo ou sua ausência entre “os Daribi” – tudo se passa “como se” fosse possível visualizá-los em seu momento pré-contato. E ainda que se enfoquem os grupos entre “os Daribi”, nenhuma discussão é feita a respeito dos critérios para se considerar alguém “Daribi” ou não:

Aqui vivem cerca de quatro ou cinco homens adultos com suas famílias. O mais velho é um homem baixo, com cabelo embranquecendo, de nome Buruhwā. Perguntamos-lhe quem são suas “pessoas de casa” (uma expressão local); ele hesita, murmurando “as pessoas de minha casa”, e então diz: “Weriai”. Em conversa com ele, descobrimos que nasceu num local chamado Waramaru. Então sua irmã casou-se em Peria, um amplo complexo de casas e roçados cerca de 1,5 km ao norte de onde estávamos; e ele se mudou para cá, para Baianabo, “para ficar perto dela” (Wagner, 2010a, p. 245).

⁹³ Não é meu intuito alongar-me a respeito do tema das missões. Para um panorama dos estudos na área, ver Montero (no prelo). Gostaria apenas de pontuar que Wagner afirma que a presença das missões não afetou seu objeto de estudo em nada a despeito da existência de toda uma literatura que defende uma posição contrária. O fato é notável principalmente tendo em vista que o autor afirmou, sem reservas, que um de seus principais informantes, Yapenugiai, era evangélico (comunicação pessoal). Também entre os Barok havia missões, sobre as quais Wagner afirma que colocaram imposições ao “cerimonial nativo”, além de uma “ocupação militar” descrita pelo autor em *Asiwinarong* (Wagner, 1986c, pp. 14; 118). Parece-me que o autor precisa dessa afirmação nesse momento do texto para sustentar a possibilidade de seu percurso em direção ao nativo pré-contato. Entretanto, semelhante partido supõe um ente nativo exposto a influências externas, ao qual, a partir desse contato, restariam apenas duas opções: ceder à influência externa e tornar-se aculturado ou opor-se a essa influência e permanecer o mesmo.

A narrativa de Wagner transporta o leitor para a situação de sua pesquisa de campo. Passa-se, pois, da suposição de que se voltássemos no tempo encontraríamos “os Daribi” antes do contato para a situação encontrada pelo antropólogo em sua pesquisa de campo, realizada logo após o “contato” dos “Daribi”⁹⁴. O autor dirige-se a quem lhe parece o melhor representante “dos Daribi”: um homem mais velho de nome Buruhwā. Com o intuito de compreender como as pessoas se criam na melanésia, Wagner pergunta a Buruhwā quem são suas “pessoas de casa”, tradução do autor para “uma expressão local”, vista como porta de acesso à conceitualização melanésia sobre os grupos. Ao leitor não é dada a conhecer a “expressão local” com base na qual a equivalência de Wagner é estabelecida; nota-se apenas a suposição de que a formação de grupos entre “os Daribi” está relacionada ao parentesco (não se pergunta, por exemplo, quem são seus aliados ou inimigos). Após um momento de reflexão em que busca a resposta correta à pergunta do antropólogo, Buruhwā responde à indagação com um nome: “Weriai”. Qual é o estatuto do nome “Weriai” na narrativa acima? O texto não se coloca esta pergunta. Antes, afirma que esse tipo de história de sucessivos deslocamentos é comum entre “os Daribi”, do que resulta que os “Weriai” – note-se que o “Weriai” de Buruhwā transformou-se automaticamente em “os Weriai” de Wagner – estão espalhados por todo o território: não se encontram vivendo todos juntos como seria de se esperar de um “grupo”. O mesmo ocorre com vários outros dos que seriam, de acordo com as teorias funcionalistas ou mesmo estruturalistas, designados como “grupos”. As “pessoas de casa” às quais “os Daribi” se referem costumam estar espalhadas em vários sítios distintos. Wagner procura, pois, grupos, mas de uma forma que é, para ele, distinta dos funcionalistas. Segundo o argumento wagneriano, se quiséssemos encontrar grupos, poderíamos considerar, por exemplo, que “os Daribi” têm um “sistema de linhagens segmentares”, pois se

diz que os Weriai, Daie, Sizi e outros são Para, provenientes de certos filhos de um homem chamado Para, que os Kurube eram Weriai que viviam com os Sogo, que os Noruai eram Weriai que viviam com os Nekapo, e assim por diante. Isso resulta em um arranjo hierárquico de grupos que se tornam progressivamente mais inclusivos com base em cálculo genealógico e padronizados em níveis aos quais correspondem rótulos, de modo que os Para podem

⁹⁴ Para um relato sobre as migrações dos diversos “grupos” da região, ver Wagner, 1988a.

ser considerados uma fratria; os Weriai, um clã; os Kurube, um subclã (Wagner, 2010a, p. 245).

No trecho acima, Wagner estabelece uma relação entre o nome “Weriai” e as origens dos grupos para afirmar que entre “os Daribi” o grupo não é família, nem território, nem casamento. É por isso que não se pode falar em fratrias, clãs e subclãs. O critério, aqui, é o homem mais velho que dá – este é um subentendido da descrição.

4.3 Os nomes dos outros

O autor apresenta a seguir um argumento forte: o de que “os termos são nomes, não são as coisas nomeadas” (Wagner, 2010a, p. 246). Aqui a distinção entre a coisa e sua representação, entre a matéria e a ideia, aparece no plano da nomeação: o nome é uma representação mais ou menos adequada à coisa, mas não se confunde com ela. É esta a crítica de Wagner aos funcionalistas, considerados por ele nominalistas: quando os nativos pronunciam um nome, este não está colado a uma coisa alcançável a partir do momento em que for estabelecida a equivalência correta entre o nome dessa coisa na língua nativa e o nome dessa coisa na língua do antropólogo. Vale notar que embora a crítica de Wagner seja pertinente, se a considerarmos do ponto de vista de sua própria teoria, sua análise aqui seria fiel ao modo de simbolização da “cultura ocidental”, pois para os povos tribais não haveria, segundo Wagner, distinção entre o nome e a coisa nomeada (Wagner, 2010b, esp. cap. 5; 1986a). É à própria cultura do antropólogo que se pode recorrer para chegar a essa conclusão. Ela não vem do “sistema nativo”. Pode-se considerar, inclusive, que a aproximação de Wagner da forma poética dos sonetos, presentes desde *The Curse of Souw* (1967) e recorrentes em sua obra (e.g. especialmente Wagner, 2010c), bem como sua defesa da automodelagem e da fractalidade como modelos que permitiriam não estabelecer distinção entre a parte e o todo, são formas por meio das quais Wagner se aproxima, a partir de elementos da “cultura ocidental”, da forma de simbolização que apresenta como “melanésia” em sua teoria. Nessa linha, a antropologia proposta por Wagner a partir de sua crítica ao nominalismo é a antropologia fractal. Aprofundarei a questão da fractalidade no capítulo seguinte. Entretanto, gostaria de reter a ideia, a ser desenvolvida

posteriormente, de que ainda que se possa pensar em dois modos de simbolização em relação dialética, como proposto em TIC e operacionalizado por Wagner em outros textos, a afirmação de que um desses modos é “ocidental” e o outro é “melanésio” (ou “tribal”, cf. Wagner, 2010b) é que me parece ser o problema⁹⁵, pois até onde vimos Wagner se vale, em sua teorização a respeito da melanésia, de conceitos ocidentais para descrever o pensamento melanésio – não há aqui nada da ordem do *hau* de Mauss, por exemplo. Como afirmar, então, que a teoria antropológica pode acessar a forma de simbolização do outro? Por ora, voltemos à diferença que Wagner afirma existir entre o nome e a coisa nomeada.

Segundo seu argumento, os termos diferenciam ao dizer que uns são provenientes de um lugar e outros, de outro. Eles significam não porque dizem algo específico, mas porque ao dizê-lo fazem com que esse algo contraste com outra coisa (ecos do “pensamento selvagem” de Lévi-Strauss). Assim, os termos são nomes, e não grupos, e podem ser usados “de forma muito flexível, estabelecendo ora esta distinção, ora aquela, sem nunca se vincular a um elemento particular ou a um ‘domínio’ delimitado de definição” (Wagner, 2010a, p. 247). Wagner segue fornecendo exemplos de como a nomeação estabelece contrastes: fala da forma como opera para os grupos, depois para as cores. Seu argumento de que não há grupos, mas nomes, poderia ser facilmente estendido para um outro constructo da teoria antropológica: as culturas. Não fosse a intenção do autor de justificar a inaplicabilidade da noção de grupo ao contexto que estuda com base na ideia de que “os Daribi” têm uma cultura distinta da sua própria, poderia olhar para “Daribi” também como um nome, que se oporia, por exemplo, a “Tɔdawe”, um “povo vizinho”, ou a outro nome, conforme as circunstâncias. Aliás, sua própria etnografia traz isso à tona ao afirmar que tanto “os Daribi” quanto “os Tɔdawe” habitam o monte Karimui, no vale do rio Sena, a leste do posto de patrulha. E ainda:

Talvez seja significativo o fato de poucos Daribi falarem tɔdawe muito embora uma porcentagem muito alta dos Tɔdawe seja bilíngue e fale tanto daribi quanto sua própria língua. As duas línguas não parecem estar relacionadas em nenhuma medida. O intercasamento entre os dois grupos linguísticos é tão comum que se poderia dizer que eles

⁹⁵ Aqui concordo em grande medida com a leitura feita por Murray (2002) no que diz respeito à dialética da convenção e da invenção: ela pode ser bastante rentável analiticamente desde que abra mão de constituir os polos da dialética na forma de nomes que equivalem, em última instância, a grupos, sejam eles “Daribi”, “melanésios” ou “ocidentais”.

constituem uma única sociedade⁹⁶ (Wagner, 1967, p. 5, tradução minha).

O que impediria o autor, se quisesse, de não estabelecer uma fronteira classificatória entre “os Daribi” e “os Tɔdawe”⁹⁷? A totalização da língua? Ou a nomeação étnica?

Segundo Wagner, o tipo de uso que “os Daribi” fazem dos nomes teria o propósito de “estabelecer fronteiras”, criar contrastes que permitem eliciar os grupos

como um tipo de contexto geral para a expressão de alguém, aludindo a eles indiretamente, e não os organizando ou participando deles de forma consciente. As coisas que nós imaginamos como “grupos” assumem uma qualidade contínua e praticamente invisível, como nossa noção de “tempo”, que igualmente tentamos eliciar e impelir por meio das distinções e dos contrastes arbitrários de nossos relógios e calendários (Wagner, 2010a, p. 247).

Aqui reaparece o argumento mobilizado por Wagner em TIC, de que eliciar coletividades sociais indiretamente – diferente da sociedade ocidental, que o faria direta ou conscientemente – é o “estilo ou modo de criatividade que perpassa toda a gama de atividades” (Wagner, 2010a, p. 247) dos melanésios (ou, segundo o argumento de TIC, dos povos “tribais”). Estes produziram os grupos de maneira inconsciente, como resposta a uma ação de caráter diferenciante – diferente dos ocidentais, que, em seu afã de coletivização, produziram a diferenciação como resultado indireto de sua generalização. Aqui encontramos novamente o ponto de partida da teoria wagneriana: de que há um modo de simbolização pertencente à sociedade tribal e outro à ocidental. Entretanto, o exemplo empírico que ATSG nos apresenta em seguida parece-me insuficiente para diferenciar a forma como os grupos são constituídos entre “os Daribi” e “os ocidentais”:

Um homem que tenha sido ofendido, por exemplo, frequentemente se enfurece e grita, dando vazão a sua raiva deliberadamente até o limite – e se ele provocar um oponente para que este lhe responda com fúria, tanto melhor. Ele está tentando eliciar uma resposta coletiva em forma de conciliação, negociadores da paz que farão com que se entendam, apesar da injúria sofrida, em prol do interesse geral (e para pôr fim à terrível algazarra!) (Wagner, 2010a, p. 247).

Não é difícil imaginar essa cena específica ocorrendo, por exemplo, em alguns bares de grandes cidades do “Ocidente”. Ademais, a referência que

⁹⁶ Wagner menciona o intercasamento entre os Daribi e os Foraba também em Wagner, 1970a.

⁹⁷ Para um relato sobre as “etnias” vizinha aos Daribi e suas relações, ver Wagner, 1998.

embasa a ideia de que os grupos são convenções prescritas e conscientes entre “os ocidentais” geralmente leva em conta apenas os mecanismos formais de constituição de grupos “no Ocidente”, ao passo que entre “os melanésios” as situações enfocadas para sustentar esse argumento são sempre situações de informalidade. Se voltarmos à própria etnografia de *Habu* veremos que em situações rituais, por exemplo, o pertencimento a este ou aquele grupo não é tão fluido quanto a defesa de que a “eliciação de coletividades sociais” se dá por meios indiretos levaria a crer⁹⁸. A título de exemplo, Wagner afirma que os *habubidi*, grupo de pessoas responsável por levar para a mata o espírito responsável pela doença que acometeu a aldeia, divide-se em grupos menores que correspondem aos vários “clãs” que participam do ritual (Wagner, 1972a, pp. 154-155). A divisão em grupos pode ser acompanhada em uma tabela (Wagner, 1972a, p. 155). Já o grupo que no ritual opõe-se aos *habubidi*, chamado *habu be'* e responsável por permanecer na aldeia com os doentes, divide-se também em grupos menores de acordo com o pertencimento clânico: “No *habu* em 1968 havia três *habu be'*; um deles foi ocupado exclusivamente por homens Tiligi'; um outro foi partilhado por Tiligi' e Denege; e o terceiro foi ocupado pelos Tua e Yogobo” (Wagner, 1972a, p. 155).

O outro exemplo fornecido por Wagner para dar conta desse procedimento diferenciante entre os Daribi é a troca de riquezas, mediante a qual se eliciam relações sociais com base na diferenciação. Essa troca produz, segundo o autor, o contraste entre homens e mulheres, considerado pelo autor o mais básico, no qual os homens afirmariam sua masculinidade ao passo que as mulheres afirmariam sua feminilidade. Wagner afirma que

as mulheres são valorizadas por suas habilidades produtivas e reprodutivas, pela capacidade de realizar trabalho feminino e ter filhos, criatividade à qual os homens respondem assumindo o controle sobre ela. O controle é obtido pela negociação de “trocas” de mulheres (bem como de sua progeneritura, seus “produtos”) por produtos e implementos da criatividade masculina – os machados usados no roçado, a carne (inclusive porcos), que se acredita aumentar o líquido espermático, e as conchas de madrepérola, que criam a imagem masculina assertiva. Na verdade, essas trocas constituem uma “substituição” da criatividade masculina por seu correlato feminino (Wagner, 2010a, p. 247).

⁹⁸ Marilyn Strathern posiciona-se de maneira semelhante no que diz respeito às divisões de gênero na Melanésia ao discutir o caso dos Hagen (Strathern, 1980, pp. 211-212).

A troca de mulheres estabelece, pois, diferenciações no interior da sociedade, pois para que ela ocorra há de haver quem paga pelas mulheres – os *be' bidi* – e quem recebe por elas – os *pagebidi*⁹⁹. Essa diferenciação entre ambos necessita, segundo Wagner, de manutenção constante: como os *be' bidi* são as pessoas com quem se compartilham carne e riquezas e os *pagebidi* são aqueles com quem se trocam carne e riquezas, no caso de um casamento entre uma pessoa relacionada aos *be' bidi* e outra relacionada aos *pagebidi* seria preciso produzir uma diferenciação em categorias distintas. Wagner responde à questão sobre se existem grupos entre os Daribi da seguinte forma:

Assim como no caso dos nomes, o conteúdo específico (definitivo ou descritivo) das coisas referidas (as “unidades” sociais, as categorias *be' bidi* e *pagebidi*) permanece implícito: o que se explicita é a distinção que as separa ou diferencia. Portanto, assim como se pode dizer que os nomes “eliciam” coletividades sociais no ato de distingui-las, pode-se considerar que as trocas que atribuem direitos sobre uma mulher ou criança eliciam casos específicos de *be' bidi* e *pagebidi*. (...) Mesmo que não se “parta” dos grupos, uma vez que estes nunca são deliberadamente organizados, mas tão-somente eliciados por meio do uso de nomes, o resultado final são sempre punhados específicos de pessoas como *be' bidi* e *pagebidi*. Trata-se de uma “sociedade automática”, que de repente se manifesta de forma concreta onde quer que as distinções corretas sejam feitas. O que podemos desejar chamar de socialidade “permanente” existe como um contexto associativo que emana de uma ocasião *ad hoc* desse tipo para outra (Wagner, 2010a, p. 249).

Os grupos, portanto, não são conscientemente produzidos, mas surgem automaticamente sempre que se estabelecem as distinções corretas. Não se pode partir dos grupos, pois eles não são formados deliberadamente, mas se acaba por chegar a eles, pois é do estilo de criatividade daribi que eles surjam automaticamente tão logo sejam estabelecidas distinções entre os nomes. A noção de grupo assume, agora, de acordo com a argumentação wagneriana, um estatuto particular: foi dotada de legitimidade após ser relacionada ao “estilo nativo” de diferenciação. Uma categoria em princípio “ocidental” – a de grupo – é reposta após um esforço de desconstrução que termina por recuperá-la como instrumento explicativo posto em relação com o modo de simbolização nativo, num movimento semelhante àquele realizado pelo autor para o conceito de cultura em TIC. Esta é outra ideia que merece ser

⁹⁹ Mais informações etnográficas a respeito do parentesco daribi podem ser encontradas em *The Curse of Souw* (1967).

retida para o próximo capítulo, que se voltará para o mesmo movimento de desconstrução e reposição do conceito de cultura.

4.4 Antes e depois do “contato”

Na última seção do artigo, intitulada “Efeitos do contato com o Ocidente”, é narrada a chegada dos administradores coloniais a Karimui e seu espanto com a situação de dispersão dos povoados locais, à qual teriam reagido criando grupos. Segundo Wagner, designavam um líder local para cada grupo, o qual seria responsável por manter o livro do censo na aldeia, e em torno desse líder agrupavam todas as pessoas que se designavam pelo mesmo nome – ou seja, a partir de uma designação inicial, que segundo Wagner teria sido fornecida pelos próprios nativos, criava-se uma fronteira duradoura entre os grupos e se lhes designava um líder. Wagner afirma que os administradores teriam deixado que “as fronteiras dos grupos tomassem conta de si mesmas” (Wagner, 2010a, p. 250), pois para formar esses grupos teria sido necessário ignorar as contradições que um olhar atento às formas de nomeação perceberia. Parece-me, embora o autor não o diga explicitamente, que essas contradições estariam relacionadas ao fato de os grupos serem eliciados a partir dos nomes conforme as circunstâncias, não havendo grupos formados de forma consciente e estanque entre os melanésios como esperavam os administradores ocidentais. Entretanto, essa afirmação de Wagner de que as fronteiras “tomaram conta de si mesmas” repõe o conceito de grupo ocidental, pois se os grupos não eram estanques antes do “contato”, sendo suas fronteiras fluidas, não haveria como transformá-los em grupos delimitados, congelando suas fronteiras a partir da nomeação exigida pela administração colonial, e ao mesmo tempo manter a maleabilidade das fronteiras do período anterior ao “contato”. O efeito prático foi, na narrativa do autor, o abandono das casas comunais, nas quais viviam “de duas a sessenta pessoas”, em prol de “aldeias nucleadas”, conceito que era “completamente novo para os Daribi, que ainda usam a palavra *be’*, ‘casa’, para se referirem a esses complexos” (Wagner, 2010a, p. 250). O vocábulo *be’* aparece, pois, como prova da continuidade simbólica entre as formas de habitação pré e pós-contato.

Wagner não realiza, aqui, o movimento analítico proposto, por exemplo, pela antropologia pós-colonial, que se volta para o processo de constituição

dos grupos pelo colonialismo. Para ele, este não é o objeto da reflexão antropológica. Mas é justamente a ausência desse olhar processual que permite que se diga ora que as fronteiras permaneceram as mesmas de antes do “contato”, ora que foram impostas pela administração colonial, que buscava grupos onde eles não existiam. Para Wagner, a principal razão para se proceder a essa reorganização do “padrão tradicional” de habitação era o fato de que os administradores não concebiam a socialidade humana de outra forma que não através dos grupos. Embora a maior parte das aldeias em Karimui tenha sido formada no início da década de 1960, na época em que Wagner lá fez pesquisa “ainda” havia alguns “desgarrados” que viviam “de acordo com o padrão tradicional” (Wagner, 2010a, p. 251). As fotos da *sigibe'*, casa comunal geralmente de dois andares, são encontradas em praticamente todas as etnografias de Wagner, muitas vezes acompanhadas de uma legenda como a que esclarece a foto da habitação no artigo, informando que “os homens vivem no andar superior e as mulheres, no inferior” (Wagner, 2010a, p. 250) (talvez mais um exemplo de que os “grupos”, se podemos considerar a distinção de gênero enquanto tal, não são assim tão fluidos). A observação não é gratuita se considerada em relação ao restante da obra de Wagner, pois é este o *leitmotiv* que organiza ao menos três de suas etnografias – *The Curse of Souw* (1967), voltada para o parentesco; *Habu* (1972a), sobre a “religião daribi”, mas que na verdade se concentra no processo de metaforização, todo ele organizado segundo a oposição masculino X feminino; *Lethal Speech* (1978a), que trata das formas narrativas daribi, *po page* (glosado como “mitos”) e *namu po* (glosado como “fábulas”), os quais acabam, na análise, por repor a dicotomia masculino X feminino que Wagner afirma ser organizadora da forma de simbolização daribi (Wagner, 1972a).

O artigo segue narrando a chegada de Wagner a campo: “No final de 1963, quando cheguei pela primeira vez a Karimui, as aldeias eram parte característica da paisagem local; os nativos de fato viviam nesses núcleos, a despeito de quem os tivesse feito” (Wagner, 2010a, p. 251). À foto da *sigibe'* segue-se outra, do povoado de Kurube em 1964, com casas decadentes enfileiradas ao longo da “estrada do grande carro do governo”, que havia sido construída para uma visita do oficial de patrulha. A segunda foto, com as casas em desalinho, se contraposta à primeira, evoca no leitor o sentimento de

lamento. O “padrão tradicional” é retratado de perto, com pessoas sentadas na parte de cima da casa, em plena atividade cotidiana. A foto das casas construídas pela administração mostra a fileira de casas decadentes ao longe, com a estradinha passando ao largo, num foco nostálgico.

O texto indaga, então, se o fato de “os Daribi” terem sido organizados em grupos dessa forma seria suficiente para considerá-los como tais. Para responder à questão, Wagner propõe uma vez mais que se considerem “as evidências”: o reassentamento “dos Weriai de Buruhwã”. Wagner afirma que o deslocamento dos Weriai para Baianabo não teria sido uma medida tão drástica, pois estes já se estariam dirigindo para lá, num movimento frequente na vida social daribi. Assim, por volta de 1960, vários “Weriai de Waramaru” teriam se unido ao “povo de Buruhwã”. Vale notar que aqui, para colocar em questão os grupos criados pelos administradores, acabam-se criando outras divisões: os “Weriai de Waramaru”, o “povo de Buruhwã”, que dificilmente poderiam ser consideradas, no contexto, como “apenas nomes”, uma vez que em uma situação colonial os nomes correspondem, necessariamente, a posições marcadas, entre outras coisas, por desigualdade de poder. Entretanto, para Wagner, o movimento de deslocamento imposto pelo colonialismo não teria chegado a afetar a forma nativa de conceitualizar os grupos porque eles já estariam se dirigindo ao local por si sós¹⁰⁰. A violência do colonialismo é neutralizada por uma possível coincidência entre os propósitos coloniais e os propósitos desse “grupo”. Esses “Weriai” teriam sido então instados pelo governo – “fortemente premido por uma missão fundamentalista” – a construir casas nucleares em estilo ocidental. Mais curiosa é a afirmação que se segue:

Estas [as casas em estilo ocidental] foram abandonadas em 1966 porque traziam aborrecimentos e colocavam a saúde em risco, mas as pessoas nunca voltaram à ocupação altamente concentrada em casas comunitárias que predominava antes do contato com o Ocidente (Wagner, 2010a, p. 251).

O leitor descobre então que “os Daribi” não se conformaram ao tipo de habitação proposta pela administração, mas tampouco voltaram à forma de habitação que os caracterizava “antes do contato com o Ocidente”. A nova “aldeia”, como surgida em 1968, era formada por uma “fileira esforçada de

¹⁰⁰ Nesse sentido, é significativa a questão que Wagner coloca em um texto de 1995: “Is colonialism the memory of affliction or only an affliction of the memory?” (Wagner, 1995b, p. 8)

casas, com ‘núcleos’ de concentração perceptíveis, dispersas por quase um quilômetro ao longo de um caminho desimpedido conhecido localmente como a ‘estrada do grande carro do governo’” (Wagner, 2010a, p. 251). Segue-se a observação: “Os nós ou povoados (...) *provavelmente* representam pessoas que compartilhariam a mesma casa comunal em condições pré-contato” (Wagner, 2010a, p. 251, ênfase minha). Este “provavelmente”, inserido na construção do autor de forma quase imperceptível, é muito revelador. Não se apóia em pesquisa sobre a forma de habitação dos “Daribi pré-contato”, mas na suposição do autor de que os modos de criatividade daribi tendem a se reproduzir no tempo e no espaço, suposição desenvolvida teoricamente em *Habu* e TIC. Existe um suposto de que há uma “cultura daribi” que faz com que, ainda que as coisas mudem, permaneçam, no fundo, as mesmas. Ainda que as casas passem a organizar-se ao longo da estrada criada em virtude do contexto colonial.

Há, entretanto, uma distância palpável entre o que diz Wagner e o que ele descreve, pois, diferente do que ocorre em muitos dos clássicos da antropologia, a narrativa wagneriana não “limpa” tanto o texto dos elementos que não contribuem diretamente para seu ponto de vista. A narrativa de Wagner no que diz respeito aos “efeitos do contato com o Ocidente” resolve o problema do “contato” com adversativas, dando aos elementos relacionados à influência externa um estatuto secundário em relação ao que julga pertinente: a “socialidade daribi” permanece a mesma, em imanência, *apesar* do contato¹⁰¹. Sua solução narrativa dirige a atenção do leitor para o que importa para seu argumento, denegando tudo aquilo que o colocaria em xeque, mas uma leitura atenta revela os momentos em que o tecido do texto se rompe, ainda que haja uma tentativa, por parte do autor, de costurar as dissonâncias. Estas se tornam

¹⁰¹ Nessa mesma linha vai sua afirmação no prefácio a *Pinikidu* (Clay, 1977) de que a autora dá conta de descrever a criatividade os Mandak *ainda que* se tenha passado mais de um século de “contato” com os brancos (Wagner, 1977c). No que diz respeito a sua própria etnografia, Wagner a situa, entretanto, num momento em que os Daribi haviam tido pouco “contato”: Their first encounter with white people, we think, was with the Australian prospectors Michael Leahy and Michael Dwyer, on June 17-19, 1930. When I asked Leahy about this, I was stunned by his response: ‘So, Roy, you were one of the first people into Karimui.’ Daribi witnesses to the event told me that they had been worried about the *direction* the two had come from, since the Creator Souw (said to have had light skin) had left them going in the *opposite* direction. Making the land (to *nigare*) as he went. Ebinugiai of Karuwabu: ‘We thought they were coming back to *unmake* the world, because their loose cloghint looked like the sheddable skin of Souw. We set spies on them, because we were afraid they could cut the supports of the sky’ (Wagner, 2008, pp. 80-81).

visíveis principalmente quando dirigimos nossa atenção para os afetos que movem o texto.

É isso que leva o autor, por exemplo, no croqui que apresenta da aldeia, a trazer a seguinte legenda: “casa nativa, com no. de habitantes e edifício da missão, etc.” (Wagner, 2010a, p. 252). Num momento do texto que trata do “contato”, o “edifício da missão” vem acompanhado de “etc”, ainda que o próprio autor tenha, durante seu trabalho de campo, convivido com um pastor protestante e sua família, de sobre nome Mesplay, junto com os quais opôs-se ao governo colonial, que pretendia assentar “cinco mil pessoas chimbu em território daribi” (Wagner, 2008, p. 78). Isto é bastante condizente com a afirmação do autor em *Habu* de que embora os missionários luteranos e adventistas do sétimo dia estivessem por toda parte em Karimui, “era difícil descobrir qualquer traço de influência cristã na conceitualização e na prática religiosa nativa” (Wagner, 1972a, p. 13). A esse respeito, Wagner continua:

“Seria bem possível argumentar, creio eu, que essa situação resulta do fato de que a ideologia da missão mantém uma relação de inovação única com a cultura daribi (nos casos em que esta é absolutamente compreendida ou interpretada); os contrastes apresentados são simplesmente grandes demais para permitir qualquer metaforização consistente em termos análogos à religião nativa, e a “mensagem” das missões não é percebida como estando em conflito com esta, (...) embora ela [a religião nativa] pareça ter, de fato, vários pontos de semelhança com esses aspectos da cultura ocidental, excetuado, é claro, seu sentido de vocação evangélica” (Wagner, 1972a, p. 13, tradução minha)¹⁰².

A descrição de Wagner procura corroborar este pressuposto: afirma que as pessoas não possuem termos gerais para os povoados pós-contato e

¹⁰² No trecho abaixo, Wagner explica a semelhança entre os mitos do dilúvio não a partir da ideia de contato, mas de reversão figura-fundo, holografia e fractalidade:

“The story I have to tell is that of the origin of Genaa, the flood motif in Papua that is the same flood, and the same story, as Noah’s flood in the Bible, and the one that the makers of the Bible borrowed from the older Epic of Gilgamesh in Mesopotamia. It is the story of the figure-ground reversal of land and water, not likely a real deluge across the earth but more probably a universalization of the myth that took its place.

In this version, for understandable reasons, it is a very localized phenomenon. In the region of Genaa, Lake Tebera, including the Mount Karimui area, a lake is always quite literally a “body” of water, the liquidity or effluvia of the person who died to make it so. The local knowledge is that water runs, like the course of life itself, and that when and where it stops, there is a body. Genaa people identify themselves with the lake and its liquidity in a uterine sense. They will not drink the lake water. When I stayed with them at Haiduru Island, where all the latrines were built flush at lake level, they sent canoes every afternoon to bring pure water from higher-altitude springs along the shore.

The origin story of Genaa is a tale of pairs, pairs of same- and opposite-gendered people who reflect and refract each other, folding the space of human interaction more or less as the surface of the water redoubles the landscape around it. The lake is the people and the people are the lake” (Wagner, 2001b).

podem referir-se a eles como *be'*, mesma palavra usada na referência às casas – e o fato de não terem um termo específico para esses povoados serve de evidência de que tal forma de habitação não se verificava entre eles *antes* do contato. Estabelece-se, portanto, um vínculo bastante comum entre cultura e língua, com a língua servindo de repositório para o que há de mais entranhado na cultura. Wagner afirma: “Por vezes o termo Weriai é aplicado a todo o complexo, mas isso raramente ocorre no interior da própria aldeia. É mais comum que não se faça referência alguma ao complexo como um todo” (Wagner, 2010a, p. 251). Ou seja, o fato de “os Weriai” não se referirem ao complexo como um todo coloca-o como dotado de menor realidade, “para os nativos”, do que o agrupamento da administração. Aquilo que aparece como uma dificuldade de nomeação – e que talvez pudesse ser mais bem explicado com a aparente despreocupação “dos Daribi” com a questão dos grupos, argumento defendido pelo autor um pouco acima – é atribuído à pouca familiaridade “dos Daribi” com esse tipo de padrão de habitação:

De fato, os povoados C e D, formados pela divisão de um povoado maior a partir de 1966, ainda não encontraram meios verbais efetivos para se diferenciar: os membros de cada um deles chamam seu próprio povoado de “Kurube” e improvisam um nome para o outro na hora (Wagner, 2010a, p. 252).

A argumentação segue afirmando que as casas não são tão ordenadas quanto a administração poderia ter desejado:

Uma vista de olhos sobre a real distribuição das casas mostra que os próprios nodos não são muito definidos. Em primeiro lugar, várias pessoas que, de outro modo, poderiam viver em A e B passam a maior parte de seu tempo em casas menores localizadas em seus roçados (Wagner, 2010a, pp. 252-253).

O argumento volta-se então novamente para a ausência de grupos propriamente ditos, mostrando como uma das casas está situada exatamente entre C e D porque as pessoas que nela habitam não podem ser circunscritas exatamente nem a C, nem a D.

É no parágrafo seguinte que fica clara a defesa de Wagner da “cultura nativa”:

Esses povoados “aculturados” não são grupos mais literal e deliberadamente constituídos do que os povoados mais dispersos que existiam antes do controle do governo. Eles se misturam como uma socialidade contínua que parece clamar pelas distinções que efetivamente a eliciam. Trata-se de uma socialidade adaptada à maneira como os nativos lidam com ela (que é, de fato, uma forma de criá-la), a qual surgirá em qualquer lugar ou momento em que as

peessoas escolherem lidar com ela assim. Se essa forma particular de socialidade parece de alguma forma adaptada à noção de sociedade do homem branco, isso ocorre apenas porque as pessoas elas mesmas foram fortemente coagidas a causar essa impressão. Elas também têm o hábito de vestir roupas de estilo ocidental, o que começou em parte porque pessoas vindas de fora [*outsiders* – note-se que o termo implica uma forte marcação entre o que é interno ou externo em relação “aos Daribi”] desejavam que se vestissem como ocidentais. Isso não quer dizer, contudo, que elas usem suas roupas da forma como os ocidentais o fazem, que as tratem como os ocidentais as tratam, ou que pensem sobre elas como eles pensam (Wagner, 2010a, p. 253).

O argumento é de que a aparência da conformidade nativa aos padrões ocidentais esconde, na verdade, o modo de criatividade nativo, que continua em operação a despeito de todas as influências externas (ecos de Sahlins, 2003 [1985]), como o calendário da United Methodist Church, o mercado informal de copra, as escolas dominicais¹⁰³. No que diz respeito ao calendário barok, Wagner defenderá a posição oposta:

A cycle of six named lunations seems to have been recognized, and used in conjunction with gardening, in pre-European days, though it is no longer used or even generally known at present. According to my informant, the Barok of the precontact period had not even suspected the possibility of a longer (twelve-month) calendric cycle; speaking of the number of cycles in a year, he commented that “we thought there was only one, but the evangelists came and taught us there were two.” After contact with the mission evangelists, the traditional calendar was amended to include twelve months, retaining only the name of the first lunation of the Barok stellar year, Marana-kai, and merely numbering the remaining eleven” (Wagner, 1986c, p. 38).

Contudo, a despeito das transformações irreversíveis trazidas pela missão entre os Barok, Wagner afirma que os “[mo]dern Barok would seem to retain the rhythms of this system, as well as some of its ideology” (Wagner, 1986c, p. 43). O desejo do nativo pré-contato seria vestir suas próprias roupas, mas começou a vestir roupas ocidentais “em parte porque pessoas vindas de fora desejavam que se vestissem como ocidentais”. O processo de “aculturação” mencionado acima é uma ameaça à qual a argumentação wagneriana tem de se opor. E sua resposta a isso é que o “modo de criatividade nativo” continua operando “a despeito de todas as influências externas”. Eis um momento em que o autor explicita o suposto de sua análise.

¹⁰³ A esse respeito, Wagner afirma em *Asiwinarong*: “Bakan [local onde fez campo entre os Barok] is a complex historical accretion, a cultural “text” or inscription. If only the sources were forthcoming, or the native “reading” were itself historical, what a history it could tell! But despite many suggestive allusions, the purport of this inscription is not historical, and its reading takes us into regions where even the finest documentation would only be supplemental” (Wagner, 1986c, p. 23).

A cultura dos melanésios é retratada por Wagner como tendo “um fundamento na improvisação” (Wagner, 2010a, p. 254), como eliciadora dos grupos como resultado de sua criatividade, e não como estando em busca dos grupos como forma de agrupamento convencional (como fariam “os ocidentais”).

A argumentação, antes de ser resumida na conclusão, termina com um novo apelo ético e teórico:

É nosso trabalho, e não do nativo, dar conta das discrepâncias, uma vez que não se trata de discrepâncias para ele. É também nosso trabalho explicar por que elas deveriam ser consideradas como discrepantes, ou como irrelevantes, pois ao determinar quais serão nossas suposições e problemas iniciais, também determinamos que tipos de evidências serão relevantes e admissíveis (Wagner, 2010a, p. 254, ênfase do autor).

A distância entre o “grupo” para os nativos e o “grupo” para os antropólogos é apresentada por Wagner como problema exclusivo da antropologia, e não dos nativos. A tarefa da antropologia seria, pois, explicar como opera a criatividade nativa sem projetar sobre ela as expectativas de coerência da cultura ocidental – a partir da qual opera a ciência, conforme o argumento de TIC. A ciência do antropólogo deve, ao invés de supor grupos, “tentar compreender as sutilezas de como os nativos conceitualizam sua socialidade” (Wagner, 2010a, p. 255). Existem, pois, nativos. E a análise antropológica deve alcançar algo que está para além de sua aparência de “aculturados”¹⁰⁴ (Wagner, 2010a, p. 253): uma inventividade que pode, inclusive, com seu imprevisto, ser libertadora para o antropólogo, preso a sua cultura convencionalista e generalizadora.

Wagner termina sua argumentação com um último apelo ético:

nós somos tão criadores quanto os povos que estudamos, e precisamos prestar atenção tanto à nossa criatividade quanto à criatividade deles. Dito de modo um pouco diferente, a suposição da criatividade coloca o antropólogo em igualdade de condições com seus sujeitos de pesquisa; também o nativo é um “antropólogo”, com sua própria “hipótese de pesquisa” sobre seu modo de vida. E a despeito de como desejamos compor esse modo de vida, temos de avir-nos com a “teoria” do próprio nativo por uma questão de dever profissional e ético (Wagner, 2010a, p. 255).

Wagner termina ATSG com a mesma reversibilidade, denominada “antropologia reversa” em TIC, que será o fundamento ético de suas discussões subsequentes. A oposição nós X eles e o pressuposto da cultura

¹⁰⁴ Em nenhum momento Wagner questiona abertamente o conceito de “aculturação”. O que faz é dizer que “os Daribi” não são aculturados porque mantêm sua simbolização em operação.

serão abordados de forma mais contundente em TIC, com as seguintes consequências: o antropólogo e os nativos são iguais em sua empreitada de compreender o mundo, pois ambos trabalham com hipóteses de pesquisa; existe uma diferença fundamental entre eles, da qual se deve dar conta a partir dessa igualdade de condição; essa diferença é cultural e refere-se aos diferentes modos de criatividade de ambos; o antropólogo tem um “dever profissional e ético” que é dar conta da cultura do outro em termos criativos, criatividade esta que deve sempre remeter a uma reposição de sua própria forma de operação. Entretanto, as aspas no texto de Wagner desestabilizam um pouco essa aparente simetria: o que se espera de um “antropólogo”, entre aspas? Qual é o estatuto de uma “hipótese de pesquisa” ou de uma “teoria”, entre aspas? É uma forma curiosa de tratar a dialogia: como diálogo entre posições essencialmente diferentes, cujo objetivo é que permaneçam diferentes e se expliquem uma à outra a partir da condição de diferentes. O imprevisto tem o limite da cultura, pois a dialética entre polos opostos não pode, em última instância, abrir mão da fronteira que constitui os polos enquanto tais¹⁰⁵.

A proposta de Wagner em ATSG não vem acompanhada de uma metodologia para realizá-la. Ao perguntar como pensam os nativos para determinar como deve proceder a antropologia, a argumentação de ATSG recai no mesmo procedimento criticado no funcionalismo: a assunção de uma totalidade que daria coesão a um determinado sistema social – no caso do funcionalismo, essa totalidade seria a sociedade; na argumentação de ATSG, a cultura. O deslocamento da sociedade para a cultura não impede que a totalização, questionada juntamente com o conceito de grupo e sociedade, seja reposta quando o autor recorre à noção de cultura como justificativa para opor-se ao modo funcionalista de tratar os grupos, o qual desconsideraria “a

¹⁰⁵ Essa posição de Wagner leva-o a aproximar-se da ideia de Sahlins de que as interações entre pessoas oriundas de universos simbólicos distintos seriam marcadas por um mal-entendido produtivo: "What we have been looking at, and writing and thinking about as though it were a symbology, something that goes on 'inside the native's head', is actually the Melanesians capacity to explain things. If this also includes (because we ask them) explaining themselves as well, their turn at this becomes inevitably confused with the rhetoric we use to decipher it, and what we, in our turn, want to explain back to them. Yet if explaining things is usually, and courteously, done for the benefit of the other person, the likelihood of a 'working misunderstanding' is nearly impossible to avoid. It becomes its own automatic 'structuring' of the supposedly 'mental' encounter between different cultures, one that is 'reciprocal' by virtue of pure courtesy alone" (Wagner, 1998, p. 62).

completa falta de evidências de que os nativos realmente pensassem [os grupos] daquele modo” (Wagner, 2010a, p. 239). Essa forma de colocar o problema (como os nativos pensam os grupos?) pressupõe de antemão uma diferença que é da ordem da totalidade, pois se relaciona aos “povos das terras altas da Nova Guiné”, concebidos em oposição a “nós, ocidentais”. É a essa pressuposição de uma diferença totalizada na ideia de cultura que me volto no capítulo seguinte.

5. Roy Wagner e os nomes dos outros, ou a rasura do nome em antropologia

Fazer o leva a separar a pedrinha da pedra maior – continuou.
– Se quiser aprender a *não fazer* digamos que você tem de uni-las.

Carlos Castañeda, 1972, p. 258.

Analogy minus imprinted difference is just words. One needs the analogic of “culture” only when difference becomes relevant. Hence it is that the classics of early ethnographers are so often consulted by post-colonial “subjects” seeking to resurrect their ancient rites – what they are seeking is precisely the shape of their difference from the culture that has overwhelmed them.

Roy Wagner, 1991b, pp. 44-45.

Discutirei neste capítulo o estatuto da nomeação na obra de Roy Wagner para, a partir de seu tratamento da questão dos nomes, pensar as formas de nomeação que geralmente marcam a escrita teórica e etnográfica em antropologia. Meu objetivo, ao final deste exercício, não é apresentar um apanhado geral das formas de nomeação em antropologia, nem propor a melhor solução para a questão dos nomes e da categorização na disciplina, mas mostrar como uma certa abordagem da questão geralmente está vinculada a uma determinada concepção da diferença. Ao considerar o caminho seguido por Wagner no que tange aos nomes, desejo colocar sob escrutínio analítico a relação entre nomeação e alteridade como um problema geral da antropologia. Farei isso com auxílio da teoria derrideana da nomeação e da textualidade¹⁰⁶.

Roy Wagner discute a questão da nomeação com base em sua etnografia na Papua Nova Guiné e propõe para ela uma solução que é ao mesmo tempo ética e teórica, a qual nos remete a um gesto constitutivo do pensamento antropológico no que diz respeito à relação entre nomeação e alteridade. O gesto êmico, gesto clássico da antropologia que consiste na designação – e constituição – da alteridade por meio de nomes que em última instância indicam pertencimento a um grupo ou categoria com maior ou menor

¹⁰⁶ A respeito de meu uso e entendimento da teoria derrideana, ver capítulo 2.

grau de delimitação, não é, obviamente, característico de Wagner. Ele pode ser encontrado em uma miríade de autores, de Boas a Lévi-Strauss, de Clastres a Geertz e inúmeros outros. A despeito das muitas diferenças entre suas abordagens, esses autores de fato nomeiam de forma semelhante aqueles que apreendem como outros – e, de forma complementar, aqueles que concebem como sendo semelhantes a eles próprios. Em Roy Wagner, exemplos de nomes desse tipo são “os Daribi”, “os Barok”, “melanésios”, “tribais”, “ocidental”, “americano”. Minha intenção aqui não é, uma vez mais, atribuir esse gesto a Wagner especificamente; entretanto, discutir a questão a partir de sua obra parece-me profícuo justamente porque o autor faz uma reflexão teórica sobre a nomeação e defende explicitamente a posição epistemológica que fundamenta sua abordagem. Assim, o próprio nome de Roy Wagner deve ser tomado, aqui, como índice de um problema antropológico mais amplo.

Conforme discutido no capítulo anterior, Wagner (2010a) investiga, com base em uma teoria “daribi” da nomeação, o que apresenta como a suposição antropológica – e, mais do que isso, ocidental – de que os grupos existem em toda parte. Sua tentativa é mostrar que os grupos não são ubíquos; ao contrário, são a maneira que o pensamento ocidental encontrou para lidar com a alteridade. Para afirmar isso, ele examina a socialidade “daribi” – a qual, segundo ele, já está lá e não tem necessidade do conceito de grupo – e chega à conclusão de que prestar atenção à forma de criatividade dos “outros povos” que estudamos de modo a não projetarmos nossas próprias conceitualizações da sociedade sobre eles é um imperativo tanto teórico quanto ético (posição que Wagner defende também n’*A invenção da cultura* (1981)). Conforme argumentado, parece-me que seu esforço inicial para desconstruir a ideia de que os grupos podem ser encontrados em toda parte em ATSG acaba por reiterar a ideia “ocidental” de que os grupos de fato existem porque recorre a um tipo de nomeação que procura estabelecer uma equivalência entre o nome e a coisa nomeada. É, pois, sobre a questão da nomeação que me debruçarei no presente capítulo.

Anos depois, em 1991, em um artigo que apresenta a ideia “melanésia” de pessoa fractal, o autor relaciona a fractalidade às práticas de nomeação “daribi” (Wagner, 2011b). Essa discussão será meu ponto de partida para abordar a questão da nomeação apresentada acima. “A pessoa fractal”

estabelece uma contraposição entre as concepções de *big men* e *great men* na Melanésia, sendo que os primeiros operariam, de acordo com Wagner, uma mudança de escala da dimensão do indivíduo para a dimensão do grupo, sendo forças sociais mobilizadoras, ao passo que os segundos, pensados pelo autor em contraposição às teorias sociológicas vigentes, estariam vinculados a uma totalidade ou socialidade preexistente: a pessoa fractal. Na pessoa fractal, modelo alternativo proposto por Wagner especialmente em contraposição à concepção de “indivíduo” e “grupo” do estrutural-funcionalismo e do estruturalismo¹⁰⁷, as relações que a pessoa estabelece com os outros são parte das relações que mantém consigo mesma (há continuidade entre o dentro e o fora). Ademais, ela reproduz, em qualquer grau de ampliação, apenas versões de si mesma¹⁰⁸, ou seja, mantém sua escala. O artigo em questão parece ser um ponto de virada importante na teoria de Wagner, que a partir dos anos 1990 desviará um pouco o foco da dialética entre convenção e invenção proposta em TIC para voltar-se à construção de um modelo no qual não haja distinção entre parte e todo a partir do modo de simbolização “melanésio”. Mas o pensamento de Wagner permanece atrelado ao que ele denominaria dialética: tudo se passa como se o novo movimento, de repensar a antropologia a partir da Melanésia, realizasse uma generalização – modo de simbolização pertinente ao Ocidente por excelência – a partir do modo de simbolização melanésio – diferenciante. Seu recurso à simbolização nativa teria, pois, se bem-sucedido, o efeito de generalizar a generalização da holografia e da fractalidade em antropologia. Sigamos seu argumento.

5.1 “A relação de *poai*” – fractalidade e totalização

A oposição entre indivíduo e sociedade, para Wagner, coincide com a “hegemonia do pensamento social” porque é idêntica a ele. Esses conceitos são rejeitados, aqui, por privilegiarem um aspecto (“ocidental”) da realidade em detrimento de outras perspectivas possíveis. O “conceito de social” é considerado pelo autor como “ideal e praticamente irrealizável”, e a pessoa como objeto, como “necessariamente física, material e substantiva” (Wagner,

¹⁰⁷ O capítulo anterior aborda a crítica wagneriana a essas correntes com mais vagar.

¹⁰⁸ A posteriori fica claro que a pessoa fractal é um passo teórico intermediário entre o modo de simbolização diferenciante (atribuído aos “Daribi” e a outros “povos tribais”) e a proposta wagneriana da automodelagem (Wagner, 2001a; 2012).

2011, p. 2/18). O “grupo” de indivíduos é, pois, produto do fracasso do ideal de corporatividade, ou seja, da fusão de diversos indivíduos em um único corpo (Wagner, 2011, p. 2/18). (Parece-me curioso, entretanto, que esta unidade seja dada pelo nome que se aplica a um determinado corpo físico: a nomeação da cultura cria um corpo físico onde ele antes não existia.) “E a noção de uma ‘cultura’ de representação coletiva totalmente integrada no interior do indivíduo torna-se, ao fracassar em sua realização, um mero ‘conceito-de-cultura’, um ideal” (Wagner, 2011, p. 2/18). A cultura que Wagner busca parece, portanto, ser real em oposição a ideal. Em seu pragmatismo, ele se opõe à ideia da cultura como ideal porque ela não é plenamente realizável nos indivíduos devido a seu caráter de representação:

A questão não é simplesmente que uma oposição equivocada e não realista entre pensamento e substância reproduz-se como um fato social mensurável, que os grupos sociais e as culturas idealizadas são produzidos em massa como um mapa de variação e problemática sociocultural. Mais importante, a questão é que uma dependência ingenuamente hegemônica em relação à individualidade e à pluralidade subjaz à – e articula a – maneira como o conceito idealizado e o objeto substantivo são colocados em relação (Wagner, 2011, p. 2/18).

Aqui fica clara, pois, a oposição entre o pensamento, do antropólogo, e a substância, que parece ser cultural. Seu esforço parece ser o de estabelecer uma ponte entre o universo da linguagem e o universo das coisas. A perspectiva nativa é, de certa forma, apresentada pelo autor como uma maneira de chegar à coisa em si: o “pensamento nativo” não só revela os vieses do “pensamento ocidental”, como também, na qualidade de uma instanciamento da fractalidade do cosmos (“o tecido da congruência universal” abaixo), permite chegar à matriz da unidade que se replica no todo. É como se as culturas fossem um fractal do humano, que seria por sua vez um fractal do cosmos.

Somos, pois, reconduzidos à primazia conferida ao pensamento nativo desde ATSG:

Assim, enunciar uma proposição como “nenhuma sociedade funciona de forma perfeita”, ou mesmo “a razão pela qual nenhuma sociedade funciona de forma perfeita é que seus membros esperam que ela o faça” é descrever as expectativas dos próprios antropólogos, e não as de seus sujeitos de pesquisa. Pois o que é descrito é a maneira como os cientistas sociais operam para tornar seus sujeitos interessantes, estatisticamente variáveis e problemáticos. Não está de modo algum claro que os sujeitos pensam sobre si mesmos dessa maneira, ou que pensam que suas interações sociais são interessantes porque

podem ser mapeadas em paradigmas de agrupamentos sociais e variabilidade individual (Wagner, 2011, p. 2/18).

A ideia do mecanismo social, segundo Wagner, não existia “de forma nativa” na Melanésia, mas foi levada para lá por “‘indivíduos’ autoconscientes” (Wagner, 2011, p. 3/18). A nomeação, aqui, aponta para as origens, quando essa noção não existia: “nós” é que a levamos. A defesa de que existe um “pensamento nativo” precisa, portanto, da ideia de um “antes” que se contraponha ao momento atual, inegavelmente “pós-contato”, para que se possa traçar uma distinção clara entre o pensamento “melanésio” (instanciado ora “pelos Daribi”, ora “pelos Barok”, ora por outros representantes assim nomeados) e o pensamento “ocidental”. A questão das origens e de sua maior essencialidade necessariamente permanece uma questão de fundo quando se adere à metafísica da presença em alguma medida. Aqui, ela se manifesta na tentativa de superar as palavras para atingir as coisas.

Wagner sugere que, “ao menos para alguns melanésios” (Wagner, 2011, p. 3/18), o holismo está além e aquém da distinção geral/particular e indivíduo/sociedade em sua instanciação holográfico-fractal. Ou seja, a distinção parte/todo e suas implicações sistemáticas seriam inaplicáveis a esse outro contexto. O holismo, aqui, é da ordem do porquê, e não do como, criticado por Wagner por “não leva[r] a uma revisão completa de nossos supostos”, e sim procurar na particularidade dos “nativos” um universal que seria, em última instância, o “nosso”. Ora, os melanésios e sua forma de pensamento são apresentados pelo autor como uma descoberta que nos permitiria chegar ao porquê ao ultrapassarmos o nosso próprio como. Entretanto, o apostrofo, embora passe quase despercebido, é muito interessante: “ao menos para alguns melanésios”. Exatamente a mesma estrutura (“ao menos para alguns Barok”) é encontrada quando Wagner se refere ao ciclo de plantio “tradicional” dos Barok, ainda que entre estes, reconhecidamente mais afetados pelo “contato”, ele faça a ressalva de que isso ocorre de forma anedótica (“For some Usen Barok, at least, the heavens still model the gardening cycle, however anecdotally” (Wagner, 1986c, p. 43)). O motivo pelo qual não se pode, em Wagner, generalizar essa afirmação para todos os melanésios é o fato de o Ocidente já se ter feito presente no Pacífico. A afirmação de que isso ocorre “ao menos para alguns melanésios” parece entrar

em choque com sua recusa em tratar da relação entre teoria e empiria pela via da generalização/particularização. É como se, dada sua opção pela totalização do outro sob diversos nomes (melanésio, daribi, barok, etc.), a afirmação de que a totalização é válida, ainda que não esgote esses “outros”, bastasse para pôr fim à questão da generalização, ou seja, de como passar da particularidade “barok” ou “melanésia” para a assunção da fractalidade como modo de operação não só do humano, mas do “tecido da congruência universal”, ou seja, de todo o cosmos¹⁰⁹. Houvesse o aposto passado despercebido, escorregaríamos facilmente do modelo construído em relação com sua etnografia para a realidade “dos Daribi”, “dos Barok” ou “dos melanésios”, como a forma de nomeação adotada por Wagner levaria a crer. Supondo que ao menos alguns melanésios pré-contato simbolizassem dessa forma e pudessem ser tomados como instanciamento da fractalidade, resta a pergunta, não abordada pelo autor, sobre o que fazer com os outros melanésios, pré ou pós-contato, que possivelmente simbolizassem de outra forma, colocando em risco a fractalidade proposta por Wagner, uma vez que ela não pode prescindir da igualdade no interior da diferença. Dito de outro modo, o que fazer, em uma abordagem como esta, com a diferença no interior da diferença?

Em sua teorização da fractalidade da pessoa melanésia, Wagner contrapõe-se à ideia de atrito (curiosamente definido, em física, como a componente horizontal da força de contato resultante do choque entre dois corpos distintos):

Um motor sem partes móveis ao menos evita a nêmetese do atrito. E o atrito bem pode ser o efeito que os cientistas sociais erroneamente tomam como vantagem social. (...) Ou ao menos é isso que a concepção de *big man* que nos chega sugeriria: um imperador do atrito social que usa a sociedade contra ela mesma para restaurar o indivíduo essencial ao ápice (Wagner, 2011, p. 3/18).

Wagner afirma, pois, que o *great man* não é utilitarista. Ele é um ser cultural que trabalha em prol de sua cultura porque ela é parte dele assim como ele é parte dela – holográfica e fractalmente. A equivalência entre o nome e a coisa é, pois, reiterada a despeito do aposto acima, de modo que seja possível

¹⁰⁹ Isso me parece especialmente digno de nota se levarmos em conta a densa discussão do próprio Wagner a respeito da dialética entre generalização e particularização, da qual uma instanciamento seria a dialética entre cultura e comunicação. Para mais detalhes, ver a discussão do artigo “Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate: a Semiotic Critique of the Ecological Perspective” (Wagner, 1977) no capítulo 3.

manter a divisão “nós” X “eles” com o intuito de atribuir a “eles” uma solução a um problema que verificamos em “nossa” sociedade: “O maior desafio consiste em chegar a um modo de pensamento mais holista do que aquele implicado pela estrutura, e o *great man* é sua contraparte holista” (Wagner, 2011, p. 3/18). O *great man* corresponde, portanto, a uma busca pelo holismo em Wagner e muito da etnografia melanésia. Ele é preferível por ser um substituto “mais holista” do que a estrutura, ou seja, ele vem substituir a estrutura para Wagner. No lugar da estrutura está, pois, a concepção nativa em sua teoria. Mas se levarmos adiante as implicações de seu pensamento, de que “os Daribi” seriam uma instanciiação do humano, ou ainda, do cosmos, em que medida seria possível continuar falando em uma perspectiva “nativa”? A fractalidade, levada às últimas consequências, não implicaria a abolição das fronteiras entre as culturas, uma vez que a replicação é sempre auto-replicação (i.e. replicação do mesmo)? Com isso, seriam abolidas não só a diferença cultural e suas totalizações, como a própria diferença no interior da diferença. Com a fractalidade holográfica holística de Wagner, todo e qualquer evento seria meramente uma replicação do “tecido da congruência universal” e, como tal, o mesmo com roupagens outras. Se isto for assim, a pessoa fractal não só contribui para subsumir a diferença no interior da igualdade, como a utiliza com um propósito tão auto-reflexivo que qualquer tentativa de leitura dos traços divergentes é engolfada pela auto-referencialidade. A passagem a seguir parece confirmar esta hipótese:

Será o *big man* [o] equivalente [do *great man*] em um outro tipo de sociedade, mais aberta, competitiva e frouxamente organizada? Ou será essa tipificação do *big man* ela mesma o erro de uma outra forma de abordar a sociedade, e portanto não um contraste tipológico, em absoluto? (Wagner, 2011, p. 3/18).

A leitura do *big man* como “erro” acima prescinde de justificativa. Com base no posicionamento do autor em outros momentos, pode-se dizer que ela é desclassificada por ser da ordem do como. Entretanto, é curioso que as descrições das “outras” ordens de como nunca sejam expostas como “erros”; elas servem, antes, como contraposição à “nossa” ordem de como de modo a chegar a um porquê. O *big man* é característico de sociedades “abertas, competitivas e frouxamente organizadas”: a “nossa”. A atribuição que subjaz a essa ideia, segundo a polarização pressuposta pela dialética, é de que as

outras sociedades seriam “fechadas, igualitárias e rigidamente organizadas”. Como consequência dessa contraposição, as fronteiras sociais na Melanésia são enrijecidas – “ao menos [entre] alguns melanésios”, os únicos dos quais sua reflexão se ocupa. Aqui, a armadilha é a própria pergunta colocada pelo autor: em sua adesão ao nome com o objetivo de chegar ao porquê, ele precisa postular a comparação com “um outro tipo de sociedade” (Wagner, 2011, p. 3/18). Ou seja, abre mão da visão holista de mundo ao atribuí-la a um segmento totalizado do todo. O interessante é que a justificativa de sua posição a partir do nome “melanésio” será buscada justamente nas formas de nomeação entre “os Daribi”.

5.2 “Nem indivíduo, nem grupo” – o lugar dos nomes dos outros

Se para Wagner o *big man* produz a sociedade, no caso do *great man*, a sociedade e sua solidariedade já estão postas. Assim, na Melanésia, a sociedade e a solidariedade, além de serem pressupostas, não precisam ser produzidas. Ora, a possibilidade de tal afirmação é, uma vez mais, garantida pelo nome do outro: “Então, é claro, os esforços do *big man* têm de ser reconsiderados ou renomeados; ele não está encenando a resposta a uma questão sociológica, pois esta já foi respondida” (Wagner, 2011, p. 4/18). O nome deve, pois, ser substituído para se adequar à coisa. E nesse esforço de adequação, a ideia é fazer com que haja a menor distância possível entre o nome e a coisa nomeada. Ou seja, as coisas, em Wagner, independem dos nomes que lhes damos, muito embora os nomes sejam indispensáveis para falar de coisas que são “too definite for words” (Wagner, 1986, pp. 14-33). Sua antropologia é, pois, uma tentativa de tradução o mais fiel possível dessas coisas, uma tentativa de tradução que suprima a violência do deslocamento. O indivíduo e o grupo são apresentados como alternativas falsas porque remetem à ideologia política ocidental e não refletem as práticas de troca entre esses outros: na *moka*, os *great men* são igualmente válidos, a despeito de quão bem-sucedidos sejam, pois eles não produzem nada, realizam algo que *já está lá*. Se a sociedade e a solidariedade já estão postas, não é necessário um grande homem que as articule. É esta a diferença entre o *big man* e o *great man*: o primeiro produz a sociedade, ao passo que o segundo é uma parcela do grande fractal de pessoas que fazem com que ela aconteça. O *great man*

atualiza o que já está lá como potência, não cria a sociedade. Ora, a única maneira de excluir a violência da política é afirmando que as ações políticas são simplesmente a atualização do que deve ser, por natureza. Na perspectiva que se atribui ao outro, portanto, a sociedade não só está lá, como reitera a si mesma de forma fractal, e portanto não violenta, em todas as suas instanciacões.

A pessoa fractal de Wagner, apropriação do conceito de pessoa melanésia de Strathern (1990), tomado emprestado da reflexão de Haraway (1985) sobre os ciborgues, é uma “noção matemática de uma dimensionalidade que não pode ser expressa em números inteiros” (Wagner, 2011, p. 5/18), definida em contraposição à singularidade ou pluralidade (dicotomia indivíduo X sociedade), pois as aspirações do *great man* são ao mesmo tempo individuais e corporativas. Aqui, a questão clássica do singular e do plural, do indivíduo e da sociedade, é resolvida a partir do gesto que indica o ponto de vista do outro: para o outro, não há nem singular, nem plural. O singular e o plural se dissolvem na fractalidade do um:

Uma pessoa fractal nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas. Talvez a ilustração mais concreta da relação integral venha da noção generalizada de reprodução e genealogia. As pessoas existem do ponto de vista reprodutivo ao serem “gestadas” como parte de outra pessoa, e “gestam” ou engendram outras ao se tornarem “fatores” genealógicos ou reprodutivos dessas outras. Uma genealogia é, pois, um encadeamento de pessoas, como, de fato, as pessoas seriam vistas “brotando” umas das outras em uma representação cinemática acelerada da vida humana (Wagner, 2011, p. 5/18).

O texto confirma, aqui, nossa análise acima: enfatiza a reprodução e, com ela, a manutenção do mesmo. E a genealogia aponta, novamente, para a origem. “A pessoa como ser humano e a pessoa como linhagem ou clã são igualmente seccionamentos ou identificações arbitrários desse encadeamento, diferentes projeções de sua fractalidade” (Wagner, 2011, p. 5/18). Se tudo está interligado, qualquer corte é arbitrário. A fractalidade não só conecta, como unifica.

Mas disso decorre que o encadeamento por meio da reprodução corporal é, ele mesmo, apenas uma entre as inúmeras instanciacões¹¹⁰ da relação integral, que também se manifesta, por

¹¹⁰ Na no texto em português, optamos por traduzir *instantiation* por “instanciação”, termo usado especialmente no jargão da matemática, embora ausente dos dicionários. Para além de estabelecer um vínculo com outras disciplinas, assim como ocorre com a fractalidade, o termo

exemplo, no caráter comum da linguagem compartilhada (Wagner, 2011, p. 5/18).

Aqui fica claro o lugar da linguagem na teoria de Wagner: ela é uma instanciamento da relação integral, que é holográfica e fractal. Na modalidade fractal, a comunicação é necessariamente entendimento. A linguagem não exatamente produz o mundo aqui; ela é uma das formas de manifestação de um modo de ser do qual é inseparável.

A questão [a pessoa fractal] requer evidências, e a melhor evidência em que consigo pensar vem do modo como os melanésios, de forma nativa, exprimem, ordenam e conceitualizam a existência como identidade (Wagner, 2011, p. 6/18).

A existência, para essa diferença que se encontra sob o nome “melanésios”, é, pois, identidade. Novamente, o movimento de Wagner é de olhar para a diferença para encontrar a identidade, e para tanto se apóia na nomeação do outro:

Essa nomeação da existência é, muito simplesmente, aquela da nominação, pois afinal são os nomes, e não os indivíduos ou os grupos, que “ascendem” na *moka*, que suscitam reverência, atenção e responsabilidade no Kula, que servem, como “grandes” ou “pequenos”, às identidades daquilo que estamos predispostos a chamar de grupos – linhagens, clãs ou o que quer que seja. A despeito da amplitude de sua denominação, seja ela pessoal ou coletiva, nomes são apenas nomes; mas se trata de um nome que é ao mesmo tempo a aspiração individual e coletiva dos *big men*. Um amigo daribi uma vez observou: “Quando você vê um homem, ele é pequeno; quando você diz seu nome, ele é grande”.

Aqui, o gesto êmico, que afirma que os nativos lidam com a existência como identidade, atrela-se explicitamente à forma nativa de nomeação: são os nomes, e não os indivíduos ou grupos, que ascendem na *moka*. Eles servem às identidades do que “estamos predispostos a chamar de grupos” – há, portanto, algo, e esse algo recebe denominações diversas, entre as quais a “melanésia” é mais próxima da coisa do que a “ocidental”. Os nomes são apenas nomes, mas refletem a aspiração do *big man*, que é ao mesmo tempo individual e coletiva. É a perspectiva “melanésia”, pois, que serve de caução à tentativa de suprimir a diferença entre o nome e a coisa. É na perspectiva “melanésia” que essa identidade é possível, pois eles “lidam com a existência

faz referência ao arcabouço conceitual da fenomenologia, diálogo constante na obra wagneriana. Outras traduções possíveis seriam manifestação ou exemplificação, que podem aqui ser entendidas como sinônimos do termo. *Instantiation* remete a *instance*, “exemplo”. Os exemplos em Wagner devem, aliás, ser entendidos como manifestações dessa mesma fractalidade.

como identidade”. A partir desse deslocamento, pode-se lidar legitimamente com a diferença no interior da diferença como identidade – como fariam “os melanésios”.

Wagner segue: “O exemplo que utilizarei é o da nominação *daribi*. Um nome *daribi*, *nogi*, é sempre uma instanciação, e também uma simplificação, da relação designada pelo particípio, *poai*, do verbo *poie*, ‘ser congruente com’” (Wagner, 2011, p. 6/18). A nomeação aqui é exemplo, instanciação, porque a linguagem é uma manifestação da fractalidade; e como nome, e não coisa, necessariamente perde em substância.

Duas pessoas, ou uma pessoa e uma coisa, que partilham o mesmo nome são *tedeli nogi poai*, “congruentes por um nome”. Dois seres que partilham o mesmo tipo de pele são *tedeli tigi ware poae*, “congruentes por uma epiderme”. Qualquer coisa que possa ser designada por uma palavra está em relação de *poai* por meio de qualquer ponto de semelhança concebível. Ademais, quaisquer duas pessoas ou dois objetos que partilhem, cada qual por sua vez, qualquer ponto de semelhança concebível com um terceiro, estão relacionados como *poai* por meio desse terceiro. O *poai* é universalmente comutativo, e porque uma relação de *poai* pode simplesmente ser imputada, por meio da atribuição de um nome, por qualquer motivo, ela também é universalmente aplicável. O *poai* devora o mundo e também devora a si mesmo. Pois quando uma criança permanece não nomeada por um período inaceitável de tempo após seu nascimento, ela adquirirá a designação *poziawai*, “não nomeada”, geralmente devido ao medo de consequências indesejáveis. A criança então adquire uma relação de *poai* imediata com todas as coisas não nomeadas (não congruentes), mas, é claro, como *poziawai* é um nome, adquire uma outra relação com todas as coisas nomeadas (Wagner, 2011, p. 6/18).

Wagner descreve acima um procedimento de analogia, com base no qual relações são estabelecidas entre elementos a partir de suas semelhanças e diferenças. Em sua interpretação a respeito, o holismo novamente se faz presente: o nome “*daribi*” é uma instanciação e uma simplificação da relação de *poai*, ser congruente com. E a relação de congruência é central para a fractalidade. Ela se dá em muitas instâncias: nomes, pele, parentesco (para mais detalhes, ver Wagner, 1972a, cap. 4). Qualquer coisa que receba um nome está, necessariamente, implicada nessa relação, ou seja, tudo está interligado, novamente. Até os objetos ou pessoas que partilham, cada um separadamente, um ponto de semelhança com um terceiro objeto, estão por meio deste interligados. A relação de *poai* pode ser aplicada universalmente. Ela ocorre por meio da linguagem, mas a partir de características intrínsecas às coisas ou pessoas. O que há nelas de intrínseco é que elas estão predispostas

a serem interligadas com as outras a qualquer momento e por alguma razão por meio da relação de *poai*. “O *poai* devora o mundo e também a si mesmo” (Wagner, 2011, p. 6-18), assim como o fractal. Até mesmo o nome “não nomeado”, sendo um nome, coloca a criança em relação não só com todos os outros nomes que significam “não nomeado” como, sendo um nome, relaciona-a a todos os outros nomes existentes; até mesmo a tentativa de não nomeação estabelece uma relação universal, que é inescapável. Cabe perguntar, entretanto, se uma outra forma de leitura da relação de *poai* não seria possível: ela não poderia apontar, antes, para a impossibilidade de equivalência total entre quaisquer elementos e, portanto, para a tênue analogia que os une, a qual contém, ao mesmo tempo, uma diferença inescapável que a própria relação de nomeação visa a contornar? Parece-me que o estabelecimento da relação de *poai* aponta antes para dois abismos: o da diferença entre os elementos, sendo a analogia necessária para estabelecer entre eles uma relação, e o da diferença entre os elementos e seus nomes, que a atribuição de um mesmo nome a duas coisas distintas torna aparente. O nome é, afinal, a própria obliteração do próprio (Derrida, 1985). E disso o nome “próprio” (entre aspas, pois o próprio permanece, aqui, um horizonte) *poziwai*, não nomeado, é o melhor exemplo.

Wagner afirma que esses exemplos “servem para dirigir nossa atenção ao reconhecimento social do nome, único ponto de apoio a que os Daribi podem recorrer em uma superfície de outro modo isenta de atrito” (Wagner, 2011, p. 7/18). A ideia de que o social é isento de atrito a não ser pelas diferenças que nele insere a nomeação parece sustentar sua teoria.

A criança, em resumo, torna-se uma dobradiça corporificada entre o mundo dos nomes e o mundo das coisas não nomeadas. (...) Essencialmente, qualquer reconhecimento ou atribuição de um nome é sempre a fixação de um ponto de referência em meio a uma gama de relações potencialmente infinitas, uma designação que é inerentemente relacional. Como uma instanciación de *poai*, ela sempre implica, por meio dessa relação, algo que é tanto menos (uma das muitas relações potenciais) quanto mais (uma classe, uma gama de objetos ou seres) do que a pessoa designada. Um homem que recebeu o nome do casuar, por exemplo, pode reivindicar palavras como *tori*, *kebi* e *ebi* como seus nomes, pois todas elas também são nomes do casuar. Além disso, como o casuar é poética e coloquialmente o *ebi-haza*, o “animal-casuar”, em virtude de suas propensões não aviárias, esse homem bem poderia reivindicar *haza*, “animal”, como *pagerubo nobi*, alcunha depreciativa (algo cômica) ou apelido. E se, como geralmente ocorre, o homem recebeu seu nome de outra pessoa, ou alguma outra pessoa recebeu seu nome, o

nome, como a pessoa ou corpo conceitual, é sempre um seccionamento tomado de uma cadeia genealógica e implica essa cadeia (Wagner, 2011, pp.6-7/18).

O nome é uma forma de fixar um ponto de referência em uma gama de relações potencialmente infinitas, e essa designação é inerentemente relacional. Entretanto, parece escapar à teoria wagneriana da nomeação que qualquer nome, enquanto *poai*, indica mais e menos do que a pessoa nomeada – ou seja, precede e excede essa pessoa (Butler, 1997). A pessoa, assim como o nome, é sempre simultaneamente mais e menos do que ele/ela mesmo/a. A nomeação traz inevitavelmente consigo uma violência, chamada por Derrida (1967) de arquiviolência: a violência da obliteração do que é próprio. Como afirmar que o nome é um ponto de fixação em uma superfície de outro modo isenta de atrito se o próprio ato de nomear institui a diferença não só entre os nomes, por um lado, e o nome e a coisa, por outro, mas também entre a coisa e ela própria?

Uma pequena digressão por outro texto de Wagner, *Asiwinarong*, fornece-nos um exemplo empírico da obliteração do próprio no que diz respeito aos *leges*, casais culpados da quebra da exogamia, e sua descendência entre os mesmos “Barok”.

All Barok of normal birth belong by birth to the moiety of their mothers, and moieties are strictly exogamous. The breach of moiety exogamy is called *leges*. Those guilty of marriage within their own moieties are subject to social disapproval and humiliation: their names, as well as all kin terms, are not used, and they are simply addressed and referred to as *leges*. The usages through which the ideal of forbearance, or *malum*, is elicited between the moieties, are also dropped, and each member of a *leges* union is required to “buy the shame” of his or her act with ten *pram* of *mis* or a pig. It is said that in traditional times *leges* was punished by public strangulation. Children of a *leges* marriage would automatically be assigned to the opposite moiety and would be called by name alone, without recourse to kin terminology. (...)

In declassing offenders from kin relationship and from *malum*, *leges* amounts to a kind of punitive inversion of the avoidance that normatively plays a constitutive role in Usen marriage. Instead of eliciting a relationship by carefully heeding certain prohibitions, *leges* are placed in an ostracism wherein the terms and actions that would ordinarily serve to elicit relationship must themselves be avoided. Avoidance, for *leges*, becomes an end rather than a means to an end. (...)

Children of a *leges* marriage are distinguished from illegitimate children, *naron ni ngas* (“brothers of the road”) who are treated with a more covert disapproval (Wagner, 1986c, p. 55, grifos meus).

Os *leges* são vítima da redução de seu *status* social à condição de *leges*, estado marcado pela nomeação que lhes é designada. A obliteração do próprio, na medida em que um nome próprio pode sê-lo, é aqui extrema. No caso de seus filhos, a obliteração do próprio é paradoxal: são designados apenas pelo nome próprio, ao passo que a relação clânica, que lhes seria não só própria como apropriada, é suprimida em sua nomeação. Todos os praticantes do tipo de ofensa que constituiu a quebra da exogamia recebem um mesmo nome, *leges*, e com ele seu lugar social. Parece-me que esse tipo de nome rompe em grande medida com a analogia da relação de *poai* ao designar um nome e lugar social apartado para os *leges*, numa tentativa de desvincular seu nome do nome de todos os outros.

“A pessoa fractal” insiste, contudo, na ausência de atrito da nomeação fractal¹¹¹.

Portanto, os pontos de convergência particulares que outros regimes melanésios de nominação podem ou não partilhar com a nominação daribi são, de certa forma, irrelevantes. Na medida em que as palavras são polissêmicas (e, é claro, a nominação as faz assim) e as pessoas se relacionam por meio de reprodução, qualquer sistema de identidades desenvolvido pelo seccionamento e referenciamento de um campo relacional desse tipo é intrinsecamente fractal (diferenciação aparente desenvolvida com base na congruência e intercambialidade universais). E como a denominação é nosso mapa ou modelo mais certo para a apreensão da identidade, o argumento em prol da conceitualização nativa de unidades fractais é evidente. O “indivíduo” e o “grupo” é que são arbitrários, impostos e artificiais (Wagner, 2011, p. 7/18).

Parece que as diferenças entre “os melanésios” se tornam irrelevantes em virtude dessa semelhança que os caracteriza em oposição ao “Ocidente”. Ou, mais do que isso, a forma de nomeação “melanésia” permite perceber que mesmo entre “os ocidentais” a reprodução e a nomeação humana são fractais. A polissemia da linguagem leva, aqui, à unidade fractal. A ideia defendida é de que qualquer sistema de seccionamento e referenciamento em um campo relacional é intrinsecamente fractal porque as pessoas se relacionam por meio de reprodução e as palavras são polissêmicas. Entretanto, a polissemia não necessariamente conduz à fractalidade. Abandonando-se o pressuposto da

¹¹¹ Se seguirmos a argumentação de Judith Butler em *Excitable Speech* (1997), cabe questionar a própria distinção estabelecida pelo autor entre as ideias que traduzimos como nomeação (*entitlement*) e nominação (*nomination*). Afinal, se o nome, enquanto obliteração do próprio, excede e precede a pessoa na medida em que a localiza no mundo com suas possibilidades, impossibilidades e desejos, não se pode falar em uma distinção entre o ato de nomear e o ato de nominar.

ausência de atrito e da auto-replicação, a polissemia poderia ser apreendida não mais como replicação do mesmo que mantém sua escala, mas como disseminação – como o processo de diferenciação infinita que se dá na iteração dos nomes¹¹². Abandonando-se o pressuposto de que o nome se cola à coisa, percebe-se que a nomeação é tanto uma tentativa de essencialização (de dizer o que é de forma fixa) quanto a inevitabilidade da *différance*¹¹³.

Não coincidentemente, Wagner volta-se seguir para o conceito de moeda em sua contraposição à teoria da representação (a mesma relação entre nomeação e moeda está posta, aliás, no trecho que recuperamos de *Asiwinarong* acima).

O conceito de moeda, dinheiro que exige contabilidade em termos de singularidade e pluralidade, é também uma imposição não fractal sobre um regime de trocas baseado em seccionamentos tomados da produtividade e da reprodutividade humanas. Porcos, conchas de madrepérola, machados e mantos de cascas de árvore já são relacionais e estão implicados na congruência que subjaz à recriação da forma, do sentimento e da relação humanos. As conchas e a riqueza em forma de conchas (as quais são pensadas pelos Daribi como sendo “ovos” por meio dos quais os seres humanos se reproduzem) estão implicadas na reciprocidade de subjetivos envolvidos na exibição e no ocultamento, assim como os machados, a carne e outros acessórios da produção e da reprodução colocam o sustento e a replicação humanos em relação de troca recíproca. Quando esses pontos relacionais são tratados como sendo da ordem da representação, como agregados de mercadorias com base no modelo da moeda, ou quando a moeda que os substitui é tomada literalmente, a relação integral é negada e distorcida. Uma vez suprimida a congruência que mantém a escala de sua unidade essencial por meio de todas as permutações de categorização, os nomes convertem-se em meras categorias representacionais de designação social e classificação. E excluído o sentido de sua unidade essencial com o corpo e o processo vital (em seu aprimoramento tanto subjetivo quanto objetivo), os itens trocados tornam-se meros “objetos de riqueza” de uma categorização semelhante – uma “representação” dos valores humanos por meio da utilidade, uma “classificação” das utilidades por meio do valor humano (Wagner, 2011, pp.7-8/18).

O dinheiro é, pois, uma imposição sobre a forma de pensamento “daribi” não porque é abstrato, mas porque lida com singularidade e pluralidade quando os Daribi funcionam por meio da fractalidade. Mas por que o dinheiro não poderia ser relido “pelos Daribi” na chave da fractalidade, como acontece em outros autores que trabalham a partir da ideia de uma perspectiva nativa

¹¹² Mas se a ausência de distinção entre parte e todo guarda semelhanças com a *différance* derrideana, a holografia/fractalidade se distancia consideravelmente da formação de traços pela iteração, pois a reprodução de si com retenção de escala é necessariamente repetição do mesmo.

¹¹³ A esse respeito, ver capítulo 2.

como, por exemplo, Sahlins? A razão para isso parece ser a abordagem mais nostálgica do que histórica¹¹⁴, pois se certamente a introdução da moeda costuma estar vinculada a inúmeras mudanças sociais, políticas e da ordem da subjetividade, falar sobre o processo dessas mudanças requer necessariamente uma análise histórica. A ideia defendida, por outro lado, é de que no regime de trocas “daribi” os seccionamentos estão relacionados à produtividade e reprodutividade humanas, ao passo que o dinheiro não. Mas o dinheiro também não relaciona tudo ao possibilitar que todas as coisas tenham um valor de troca abstraído do valor de uso? O problema parece ser, antes, que o dinheiro não está posto na cosmologia “daribi” antes do contato com “o Ocidente” e que sua abstração promove o seccionamento do vínculo essencial entre o nome e a coisa – é da ordem da representação. Há em Wagner um afeto que quer manter “os Daribi” longe desse contágio, pois sua propensão para a relação poderia colocá-los, ao que parece, no afã de relacionar-se a tudo, inclusive ao mundo “ocidental”.

Em *Asiwinarong* sua visão a respeito da convivência entre a moeda “tradicional” e o dinheiro ocidental não é tão crítica, pois nenhuma das acepções de *mangin* parece ter precedência sobre as outras na descrição de Wagner, que estabelece mesmo uma relação com o “sistema mundial” de Wallerstein:

A string (“of *mis*”; it is not known what distinctions were made) could be obtained, or sold, at the Namatanai Council chambers for from 20 to 30 *kina* (U.S. \$30-45) during the time of my fieldwork, though the price was said to be inflating.
In its use, Barok *mangin* approximates the functions of three kinds of currency: the “vital wealth,” as I have called it, that circulates in the New Guinea highlands, (...) “money,” in the accepted Western sense as part of an economy of goods or produced “things”; and “money” as a medium of moral merit, or ascendancy. It is the principal marker of exchange in marriage and other rites that comprise the cycle of human nurturance; it is interchangeable for Papua New Guinea currency and for goods, such as pigs and land, that can also be converted into money; and it is the preferred medium for fines, for the “buying of shame,” and for all transactions in the *taun*. Thus, in its use, the value of *mangin* approximates a kind of triple metaphor: each standard of exchange draws away from the definitional certitude of the

¹¹⁴ Wagner oscila entre a afirmação do jogo à la Nietzsche e o lamento do jogo à la Lévi-Strauss e Rousseau (Derrida, 1967b, cap. 10). Esse movimento parece obedecer a um padrão, qual seja: afirmar o jogo quando se coloca do lado da perspectiva nativa e lamentar o jogo quando se coloca do lado do pensamento ocidental, principalmente ao abordar a questão do que se convencionou chamar contato, ou seja, as mudanças introduzidas pelos “ocidentais” entre os “nativos”.

other two. Because this range of valuation includes the “human currency” of bride wealth, death payments, and various retributive assessments, there will be a certain tendency to “convert” *mangin* into “bride wealth” and to analyze the Barok in terms of corporate lineages. And because the credibility of universal value (“property, production, consumption”) is bolstered by the “real” credibility of exchange in what Immanuel Wallerstein calls the “world system” –because, in fact, *mangin* may be redeemed by *kina*, and *kina* by dollars – there will be a possibility of redeeming *mangin* theoretically in this way also (Wagner, 1986c, pp. 83-84, grifos meus).

Neste momento da obra de Wagner, em que ainda não há privilégio da holografia e da fractalidade, a introdução da moeda não é retratada como algo que fez ruir a estrutura social do *big man*. Pelo contrário, é como se o conceito “barok” de moeda já contivesse e desse conta de incluir todas essas possibilidades. Elas são negociadas e as relações entre as pessoas é que determinam seus efeitos. Já em “A pessoa fractal”, a questão parece ser a de como manter esse relativismo que se recusa a pensar a violência como intrínseca à outra sociedade sem postular que o “contato” não é nem bom, nem ruim. Pois para falar contra o “contato” (e não só sobre ele) de modo convincente, e não apenas nostálgico, tem-se de levar em conta as relações de poder como constitutivas do que é aqui chamado “melanésio”. Não só a linguagem está permeada por essas relações de poder, como qualquer sistema de nomeação está permeado por uma violência aqui suprimida. Os ecos do Lévi-Strauss da “Lição de Escrita” lido por Derrida (1973a, parte 2, cap. 1) não são gratuitos: apontam para uma incongruência que frequentemente se esconde nas brechas do texto antropológico que busca no “outro” a solução para os “nossos” problemas.

Não é fortuito que o problema de Wagner seja a ideia de representação que o dinheiro traz: a abstração inerente a ela faz com quem o nome se despegue da coisa nomeada. A representação distorce a relação integral porque coloca para ela uma abstração. A mercadoria é um problema para Wagner porque distorce e nega a relação integral, retira a congruência entre os elementos no plano fractal. O fractal tem a pretensão de prescindir da representação, de ser uma forma de instanciação imediata. É como se, antes do “contato”, (nas origens,) o nome e a coisa fossem um – a ausência de *différance*, separação insustentável, quando absolutizada, entre linguagem e violência. E esta é, inclusive, a defesa que Wagner faz explicitamente n’A

invenção da cultura (1981) ao falar da forma como a linguagem opera no modo de invenção diferenciante (atribuído aos “outros”). A nostalgia de Wagner é do momento em que o nome e a coisa eram uma coisa só, e esta é uma nostalgia das origens. A *différance*, em contrapartida, pensa o processo de diferenciação não só entre o nome e a coisa, mas também no interior do próprio nome, pois o significante é sempre excessivo em relação ao significado. A diferença no interior do mesmo é tão infinita que não mais se pode falar em mesmo e outro, pois a diferença, assim como a semelhança, está em toda parte. Ora, se isso é assim, parece-me que a diferença, estando tanto no interior do que é o mesmo quanto do que é outro, prescinde do conceito de alteridade, pois este só faz sentido em contraposição à ideia de que pode existir um mesmo ao qual ele se pode opor. Em outras palavras, o conceito de alteridade precisa da suposição da dialética.

O dinheiro, como vanguarda do sistema mundial, implica a contagem de uma base de recursos. Onde o recurso é ele mesmo relacional, a mercadoria, por assim dizer, da relação, ele exercerá seu próprio efeito reflexivo sobre os termos da avaliação. Assim, o preço da noiva e o preço das crianças são imensamente inflacionados na tentativa de transformar a avaliação em uma forma de relacionar, investindo literalidade representacional em prol do que é fundamentalmente uma retórica da asserção (Wagner, 2011, p. 8/18).

O dinheiro é apresentado como vanguarda do sistema mundial. Ele conta os recursos de forma abstrata, enquanto no caso “dos Daribi” os recursos são, eles mesmos, relacionais, fazendo parte da relação e exercendo “seu próprio efeito reflexivo sobre os termos da avaliação”. É por isso que o preço da noiva e das crianças são “imensamente inflacionados”. Mas como falar em inflação fora do contato? Não é este um conceito que só cabe em relação à concepção de dinheiro como abstração? Se a mercadoria é inseparável das relações, essa conclusão não se sustenta. A inflação seria uma forma de relacionar, mas onde? No sistema “daribi” apartado do contato, ou há aqui um reconhecimento implícito de que tudo isso não pode ser separado¹¹⁵?

Será a imagem “econômica” do *big man* meramente efeito dessa retórica quando maximizada por meio da comensuração literalizante dos objetos e de sua avaliação? Assim, nossa própria imagem do *big man* inflaciona-o ao lhe imputar sua própria inflação, ao passo que

¹¹⁵ Não tenho intenção de discutir neste trabalho a concepção da complementaridade entre os gêneros (entendidos como masculino e feminino) que perpassa a obra wagneriana (a esse respeito, cf. Wagner, 2002). Entretanto, gostaria de assinalar, ainda que *en passant*, que a não violência da fractalidade tampouco parece ser compatível com a desigualdade de gênero não problematizada, mas posta nessa troca pela circulação das mulheres e crianças.

sua atribuição nativa distintiva é a de um retórico (...). Pois no limite, o árbitro final do dinheiro, assim como da lei e dos casos judiciais, da etnografia e do status nativo, é a fala. E a fala, um conceito que geralmente inclui a linguagem para os melanésios, não é de modo algum o mesmo que descrição, avaliação, informação ou a própria linguagem. Ela é o meio de sua fractalidade, aquilo que expande ou contrai a escala de reconhecimento e articulação para se adaptar a todas as exigências, fazendo com que a linguagem seja igual a todas as ocasiões ao transformar essas ocasiões em fala. A fala é, pois, como uma relação de *poai* intrínseca ao pensamento. Espera-se que a Lei e o Dinheiro, o singular e o plural, o indivíduo e o grupo, e mesmo a etnografia, sejam os lugares nos quais a fala vem repousar; mas a fala sobre a Lei e o Dinheiro, e mesmo a etnografia, nunca repousa; e a fala ela mesma (...) nunca morre. É esta a fractalidade da pessoa melanésia: a fala formada por meio da pessoa que é a pessoa formada por meio da fala (Wagner, 2011, p. 8/18).

Nós inflacionamos o *big man* ao imputar a ele sua própria inflação, mas o que o distingue para “os melanésios” é que ele é um retórico, um mestre da fala. O *big man* é um retórico da asserção, pois a fala, e não a representação, é o árbitro final entre “os melanésios”. É na fala que o nome é colado à coisa, e ao que parece o nome só pode manter com a coisa uma relação de imediatividade na fala. Mas se os nomes e as coisas são um, de onde viria a necessidade de retórica? De onde viria o dissenso inerente à linguagem? Aqui se manifesta, mais uma vez, a recusa em aceitar a distância entre o significante e o significado. A fala é que inclui a linguagem para “os melanésios”, e não o oposto. Mas a fala não é o mesmo que a linguagem – ela é o meio de sua fractalidade, ela faz com que a linguagem seja igual a todas as ocasiões porque transforma todas essas ocasiões em fala. A fala é “como uma relação de *poai* intrínseca ao pensamento”. Para Wagner, a fala “ela mesma” nunca morre, jamais repousa. Na Melanésia, a fractalidade da pessoa é dialética: ela se forma pela fala e, por sua vez, forma a fala. A fala inclui a linguagem. Ela não é o mesmo que a linguagem porque a inclui. Mas a inclusão não é, aqui, um modo de manifestação do mesmo? Ora, se a fala é o *meio* da fractalidade, talvez seja ela também o seu *pharmakon*¹¹⁶. Ora, é interessante que o ponto de ruptura de tantos textos antropológicos seja justamente o momento de pretender estabelecer a fala como lugar em que o

¹¹⁶ Derrida, em *A farmácia de Platão* (1972b), ao discutir o lugar da recorrência à oralidade na metafísica da presença, que busca colar o significante ao significado para estancar a inevitabilidade da disseminação da *différance*, revisita as traduções do texto platônico e considera a escrita um *pharmakon*: tanto remédio quanto veneno. Cf. cap. 2 desta tese.

nome e a coisa se equivalem¹¹⁷. Vemos aqui a iteração de um gesto nostálgico recorrente nas ciências humanas: o desejo de presença real no discurso. Espera-se que a fala venha repousar na Lei, pois a Lei deve ser imutável. Todos os opostos da dialética wagneriana repousam, pois, na fala, que é uma e reproduz todos os outros. Mas se a fala é um meio, ela é também um *pharmakon*; se ela é atividade constante (atividade que Wagner gostaria que replicasse o mesmo), é iterativa e, como tal, pode ser transformada. A fala de Wagner, sem a ambiguidade do *pharmakon* (que é não só a escrita, como também o *logos*, fala e argumento, razão falada), não se sustenta. A linguagem, ao transformar todas as ocasiões em fala, é igual a todas elas. A fala passa a ser um evento e, como tal, é iteração. Ora, segundo Butler (1997), a iteração coloca a possibilidade de mudança para além da replicação do mesmo, pois é no iterar que se coloca a possibilidade de transformação.

5.3 Nem singular, nem plural – etnografia e utopia

Quando os seccionamentos arbitrários recortados na totalidade do tecido da congruência universal são tomados literalmente como dados, eles se tornam as categorias sociais que identificamos como nomes, indivíduos, grupos, objetos de riqueza e sentenças ou afirmações portadoras de informações. Assim tomados a partir de seu valor nominal, eles perdem qualquer senso de fractalidade e se fundem com a hegemonia ocidental de ordens sociais formadas por elementos substantivos, sistemas culturais feitos de categorias representacionais. Isto não significa que as possibilidades fractais de retenção de escala não estejam lá, pois elas são evidenciadas pela relação de *poai* e seus vários equivalentes. Mas implica de fato uma forte garantia de que a consciência e o uso nativos dessas possibilidades serão desconsiderados, negligenciados ou mal-interpretados como tentativas rústicas de construção social (Wagner, 2011, p. 9/18).

Para Wagner, “as categorias sociais que identificamos como nomes, indivíduos, grupos, objetos de riqueza e sentenças ou afirmações portadoras de informações” são, pois, seccionamentos arbitrários desse “tecido da congruência universal”, embora sejam tomados por nós como dados. A crítica de Wagner aqui, repetida em outros momentos, é de que a antropologia toma as coisas por seus nomes. E o pior disso é que quando essas categorias são tomadas em seu valor nominal, perdem qualquer senso de fractalidade, deixam de reter sua escala e não mais refletem o pensamento nativo (“melanésio”).

¹¹⁷ Para ser absolutamente sucinta, cito Lévi-Strauss e os autores vinculados à etnometodologia.

Mas se partirmos dos nomes “daribi” não estaremos simplesmente substituindo um seccionamento arbitrário por outro? Os nomes com que se totaliza um “outro” também não são seccionamentos arbitrários? Como podemos, pois, falar em “os Daribi” ou “os melanésios”? A fractalidade, aqui, é defendida a partir de um seccionamento: “ocidental” X “melanésios” e suas várias atualizações. Os nomes “ocidentais” perdem a fractalidade, ao passo que os nomes “daribi” têm, em si, fractalidade, pois são instanciações de um modo de ser fractal. Disso resulta a conclusão paradoxal de que não podem, pois, ser “daribi”. Por que, então, a partir dessa perspectiva, insistir nas denominações “melanésios” ou “Daribi” para se referir à forma como as coisas “de fato” são? E como sustentar que a forma de simbolização “deles” deve nos colocar no caminho da compreensão das coisas se esses nomes são apenas um seccionamento “arbitrário, imposto e artificial”? Parece haver aqui uma contradição: “As always, coherence in contradiction expresses the force of a desire” (Derrida, 1978, p. 171). Ou “os Daribi” são apenas um nome, e isso em certa medida os destitui de sua singularidade enquanto cultura, ou eles de fato são essa cultura, o que contradiz a ideia de que as formas do humano são fractais e mantêm sua escala. Para Wagner, os fractais colocam a possibilidade de retenção de escala, pois “já estão lá”, mas tomá-los pelo valor nominal destitui-os do sentido de fractalidade. A questão à qual chegamos, de maneira oblíqua, é a de como fundamentar a afirmação de que o modo nativo é fractal/holográfico. Há ainda uma questão que a antecede: como fundamentar a ideia de um pensamento nativo? Se o pensamento nativo está no lugar da estrutura em Roy Wagner, cabem a ele as mesmas objeções clássicas ao estruturalismo: a estrutura prescinde de fundamento. O pensamento nativo parece ser, pois, tão arbitrário quanto o conceito de social.

A fractalidade, assim, relaciona-se ao todo, converte-se nele e o reproduz, e é algo tão diferente de uma soma quanto de uma parte individual. Uma forma holográfica ou que estabelece sua própria escala difere, portanto, de uma “organização social” ou de uma ideologia cultural na medida em que ela não é imposta de modo a ordenar e organizar, explicar ou interpretar, um conjunto de elementos díspares. Ela é uma instanciação dos próprios elementos (Wagner, 2011, p. 9/18).

Novamente, o poder é assimilado em sua forma benéfica aqui, porque vem do todo. Para Wagner, a forma holográfica é diferente da organização

social ou da ideologia cultural porque ela não é imposta para ordenar e organizar, explicar ou interpretar. Ela é uma instanciamento dos próprios elementos, ou seja, é inseparável deles. Essa ânsia de imediatez parece ser mais uma manifestação da metafísica da presença¹¹⁸ que clama pela estabilização da relação entre significante e significado. A organização social ou ideologia cultural, ao impor uma escala, afasta os elementos de si mesmos, subsume-os a uma lógica que lhes é estranha, e nessa medida os afasta de sua origem e da possibilidade de instanciarem-se a si mesmos, que é o que ocorreria no caso da holografia ou fractalidade, caso ela pudesse ser atribuída a algum nome (melanésios, Daribi, Usen Barok, etc.) e ainda assim operar fora da linguagem. Como isso é impossível, procura-se fazer com que a linguagem reflita o mundo, e essa linguagem é buscada alhures, num lugar povoado de outros. A etnografia vem conferir um solo real à utopia.

O trecho a seguir, no qual Wagner contrapõe-se explicitamente aos “estratagemas desconstrutivos”, é especialmente interessante:

A fenomenalidade do significado fornece um paralelo adequado – não existe algo como uma “parte” de um significado. Ainda que possamos nos convencer, por meio de gramáticas, sistemas de signos, estratagemas desconstrutivos e similares, de que os meios pelos quais nós eliciamos significado podem ser eminentemente partíveis, os significados assim eliciados não têm e não podem ter partes. Não se trata simplesmente do clichê de que os todos são maiores do que as somas de suas partes, pois se um significado não tem partes, não há soma que se possa comparar com a totalidade. Também se poderia concluir que o todo é menos do que a soma, já que ele é apenas um. Quando um todo é subdividido dessa forma ele é segmentado em hologramas dele mesmo; ainda que nem a segmentação, nem tampouco seu oposto, equivalham a uma função “ordenadora”. O que denominamos uma “ordem” pertence ao mundo da partibilidade e da construção (Wagner, 2011, pp.9-10/18).

Os significados eliciados não podem ter partes, pois. Não é à toa que justamente aqui o autor se oporia claramente à desconstrução, se não à

¹¹⁸ Se a holografia/fractalidade é um nome metafísico, a *différance* também o é, e é assumidamente reconhecida por Derrida como tal. Entretanto, o tipo de jogo que resulta dos desdobramentos desses nomes e em seu nome é diferente. O texto da metafísica é um conjunto de traços. Wagner não trata seus objetos como textos, nem tampouco como traços, pois traços não são holográficos. Eles são da ordem da disseminação. “« Il n'y a pas de nom pour cela »: lire cette proposition en sa *platitude*. Cet innommable n'est pas un être ineffable dont aucun nom ne pourrait s'approcher: Dieu, par exemple. Cet innommable est le jeu qui fait qu'il y a des effets nominaux, des structures relativement unitaires ou atomiques qu'on appelle noms, des chaînes de substitutions de noms, et dans lesquelles, par exemple, l'effet nominal « *différance* » est lui-même *entraîné*, emporté, réinscrit, comme une fausse entrée ou une fausse sortie est encore partie du jeu, fonction du système” (Derrida, 1967b, p. 28). Sobre a crítica derrideana à metafísica da presença, ver capítulo 2 e, é claro, o próprio Derrida (e.g. 1967a; 1967b; 1972a; 1972b).

différance (“estratagemas desconstrutivos”). O curioso, entretanto, é que sua argumentação, neste ponto, torna-se emotiva: o texto é movido pelo afeto holístico. Aqui o *logos* falha, e a escrita, em seus traços, revela esse afeto. Por que é que o significado não pode ser partido? O que garante que, a despeito da polissemia, um determinado aspecto do significado não possa ser privilegiado em relação aos outros, inúmeros, apontados pelo significante¹¹⁹? Qual é a metafísica que garante isso? O fundamento inamovível de sua argumentação parece ser o de que o todo é um. Isso está posto, parte-se daí. O todo, quando dividido, é segmentado em hologramas dele mesmo. A totalidade precede a contagem: antes de contar já se sabe que será um. Entretanto, para aceitar isso, seria necessário abrir mão dos polos da dialética, do “eu” e do “outro”, ou então subsumi-los como instanciações desse grande um, abrindo mão, em última instância, da diferença. Escolha difícil para a antropologia. Resta saber como a Lei e o Cosmos, se ordenam o pensamento, poderiam ter permitido esse filho bastardo que é a desconstrução, a qual entretanto, fornece uma resposta provocativa a isso: toda possibilidade de transgressão está contida na própria lei, que não só a proíbe, como clama por ela (Derrida, 1994). E é na iteração, a cada iteração, que a possibilidade de reproduzir ou subverter a lei se coloca. Ao que tudo indica, a reiteração da holografia/fractalidade na instanciação é um esforço de iteração da ordem do cosmos na modalidade da reprodução integral, um esforço de reprodução que não pode deixar de correr o risco da transformação a cada nova iteração.

Mas se a holografia importa para esta discussão, não é como fenômeno etnográfico, mas antes como modo de entendimento. (...) Nada é construído e nada é dissecado nesses exemplos; eles não são nem construção, nem desconstrução, mas simplesmente uma replicação adicional da fractalidade no entendimento do etnógrafo. Poder-se-ia dizer que a holografia nativa é um reinterpretar das ideias do antropólogo e, no processo, um reinterpretar da própria interpretação (Wagner, 2011, pp.13-14/18).

Os exemplos não são nem construção, nem desconstrução. Wagner quer apresentar, portanto, uma alternativa a essa oposição. Ele afirma que nem constrói, nem disseca, nem desconstrói; apenas se apropria do entendimento

¹¹⁹ A crítica de Wagner a Alfred Gell vai também nesse sentido, na medida em que o problema, para ele, parece ser o fato de Gell dissociar “as imagens condensadas em oposições e categorias lineares” (Wagner, 1992, p. 206). Como alternativa à partição do significado, Wagner apresenta sua proposta de manutenção de escala por meio da imagem. Uma vez mais, o que serve de caução a sua defesa da não divisão da imagem em partes menores é a “experiência nativa do ritual como poder concreto, imagético” (Wagner, 1992, p. 207).

“nativo” – a fractalidade – e o replica novamente, segundo a lógica dos fractais. Ou melhor, é a holografia nativa que se replica nele, pois ela reinterpreta o antropólogo, reinterpreta sua interpretação. É esta a antropologia reversa defendida em TIC. A desconstrução, e também a construção, são obstáculos a isso. A holografia “nativa” reinterpreta a interpretação do antropólogo, o qual reproduz, replica a holografia. Pois o entendimento do etnógrafo se dá a partir da contraposição dialética (e complementar) entre suas próprias conceitualizações (marcadas por sua cultura) e a holografia “nativa”. O antropólogo é, portanto, um meio: um *pharmakon*. O antropólogo de Wagner deseja ser um *pharmakon* que é só remédio, e não veneno. Contudo, a ambiguidade é da natureza do *pharmakon*.

A relação entre o antropólogo e o nativo, colocados como polos opostos, deseja ser de complementaridade dialética, e não de substituição. Os polos da dialética estão em uma relação que contribui para que sejam cada vez mais eles mesmos e, portanto, distintos um do outro. Para que a dialética wagneriana opere, a oposição não pode ser dissolvida em disseminação. Mais adiante no texto, Wagner apresenta a ideia de que fazer pessoas, “para os Iqwaye¹²⁰”, é uma instanciamento ou re-numeração de Omalyce: o mito se instancia nas pessoas e a vida é uma instanciamento do mito.

O elemento crucial é a fractalidade que impede a diferenciação entre a parte e o todo, que evita que as imagéticas do entendimento se desintegrem nos indivíduos, grupos e categorias que o construcionismo aglomera em todos maiores do que as somas de suas partes. Assim, é muito importante que sigamos aqui as modalidades nativas, as secções transversais analógicas por meio das quais o todo nutre a si mesmo. (...)

A totalização holográfica do mundo conceitual evidenciada nesses três exemplos [a relação de *poai*, o mito instanciado nas pessoas e o ritual barok orong] equivale a um reconhecimento da fractalidade pessoal por meio da realização de suas implicações relacionais. Como tal, ela não é uma “construção”, nem mesmo uma “interpretação”, no plano da explicação, pois ela não é mobilizada como uma união forçada de elementos díspares, uma realização do significado por meio da inexplicável mágica metodológica da mudança de escala (Wagner, 2011, pp. 14-15/18).

¹²⁰ Em pós-fácio à obra de Mimica sobre a matemática iqwaye, Wagner (1988b) afirma que esta se refere, em sua recursividade, inteiramente à imagética do corpo humano, fundamenta-se em uma imagética que é ao mesmo tempo concreta e fractal. Wagner opõe esta matemática recursiva e dialética, que une o signo à imagem, à matemática ocidental, relacionada, em seu caráter quantitativo, ao modelo plural da “natureza” ou da “ciência”. Para Wagner, a teoria dos números ocidental é uma consequência da matemática não recursiva.

No trecho acima, Wagner defende a “totalização holográfica do mundo conceitual” e coloca a necessidade de reconhecermos a fractalidade pessoal (a superação da dicotomia indivíduo X sociedade), resultado de uma interpretação que não é “uma união forçada de elementos díspares”, pois nela não há mudança de escala. Sua defesa é, portanto, de uma antropologia que não opere a partir da lógica da mudança de escala, nem tampouco da introdução de elementos não postos pelo objeto em sua explicação (construcionismo). Diferentemente da desconstrução, o autor pretende acessar um melhor entendimento do mundo por meio das conceitualizações “nativas”, as quais se encontram disponíveis para ele. Entretanto, essa disponibilização da perspectiva do outro, que lhe permite argumentar contra as teorias de “sua própria” sociedade e cultura, somente é possível porque o antropólogo detém a possibilidade de nomeação da alteridade. Está em suas mãos a possibilidade de, ao nomeá-los, situá-los no polo oposto da dialética do entendimento, e é a partir desse gesto de nomeação do outro que se propõe a superação da própria perspectiva. Já a desconstrução, da qual Wagner se distancia no desejo de replicar o que é, reconhece que não se podem ultrapassar as oposições, mas somente desestabilizá-las ao mostrar como o próprio fundamento sobre o qual elas foram erigidas é ele mesmo frágil e pode ser sustentado apenas pela violência que institui a origem.

Wagner pretende saltar por sobre as oposições conceituais recorrendo à conceitualização melanésia. Mas para fazer isso, vale-se da clássica oposição nós X eles, ocidental X melanésio, a qual propõe superar dizendo que a fractalidade não é generalização, é o próprio meio de análise de si mesma. A fractalidade analisa a fractalidade, ou a elicia:

Mas as evidências aqui apresentadas indicam que ao menos para alguns povos melanésios as formas de conceitualização social e cultural mantêm sua escala através de todas as permutações rituais e pragmáticas. Isso porque em uma conceitualização desse tipo, fractal ou que mantêm sua escala, o próprio conceito se funde com o espaço de sua concepção, e refazer o mapa dos dados com base em escalas artificiais e externas não resulta em nenhum ganho. Se a maior parte dos problemas sociais e culturais depende da hegemonia ocidental para que sejam meramente imaginados, isso sugere que as exigências de viver e pensar em muitas culturas melanésias são bastante diferentes da forma como os cientistas sociais as entenderam (Wagner, 2011, pp.15-16/18).

A alternativa à análise é, portanto, a tautologia, ou seja, o momento em que se abre mão da justificativa: “a fala que se volta para si mesma” [“the talk that turns back onto itself”]. Devem-se seguir os modos de entendimento “nativos”, e a analogia, aqui, é o modo como esse seccionamento opera. A analogia é a forma de operação da fractalidade, e “o todo nutre a si mesmo” por meio desses seccionamentos transversais. A teoria bebe na analogia e a analogia bebe na teoria. A dialética wagneriana pode ser sem síntese porque a tautologia prescinde de síntese: na circularidade desse pensamento, os limites se estabelecem em troca da segurança oferecida pela replicação do uno. A holografia, ao totalizar o mundo conceitualmente, transforma o problema da oposição em uma iteração da complementaridade (não é à toa que seja também esta – a da complementaridade – a solução dada por Wagner à questão de gênero).

A conclusão a que se chega a partir de suas premissas é emblemática:

Assim, a tarefa do *great man* não seria, portanto, aumentar a escala dos indivíduos para gerar agrupamentos, mas manter uma escala que é pessoa e agregado ao mesmo tempo, solidificando uma totalidade em acontecimento. A forma social não é emergente, mas imanente. Se isso lembra a poderosa evocação do holismo no sistema de castas hindu por Louis Dumont, com sua fractalidade da unidade brâmane, também ressoa o conceito de “divíduo” de Marriott: a pessoa, como a sociedade, que é todo e parte ao mesmo tempo. Em última instância, trata-se de pedaços que são recortados do tecido da experiência diferentemente do que nós poderíamos esperar. A fractalidade lida com totalidades, não importa quão finos sejam os cortes, e é por esta razão que eu insisti nos temas da mudança de escala e da maximização. Pois a questão dos *great men* e *big men* é, em última análise, uma questão de maximização. O *big man* como produto da inflação etnográfica é o resultado da maximização estatística e sociológica, um aparente congregador e dispersor de pessoas. Mas a concepção fractal de um *great man* começa com a premissa de que a pessoa é uma totalidade, e qualquer acréscimo a ela não é mais do que uma realização parcial. A totalidade é, em outras palavras, conceitual, e não estatística. O *great man*, sem especificidade de gênero, torna-se grande por uma instanciação ou configuração particular de uma totalidade conceitual; é possível haver tipos de *great men* assim como é possível haver variações de um mito.

O êmico parece garantir a reiteração do fractal aqui. Os ritos e as atividades pragmáticas são, pois, “permutações” desse fractal, e é nessa condição que mantêm sua escala. A ideia que está por trás da teoria da fractalidade/holografia parece contradizer, pois, a invenção como agência, como parece ser o caso em TIC. Como pensar a invenção em relação dialética com a convenção, e assim moldando o fluxo dos acontecimentos, se todo e

qualquer evento é uma replicação fractal do grande “tecido da congruência universal”? Em outras palavras, onde estão a diferença e a diferenciação? Paradoxalmente, a antropologia da fractalidade/holografia acaba, ao defender de forma radical que se olhe para a conceitualização da alteridade, por instaurar a prevalência da alteridade em detrimento da compreensão dos processos de diferença. A questão que fica é como conciliar a tentativa de questionar as bases epistemológicas da antropologia a partir do diálogo (em TIC, necessariamente dialético) com a diferença e a defesa da fractalidade como forma de entendimento universal ainda que dependa do nome de uma particularidade. A ideia de que o social é imanente, e por isso não precisa ser explicado, aponta para as instancias da fractalidade como ausência de processo no sentido forte do termo¹²¹. A tentativa de fundamentar a fractalidade nos nomes dos outros, entretanto, mostra como ela é antes uma tentativa de congelar a equivalência entre o nome e a coisa do que uma solução para o processo (inevitável) de *différance*¹²² que constitui a nomeação.

¹²¹ Cf. Comaroff e Comaroff (2010).

¹²² Plus « vieille » que l'être lui-même, une telle *différance* n'a aucun nom dans notre langue. Mais nous « savons déjà » que, si elle est innommable, ce n'est pas par provision, parce que notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu ce *nom*, ou parce qu'il faudrait le chercher dans une autre langue, hors du système fini de la nôtre. C'est parce qu'il n'y a pas de *nom* pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de « *différance* » qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions *différentes* (Derrida, 1967b).

6. Considerações finais: Wagner e o gesto êmico

How is language itself limiting? The limit of language is language's "being a limit" – it limits, demarcates, draws boundaries around that which it references. Anything it accomplishes *as language* is done through this fact. By the same token, language does not *describe* the elements it demarcates save in demarcating them, nor does it make those elements immediately meaningful as a result of demarcating or referencing them. Language, in short, cannot access or convey the experiential concreteness of its referents.

Roy Wagner, 2001a, p. 4.

To the extent that language has become *linguistic*, that is, relative to its own usage, it has become holographic in spite of itself and has had to incorporate as much diversity within its boundaries as outside of them. Then the very separation of language itself from anything one might say in it, or know through its usage, is at once causal to, and consequential of, the contagion of language and limit.

Roy Wagner, 2001a, p. 9.

Revisitando algumas das “ficções etnográficas” clássicas da antropologia, Clifford afirma que Griaule via a “cultura dogon” como um segredo a ser revelado, se necessário fosse por meio da força. Seu esforço último consistia em produzir uma descrição do pensamento do *homme noir* – em suas palavras, uma “metafísica” –, e para tanto se servia de um movimento que ia das partes para o todo: dos Dogon para os africanos da costa Ocidental, e destes para o *homme noir*. Esse procedimento, por sua vez, encontrava um equivalente na cosmologia dos próprios dogon (2002, p. 182). E para chegar a essa construção era necessário fazer com que os próprios “nativos” narrassem sua cosmologia. Já Leenhardt considerava a etnografia um exercício custoso e instigante de tradução do pensamento nativo, do qual participavam tanto os melanésios quanto ele mesmo. Como resultado dessa metodologia de produção textual, suas etnografias incluíam um vasto *corpus* de material não analisado. Seu objetivo era menos fornecer uma interpretação geral da vida melanésia do que fornecer instrumentos ao leitor para penetrar nesse universo. Em ambos os casos, a cultura existe e está lá; portanto, há que se criar meios de acessá-la e representá-la. Clifford contrasta “esta visão da emergência da verdade (...) com uma concepção da etnografia como um empreendimento dialógico, no qual tanto pesquisadores quanto nativos são ativos criadores, ou,

expandindo o sentido do termo, autores de representações culturais” (2002, p. 215).

Roy Wagner seria, ao menos em proposição teórica explícita, um ótimo exemplo dessa outra vertente¹²³. Se neste plano a discussão do paradigma dialógico dá o tom a sua reflexão, a busca última de Roy Wagner na análise parece ter sido articular a interpretação da realidade social ao modo de ação e simbolização melanésio, chegando mesmo a propor a criação de conceitos informados pelo diálogo com essa perspectiva: obviação, fractalidade, holografia. Essa criação conceitual é informada por sua etnografia melanésia, por um lado, e por seu diálogo com a antropologia e outras disciplinas ocidentais, por outro. Essa invenção – no sentido que o autor confere ao termo em TIC – de conceitos seria, portanto, uma atualização da dialética entre cultura e comunicação, mobilizada toda vez que uma ciência ocidental – neste caso, a antropologia – precisa dar conta do paradoxo entre unidade (cultura ou, nos termos preferidos pelo autor nos últimos anos, perspectiva) e relação (diálogo). Parece, entretanto, que o englobamento do polo da invenção (relação) pelo polo da convenção (unidade), praticamente inevitável do ponto da simbolização segundo o autor, pode ser observado também em sua obra, a despeito de sua defesa de que a antropologia preste mais atenção à invenção e à criatividade daqueles que estuda. Isso porque a invenção, para ser inovadora, remete à convenção que lhe serve de lastro¹²⁴.

¹²³ Isso a despeito de Wagner também considerar a etnografia como a revelação de um segredo (e.g. Wagner, 1998; 2000). A esse respeito, a citação a seguir é bastante reveladora: “cultures (...) are neither descriptions of ‘how the natives think’ nor evidences of how the anthropologists think *about* them, but secrets developed around an enigma that attracts all those who might elicit it” (Wagner, 2005, p. 208).

¹²⁴ Em termos etnográficos, eu arriscaria dizer que em Wagner a dialética entre convenção e invenção que caracterizou o período alimentado por sua etnografia entre os Daribi pode ter dado lugar à preocupação com a holografia e a fractalidade encontrada entre os Barok, entre outras coisas, porque estes parecem mais convencionalizantes do que diferenciadores em muitos momentos de sua descrição (apresentei essa hipótese a Wagner e ele não discordou, embora a conversa a respeito não tenha se desenvolvido). Eis um exemplo: “Person, family, and clan are surrounded by an invisible wall of reserve and sanction, objectified in the dwelling house and its immediate surroundings, and extended to an ultimate, and ceremonial, significance in the case of the *taun* and its circumambient spaces. These spatial constraints are but the physical projection of a thoroughgoing regime of behavioral taboos, an emphatic “marking” and exaggeration of the boundaries of human action. The sense of exaggeration is not diminished when we turn from the heightened respect exacted by some protocols to the avoidance or heavy joking demanded by others: all are equally means of marking, provocation – and elicitation. Exaggerating the seriousness or nonseriousness of a place, person, or action is a style of social rhetoric and motivation that is perhaps found universally in human kin relations;

Isso fica bastante claro em relação aos conceitos cunhados pelo autor: obviação, fractalidade, holografia eram conceitos não usuais em antropologia até seu emprego por Wagner; entretanto, embora se possa defender a ideia de que dão conta perfeitamente do modo melanésio de simbolização, estes são conceitos “ocidentais”, utilizados amplamente em outras disciplinas. A ideia de que esses conceitos têm um equivalente na própria simbolização melanésia é o que parece autorizar a preferência por eles e não outros como via de acesso a esse modo de pensamento e ação que é apresentado como outro. A fundamentação da descrição etnográfica e das proposições teóricas de Wagner parece, pois, ser a mesma de Griaule: a narrativa nativa. Não se pode dizer, contudo, que a teoria-etnografia de Wagner seja a mesma que a de Griaule ou de Leenhardt, a despeito do esforço dos três autores por aproximarem-se ao máximo, em sua narrativa, de algo que parece estar lá, ainda que só possa ser apreendido mediante uma relação – uma coisa em si inalcançável para a antropologia a não ser por meio da mediação do diálogo e da analogia, inevitavelmente informada – ou melhor, englobada – pelo universo de origem do pesquisador (a convenção).

Nos trechos abaixo, Wagner apresenta um entendimento do modo analógico por meio do qual se delineiam as diferenças em antropologia que bem poderia prescindir da clausura do gesto êmico:

The analogical or relative mode, which is likely the only one in which culture can be understood, delineated, or realized, is incapable of forming absolute identities as it is of generating complete differentiation. What it produces are “bound” forms in which analogic (metaphoric or metonymic) similarities or linkages acquire their significance solely by contrast with properly corresponding differences, and vice versa. Difference and similarity, in other words, form a sort of contrast that opposes a positive photographic print to its negative transparency (Wagner, 1991b, p. 43).

But if we were to look to the effect of the trope as just simply difference, the bare impact or disjunction of lexical items without considering its “meaning” [o qual é dado pela convenção], we would discover its own self-demonstration as to how it is to be interpreted. Every trope is in this sense a “performative,” an event that describes its own enactment as it enacts its description. The fact of differentiation is then a self-sign of non-linguistic [porque a língua é convenção] value whose reverberations across the scales of language are no more than overtones or aftershocks. The real echo or counter-stroke to a differentiating percept is not a reaction but an action –

among the Usen Barok it is the fundamental means of eliciting social ethos (Wagner, 1986c, pp. 47- 48).

another difference made in deference to its self-demonstrating message [a imagem, que em Wagner é autorepresentativa] (Wagner, 1991b, p. 46).

O modo analógico, em si, não gera identidades ou diferenças absolutas. Seu produto são formas que adquirem significado apenas em contraste com outras formas. A diferença não é, pois, necessariamente alteridade. Entretanto, para falar da coisa em si – no trecho acima, representada pela reversão figura-fundo entre a impressão fotográfica e seu negativo – numa tentativa de aproximar-se ao máximo de sua ontologia, é necessário um esforço de totalização que se atualiza de diferentes formas, através de conceitos distintos, mas relacionados: grupos, culturas, sociedades, outros. Para Wagner, sem a ficção da cultura – ou, mais recentemente, da perspectiva – perde-se o contorno da diferenciação e, com ele, a possibilidade de determinação do sentido por contraste:

Cultural comparison and similarity, “knowing” another culture insofar as an intimate acquaintance and participation are required for it, is likewise imprinted with the self-differentiation of the “knower” from his or her own tradition. And this also means that estrangement from one’s own tradition is entirely derivative of and relative to the analogic sense one makes of the other. An ‘unbound’ difference, one with no analogic shadow to point up the significance of its differentiation, may well be possible in the anthropological context, but it would be very difficult to determine what it might be (Wagner, 1991b, p. 44).

É exatamente dessa determinação ontológica da coisa que a *différance*, ao pretender escapar à clausura, abriria mão. Wagner compreende ser esta a proposta da *Unter-schied* de Heidegger e da *différance* de Derrida, mas afirma que “[t]he admission of a cultural difference that could not be bridged by analogy, a cultural dif/ference, would deny the possibility of a theoretical solution”, pois sua solução teórica passa, necessariamente, pela configuração da oposição inventiva entre convenções delimitadas (as culturas que o antropólogo constrói a partir de seu diálogo com o universo do “outro”). É isso que leva Wagner a afirmar que a “dif/ference”, termo que utiliza para se referir tanto à *différance* derrideana quanto à *Unter-schied* heideggeriana, é holográfica e autorepresentativa:

In its received form of “knowledge,” differentiation within language or culture as well as differentiation among cultures, then, understanding it a matter of scale-change, an assimilation of dif/ference to the analogic means of sorting it. Dif/ference might then be defined for our purposes as differentiation that “keeps its scale” in all of its instantiations, and

therefore as a kind of holography behind the scenes of thought. As a speculative exercise, it could be thought of as a crack or a flaw running down through all the scales of cultural meaning, one that necessarily presents itself as the same fragmentation or fractability at every point. One might call it the “crack between the worlds,” or, understood holographically, the “Indra-net” of Hindu cosmology (Wagner, 1991b, p. 51).

E ainda:

Difference is then self-enacting or holographic difference, the widening or chain-reactive crack that eventually faults the medium itself, as move and countermove lead ultimately to the checkmate that breaks the setting of the game. Insofar as the checkmate that ends it is the object or intent of a game of chess, every move that is *not* checkmate “binds” itself to the chain of previous and subsequent moves in a suspension of “game” toward the anticipation of its closure (Wagner, 1991b, p. 46).

Contudo, a *différance* não pressupõe a totalidade da convenção, que estaria, no trecho acima, para as regras do jogo assim como a invenção estaria para as jogadas. A *différance* é um jogo no qual não se podem enunciar as regras, nem prever as jogadas, pois prescinde da totalização, do fechamento (*closure*) a que Wagner se refere acima. Assim, não se pode afirmar que sua diferença é holográfica, pois os eventos (a iteração) não obedecem a uma reação em cadeia, ou seja, não podem ser transformados, em seu conjunto, em uma imagem organizada como é o caso da holografia. A *différance*, em vez de procurar os atos criativos no interior da convenção, olha para a diferença que existe no interior da diferença. Ela não é um movimento dialético, cujos polos (a convenção e a invenção, no interior de uma mesma cultura, ou então duas culturas em interação, tendo um efeito criativo sobre a outra ao serem postas em diálogo) estão postos de antemão.

Roy Wagner, embora seja bem-sucedido em sua proposta de flexibilização das totalidades, enreda-se em dificuldades ao pressupor a alteridade, sendo levado à conclusão – talvez involuntária – de que mecanismos de cognição distintos apontam para seres ontologicamente distintos (a despeito da possibilidade de diálogo entre eles). E isso ainda que Wagner reconheça que a “cultura” descrita não é a “cultura” do “outro”:

Ethnography does not, then, describe “culture” as it may be for those born and raised to it, for there is no difference to separate such people from their own conventions and thus form a basis for totalizing them analogically. Their bound forms are constructed within the framework of custom and language. Culture is always described from the “outside” as it never could have existed for its members or insiders, and the analogies by which we get to it are always reflexive

“unpictures” of the conventions one began with (Wagner, 1991b, p. 44).

O que a descrição de “outros” oferece é, pois, reconhecidamente, uma analogia resultante do encontro entre as convenções do pesquisador e aquelas daqueles que estudou. A invenção é, assim, produto do encontro entre convenções, e em certa media determinada por elas. Wagner não pode oferecer um método que permita o acesso à alteridade não por uma pretensa falha de sua metodologia, mas porque a própria proposta antropológica de descrever um outro totalizado esbarra no nome conferido à alteridade, que sua análise ora reifica (na etnografia que pretende dar conta “dos melanésios”, “dos povos tribais” ou “dos Daribi” e “Barok”), ora desconstrói (em textos mais epistemológicos, como TIC e SICI). A antropologia, ao fazer o movimento de tentar aproximar-se ao máximo (de sua ficção) do pensamento nativo, faz com que apareça o recalcado: o outro é outro – alteridade, e não meramente diferença: o grupo existe; a cultura existe; há uma substância, uma ontologia a ser descrita (“the world’s substances and objectivities, its social relationships in commonsense as well as anthropological terms” (Wagner, 1991b, p. 49)).

Essa tentativa de fazer com que a descrição se aproxime ao máximo da ontologia nativa parece estar relacionada, em Wagner, à ideia de que a mimese se dá na replicação do um no todo e vice-versa: os fractais mimetizam a si mesmos e assim mantêm sua escala. A iteração é holográfica, e a holografia é a resposta wagneriana à crise da representação. A holografia e a fractalidade permitem, no jogo dialético das substituições, manter a escala entre o modelo e o objeto, por um lado, e compatibilizar, no plano teórico, as diferentes instanciações da vida¹²⁵. Afinal, de acordo com o argumento reiterado diversas vezes em *Coyote Anthropology*, o que está para além da dialética só é acessível com a morte. A holografia, a fractalidade, a obviação e a automodelagem parecem prescindir do fechamento colocado por conceitos como grupo, cultura, sociedade e até mesmo outro, na medida em que são conceitos abertos, passíveis de replicação infinita em diversas escalas. Entretanto, o que lhes serve de caução é justamente o nome do outro, que deve ser passível de atualização a cada enunciação de modo a garantir o

¹²⁵ A esse respeito, ver a discussão de Goldman (2011) sobre o “vitalismo antropológico” de Roy Wagner.

fundamento da análise. Mas este é um fundamento infundável, porque garantido pela (convenção da) linguagem, ela mesma sujeita à diferenciação infinita. Esta convenção, totalizadora por excelência, coloca a possibilidade de invenções que são, em suma, extensões de sentido mobilizadas com o propósito de negociar o paradoxo da relação e da unidade.

Curiosamente, o reconhecimento da ausência de um fundamento dessa ordem parece insinuar-se nos próprios escritos de Wagner em trechos de sua discussão mais recente sobre a linguagem. No excerto abaixo, a dialética dá lugar ao contágio:

If one can only do justice to the sense of a metaphor through the office of another metaphor, and if the “performance” of what it may mean is always *another* performance, as distinct from the original, then, the contagion has no practical limits (Wagner, 2001a, p. 10).

Em antropologia, reconhecer essa ausência de fundamento implicaria abrir mão de totalizar o outro enquanto alteridade, ou seja, reconhecer que não se pode acessar sua ontologia porque é impossível acessar a natureza – ou a cultura – dos nomes.

7. Referências

- BENITES, Luiz Felipe. "Cultura e reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem "inventiva" de Roy Wagner". In: *Campos*, vol. 8, n. 2, 2007.
- BUTLER, Judith. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. Nova York e Londres: Routledge, 1997.
- CASTAÑEDA, Carlos. *Viagem a Ixtlan*, Rio de Janeiro, Editora Record, 1972.
- _____. *Porta para o infinito*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1974.
- _____. *O segundo círculo de poder*. Rio de Janeiro, Editora Record, s/d.
- CLIFFORD, James. "On Ethnographic Allegory". In: CLIFFORD, James e MARCUS, George. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1986.
- CLAY, Brenda. *Pinikindu: Maternal Nurture, Paternal Substance*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- COMAROFF, Jean e COMAROFF, John. "Etnografia e imaginação histórica". Tradução de Iracema Dulley e Olivia Janequine. In: *Proa*, Campinas, v. 2, 2010 [1992].
- COSTA, Priscila Santos. *Obviando a "crise da representação": considerações sobre as antropologias de Roy Wagner e Marilyn Strathern*. Monografia de final de curso, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2011.
- CROOK, Tony e SHAFFNER, Justin. "Preface: Roy Wagner's 'Chess of Kinship': An Opening Gambit". In: *HAU Journal*, v. 1, n. 1, 2011, pp. 159-164.
- DERRIDA, Jacques. *Introduction (et traduction) à L'origine de la géométrie de E. Husserl*. Paris : PUF, 1972.
- _____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973 [1967a].
- _____. *L'écriture et la difference*. Paris: Éditions du Seuil, 1967b.
- _____. *La voix et le phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967c.
- _____. *La dissemination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972a.
- _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972b.

_____. "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences". Tradução de Alan Bass. In: *Writing and Difference*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

_____. "Living On/Border Lines". In: *Deconstruction & Criticism*, tradução para o inglês de James Hulbert. Nova York: The Seabury Press, 1979.

_____. "Des tours de Babel". In: Graham, Joseph (ed.). *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

_____. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. "A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 19, n. 55, 2004.

DULLEY, Iracema; FERRARI, Florência; MARRAS, Stelio; PINHEIRO, Jamille; SZTUTMAN, Renato; VALENTINI, Luísa. "'O Apache era o meu reverso'. Entrevista com Roy Wagner". In: *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, 2011, pp. 955-978.

_____. "A invenção da antropologia. Roy Wagner e a revolução dos modos de pensar". In: *Folha de S. Paulo*, seção Ilustríssima, 1º de abril de 2012, p. 8.

DULLEY, Iracema. "Coyote Anthropology, dialética e obviação". In: *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, 2011, pp. 1079-1090.

_____. "A imagem em Roy Wagner: o gesto êmico como reversão figura-fundo". In: *Revista Conexões Parciais*, no prelo.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1994 [1966].

ESTORNILO, Milena. "O problema da divisão entre Nós e Eles em Roy Wagner e Bruno Latour". In: *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v. 4, n. 1, 2012, pp. 48-66.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nova York: Columbia University Press, 1983.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

GEERTZ, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

GOLDMAN, Márcio. "O fim da antropologia". In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 89, março de 2011.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. A religião de Platão. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

HARAWAY, Donna. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s". In: *Socialist Review*, n. 80, 1985, pp. 65-107.

KELLY, José Antonio. "Fractalidade e troca de perspectivas". In *Mana*, 7(2), 2001, pp. 95-132.

KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*, Campinas, Mercado das Letras, 2001.

_____. "O segredo como fato, o fato como segredo". In: *Cadernos de Campo*, n. 19, 2010, pp. 231-236.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2003a [1949].

_____. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b [1950].

_____. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979 [1955].

_____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional, 1976 [1962].

MONTERO, Paula. "The Contribution of Postcolonial Critique to an Anthropology of Missions". In: *Religion and Society: Advances in Research*, no prelo.

MORRIS, Rosalind. "Legacies of Derrida: Anthropology". In: *Annual Review of Anthropology*, vol. 36, out, 2007, pp. 355-389.

MURRAY, David. "Queering the Culture Cult". In: *Social Analysis*, v. 46, 2002.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. "Introdução". In: RADCLIFFE-BROWN, A. R. e FORDE, D. (orgs.) *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 1982.

PLATÃO. "Phaedrus", in *Eutyphro Apology Crito Phaedo Phaedrus*, Loeb Classical Library, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2005.

ROYLE, Nicholas. *Jacques Derrida*. Nova York: Routledge, 2003.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003 [1985].

SCHNEIDER, David. "Some Muddles in the Models: or, 'how the system really works'". In: BANTON, M (ed.). *The Relevance of Models for Social Anthropology*. ASA Monographs. Londres: Tavistock Publications; Nova York: Frederick A. Preager, 1965.

- _____. *American Kinship*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- SIGAUD, Lygia. "As vicissitudes do ensaio sobre o dom". In: *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 2, 1999.
- STRATHERN, Marilyn. "No Nature, No Culture: The Hagen Case". In: MAC COARMACK & STRATHERN (eds.). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- _____. "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology [and Comments and Reply]". In: *Current Anthropology*, vol. 28, n. 3, pp. 251-281, 1987.
- _____. *Partial Connections*. ASAO Special Publication no. 3, Lanham: University Press of America, 1990.
- _____. "Parts and Wholes: Refiguring Relationships". In: Robert Borofsky (org.). *Assessing Cultural Anthropology*. Nova York: MacGraw-Hill, 1994.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A incostância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WAGNER, Roy. *The Curse of Souw. Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1967.
- _____. "Daribi and Foraba Cross-Cousin Terminologies: A Structural Comparison". In: *Journal of the Polynesian Society*, 79(1): pp. 91-98, 1970a.
- _____. Resenha de *The Elementary Structures of Kinship*, de Claude Lévi-Strauss. In: *Journal of the Polynesian Society*, 79(2): pp. 245-252, 1970b.
- _____. *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: Chicago University Press, 1972a.
- _____. "Incest and Identity: A Critique and Theory on the Subject of Exogamy and Incest Prohibition". In: *Man*, 7(4), pp. 601-613, 1972b.
- _____. "Mathematical Prediction of Polygyny Rates among the Daribi of Karimui Patrol Post, Territory of Papua and New Guinea". In: *Oceania*, XLII(3), pp. 205-222, 1972c.
- _____. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?" In: LEAF, Murray. *Frontiers of Anthropology*. Nova York: D. Van Nostrand Company, pp. 95-122, 1974.
- _____. *The Invention of Culture*. New Jersey: Prentice Hall, 1ª edição, 1975.

_____. "Culture as Creativity" (reimpressão do capítulo 2 de *Invenção da cultura*). In: *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. J.L. Dolgin, D.S. Kemnitzer, D.M. Schneider (eds.). Nova York: Columbia University Press, 1977a.

_____. "Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate: A Semiotic Critique of the Ecological Perspective". In: BAYLISS-SMITH & FEACHERN (eds.) *Subsistence and Survival: Rural Ecology in the Pacific*. Londres: Academic Press, 1977b.

_____. "Foreword". In: CLAY, Brenda. *Pinikindu: Maternal Nurture, Paternal Substance*. Chicago: University of Chicago Press, 1977c, pp. ix-xi.

_____. "Analogic Kinship: A Daribi Example". In: *American Ethnologist*, 4(4), 1977d, pp. 623-42.

_____. "Speaking for Others: Power and Identity as Factors in Daribi Mediumnistic Hysteria". In: *Journal de la Société des Océanistes. Folie, possession et chamanisme en Nouvelle-Guinée*, 56-57, tomo XXXIII, 1977^e, pp. 145-52.

_____. *Lethal Speech. Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Ithaca: Cornell University Press, 1978a.

_____. "Ideology and Theory. The Problem of Reification in Anthropology". In: *The Yearbook of Symbolic Anthropology*. E. Schiwimmer (ed.). Londres: C. Hurst and Company, 1978b.

_____. "The Talk of Koriki: A Daribi Contact Cult". In: *Social Research*, n. 46, 1979.

_____. "Daribi Kinship". In: *Blood and Semen. Kinship Systems of Highland New Guinea*. E.A. Cook e D. O'Brien (eds.). Studies in Pacific Ethnology Series. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980.

_____. *The Invention of Culture*. New Jersey: Prentice Hall, 2^a edição, 1981.

_____. "The Ends of Innocence: Conceptions and Seduction among the Daribi of Karimui and the Barok of New Ireland". In: *Mankind*, 14(1), 1983a, pp. 75-83.

_____. "Visible Ideas: Towards an Anthropology of Perceptive Values". In: *South Asian Anthropologist*, Essays in Honour of Victor Turner, 4(1), 1983b, pp.1-7.

_____. "Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites". In: *Annual Review of Anthropology*, 13, 1984a, pp. 143-155.

_____. "Review [untitled]". In: *Language in Society*, vol. 13, n. 1, mar 1984b, pp. 108-113.

_____. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press, 1986a.

_____. "The Theater of Fact and Its Critics". In: *Anthropological Quarterly*, vol. 59, n. 2, Ethnographic Realities/Authorial Ambiguities, 1986b, pp. 97-99

_____. *Asiwinarong. Ethos, Image and Social Power among the Usen Barok of New Ireland*. Princeton: Princeton University Press, 1986c.

_____. "Figure-ground Reversal among the Barok". In: L. Lincoln, *Assemblage of Spirits: Idea and Image in New Ireland*. Minneapolis Institute of Arts, 1987.

_____. "Visible Sociality. The Daribi Community". In: *Mountain Papuans*. J.F. Weiner (ed.). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988a.

_____. "Afterword: Some Comments on the Iqwaye Mathematic". In: J. Mimica, *Intimations of Infinity. The mythopoeia of the Iqwaye counting system and number*. Oxford: Nova York: Berg, 1988b.

_____. Conclusion: "The Exchange Context of the Kula". In: *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*. Frederick Damon e Roy Wagner (eds.). DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1989.

WAGNER, Roy e WILLIAMSON, Margaret Holmes. "Desperately Seeking Structures: or, The Futility of Form Without Content". In: *Anthropologica* 32(2), pp. 205-219, 1990.

_____. "The Fractal Person". In: Marylin Strather e Maurice Godelier (eds.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.

- _____. "Dif/ference and its Disguises". In: SCHARLEMANN, Robert. (ed.). *On the Other: Dialogue and/or Dialectics*. Lanham, Nova York, Londres: University Press of America, 1991b.
- _____. "New Ireland is Shaped Like a Rifle and We Are at the Trigger: The Power of Digestion in Cultural Reproduction". In: *Clio in Oceania*. A. Biersack (ed.). Washington: Smithsonian Institution Press, 1991c.
- _____. "The Imagery Keeps Its Scale: An Obviation Model of the Yafar Yangis". In: *Shooting the Sun: Ritual and Meaning in the West Sepik (New Guinea)*. Bernard Juillerat (ed.). Washington: Smithsonian Institution Press, 1992.
- _____. "If You Have the Advertisement You Don't Need the Product". In: *Rhetorics of Self-Making*. D. Battaglia (ed.). Berkeley: The University of California Press, 1994.
- _____. "Hazarding Intent: Why Sogo Left Hweabi". In: *Other Intentions: Cultural Contexts and the Attribution of Inner States*. Lawrence Rosen (ed.). Santa Fé: SAR Press, 1995a.
- _____. "Fighting Over Pigshit: A New Ireland Pragmatic". In: *Anthropology and Humanism Quarterly*, 25(3), outubro, 1995b.
- _____. "Environment and Reproduction of Human Focality", edição especial: Identity, Nature, and Culture. Sandra Bamford (ed.). *Social Analysis*, 42(3). Adelaide, Australia, nov., 1998.
- _____. "Our Very Own Cargo Cult", edição especial: A Critical Retrospective on Cargo Cult; Western Melanesian Intersections. In: *Oceania*, 70(4), junho, 2000.
- _____. *An Anthropology of the Subject. Holographic Worldview in New Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. Berkeley: Los Angeles: London: University of California Press, 2001a.
- _____. "Condensed Mapping: Myth and the Folding of Space, Space and the Folding of Myth". In: *Emplaced Myth*. A. Rumsey e J.F. Weiner (eds.). Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001b.
- _____. "Edith Turner: The Gender of Giftedness". In: *Anthropology and Humanism*, special edition, 26(2), primavera, 2002.

- _____. "Afterword: What Happens When Chaos Loses Its Temper", cap. 8, pp. 331-402. In: *On the Order of Chaos. Social Anthropology and the Science of Chaos*. Frederick Damon e Mark Mosko (ed.). Oxford: Berghahn Press, 2005.
- _____. "Lost Horizons at Karimui". In: KAARTINEN, Timo e SATHER, Clifford. (eds.). *Beyond the Horizon: Essays on Myth, History, Travel, and Society*. Studia Fennicae Anthropologica. Finnish Literature Society, Helsinki, 2008.
- _____. "Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?". In: *Cadernos de Campo*, v. 19, 2010a.
- _____. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010b.
- _____. *Coyote Anthropology*. Lincoln e Londres: University of Nebraska Press, 2010c.
- _____. "Foreword". In: PITARCH, Pedro. *The Jaguar and the Priest: An Ethnography of Tzeltal Souls*. Austin: University of Texas Press, 2010d.
- _____. *Depersonalizing the Digression*. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/writingacrossboundaries/writingonwriting/roywagner/>, 2010e (acessado em 2 de novembro de 2012).
- _____. "The Chess of Kinship and the Kinship of Chess". In: *HAU Journal*, v. 1, n. 1, 2011a, pp. 165-177.
- _____. "A pessoa fractal". In: *Ponto Urbe*, v. 5, 2011b.
- _____. "Anthropology is the Ethnography of Philosophy: Philosophy is the Ethnography of Itself". In: *Revista Conexões Parciais*, vol. 1, n. 1, 2011c.
- _____. "Automodelagem: o lugar da invenção". Tradução de Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. In: *Revista de antropologia*, v. 54, n.2. 2012, pp. 921-953.
- _____. *The Place of Invention*. Texto inédito.
- _____. *A Dream Does Not Tell; It Asks. Sonnets 2008 – 2009*. Texto inédito.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Etnologia brasileira". In: MICELLI, Sérgio. *O que ler nas ciências sociais*. São Paulo, Editora Sumaré, 1999.
- _____. "O nativo relativo". In: *Mana*, 8(1), pp. 113-148, 2002.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961 [1921].