

A invenção da cultura



Roy Wagner

A invenção da cultura

Tradução Marcela Coelho de Souza e
Alexandre Morales

COSACNAIFY

Para David M. Schneider

9	Prefácio
13	INTRODUÇÃO
	CAPÍTULO 1
27	A presunção da cultura
	CAPÍTULO 2
49	A cultura como criatividade
	CAPÍTULO 3
75	O poder da invenção
	CAPÍTULO 4
123	A invenção do eu
	CAPÍTULO 5
165	A invenção da sociedade
	CAPÍTULO 6
205	A invenção da antropologia
239	<i>Post scriptum</i> (2010)
241	Índice remissivo
249	Sobre o autor

Prefácio

A ideia de que o homem inventa suas próprias realidades não é nova; pode ser encontrada em filosofias tão diversas quanto o Mu'tazila do islã e os ensinamentos do budismo, assim como em muitos outros sistemas de pensamento bem menos formalizados. Talvez sempre tenha sido familiar ao homem. Entretanto, a perspectiva de apresentar essa ideia a uma antropologia e a uma cultura que tanto querem controlar suas realidades (como o fazem todas as culturas) é complicada. Um empreendimento como esse requer, portanto, bem mais incentivos do que os projetos etnográficos mais sisudos, e posso seguramente dizer que sem o vigoroso e interessado incentivo de David M. Schneider este livro não teria sido escrito. Além disso, a inspiração teórica do livro deve muito à sua obra – de um modo tão seminal que é difícil prestar-lhe o devido reconhecimento – e também a seus *insights* bastante explícitos acerca da moderna cultura americana, que estão na base daquilo que se tornou um interesse candente do meu discurso.

Amigos das universidades de Northwestern e de Western Ontario somaram a isso o importante apoio de suas ideias e de seu interesse. Em particular, gostaria de registrar minha gratidão aos membros do meu Seminário E70 na primavera de 1972, Helen Beale, Barbara Jones, Marcene Marcoux e Robert Welsch, bem como a John Schwartzman, Alan Darrah e John Farella, pela contribuição de seus conselhos e conversas. John Gehman, Stephen Tobias, Lee Guemple e Sandie Shamis me proporcionaram um vívido contraponto para a ideação durante uma etapa estrategicamente formadora da redação. Uma parte do capítulo 2 foi lida em abril de 1972 em um seminário vespertino às segundas-feiras no

Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago e beneficiou-se das inspiradas críticas e comentários tão característicos daquelas sessões. Uma versão do capítulo 3 foi lida na Universidade de Northern Illinois em abril de 1973, e gostaria de agradecer particularmente a M. Jamil Hanifi e Cecil H. Brown pelas proveitosas observações e ideias que externaram na ocasião. Comentários e críticas sucintos mas inestimáveis foram proferidos por meu colega Johannes Fabian enquanto pescávamos (sem sucesso) em Sturgeon Bay, Wisconsin, em junho de 1972. Minha esposa, Sue, deu mostras de considerável tolerância durante a redação do livro, e minha filha, Erika, revelou-se uma instrutora muitíssimo valiosa para o papai no envolvimento dela com aquela que é a mais vital de todas as invenções da cultura: a primeira. Sou grato, igualmente, a Dick Cosme e Edward H. Stanford da editora Prentice-Hall por sua paciência e seu interesse.

Assim como vários outros aspectos da moderna cultura interpretativa americana, a antropologia desenvolveu o hábito de se apropriar dos meios e idiomas por meio dos quais o protesto e a contradição são expressos, fazendo deles uma parte de sua mensagem sintética e culturalmente corroborante. O exotismo e a relatividade cultural são a isca, e as pressuposições e ideologias de uma Cultura do empreendimento coletivo são o anzol abocanhado com a isca. A antropologia é teorizada e ensinada como um esforço para *racionalizar* a contradição, o paradoxo e a dialética, e não para delinear e discernir suas implicações; tanto estudantes quanto profissionais aprendem a reprimir e ignorar essas implicações, a “não enxergá-las” e a imaginar as mais terríveis consequências como o suposto resultado de não fazê-lo. Eles reprimem a dialética para que possam *sê-la*. Escrevi este livro, delineando explicitamente as implicações da relatividade, num esforço resolutivo para combater essa tendência em todos nós.

Há ciências cujos “paradigmas”, blocos de preceitos e precedentes teóricos que definem a ortodoxia daquilo que Thomas Kuhn chama de “ciência normal”, mantêm uma imobilidade congelada até que seus sustentáculos são derretidos pelo calor e pela pressão das evidências acumuladas, verificando-se então uma “revolução tectônica”. A antropologia não é uma delas. Como disciplina, a antropologia tem sua história de desenvolvimento teórico, de ascendência e antagonismo com relação a certas orientações, uma história que sem dúvida manifesta certa lógica ou ordem [capítulo 6]. Com toda a unanimidade de que goza, porém, esse fluxo de ideação pode muito bem ser descrito como pura dialética, um jogo de exposições (e refutações) por vezes disparatadas ou uma eclética soma de tudo e mais um pouco dentro dos manuais. O que é notável nisso não é tanto a persistência de fósseis teóricos (uma persistência que é o recurso básico da tradição acadêmica), mas a incapacidade da antropologia para institucionalizar essa persistência, ou mesmo para institucionalizar qualquer tipo de consenso.

Se *A invenção da cultura* exhibe uma tendência a defender suas opiniões em vez de arbitrá-las, isso reflete, pelo menos em parte, a condição de uma disciplina na qual um autor é obrigado a destilar sua própria tradição e seu próprio consenso. Além disso, essa tendência se relaciona com algumas das pressuposições expostas nos três primeiros capítulos e com a razão de ser do livro.

Uma preocupação fundamental do meu argumento é analisar a motivação humana em um nível radical – mais profundo que o dos clichês bastantes em voga sobre os “interesses” de corporações, atores políticos, classes, o “homem calculista” e assim por diante. Isso não significa

que eu esteja beatífica e ingenuamente desavisado de que esses interesses existem, ou não tenha consciência da força prática e ideológica do “interesse” no mundo moderno. Significa que eu gostaria de considerar tais interesses como um subconjunto, ou fenômeno de superfície, de questões mais fundamentais. Desse modo, seria um tanto ingênuo esperar que um estudo da constituição cultural dos fenômenos argumentasse a favor da “determinação” do processo, ou de partes significativas dele, por algum contexto fenomênico específico e privilegiado – especialmente quando o estudo argumenta que tais contextos assumem seus significados em grande medida uns a partir dos outros.

É esse, então, o ponto de vista analítico de um livro que elege observar fenômenos humanos a partir de um “exterior” – entendendo que uma perspectiva exterior é tão prontamente criada quanto as nossas mais confiáveis perspectivas “interiores”. A discussão sobre a relatividade cultural é um ótimo exemplo. Em parte uma pista falsa para aqueles que querem afirmar o caráter generalizado da pressão socioeconômica, ou refutar a possibilidade de uma objetividade científica verdadeiramente antisséptica, ela foi introduzida aqui de uma maneira que aparenta ser controversamente idealista. Considere-se porém o que é feito desse “idealismo” na discussão subsequente, na qual a própria “cultura” é apresentada como uma espécie de ilusão, um contrapeso (e uma espécie de falso objetivo) para ajudar o antropólogo a ordenar suas experiências. É possível, sem dúvida, que a questão de saber se uma falsa cultura é verdadeiramente ou falsamente relativa tenha algum interesse para aqueles verdadeiramente fastidiosos, mas de um modo geral foram obviadas as costumeiras premissas para um debate satisfatório, vigoroso, sobre a “relatividade cultural”.

A tendência a evitar, a obviar, a “não lidar com” muitas ou quase todas as velhas e intermináveis querelas teóricas da antropologia, por desnorteante que possa ser para aqueles que têm seu terreno reconhecido e minado, é um artefato da posição que assumi. Afora isso, não faz parte de uma política deliberada para repelir a antropologia ou os antropólogos ou para pleitear uma imunidade espúria para uma posição privilegiada. Ao escolher um terreno novo e diferente, apenas troquei um conjunto de problemas e paradoxos por outro, e o novo conjunto é tim-tim por tim-tim

tão formidável quanto o antigo. Um exame exaustivo desses problemas seria proveitoso, assim como o seria um arrolamento de evidências pró e contra minha posição. Mas, argumentos e evidências dizem respeito a um nível de investigação (e talvez de “ciência”) diferente daquele visado aqui.

Este livro não foi escrito para provar, mediante evidências, argumentação ou exemplos, qualquer conjunto de preceitos ou generalizações sobre o pensamento e a ação humanos. Ele apresenta, simplesmente, um ponto de vista diferente aos antropólogos, adumbrando as implicações desse ponto de vista para certas áreas de interesse. Se algumas ou muitas dessas implicações deixam de corresponder a alguma área de “fatos observados”, isso certamente se dá porque o modelo foi deduzido e estendido para fora, e não construído por indução. Embora não seja preciso dizer que algum grau de circunspeção é crucial nesse tipo de construção de modelo, que a liga está no modelo e não nos detalhes, o procedimento é em última instância aquele da famosa sentença de Isaac Newton: “*Hypothesis non fingo*”. “Não formulo hipóteses”, relata-se ter dito o fundador (e ultimamente, parece, o “inventor”) das ciências exatas, indicando que compunha suas equações e delas deduzia o mundo. Eu acrescentaria que a capacidade de enxergar isso como uma humilde e sóbria declaração de procedimento, e não como vanglória, é um teste de aptidão para perspectivas “exteriores”.

A diversidade teórica da antropologia torna difícil generalizar criticamente sobre o campo, por mais oportunas que possam ser certas apreensões críticas das derivas da teorização. Assim, embora aparentemente boa parte da teorização antropológica reconheça a relatividade cultural para meramente transformá-la em alguma outra coisa (e a presente teoria simbólica não é exceção), certamente houve abordagens (a de Franz Boas, por exemplo) que não fizeram isso. E a tendência – catalogada em minha discussão sobre o “museu de cera” [capítulo 2] – a descobrir por analogia (e ratificar com evidências) engenhocas de programação de computadores e de contabilidade de custos primitiva, ou gramáticas e dogmáticas da vida social, embora ainda seja perturbadoramente difundida, não é por certo universal na moderna antropologia. Reconheço que alguma simplificação excessiva nesse aspecto, assim como em outros, pode ter sido resultado do

amontoado crítico que fiz de certas abordagens, levando a uma desconsideração completamente não intencional de uma série de direcionamentos e autores promissores no âmbito da antropologia.

Outro ponto que pode soar ao leitor como má estratégia, ou talvez como impensada perpetuação de um erro mais que comum, é a oposição entre o convencionalismo ocidental e a característica diferenciação simbólica preferida pelos povos “tradicionais” – compreendendo sociedades “tribais” e as ideologias de civilizações complexas e estratificadas e de certas classes na sociedade civil ocidental. O fato de que a distinção é mais intrincada do que as simplistas dicotomias “progressista/conservador” – apropriadamente parodiadas por Marshall Sahlins como “*the West and the Rest*”¹ – deve ficar evidente na discussão do capítulo 5. Em suma, meu argumento sugere que o modo de simbolização diferenciante provê o único regime ideológico capaz de lidar com a mudança. Povos descentralizados, não estratificados, acomodam os lados coletivizante e diferenciante de sua dialética cultural mediante uma alternância episódica entre estados rituais e seculares; civilizações altamente desenvolvidas asseguram o equilíbrio entre essas necessárias metades da expressão simbólica por meio da interação dialética de classes sociais complementares. Em ambos os casos, são atos de diferenciação incisivos, contundentes – entre sagrado e secular, entre propriedades e prerrogativas de classe –, que servem para regular o todo. Mas a moderna sociedade ocidental, que Louis Dumont acusa de “estratificação envergonhada”, é criticamente desequilibrada: sofre (ou celebra) a diferenciação como sua “história” e contrabalança o coletivismo intensivo de seus empreendimentos públicos com estratégias competitivas semiformais e envergonhados em todos os tons de cinza e com a bufonaria desesperada da propaganda e do entretenimento. Eu argumentaria que compartilhamos com o período helenístico em Alexandria, e com fases pré-dialéticas de outras civilizações, uma orientação transitória e altamente instável. Mas isso é parte de um modelo, e não, com toda a certeza, uma posição assumida por conveniência.

1. Em tradução literal: “O Ocidente e o Resto”. [N. T.]

Na inspiração e no desenvolvimento de seu programa teórico, *A invenção da cultura* representa uma generalização do argumento de minha monografia *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (1972) e se empenha em situar esse argumento no contexto da constituição e da motivação simbólicas dos atores em diversas situações culturais. Especificamente, leva adiante a ideia central de *Habu*, de que todas as simbolizações dotadas de significado mobilizam a força inovadora e expressiva dos tropos ou metáforas, já que mesmo símbolos convencionais (referenciais), os quais não costumamos pensar como metáforas, têm o efeito de “inovar sobre” (isto é, “ser reflexivamente motivados em contraste com”) as extensões de suas significações para outras áreas. Assim, *Habu* deriva significado cultural de atos criativos de entendimento inovador, construindo metáfora sobre metáfora de modo a redirecionar continuamente a força de expressões anteriores e subsumi-la em novas construções. A distinção entre metáforas convencionais, ou coletivas, e metáforas individuantes não é contudo perdida; ela fornece um eixo de articulação entre expressões socializantes (coletivas) e expressões que conferem poder (individuativas). (Sob esse aspecto, o modelo assemelha-se, e sem dúvida deve algo, à discussão sobre “universalização e particularização” em *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss.) Além disso, o aspecto coletivo da simbolização é também identificado com o modo moral, ou ético, da cultura, colocando-se em uma relação dialética com o modo factual.²

Como epistemologia de *Habu*, *A invenção da cultura* situa seu argumento *no interior* do modelo ali configurado e empreende uma exploração e um desenvolvimento radicais das suas implicações. A série de implicações inter-relacionadas e entrelaçadas é apresentada no capítulo 3 e, apesar dos riscos de jargão na necessária referência cruzada de termos especiais, é apresentada “de uma vez só”.

Os acréscimos mais significativos ao modelo de *Habu* compreendem, em primeiro lugar, uma clarificação dos efeitos contrastantes dos modos de simbolização convencional e diferenciante. Como partes da dialética,

2. Cf. Clifford Geertz, “Ethos, visão de mundo e a análise de símbolos sagrados”, in *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, [1973] 1989.

eles necessariamente simbolizam um ao outro, mas o fazem de maneiras diferentes. A simbolização convencional estabelece um contraste entre os próprios símbolos e as coisas que eles simbolizam. Chamo essa distinção, que opera para distinguir os dois modos em seus respectivos pesos ideológicos, de “contraste contextual”. Os símbolos diferenciadores assimilam ou englobam as coisas que simbolizam. Chamo esse efeito, que sempre opera para negar a distinção entre os modos, para aboli-la ou derivar um do outro, de “obviação”. Uma vez que esses efeitos são reflexivos (isto é, aquilo que “é simbolizado” exerce seu efeito, por sua vez, sobre aquilo que simboliza), todos os efeitos simbólicos são mobilizados em qualquer ato de simbolização. Conseqüentemente, o segundo acréscimo ao modelo é o de que a consciência do simbolizador em qualquer momento dado se concentra forçosamente sobre um dos modos. Focalizando a atenção nesse “controle”, o simbolizador percebe o modo oposto como algo bastante diferente, uma “compulsão” ou “motivação” interna. O terceiro acréscimo é o de que toda “cultura”, ou classe cultural significativa, irá favorecer uma das duas modalidades simbólicas como a área apropriada à ação humana e considerar que a outra manifesta o mundo “dado” ou “inato”. O capítulo 4 explora o significado disso para a estrutura das motivações e da personalidade humanas, e o capítulo 5 desenvolve um modelo de integração e evolução cultural baseado no contraste contextual e na obviação.

A operação “episódica” da dialética em sociedades tribais ou acéfalas tem estreito paralelismo – exceto por seus sustentáculos teóricos – com o modelo de cismogênese simétrica e complementar equilibrada apresentado por Gregory Bateson no “Epílogo 1936” de seu livro *Naven*. Isso sem dúvida alguma reflete minha familiaridade com a obra de Bateson e minha admiração por ela. Menos óbvia é a inadvertida similaridade entre o contraste “*homo hierarchicus/homo aequalis*” de Dumont e as comparações mordazes que faço entre a sociedade americana moderna “relativizada” e as ordens sociais dialeticamente equilibradas de civilizações mais antigas. A dialética de classes sociais vislumbrada aqui talvez deva muitíssimo a Dumont e ao notável *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure* [1973], de David M. Schneider e Raymond T. Smith.

A noção de uma dinâmica cultural baseada na mediação de domínios de responsabilidade (e não responsabilidade) humana é mais difícil de ser rastreada de outras fontes. O tema foi retomado em meu artigo “Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate” (1977) e em “No Nature, no Culture: The Hagen Case”, da Dra. Marilyn Strathern.³ Meu livro *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation* (1978) leva o argumento adiante ao desdobrar as implicações radicais da obviação como forma estendida ou processual do tropo. *Lethal Speech* é um livro “sobre” a obviação, assim como *Habu* na verdade é um livro sobre a metáfora, e *A invenção da cultura*, preocupado com a relação dessas formas com a convenção, torna-se assim o elemento intermediário de uma trilogia não programada.

O uso que aqui faço do termo “invenção” é, creio eu, bem mais tradicional do que os contemporâneos estereótipos do tipo “raio-em-céu-azul” de homens das cavernas sortudos e descobertas acidentais. Como no caso da invenção na música, ele se refere a um componente positivo e esperado da vida humana. O termo parece ter retido muito desse mesmo sentido desde o tempo dos retóricos romanos até a aurora da filosofia moderna. Na *Invenção dialética* do humanista do século xv Rodolphus Agricola, a invenção aparece como uma das “partes” da dialética, encontrando ou propondo uma analogia para um *propositus* que pode então ser “julgado” ao chegar a uma conclusão – um pouco como uma hipótese científica é submetida a julgamento ao ser “testada”.

Sendo a invenção amplamente indeterminada tanto para os antigos como para os filósofos medievais, coube à visão de mundo materialista-mecanicista, com seu determinismo newtoniano, bani-la para o domínio do “acidente”. Além disso, é claro, há a inevitável tentação de cooptar o próprio acidente (ou seja, entropia – a medida, *por favor*, não da aleatoriedade, mas da nossa ignorância!) para dentro do “sistema”, de brincar de cobra-cega com a “necessidade” nos estudos evolutivos, de jogar o “jogo do seguro de vida” com partículas subatômicas, de escrever a gramática da metáfora ou o braile da comunicação não verbal, ou de programar computadores

3. Marilyn Strathern, “No Nature, no Culture: The Hagen Case”, in C. MacCormack & M. Strathern (orgs.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

para compor versos brancos (de modo quase tão ruim, às vezes, quanto se sabe que os seres humanos compõem). Mas cooptar, ou afirmar, a invenção e lidar satisfatoriamente com ela são duas coisas um tanto diferentes.

Houve uma certa inevitabilidade, em todo caso, na confluência entre a antropologia dos símbolos e o “buraco negro” da moderna teoria simbólica – o “símbolo negativo”, o tropo, que gera (ou nos obriga a inventar) seus próprios referentes. *A invenção da cultura* foi publicado mais ou menos ao mesmo tempo [em 1975] que três outras sondagens notadamente diferentes desse buraco negro: *Rethinking Symbolism*, de Dan Sperber, *Ritual and Knowledge among the Baktaman*, de Fredrik Barth, e *Porta para o infinito [Tales of Power]*, de Carlos Castañeda. Para Sperber, o buraco negro não é tanto um poço de gravidade quanto uma nuvem de poeira obscurante. Ele equivale ao lugar onde a referência cessa; obtém-se “conhecimento” ao se formar uma metáfora, mas trata-se de um conhecimento forjado em um âmbito pessoal por imitação de um conhecimento “enciclopédico” (isto é, convencional) mais amplamente sustentado. Sperber compreende perfeitamente bem que uma metáfora coloca um desafio, que é preciso, como diriam os confidentes de Castañeda, “conquistar o conhecimento para si próprio”. Mas o resultado, a julgar por suas conclusões, é mais um simulacro do que uma invenção. Para Sperber, a invenção não pode revelar – e desse modo criar – o mundo como pode para Piaget, pois desempenha um papel desprezivelmente secundário em relação ao conhecimento “real”.

A cultura baktaman, na interpretação de Barth, é quase o oposto disso. Embora ele tacitamente admita que o significado seja constituído por meio da metáfora, a metáfora, na absoluta ausência de pressuposições ou associações compartilhadas, é construída com base em sensações compartilhadas – o orvalho sobre o capim, a vermelhidão do fruto do pandano e assim por diante – mediante uma espécie de “troca silenciosa” [*dumb barter*]⁴ de penhores semiológicos. Os signos

4. Prática também denominada na literatura anglo-saxã como “*silent trade*”: “forma de troca [intersocietal] na qual as partes envolvidas atuam sem o auxílio de intermediários, sem a utilização de signos linguísticos, sem contatos face-a-face [e mediante alguma forma de

convencionais, longe de ganharem circulação por meio do contínuo reembaralhamento das metáforas, são engolidos no ato sigiloso de sua formação, e qualquer “conhecimento” que possa existir é açambarcado e confiado em bocadinhos a iniciados. Como mensagens de rádio enviadas entre buracos negros, muito pouco passa. Mesmo concedendo a Barth alguma licença retórica para o exagero, somos obrigados a perguntar, em meio a esses vácuos de não comunicação egoísta hermeticamente fechados, de quem afinal os Baktaman pensam que estão guardando seus segredos.

Depois de tudo o que foi escrito sobre as fontes conjecturais dos escritos de Castañeda, tudo o que se pode fazer é estender a eles a mesma atitude profissional de suspensão da descrença que se teria para com o relato de um etnógrafo sobre algum exótico sistema de crenças africano ou oriental. O modelo requintadamente autocontido e dialético apresentado em *Porta para o infinito* parece uma resposta “budista” ao “hinduísmo” da teologia asteca de Moyucoyani (o deus que “inventou a si mesmo”, do verbo nahualt *yucoyo*, “inventar”) descrita por León-Portilla. Mesmo se Castañeda tivesse “inventado” a coisa toda ele próprio, o caráter oportuno desse exemplar da antropologia dos símbolos ainda seria significativo. Pois o *nagual* (o poder, “aquilo com que não lidamos”), em sua oposição ao *tonal* (“tudo o que pode ser nomeado”, a convenção), é a mais nítida expressão do símbolo negativo que temos. É a coisa que *faz* a metáfora mas sempre escapa em sua expressão. (E aqui pode ser útil lembrar que as culturas mesoamericanas compartilham com a cultura indiana a distinção de terem independentemente originado o símbolo do zero, a “quantidade negativa”.)

Discuti aqui, de modo evidentemente tendencioso, esses três contemporâneos de *A invenção da cultura* –, não em razão de quaisquer defeitos ou vantagens que possam ter, mas porque eles, com todas as suas diferenças de abordagem ou epistemologia, apreendem as propriedades do símbolo

> sinalização] em um contexto no qual o mercado, como instituição, ainda não está desenvolvido” (ver Wilson Trajano Filho, “A troca silenciosa e o silêncio dos conceitos”. *Dados*, vol. 35, n. 1, pp. 87-116, 1991). [N.T.]

negativo exatamente da mesma maneira. As diferenças dizem respeito ao que é feito dessas propriedades e como a relação delas com os símbolos convencionais é efetuada. Tratar a invenção como um simbolismo *manqué*, considerá-la um conhecimento espúrio, como faz Sperber, é subverter a coisa mais poderosa que existe para o alento de uma civilização orgulhosa de seu conhecimento. Tratá-la, como faz Barth, como um verdadeiro “buraco negro” – invenção que devora convenção –, ao passo que, há de se reconhecer, constitui uma esplêndida demonstração da tendência à simbolização negativa, é uma espécie de abdicação da situação humana. Seria possível, de fato, contrastar Sperber e Barth na forma de um “objetivismo subjetivo” e um “subjetivismo objetivo”, respectivamente.

A abordagem dialética, em contraste, subverte tanto a subjetividade quanto a objetividade em prol da mediação. Sua postura – que para os críticos deste livro se mostrou ora enlouquecedoramente frustrante, ora tantalizantemente obscura – é a de afirmar algumas coisas inquietantemente subversivas sobre o conhecimento tradicional e algumas outras implausivelmente positivas sobre operações não convencionais. O exercício dessa mediação por Castañeda, com suas bizarras aventuras em meio a mariposas e xamãs acrobáticos, está a serviço de uma iluminação tão sedutora e na prática tão inalcançável quanto o *satori* zen. A antropologia tem tradicionalmente mirado um tanto mais baixo, fazendo um pequeno *satori* render o máximo possível. Mas os problemas de seguir “os significados produzidos sob a ordem do tonal” não deixam de exercer efeitos contaminadores sobre o estilo de prosa de um autor, bem como sobre o seu modelo.

Voltando então à questão de como meus argumentos estão situados no domínio do discurso teórico: há o grave perigo, especialmente em face da abstrata discussão sobre “cultura” feita no início, de que alguns leitores queiram alinhar minha posição no eixo “idealista/pragmático”. À maneira dos fenomenólogos e dos etnometodologistas e de *alguns* antropólogos marxistas, porém, minha atitude foi a de evitar, analisar ou circunscrever esse eixo, em vez de tomar uma posição quanto a ele. Isso quer dizer que, a despeito de quaisquer analogias que alguém possa encontrar com Alfred Schütz, com modelos filosóficos de “construção da realidade” ou com o “sintético *a priori*” de Immanuel Kant, este trabalho

não é “filosófico” nem é filosofia. Ele na verdade se esquivava das “Questões” e dos pontos de orientação etnocêntricos que a filosofia considera tão necessários para sustentar (e defender) seu idealismo. Mas também quer dizer que, a despeito do importante idioma da “produção” adotado no segundo capítulo, não tenho nenhum interesse em movimentos “pelo flanco esquerdo” que trariam as “realidades” da produção inexorável para os fóruns rançosos do discurso acadêmico. Realidades, o capítulo 3 parece nos dizer, são o que fazemos delas, não o que elas fazem de nós ou o que nos fazem fazer.

Por fim, já que pareço *sim* estar interessado em símbolos, cabe aqui algum esclarecimento sobre esse tópico tão repisado. Como deve ficar evidente nos últimos capítulos, não aspiro (a não ser conceitualmente, talvez) a uma “linguagem” que falaria sobre símbolos, símbolos-em-discurso etc. mais acuradamente, mais precisamente ou de maneira mais completa do que eles “falam sobre si mesmos”. Uma ciência dos símbolos pareceria tão pouco recomendável quanto outras tentativas quixotescas de declarar o indeclarável, como uma gramática de metáforas ou um dicionário absoluto. E isso é porque símbolos e pessoas existem em uma relação de mediação mútua – eles são demônios que nos assediam assim como somos os que assediam a eles –, e a questão de saber se “coletivizar” e “diferenciar” são afinal disposições simbólicas ou humanas se vê irremediavelmente enredada nas armadilhas da mediação.

Terei eu, então, exagerado artificialmente as polaridades da simbolização humana ao impor contrastes e oposições extremos a usos que no mais das vezes são oponíveis de um modo apenas relativo, e ainda assim discutível? É certo que sim, na esperança de que essa “imagística” – tal como o traçado da geometria semivisível que Cézanne introduziu em suas paisagens – nos ajudaria a ver melhor a paisagem. Terá este concerto para símbolos e percussão demasiadas notas, como uma vez foi dito sobre a música de Mozart? É certo que sim – e prefiro ouvir Mozart.

Uma vez cumprida aquela que é em grande parte a função de uma tal introdução, que consiste em dizer ao leitor o que o livro não é, podemos considerar a questão perenemente “relevante” posta por Lênin: que fazer? Uma autêntica antropologia como aquela imaginada por Kant e

Sartre é possível ou está um pouco mais próxima de concretizar-se do que na época em que escrevi este livro? Talvez. Mas visto que a antropologia, assim como a maioria dos empreendimentos modernos, é em boa medida “sobre” si mesma, a melhor questão seria: o que essa antropologia idealmente constituída produziria? (E a resposta é, evidentemente, “mais antropologia”.) O que dizer, então, da possibilidade de alcançar um equilíbrio autenticamente dialético na sociedade ocidental, de obviar o inútil desperdício de balelas ideológicas e motivacionais e a “quantidade a bem da quantidade” (isso significa “mobilização econômica a bem dela própria”) desse miasma de Estados beligerantes? Sem contar com o fato de que ela pode tomar conta de si mesma (de quais terríveis maneiras, isso só podemos conjecturar), a questão da melhoria global faz pensar nas atribulações de um poeta chinês. Ele viveu naquele tempo grandioso e modorrento em que Confúcio e o Tao tomavam conta das discórdias espirituais da China e os mandarins tomavam conta de tudo o mais. Quando via uma grande nuvem de poeira levantar-se no horizonte, ele ansiosamente imaginava que era a “poeira de mil carruagens”. Nunca era. Vivemos em tempos interessantes.