

artigos

Nem parte, nem todo: refletindo sobre os conceitos de “sociedade” e “indivíduo” através das obras de Roy Wagner e Marilyn Strathern.

Neither part nor the whole: thinking on the concepts of “society” and “individual” through the Roy Wagner's and Marilyn Strathern's works.

Ana Paula Casagrande Cichowicz

Rafael de Medeiros Knabben

Mestrandos do Programa de Pós Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina – PPGAS/UFSC.

RESUMO

A proposta deste ensaio está em, através de um diálogo entre Roy Wagner e Marilyn Strathern, refletir sobre o par conceitual “sociedade” e “indivíduo” e a sua naturalização na antropologia, bem como acerca dos efeitos desta apreensão na produção de conhecimento nas ciências sociais. Destarte, através da discussão das noções de “socialidade” e “pessoa fractal” refletiremos sobre a necessidade da antropologia desafiar constantemente o modo sistêmico de explicação, que impõe a criatividade do pesquisador sobre a do seu interlocutor.

Palavras chave: sociedade/indivíduo – socialidade – pessoa fractal

ABSTRACT

The proposal of this article is to think the conceptual pair “society” and “individual” and the consequences of its naturalization in the anthropology through a dialogue between Roy Wagner and Marilyn Strathern. We will thereby discuss the anthropology's necessity of defying constantly the systemic way of explanation, which imposes the anthropologist's creativity over his interlocutor's, through the notions of “sociality” and “fractal person”.

Keywords: society/individual – sociality – fractal person

Tudo o que faço ou penso não é mais do que Espécime de meu possível. O homem é mais geral que sua vida e seus atos. Ele é como que previsto para mais eventualidades do que pode conhecer. Monsieur Teste diz: Meu impossível nunca me abandona.

Paul Valéry in Monsieur
Teste

É notável o fato de que as obras de Roy Wagner por muito tempo estiveram ausentes na grande maioria das ementas das disciplinas de teoria antropológica dos cursos de graduação do país. Segundo Márcio Goldman, no artigo “O fim da antropologia” (2011), a obra “A Invenção da Cultura” foi publicada quase que em simultâneo com as obras “A Interpretação das Culturas” de Geertz, bem como “Cultura e Razão Prática” de Sahlins; contudo, enquanto as duas últimas foram e são discutidas amplamente nas nossas salas de aula, a primeira começou a ser difundida apenas recentemente, quando foi finalmente traduzida, especificamente no ano de 2010.

Seguindo com Goldman, podemos especular a respeito de como teria sido o destino da antropologia brasileira caso a obra de Wagner fosse traduzida ainda na década de 70, enquanto os livros de Geertz e Sahlins – traduzidos respectivamente em 1978 e 1979 – tivessem tardado tanto quanto “A Invenção da Cultura”. Nas palavras de Goldman

Talvez não estivéssemos ensinando uma antropologia tão afastada do que efetivamente se faz na disciplina hoje em dia; talvez tivéssemos resistido melhor ao imperialismo das análises construcionistas ou desconstrucionistas que apelam para o eterno poder e as inevitáveis manipulações ocultas atrás de qualquer situação; talvez nada tivesse acontecido... (GOLDMAN, 2011, p. 195).

Tais são as opções dadas por Goldman e, apesar deste autor não escolher diretamente por uma destas alternativas, no decorrer do desenvolvimento do texto, explorando as contribuições teóricas de Wagner, Geertz e Sahlins, parece que o autor indiretamente opta pelas duas primeiras. Tanto é que, enquanto Goldman reflete que “A Interpretação das Culturas” e “Cultura e Razão Prática” soam hoje como “anúncio do fim (no duplo sentido de acabamento e de término) de uma antropologia *fin de siècle* (século XX)”, o livro “A Invenção da Cultura” parece anunciar “o início de outra coisa, que poderíamos imaginar como uma das possibilidades abertas para a antropologia do século XXI” (GOLDMAN, 2011, p. 196, 197).

De qualquer modo, apesar da especulação levantada por Goldman ser interessante para nos fazer pensar sobre o próprio caminhar da antropologia brasileira, não é objetivo deste artigo conjecturar sobre esta questão; ou ainda diminuir a inegável importância e contribuição de Geertz e Sahlins para a constituição da nossa antropologia, coisa que Goldman também não faz. A proposta neste momento é estabelecer um diálogo entre Roy Wagner e Marilyn Strathern, para refletir sobre o uso dos conceitos de “sociedade” e “indivíduo”, bem como sobre a naturalização deste par na antropologia, e ainda acerca das consequências desta naturalização na produção de conhecimento nas ciências sociais.

No artigo “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?” (WAGNER, 2010b) publicado originalmente em 1974, Roy Wagner vai afirmar que diferentemente da arqueologia e da antropologia física que se preocupam com a constituição física do homem e o registro do seu desenvolvimento ao longo do tempo, é a sociedade e as relações sociais que fazem parte do objeto básico da antropologia cultural. Entretanto, expondo que a antropologia cultural é definida de forma quase tão

ampla e vaga como o é a antropologia em geral, pois pode ter como foco de estudo desde a poesia à aragem do solo, ou seja, incluindo estudos sobre qualquer coisa, as reflexões acerca dos arranjos sociais são normalmente colocadas a cargo da antropologia social, fazendo com que esta frequentemente ficasse demarcada como um subcampo particular da antropologia cultural. Wagner se opõe a esta apreensão, fundamentalmente devido ela fazer crer que a diferença entre a antropologia social e outros aspectos da antropologia cultural estaria marcada como uma diferença de objeto. Para Wagner a diferença estaria no modo distinto da antropologia social tradicional e a antropologia cultural lidarem com a suposição da “importância da sociedade”, bem como no aparato teórico desenvolvido com base nesta suposição. Destarte, é justamente o pensar sobre que suposições são estas e, se estaríamos corretos em separar o estudo da sociedade do restante da antropologia cultural que Wagner coloca como o objetivo do artigo em questão.

Para tal, além de lançar algumas questões chaves, quais sejam, “qual é o fundamento lógico da antropologia social, a antropologia da sociedade? De onde vieram suas suposições e as questões e respostas referentes a elas?” (WAGNER, 2010b, p. 01), Wagner afirma que torna-se necessário examinar o desenvolvimento histórico dos conceitos envolvidos, já que a única justificativa para reconhecer um tipo particular de antropologia seria o fato de existir um *corpus* teórico possibilitador da mesma.

Para Wagner, os pressupostos da antropologia social são legados à Durkheim, ilustre pensador social francês cujo foco de atenção estava fundamentalmente nos aspectos da vida moral e coletiva do homem, isto é, nas forças e influências que mantem os seres humanos juntos, os fatores da sua “grupidade”. A importância do “social” na obra de Durkheim é tão grande que, conforme explicita Wagner, não é difícil acusá-lo de reificar a sociedade transformando-a em “Coisa”; sendo que seria justamente no foco na integração social – maneira pela qual as associações humanas e a própria sociedade se unem e se mantem coesas – que estaria a rocha sobre a qual a antropologia social erigiu. Segundo nos coloca Wagner, na esteira do pensamento de Durkheim, o “problema” da sociedade foi assumido e desenvolvido por suas tradições distintas, quais sejam, o funcionalismo da antropologia social britânica e o estruturalismo lévi-straussiano.

Passando grosseiramente pelas diferenças – que são muitas - destes dois *caminhares* antropológicos, e fixando-se nas suas semelhanças temos que, segundo nos expõe Wagner, tanto um como o outro elegeram como tarefa a descoberta de algum tipo de ordem sistêmica no interior da cultura estudada, ordem esta identificada com a forma como tal ou qual cultura “opera” (funcionalismo), ou com o modo como se articula conceitualmente (estruturalismo). Contudo, apesar da antropologia social britânica ter tentado primeiramente descobrir esta ordem no interior dos próprios grupos estudados, postulando a existência de grupos de descendência auto-evidentes e similares, passaram, posteriormente, assim como o estruturalismo, a reconhecer a importância de construir modelos do “sistema nativo” e averiguá-los como um modo de explicação. Deve-se salientar que este procedimento, nas palavras de Wagner, “implica observar algo e então descrevê-lo de forma sistêmica, ou arquitetar um sistema e então demonstrar que ele 'está lá', ou se parece bastante com o que 'está lá'” (WAGNER, 2010b, p. 09). O que nos importa a este respeito é que em qualquer um dos casos intenta-se a projeção de uma “ordem” por parte do antropólogo, função de seu modo de entendimento. Deste modo se escolhemos desafiar o modo sistêmico de explicação

“podemos perguntar 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 termos. Existe algo sobre a sociedade tribal que requer sua decomposição 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, 2010, p. 09).

Refletindo sobre estas questões, o que Wagner quer evidenciar é que se vamos à campo com a ideia de que lá iremos encontrar grupos, ou ainda com a suposição – característica da nossa sociedade ocidental – de que grupos são essenciais para vida e existência humana, de fato iremos encontrá-los. Ou seja, apesar dos problemas de recrutamento, participação e corporativismo serem *nossos* problemas, “nós os levamos conosco quando visitamos outras culturas, junto com nossa escova de dentes e nossos romances favoritos” (WAGNER, 2010b, p. 10). Assim sendo, uma das dificuldades fundamentais desta antropologia do “como se”, estaria no fato de que o antropólogo acaba por afirmar a prioridade do seu modo de criatividade sobre a dos nativos, ou seja, substitui a forma como os nativos fazem sua criatividade pelo seu próprio fazer heurístico dos grupos, ordens, organizações e lógicas.

Frisando ainda que “formas de agrupar pessoas” podem facilmente se tornar dispositivos para criar grupos a partir de pessoas que não se pensariam desta mesma forma, Wagner discorre que se não considerarmos o modo como os sujeitos se criam socialmente nos mais diversos lugares, nós antropólogos transformamos os nativos em “peões do nosso próprio jogo”, passando a “possuir” as pessoas ao impor sua ideia de “grupo” a elas. Destarte, seguindo no decorrer no ensaio a pensar estas questões no contexto das suas preocupações de campo específicas – com os Daribi das terras altas da Nova Guiné – Wagner vai trazer a tona o conceito de socialidade. Vejamos.

Segundo o autor, apesar dos Daribi utilizarem de termos tais como Weriai, Kurube e Noru para estabelecer distinções sociais, e apesar da possibilidade de nos sentirmos tentados a pensar tais termos enquanto “grupos”, seria mais prudente considerar tais distinções a partir do seu valor nominal, onde os termos são nomes e não as coisas nomeadas. Ou seja, segundo nos expõe Wagner, tais termos diferenciadores agrupam as pessoas apenas na medida em que as distingue e as separam com base em algum critério, não podendo-se deduzir das distinções conceituais “uma correspondência real entre os termos e os grupos de pessoas distintos e conscientemente percebidos” (WAGNER, 2010b, p. 14). Desta maneira, diferentemente das nossas formas ocidentais em que as pessoas formam grupos a partir de participação deliberada e assim eliciam distinções tais como de “classe” e “nacionalidade”; segundo Wagner, com os Daribi é um tanto quanto sem sentido perguntar onde estão os grupos em si já que a socialidade é algo que *se torna*, e não algo que *se tornou*. Enfim, resta frisar que para Wagner, é o plano relacional que está em evidência na sociabilidade, onde as “pessoas precisam elas mesmas estabelecer distinções, embora, é claro, também eliciem a socialidade no ato de estabelecê-las” (WAGNER, 2010b, p. 19).

Marilyn Strathern, antropóloga feminista britânica - para quem ler “A Invenção da Cultura” foi “como uma porta se abrindo” - divide com Wagner não apenas o *locus* de estudo, ou seja, a Melanésia, mas igualmente muitas das inquietações e críticas encabeçadas pelo antropólogo norte-americano sobre o pensamento “entificante” e de caráter dicotômico. O conceito de “sociedade” também fora criticado por esta pensadora, assim como o termo “socialidade” incorporado no seu discurso teórico.

A este respeito, gostaríamos de destacar o importante debate travado entre Strathern, Christina Toren, John Peel, Jonathan Spencer entre outros, na obra “Key debates in anthropology” (1996) organizada por Tim Ingold. Todavia, não sendo o objetivo neste momento expor detalhadamente a exposição e apreensão de cada um destes autores, salientamos que desta obra vamos nos ater em um trecho fundamental da explanação de Strathern.

Discutindo se “The concept of society is theoretically obsolete” Strathern (1996), vai afirmar que sua objeção em relação ao conceito de “sociedade” não está no

termo em si, mas na série de conceitos e relações binária que ele acabou por possibilitar – nomeadamente o de indivíduo e a ideia de que este é moldado segundo um ideal coletivo. Para a autora o par indivíduo/sociedade tem operado na antropologia como os polos de um pêndulo entre os quais as teorias tem oscilado, onde pensar a sociedade seria pensar as forças externas que agem sobre os “indivíduos”, e pensar os “indivíduos” remeteria aos sujeitos que constroem suas experiências no embate contra esta tal de “sociedade”. Ou seja, ao tomar a “sociedade” e o “indivíduo” como entidades que autonomamente entrariam em contato, pensa-se em relação, mas não em relacionalidade. Deste modo, Strathern propõe abdicar do conceito de “sociedade” e pensar em “socialidade”, isto é, um conceito que, segundo a autora, nos permitiria expressar a maneira na qual pessoas estão num *tornar-se* através das relações, relações estas que são forjadas e re-forjadas constantemente; sem relegar, contudo, as pessoas e as relações à um domínio de abstração reificada.

Neste ponto podemos nos remeter à discussão feita por Wagner (1991) no artigo “A pessoa Fractal”, no qual a dicotomia conceitual sociedade/indivíduo será igualmente alvo de críticas a partir de uma explanação do autor da ciência social nativa dos Daribis, mais especificamente sobre a inaplicabilidade da distinção parte/todo.

Segundo vai nos expor Wagner, a oposição sociedade e indivíduo aparece na ideologia ocidental como sendo uma *ideia hegemônica*, ou seja, como uma verdade não sujeita a questionamentos onde não se pergunta mais se as coisas funcionam desta determinada maneira, mas somente *como* elas funcionam deste modo. Tal oposição, continua o autor, se baseia na noção necessariamente ideal e irrealizável do conceito de “social”, bem como na noção substantiva, física e material da pessoa como objeto. Assim a ideia ostensiva de fusão de indivíduos num único corpo social – podemos pensar na “Coisa” durkheimiana – torna-se, no seu fracasso de alcançar plena realização, um grupo substantivo de indivíduos. Um dos problemas desta apreensão, segundo nos coloca Wagner, é que uma dependência ingenuamente hegemônica em relação à individualidade e à pluralidade subjaz e articula o modo como o conceito idealizado (o “social”) e o objeto substantivo (a “pessoa”) são colocados em relação.

Destarte, ao encarar estes conceitos como irreduzíveis à “realidade social” os antropólogos acabam por descrever as suas expectativas e não a de seus sujeitos de pesquisa, já que o que é descrito é o modo como os pesquisadores operam para “tornar seus sujeitos interessantes, estatisticamente variáveis e problemáticos” (WAGNER, 2010b, p. 03). De maneira alguma fica claro nestas descrições se os sujeitos se pensam de tal modo, ou ainda se pensam que suas interações sociais são interessantes “porque podem ser mapeadas em paradigmas de agrupamentos sociais e variabilidade individual” (WAGNER, 2010b, p. 03).

Entretanto, como discorrido anteriormente, colocações parecidas já apareciam no artigo “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”, e como estas questões específicas - acerca dos conceitos de indivíduo e sociedade não “funcionarem” em todos os contextos, bem como a respeito do ato de que o antropólogo procurando grupos *a onde quer que vá* acaba por não considerar a criatividade nativa, impondo seus conceitos a eles - já foram discutidas, propomos nos fixar agora na discussão proposta por Wagner a respeito da “pessoa fractal”, conceito que o autor desenvolve a partir da abordagem de Strathern da noção de “pessoa” (ciborgue) como não sendo nem plural nem singular.

O termo “pessoa fractal” tal como nos indica Wagner remete a uma noção matemática de uma dimensionalidade que não pode ser expressa em números inteiros, ou seja, tal termo carrega consigo a ideia de contraposição à pluralidade e a singularidade onde “fractal” pode ser aplicado a ambas as polaridades. Assim sendo, 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” (WAGNER, 2010b, p. 06). Devemos atentar, contudo, que o argumento de Wagner não diz respeito à realidade comparativa ou à praticidade, mas como as realidades e as questões práticas dos melanésios se situam no que diz respeito à relação, ou seja, como os melanésios parecem situá-las.

Para tal Wagner utiliza como exemplo e evidência o modo como os melanésios exprimem e conceitualizam a existência como identidade que é aquela da nomenclatura, pois, conforme nos coloca o autor, são os nomes e não os indivíduos ou os grupos que servem às identidades daquilo a que estamos sujeitos a chamar de clãs, linhagens, sociedade ou quaisquer outros *tipos de grupos*. Deste modo, Wagner vai expor que um nome daribi, *nogi*, é sempre um instanciação e também uma simplificação da relação designada pelo participio *poai*, do verbo *poie*, “ser congruente com”; onde as pessoas que dividem o mesmo nome, por exemplo, são *tedeli nogi poai*: “congruentes por um nome”. Assim sendo, qualquer coisa que possa ser designada por uma palavra está em relação de *poai* por meio de qualquer ponto de semelhança concebível, bem como duas pessoas ou duas coisas que partilhem um ponto de semelhança com um terceiro estão em *poai* por meio desse terceiro. Nas palavras de Wagner, “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” (WAGNER, 2010b, p. 08). Destarte, no contexto melanésio a fala é o meio da fractabilidade, aquilo que faz contrair ou expandir a escala de reconhecimento e articulação para se adaptar a todas as exigências, fazendo, deste modo, com que a linguagem seja igual a todas as ocasiões ao transformar estas ocasiões em fala. Assim sendo, é esta a fractalidade da pessoa melanésia: “a fala formada por meio da pessoa que é a pessoa formada por meio da fala” (WAGNER, 2010b, p. 10).

O que resta discorrer sobre a concepção de “pessoa fractal” de Wagner (1991), é que a fractabilidade relaciona-se com o todo, converte-se nele e o reproduz, sendo algo tão diferente de uma soma quanto o é de uma parte individual. A fractabilidade pensada como uma forma holográfica – que estabelece a sua própria escala -, diferentemente de uma “organização social” ou de uma ideologia cultural, não é imposta como um modo de ordenar e organizar, explicar ou interpretar um conjunto de elementos diferentes. A forma holográfica é uma instanciação de si mesma, onde o todo não é a soma de suas partes, não é maior do que a soma de suas partes, nem menor do que a soma de suas partes. A isto Wagner associa à fenomenalidade do significado, já que não existe uma *parte* do significado e assim sendo não existe soma que se possa comparar com a totalidade. Deste modo, quando o todo é subdividido ele é segmentado em hologramas dele mesmo.

Contudo, deve-se salientar que a importância que Wagner atribui à holografia não está no seu caráter de fenômeno etnográfico, mas antes como um modo de entendimento. E como tal, ela não pode ser vista no plano da explicação como uma “construção” ou como uma “interpretação”, já que ela não é mobilizada como uma união forçada de elementos diferentes - uma realização do significado por meio de uma misteriosa mágica metodológica de mudança de escala. Assim, sendo a pessoa e a sociedade o todo e a parte ao mesmo tempo, na concepção fractal melanésia não se pode “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” (WAGNER, 2010b, p. 19).

Tal discussão apresentada até aqui neste ensaio nos permite ver, portanto, que os conceitos que Wagner desenvolveu junto aos seus “amigos Daribi” não são fenômenos etnográficos, mas maneiras que o antropólogo encontrou de pensar os seus sujeitos de pesquisa através do reconhecimento de uma episteme nativa.

Nesse momento, o que gostaríamos de frisar é que muitos dos termos e das noções utilizadas e esplanadas no decorrer desse ensaio, principalmente aquelas referentes à discussão feita por Wagner no artigo “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?” diz respeito à discussão que um ano após da publicação do texto acima referido – originalmente em 1974 - o antropólogo norte-americano aprofundaria na obra “A invenção da cultura” – publicada originalmente em 1975. Um dos pontos principais trabalhados por Wagner nesta obra, e que de alguma maneira apareceu nas páginas desse nosso trabalho, refere-se às noções de invenção e de criatividade, inclusive no que tange à prática do antropólogo.

Na obra “A Invenção da Cultura” (2010) Wagner vai discorrer que a antropologia é o estudo do homem sob a presunção da cultura, “como se” houvesse cultura, “uma noção que abarca os pensamentos e ações do antropólogo e dos seus objetos de estudo como variedades do mesmo fenômeno” (WAGNER, 2010, p. 75). Para Wagner, a cultura do antropólogo e a cultura do nativo não são dadas *a priori*, mas são o efeito da relação estabelecida entre estes atores. Sendo que o estudo da cultura é cultura, o antropólogo precisa renunciar à clássica pretensão racionalista de objetividade absoluta em favor de uma objetividade relativa que pode ser alcançada “descobrimo quais são as tendências, as maneiras pelas quais nossa cultura nos permite compreender uma outra e as limitações que isso impõe a tal compreensão” (WAGNER, 2010, p. 28).

Segundo expõe Wagner, os antropólogos só entendem o que seus pares querem dizer quando falam em “cultura” quando estão em campo. Antes disso, poder-se-ia afirmar, eles não tinham nenhuma “cultura”, já que a cultura na qual cresce nunca é realmente visível, é tomada como dada. Assim sendo, nas palavras de Wagner

“É apenas mediante uma 'invenção' dessa ordem que o sentido abstrato de cultura (e de muitos outros conceitos) pode ser apreendido, e é apenas por meio do contraste experienciado que sua própria cultura se torna 'visível'. No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura” (WAGNER, 2010, p. 31).

Salienta-se, igualmente, que para Wagner, sendo que o antropólogo *experencia* seu objeto de estudo – constituindo-se enquanto um elo das culturas por força da vivência em ambas -, ele o faz “através do universo de seus próprios significados, e então se vale dessa experiência carregada de significados para comunicar uma compreensão aos membros de sua própria cultura” (WAGNER, 2010, p. 29), compreensão esta que é comunicada apenas se o relato fizer sentido nos termos de sua cultura.

Wagner faz ainda uma crítica ao “virar nativo”, já que para o autor é ingênuo sugerir que virar nativo é a única maneira de alguém “aprender” efetivamente outra cultura, pois isso exigiria abrir mão da sua própria cultura. Assim sendo, “já que todo esforço para conhecer outra cultura deve no mínimo começar por um ato de invenção, o aspirante a nativo só conseguiria ingressar num mundo criado por ele mesmo” (WAGNER, 2010, p.37). Em suma, para Wagner a cultura é tornada visível pelo choque cultural.

Dito isso, torna-se possível perceber essa invenção como parte do fenômeno mais geral da criatividade humana, “que transforma a mera pressuposição da cultura numa arte criativa” (WAGNER, 2010, p. 39), nos permitindo pensar que o que o pesquisador de campo inventa é seu próprio entendimento. E à medida que o antropólogo utiliza a noção de cultura, conforme expõe Wagner, para controlar suas experiências em campo, essas experiências, por seu turno, passam a controlar sua noção de cultura: “Ele inventa 'uma cultura' para as pessoas, e *elas* inventam 'a cultura' para ele” (WAGNER, 2010, p. 39).

Deste modo, para Wagner, uma antropologia que almeje desenvolver seu sendo de objetividade relativa deve optar por uma “experiência aberta e de criatividade mútua, na qual a 'cultura' em geral é criada através das 'culturas' que criamos com o uso deste conceito” (WAGNER, 2010, p. 46), sendo este um passo simultaneamente ético e teórico. Assim sendo, se nossa cultura é criativa, então as “culturas” que estudamos também são; e se permanecemos com a cultura no sentido de “sala de ópera” nossos estudos sobre os povos serão enviesados na direção de nossa própria autoimagem. Nas palavras de Wagner,

“Enquanto nossa invenção de outras culturas não puder reproduzir, ao menos em princípio, o modo como essas culturas inventam a si mesmas, a antropologia não se ajustará à sua base mediadora e aos seus objetivos professos” (WAGNER, 2010, p. 66).

Assim sendo, dado que a invenção é o aspecto central no nosso entendimento de outras culturas, para Wagner isso tem uma importância central no modo como as outras culturas operam. Se na sua prática antropológica o antropólogo faz uso de significados por ele conhecidos para dar sentido ao outro, os povos por ele estudados fazem o mesmo, inventam uma cultura para os antropólogos nos seus termos¹, ou seja, a questão não é mais “somos todos nativos”, mas antes “somos todos antropólogos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). De todo modo, ao reconhecer que há estilos de criatividade e não tipos de sociedade, Wagner não está supondo que a antropologia do antropólogo e a antropologia do nativo seriam operadas da mesma maneira. É fundamental nesta colocação o fato de que o modo como nós inventamos a cultura não é o mesmo modo que os outros povos inventam, e seguindo aqui as colocações de Viveiros de Castro (2002), podemos pensar que fazer antropologia é “comparar antropologias”, ou ainda, se pensarmos na discussão de Strathern (1992), “trocar perspectivas”.

Quanto a essa prática, bem como aos conceitos de invenção e criatividade, o que expusemos até aqui a respeito das explicações de Wagner serve como um bom exemplo: ele cria conceitos a partir do que encontra junto aos daribis para tentar demonstrar como eles inventam a sua própria cultura. Ou seja, no reconhecimento da episteme nativa o antropólogo acaba por engendrar noções que servem como analogias para tornar inteligível o modo de invenção nativo para seus pares, isto é, para os membros da sua cultura. Entretanto, se, por um lado, ele não precisa “virar um nativo” para tal, esses conceitos não são uma reificação da sua cultura sobre a dos seus nativos. Ao contrário, o que se acaba por fazer é uma invenção do próprio aparato teórico com que trabalhamos na nossa disciplina. A contraposição e a aproximação entre essas duas culturas (a do pesquisador e a dos sujeitos da sua pesquisa) serviu para, por exemplo, fazer Wagner e Strathern pensar em algo que, de outra maneira, seria pensado a partir do nosso par sociedade/indivíduo, trazendo-nos, por consequência, à oportunidade de deslocar e repensar esse par, de tirá-lo da sua zona de conforto que lhe possibilita, conforme Wagner aponta, ser hegemônicos entre nós.

Por fim, salientamos que apesar de o nosso trabalho ter discutido a abordagem de Wagner e Strathern sobre os conceitos de sociedade e indivíduo, essa discussão, ou melhor, a antropologia proposta por esses autores, pode ir além, não se restringindo a pensar apenas esse par. Ao contrário, ela nos permite desestabilizar e aperfeiçoar o nosso arsenal teórico como um todo, inclusive os pressupostos hegemônicos de nossa sociedade. Acrescentamos ainda que aquilo que ambos os autores propõem, não é uma simples substituição das noções de “sociedade” e “indivíduo” pelas noções de “socialidade” e “pessoa fractal”, por exemplo, mas antes parecem nos querer instigar a, no “momento etnográfico”² (STRATHERN, 1999b) de nossas pesquisas, desestabilizar até mesmo estes conceitos a partir das experiências

que vivenciamos em campo, através da evidenciação do modo como estas culturas inventam a si mesmas. Deste modo, quando partimos para campo devemos estar atentos não à que tipos de “sociedade” podemos enquadrar os “indivíduos” com os quais nos deparamos, mas antes estar predispostos a pensar e a relevar os estilos de criatividade daqueles que – de alguma forma - também são autores³ das nossas pesquisas.

NOTAS

¹ Podemos pensar aqui na noção melanésia de “cargo”, por exemplo.

² Lembrando que “momento etnográfico” segundo discussão de Strathern no artigo “The Ethnographic effect I” diz respeito à relação que liga o compreendido (aquilo que é analisado no momento da observação”, e a necessidade de compreender (aquilo que é observado no momento da análise). Lembrando ainda que todo momento etnográfico é um momento de conhecimento que detona uma relação entre imersão e movimento. (STRATHERN, 1999b).

³ Evidenciamos que ao falar dos nativos como “autores” da pesquisa não estamos nos reportando à apreensão de James Clifford, mas antes aos pressupostos da Antropologia Reversa.

REFERÊNCIAS

STRATHERN, Marilyn. Entrevista. No Limite de uma Certa Linguagem. **Mana. Estudos de Antropologia Social** 5 (2):157-175, 1999a.

STRATHERN, Marilyn. The Ethnographic effect I. In: **Property, Substance and Effect**. Anthropological essays on persons and things. London: The Athlone Press, 1999b.

STRATHERN, Marilyn. et al. The concept of society is theoretically obsolete. In: T. Ingold (org). **Key Debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996.

STRATHERN, Marilyn. “Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World”. In A. KUPER (ed.) **Conceptualizing Society**. Londres: Routledge, 1992.

VALÉRY, Paul. **Monsieur Teste**. Trad. Cristina Muraschco. São Paulo: Ática, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana - Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 8, n.1. p. 113-148, 2002.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010a.

WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? Tradução: DULLEY, Iracema. São Paulo: **Cadernos de Campo**, 2010b.

WAGNER, Roy. The Fractal Person. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). **Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.