

“O Apache era o meu reverso” Entrevista com Roy Wagner

*Realizada por Florencia Ferrari, Iracema Dullely, Jamille Pinheiro,
Lúsa Valentini, Renato Sztutman e Stelio Marras
em São Paulo, 17 de agosto de 2011.*

Agosto de 2011 foi um mês memorável para a antropologia brasileira. Seis diferentes universidades, espalhadas por todo o país, receberam o antropólogo norte-americano Roy Wagner. Passando por Belo Horizonte, Manaus, Florianópolis, Rio de Janeiro, Brasília e São Paulo, Wagner realizou conferências sobre temas variados e participou de debates, alguns deles contando com a presença de índios brasileiros. Na UFAM, em Manaus, integrou uma mesa com três intelectuais indígenas: Bonifácio Baniwa, João Paulo Tukano e Higinio Tuyuka, todos eles habitantes do alto Rio Negro. No Museu Nacional, no Rio de Janeiro, participou de um debate com Davi Kopenawa Yanomami e Maurício Ye’cuana, ambos da organização Hutukara (Roraima).¹ Nas duas ocasiões, Wagner teve a oportunidade de discutir aspectos fundamentais das cosmologias indígenas ao abordar temas como mitologia e xamanismo, fazendo jus ao caráter dialógico que povoa seus escritos.

Wagner escreveu em *A invenção da cultura* (1975, revisto em 1981), seu livro mais influente, que “o homem é o xamã de seus significados”. Quem seria, então, um bom antropólogo senão alguém como um xamã, aquele que se empenha em traduzir sistemas diversos, ocupando sempre um lugar-limite a partir do qual olha para os diversos mundos? Eis um deslocamento nada trivial, que põe em xeque aquelas noções que costu-

mamos tomar como as mais óbvias, como dadas (a ideia purificada ou oficial de natureza, por exemplo), sem pararmos para pensar nelas como produto de uma simbolização particular. A “famosa” dificuldade de sua obra reside nesse descolamento e no questionamento dos pressupostos mais básicos de nossa cultura. Não por acaso, suas palestras, e esta entrevista, aparecem sob uma forma pouco ortodoxa, na medida em que evitam deliberadamente uma argumentação linear baseada na concatenação de causas e efeitos. Wagner é avesso a demonstrações; em lugar disso, lança mão de metáforas, entremeia reflexões teóricas com haicais, versos, convoca o imaginário compartilhado da cultura norte-americana, narra experiências metafísicas, todos estes instrumentos de um *modus operandi* que bate de frente com o edifício racional criado ao longo de séculos pelo Ocidente. É desse lugar-limite, característico da experiência xamânica (entendida aqui, grosso modo, como tradução e mediação entre mundos), que Wagner se oferece ao conhecimento indígena, promovendo uma interlocução em pé de igualdade entre o conhecimento acadêmico e o de seus amigos da Nova Guiné (como os Daribi do Monte Karimui e os Usen Barok da Nova Irlanda), bem como agora o dos índios que conheceu no Brasil.

A visita de Wagner foi certamente um exercício do que ele chamou, também em *A invenção da cultura*, de “antropologia reversa”. A expressão se refere, grosso modo, às reflexões dos povos estudados pelos antropólogos sobre o mundo dos brancos. Se, como antropólogos, refletimos e construímos teorias sobre eles, deve-se esperar que eles também reflitam sobre nós, mas, e este é o ponto crucial em sua proposta, o fazem “em seus próprios termos”. E são esses termos que cabem ser decifrados e que permitem o diálogo, por exemplo, entre um antropólogo acadêmico e um xamã indígena. Isto significa que compreender o Outro envolve uma relação entre dois modos de criatividade. Encontra-se aí uma crítica tanto à noção de objetividade, na qual se assentaram as ciências

sociais clássicas, como à ideia de relativismo cultural *tout court*, incapaz de perceber os rendimentos das contradições inerentes a todo encontro cultural. Na obra wagneriana, a renúncia à pretensão racionalista clássica de objetividade absoluta se faz em favor de uma “objetividade relativa”, isto é, de uma objetividade que é produzida do ponto de vista de uma cultura na *relação* com outra(s) cultura(s). A célebre frase “o equívoco deles a meu respeito não era o mesmo que o meu equívoco acerca deles” (2010 ([1981], p. 53), retomada em diferentes momentos por antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro, resume a ideia de que não estamos lidando com um único mundo e diversas “interpretações” dele, como gostamos de formular sem nos darmos conta de que esse “mundo único” é aquele que “inventamos” num longo processo de simbolização, o qual, de tão óbvio, nos parece natural, dado – o que nos incita a vê-lo e a exigi-lo de outros povos como verdade universal.²

A noção de cultura em Wagner, que traz o lastro da relatividade, enfatiza o poder inventivo do ser humano em todas as suas modalidades. Como explica muito claramente nesta entrevista, sua teoria da ação humana se fundamenta numa dialética (sem síntese final ou última) entre convenção e invenção ou, alternativamente, entre memória (transmissão) e improvisação (inovação). Toda convenção teria sido inventada, e toda invenção redundaria numa convenção. Sem convenção, não há invenção que se destaque; invenção e convenção são codependentes, como numa relação figura-fundo. Para agirmos é preciso, no entanto, manter oculto esse caráter inventado da convenção. O fato de as tradições serem inventadas – e elas o são, todas, a todo o momento – não faz delas menos tradicionais; afinal, a invenção é um processo que está em toda parte, à revelia dos esforços da ciência social moderna e da obsessão, sobretudo norte-americana, em fazer do convencionalismo a marca da cultura.

Essa reflexão geral sobre a ideia de cultura, e a ideia de antropologia que vem a reboque dela, apoia-se em suas etnografias anteriores, realizadas entre os Daribi da Papua Nova Guiné, em especial em *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion* [Habu: a inovação do significado na religião daribi] (1972). Habu é o nome de um cerimonial de cura, concebido como metáfora de rituais funerários. Desse exemplo etnográfico, somado a características da onomástica, da magia, dos encantamentos e da arte, Wagner extrai uma teoria da metaforização daribi, na qual se percebe a produção de tropos como motor explícito da produção de significados. O que os Daribi dão a ver é a centralidade da metáfora (invenção) no processo de toda cultura. O autor apresenta *A invenção da cultura* como uma epistemologia de *Habu*, como a extrapolação de uma teoria etnográfica para uma generalização heurística, incluindo na análise o mundo ocidental ou, mais especificamente, o norte-americano. Esse exercício teórico vasto seria continuado em suas obras posteriores, que mantêm essa disposição em conectar etnografias de diferentes lugares para criar/experimentar novos conceitos, como “símbolos que representam a si mesmos”, “obviação”, “pessoa fractal”, “reversão figura e fundo”, “sujeito holográfico”.

Em suas conferências no Brasil, Wagner apresentou capítulos de um livro ainda inédito, *The Place of Invention* (ver tradução do capítulo 4, “Automodelagem”, nesta edição) e uma série de manuscritos, dentre os quais uma reflexão sobre a obra de Carlos Castañeda, à qual Wagner vem dedicando nos últimos anos um curso na Universidade de Virginia, Charlottesville, onde ensina desde 1974. A entrevista que segue fala da visita de Wagner ao Brasil e de sua trajetória intelectual, além de oferecer uma boa amostra do que é a prosa do autor: um contador de histórias, fascinado pelas mais diferentes culturas e práticas de conhecimento, simpático da contracultura e crítico da presunção à autossuficiência dos EUA, país onde nasceu, estudou e vive até hoje. Toda a teoria de

Wagner (que é tão dele como dos melanésios) pode ser vista como um flerte com a poesia e com o humor; afinal, a produção de significado no mundo é, como nesses campos, um exercício incessante e insistente de metaforização, isto é, invenção.

Depois de algumas semanas viajando pelo país e visitando diversas universidades, quais são as suas impressões da antropologia no Brasil?

A antropologia que vejo os brasileiros fazendo hoje constitui um grande avanço em relação à que se faz nos Estados Unidos, pois ela continuou a seguir as orientações tradicionais que a americana deixou de lado. Estou um pouco descontente com a antropologia feita nos Estados Unidos. Existem vários bons departamentos da área no país, mas eles são minoria. No Brasil, encontrei na maioria dos departamentos que visitei esse tipo de antropologia ao qual me referi. Minha opinião é de que a antropologia brasileira é excelente. Ela me parece integrada à cultura nacional de modo muito mais íntimo que a antropologia norte-americana. Os americanos costumam pensar que nós, os antropólogos, temos um quê de loucura, porque não somos como as pessoas em geral. Então, eles inventam pessoas como o Indiana Jones e atrocidades como aquela cidade com caveiras de cristal e coisas assim, cidade que ficaria na Amazônia. É claro que isso é uma loucura, mas o Indiana Jones não é louco. O Indiana Jones é uma espécie de imagem ou símbolo do que a antropologia poderia ser nos Estados Unidos, mas raramente o é. É como dar aos americanos uma imagem do que eles sempre quiseram, mas nunca vão ter.

O que conheço melhor na antropologia brasileira é o trabalho do Eduardo Viveiros de Castro. Ele fez com que pessoas como eu tivéssemos uma noção do que estávamos fazendo. O que ele chamou de perspectivismo ameríndio nos aproxima do que estamos de fato fazen-

do, do que os povos indígenas estão fazendo. Duas semanas atrás, eu estava no Alto Rio Negro conversando com índios que falavam português. Eles estavam abordando a antropologia a partir da posição deles, conduzindo um ritual, e incorporando a “perspectiva” e a “antropologia reversa” à língua deles. Depois, à noite, pegamos uma lancha para Manaus e foi um percurso cheio de adrenalina, muito arriscado, e eu quase morri [risos]. Foi uma espécie de experiência de quase morte. No fim, quando finalmente chegamos, o senhor que estava guiando a lancha, um índio da região, veio até mim e disse: “Bem, professor, foi uma honra conduzi-lo pelo rio. Acabo de ler o seu livro, *A invenção da cultura*”. Não consigo pensar em nada que pudesse ter me preparado para isso.

Na “Aula Inaugural” que você proferiu na UFAM, em Manaus, você fez uma associação entre o perspectivismo e o humor. Qual é o lugar do humor no seu trabalho? E como você vê o tema do humor no trabalho de outros antropólogos norte-americanos, como Marshall Sahlins?

O humor é uma forma de invenção. Uma piada é um exercício de ver a partir de uma perspectiva e então se deslocar para outra bem repentinamente, com algo um pouco confuso. Uma piada inventa; ela usa a perspectiva para inventar. Preciso ressaltar isso com bastante ênfase. O senso de humor é algo que pessoas, como os índios que conheci na Amazônia, têm e que não percebemos facilmente. O que eles fazem é integrar a alteração de perspectivas que existe em uma piada à antropologia de uma maneira bastante sorrateira e sutil. E em muitos casos, isso se faz com tal sutileza que acabamos achando que estamos lidando com fatos antropológicos. Existe um tipo de ironia ou senso de humor na base de todas as culturas. Ao morar em um país, descobrimos onde reside esse

humor. Eu acho que é isso que o Marshall [Sahlins] estava fazendo com os havaianos quando ele escreveu sobre a apoteose do Capitão Cook. Isso também foi o que o Marshall sempre fez. Em *Cultura e razão prática*, a “razão prática” quer dizer que existe a pragmática. A pragmática é o uso desse tipo de caso linguístico chamado ergativo, no qual você coloca as coisas de modo passivo, como em uma piada, para reforçar a energia delas. O que estou tentando dizer ao afirmar isso sobre o humor é que, em primeiro lugar, o objetivo do livro *A invenção da cultura* foi fazer com que as pessoas usassem a ideia da invenção como uma coisa em si mesma, como uma maneira de pensar sobre as coisas. Não dispomos de instruções para fazer isso, com a exceção do humor, em algumas culturas. Estamos acostumados a pensar no humor como uma forma de entretenimento, não como uma forma de alteração de perspectivas, de alteração sujeito-objeto. E eu acho que nós precisamos da ajuda de pessoas como Sahlins para vivenciar essa alteração. Fomos treinados para pensar na cultura como um conjunto de memórias que deve ser exaltado. Procuramos pelo conhecimento onde ele fica armazenado, na biblioteca, no computador. Essas são memórias artificiais.

O que você está chamando de “deslocamento perspectivista” – e sua tradução na ideia de invenção – tem um impacto forte sobre o que concebemos, no Ocidente moderno, como racionalidade. Você poderia falar mais sobre isso?

O [Carlos] Castañeda nos ensina uma lição muito importante sobre o humor. Um aluno meu, Matt Edwards, escreveu um artigo fantástico para o meu curso sobre o Castañeda, no qual ele diz que o humor constitui o conhecimento íntimo de todas as coisas. Toda metáfora é uma piada. Toda metáfora é um ato de humor. Temos que aprender a pensar em cada metáfora como uma torção irônica de palavras, uma torção irô-

nica de perspectivas. Vamos pensar nisso de modo analítico. Tudo o que nós chamamos de razão (e tudo o que nós chamamos de tecnologia – razão, lógica, tecnologia) é baseado na relação de causa e efeito. A causa é o que Wittgenstein chamou de superstição. A ideia de causa e efeito é uma loucura, porque se houvesse espaço entre causa e efeito, não haveria relação entre eles, e nada aconteceria. A ideia de causa e efeito só pode funcionar quando a causa e o efeito são a mesma coisa, e enxergamos, portanto, de modo duplo. Quando falamos de causa e efeito, criamos uma separação ou um espaço artificial. No entanto, se não fizéssemos isso, não teríamos nada para chamar de razão ou lógica. Assim, a razão ou a lógica é um fenômeno não existente! Como sabemos disso? Sabemos disso de forma muito simples, ao nos darmos conta de que, em uma piada, a causa e o efeito são reversos. É por isso que o humor é o conhecimento íntimo de todas as coisas, porque se usamos o humor, revertemos causa e efeito. Em primeiro lugar, estabelecemos um cenário imaginário, artificial, no início de uma piada. Em seguida, quando a pessoa que escuta a piada se sente confortável com esse cenário, quando ela consegue visualizá-la na mente ou seja o que for, bagunçamos tudo! Nós a surpreendemos com a parte final da piada, com uma causa que a pessoa nunca sequer suspeitou que estivesse lá. Ela estava invisível, camuflada no cenário. O que fizemos, então, foi reverter a causa e o efeito; demonstrar que a causa e o efeito reversos funcionam ainda melhor do que a causa e o efeito em sua relação ordinária. Assim, o conhecimento íntimo vem do fato de que se conhecemos essa coisa de trás pra frente, sabemos tudo sobre ela, percebem?

Os Barok me contaram que quando aprendemos que tudo funciona por meio de um truque, não nos encontramos no fim do conhecimento, mas no início. Isso constitui um ataque à racionalidade, considerando o modo como normalmente pensamos sobre ela. Não significa que

esse processo seja ilógico. Wittgenstein, por exemplo, provavelmente diria que a lógica é o humor; a lógica não é causa e efeito. Ele desprezava totalmente a ideia de causa e efeito. Os Estados Unidos parecem estar presos a um tipo de mentalidade assim. É um país que sente muito orgulho de si próprio, que não quer ouvir o que outras pessoas têm a dizer. Até certo ponto, ele tem sido ameaçado pela antropologia, o que é um mero acidente decorrente da sua posição no mundo moderno. É muito difícil ensinar antropologia para pessoas assim! Elas não escutam. E que motivos teriam para fazê-lo, afinal?

Talvez a última chance da antropologia tenha sido Indiana Jones, porque ele fez descobertas ousadas, ele descobriu coisas que não deveriam existir. Ele experimentou com os limites. Foi isso que John Keats chamou de “capacidade negativa”: a faculdade de confiar, não apenas de aceitar, de confiar e entender coisas que não se veem, que não existem. E me refiro à capacidade negativa como aquilo que os antropólogos fazem por excelência e gente como Shakespeare e Jorge Luis Borges faz; eles são mestres da capacidade negativa. Brasília é um domínio da capacidade negativa. Penso nela como a capital da galáxia. Fiz um paralelo com Coruscant, a cidade de Guerra nas Estrelas. É disso que Brasília me faz lembrar. Ela é uma fantasia futurista, mas também uma construção da capacidade negativa, algo que vocês, brasileiros, têm, e que assusta um pouco os americanos. O atual governo americano, de Obama, não tem uma política de viés romano, salvo contra a sua própria vontade. Não é um regime destrutivo, mas tem um problema sério, pois tem que lidar com um país que é completamente obcecado por si próprio, como a Roma Antiga. Ou seja, por que deveríamos prestar atenção no que os antropólogos dizem, ler etnografias ou estudar o passado, já que nunca existiu nada tão bom quanto nós próprios?

Tomemos a questão central da dialética entre convenção e invenção (e entre coletivização e diferenciação), tal como você a apresenta em A invenção da cultura. Nos seus últimos escritos, você tem equiparado a ideia de convenção à de memória. Você poderia falar mais sobre este ponto?

A memória, é claro, é uma parte vital e básica de nós mesmos. Não conseguiríamos viver sem ela. Mas a cultura não se resume a ela, pois contém um outro lado, que é a invenção. Estou usando esse termo, “invenção”, como uma palavra mágica. A invenção é a metáfora. A metáfora é o que acontece quando inventamos com a linguagem. De certa forma, é como se fosse uma composição musical; é como se fossem muitas formas de arte. O que ocorre no âmago da metáfora é uma invenção que na verdade trai as palavras que usamos para evocar a metáfora. Dentro da metáfora, existe uma alteração de perspectiva que apenas as palavras que são empregadas camuflam. Um poema que escrevi tem uns versos assim: “Nenhuma metáfora é o que ela pensa que você é / Mas ela é o que toma a sua palavra como acaso”. Ela usa as suas palavras como pequenos acidentes por meio dos quais escoo em forma de ação.

Mas deixem-me voltar à pergunta... Estou me desviando do assunto... A essência da antropologia é a digressão. Basicamente, existe uma espécie de diálogo ou interação entre a memória e a invenção. E se não tivéssemos convenções, estaríamos ferrados. Temos que lidar com a vida em família, as leis do Direito de Família ou o que algumas pessoas nos Estados Unidos entendem por valores familiares [risos], mas também com a Constituição dos Estados Unidos, a Constituição brasileira ou a forma de governo brasileira, que em teoria é muito parecida com a dos Estados Unidos, já que ambos os países são democracias do Novo Mundo. Os dois são inovações do Novo Mundo em relação à cultura europeia. Nossas revoluções estabeleceram um novo tipo de sociedade, inventando e modificando as convenções de uma vez por todas, definindo

parte do que constitui o hemisfério ocidental. Acho que é muito importante não perdermos de vista uma série de outras coisas a respeito do hemisfério ocidental. E é por isso que enfatizo o papel de Castañeda e presto bastante atenção às civilizações indígenas das Américas. Falo da importância de se prestar atenção ao modo como as civilizações americanas pensam: elas pensam de modo diferente das civilizações do Velho Mundo.

Vocês me perguntaram a respeito da convenção e da invenção e da dialética entre similaridade e diferenciação. Algumas pessoas, na verdade, fazem essa dialética de modo contrário. A partir de minha experiência com os povos da Nova Guiné, entendi que a convenção é o que damos como certo, pois é a base da existência; é o que é dado, é o que existe. Como indivíduos, o que fazemos é nos diferenciar “contra” ela. Sabem esses nomes compridos e geniais que alguns povos indígenas dão? Isso é básico no sistema de nomeação deles. Foi sobre esse tipo de nomeação que escrevi em “A Pessoa Fractal”: o sistema de nomeação Daribi, que emprega uma forma bastante elegante de diferenciação. Enfim, essas são algumas das coisas incríveis que encontramos entre os povos tribais, nos mitos, na nomeação e em coisas assim, que são de uma inventividade incrível. Os mitos de origem deles são totalmente malucos. Esses criadores de mitos, que reformam o mito de como o mundo surgiu, são muito mais ousados do que qualquer uma de nossas histórias de inventores. Isso é algo que abrange toda a Nova Guiné, assim como toda a Amazônia. Essas pessoas, dotadas de uma criatividade maravilhosa, produzem formas de arte estonteantes. Tudo isso é diferenciação. Por não ser convenção, ela possui um poder de corte. As convenções são simples, conhecidas por todos, dadas como certas, e é assim que produzimos a diferenciação.

Nós, na nossa civilização ocidental, tratamos a convenção como um ideal, como fazemos com nossos códigos de lei, constituições, organiza-

ções governamentais e educacionais. Nós tendemos a aderir a ideais platonianos. E nossos grandes inventores, as pessoas que aperfeiçoam e modificam nossa sociedade, são necessariamente considerados periféricos; para ser um gênio, você tem que ser meio pirado. Eles não teriam como ser inovadores se não fossem excêntricos. Ainda assim, a sociedade tira sarro deles ou os retrata de modo caricatural por conta disso. Em *A Invenção da Cultura*, argumento que os povos indígenas, os povos tribais, não têm governo nem religião centralizados – e o que são um governo e uma religião centralizados, bem como um sistema de escrita, senão formas profundamente enraizadas de convenção? Quais são as características de uma civilização que a distinguem de uma chefia ou de uma sociedade tribal? Um arqueólogo certamente responderia que são atributos como um governo centralizado, uma religião centralizada e um sistema de escrita. O que é isso tudo, senão convenção? Se não aprendemos a escrever, não encontramos lugar na nossa sociedade. Essas são as demandas da convenção.

Gostaríamos de falar sobre mais um tema-chave de A invenção da cultura: a ideia de uma “antropologia reversa”. Parece-nos que, para você, sem a consideração da reflexividade dos outros (ou o reconhecimento da capacidade analítica das pessoas que estudamos), a antropologia deixaria de fazer sentido, permanecendo submersa nas metáforas provenientes de nossas próprias sociedades...

Isso que falávamos a respeito da convenção e da invenção significa que em nosso tipo de sociedade centralizada ou dita civilizada o ideal é coletivizar, convencionar, e isso torna a diferenciação necessária como força criativa. A sociedade simplesmente morre sem a inovação. Por isso, temos essas pessoas tão importantes, todo um círculo de inventores, gente da tecnologia, gente do entretenimento, poetas, artistas, *designers*. Elas

exercem um papel fundamental para a sociedade, porque a partir do momento em que uma sociedade se compromete com a convenção, ela não tem como ir a lugar algum sem a diferenciação. A antropologia reversa, então, acontece quando a civilização consegue fazer uso da dívida incrível dos povos indígenas. Os índios se interessam pela diferenciação desde o nascimento. Eles são artistas de nascença. Eles são inventores de nascença.

Essa dialética entre invenção e convenção parece replicar-se em seu An Anthropology of the Subject...

Em *An Anthropology of the Subject* [Uma antropologia do sujeito], chamei a atenção para o fato de que o jogo de xadrez pode ser usado como uma ótima analogia para as terminologias de parentesco. O objetivo do parentesco não é classificar pessoas ou perpetuar valores familiares. Ele é usado estrategicamente pelas famílias como modo de ascender socialmente, enriquecer, melhorar ou piorar sua condição social. Na verdade, o parentesco é uma forma de estratégia. Ele é um jogo. Diferentemente do que pensavam os antropólogos do passado, ele não é um fenômeno classificatório. Na mesma época em que *An Anthropology of the Subject* estava no prelo, um de nossos alunos, Tom Nevins, que estava trabalhando com os Apache da Montanha Branca, ouviu o seu informante principal chamar a atenção para essas coisas relacionadas ao xadrez. Esse Apache disse que o xadrez é o parentesco e o parentesco é o xadrez – eles são a mesma coisa – e ele usou a mesma lógica que eu usei no livro! O Tom simplesmente se deu conta por si próprio: aquilo era antropologia reversa! O Apache era o meu reverso.

Estou tentando conversar com vocês sobre o fato de que a invenção não é algo misterioso, feito por contraventores e lunáticos. Somos forçados pelos nossos sistemas de educação e nossas fábricas de conhecimen-

to a pensar na invenção apenas através do prisma da memória. As palestras que apresentei no Brasil foram sobre como manipular a relação entre memória e intencionalidade. A invenção constitui a intenção. Ela constitui a intencionalidade humana, a inteligência antecipatória, pois prevê o futuro. Isso não é trivial, é fundamental; é uma das duas coisas que nos formam. Ela constitui simplesmente a memória e a invenção.

Eu acho que o que pessoas como o Davi [Kopenawa], esse xamã yanomami ao qual fomos apresentados quando passamos pelo Rio de Janeiro, estão fazendo é inovar. Essas pessoas são xamãs – elas fazem parte da elite da inovação. Inovar é a profissão delas, é o seu modo de ser. Elas são fantásticas. São extremamente criativas e cheias de imaginação. Por exemplo, quando eu estava conversando com o Davi, ele veio até mim e perguntou: “Você conhece a lua de perto?”. Eu não sabia o que ele queria dizer. Nós sabemos algumas coisas a respeito da lua atualmente, até mesmo astronomicamente. Sabemos que se a lua não existisse, seria impossível haver vida na Terra. Também é verdade que o fato de que a lua e o sol aparentam ter exatamente o mesmo tamanho no céu, o que parece ser acidental, é a única coisa que nos possibilita ter uma imagem do eclipse solar. Tenho uma noção de que o eclipse solar marca o nascimento de Huitzilopochtli, o deus beija-flor dos Toltecas. Ele era o deus sol, cujo nascimento ocorreu no eclipse solar. Para nós, a lua é a deusa das mulheres; isso seria conhecer a lua de perto para nós. Mas não para o Davi. Ele estava perguntando se eu já tinha ido à lua. Quando percebi o que ele queria dizer, ele continuou: “Olha, quando você chegar lá, quando você for à lua, vai ventar muito forte e você vai ter que se segurar”. Eu acho que o Davi provavelmente foi à lua. Ele apenas estava contrastando a sua maneira de ir até lá com a minha. Eu aposto que ele foi à lua.

Como é possível construir uma ponte entre essas duas coisas? Bem, esse é o problema que uma pessoa como o Davi tem que enfrentar. Esse

é o problema que um antropólogo indígena reverso tem que enfrentar. Ele quer saber como chegamos ao ponto de desenvolver uma antropologia assim, sendo que tudo é muito simples. Só era preciso sermos criativos, como ele. Tudo de que nossa antropologia dispõe são noções vagas de como os povos americanos nativos pensam sobre as coisas. E tudo que precisaríamos fazer seria ir até a Amazônia e conversar com esses xamãs. Só que mesmo indo até lá, falando com eles e ouvindo o que respondem, achamos que o que eles dizem parece papo de alienígena. Não acompanhamos o modo como eles pensam; eles não acompanham o modo como pensamos. Supostamente, somos americanos e moramos no hemisfério ocidental, mas ainda assim não compreendemos o modo como esses povos pensam! É por isso que a antropologia simétrica e a antropologia reversa são necessárias.

Deixem-me esclarecer um pouco mais o termo antropologia reversa. Foi isso que aconteceu em Manaus quando alguns tukano nos apresentaram aspectos de sua cosmologia, nos entregaram uma tigela de ayahuasca e disseram: “Isso pode matá-lo. Isso pode dar alucinações. Isso pode trazer pesadelos. Você pode aceitar ou não”, e eu pensei: “Se eu não beber, estou morto. Se eu não tomar, tudo isto não significa nada”. Então, é claro que eu tomei. Eles tinham tanto uma hierarquia intelectual quanto uma hierarquia secular. Pintaram meu corpo antes de eu entrar no recinto e nos pediram para sentar. Disseram que Higino Tuyuka era o professor. O professor não era eu. Nem o [Renato] Sztutman. Isso é antropologia simétrica para mim. Agora eles estão nos ensinando. Eles estão nos dando ayahuasca. Mas o que estavam expondo para nós era a dualidade entre a liderança secular e a liderança intelectual (o professor). Higino, o índio tuyuka, estava nos ensinando. Vejo isso como antropologia simétrica ou antropologia reversa. Nossos pretensos objetos de estudo estão nos ensinando. Não estamos fazendo perguntas a eles; eles é que estão nos fazendo perguntas. Isso é muito importante.

Você teve um diálogo com ele a respeito da noção de tempo...

Sim, o Higino estava me contando sobre a cosmologia de seu povo, sobre como o rio Amazonas era leite, um rio de leite de fato, estava me explicando cuidadosamente sua cosmologia, que me pareceu muito próxima à noção aborígene australiana do sonho, do tempo do sonho. E eu tentava estabelecer um paralelo consciente entre sua cosmologia amazônica e a cosmologia aborígene australiana, que é da ordem do sonho. A cosmologia do tempo do sonho é universal entre os aborígenes... Cada povo aborígene tem dois termos básicos: um que significa o sonho e outro que significa a vida cotidiana. E eles contrastam ambos. O tempo do sonho ou da criação é coextensivo a nós, está sempre aqui, está exatamente aqui, na frente de vocês. É a origem de tudo. Ora, quando se realiza um ritual entre essas pessoas, transita-se magicamente para dentro do sonho – ou seja, se você está dançando, fazendo um ritual, cantando uma música, você está sonhando, ao passo que as pessoas ao seu redor estão na vida cotidiana. Vocês estão em bases completamente diferentes. Ao concluir o ritual, tudo que se tem de fazer é tocar essas pessoas para voltarem à vida cotidiana. Trata-se de um sistema realmente poderoso, no qual o sonho é diferenciação; a vida cotidiana é semelhança, é convenção. Por isso eles dizem que a vida cotidiana é o reino da pele (pele significa corpo). Usam o termo “pele” em referência ao corpo todo.

Eu tentei explicar esse sistema para Higino porque achei que ele estava falando basicamente a mesma coisa, ou algo muito, muito próximo. Eu estava tentando fazer comparações entre os povos indígenas do mundo todo. Os aborígenes vivem em um ambiente que é exatamente o oposto do ambiente desse povo amazônico: é desértico, é seco, é infernal. Ao passo que o maior rio do mundo cruza o território desses caras

que visitei aqui. Vivem nessa floresta tropical que é imensa e bela, e ainda assim têm uma cosmologia ou visão de mundo muito semelhante, eu acho. Por isso, ao conversar com Higino eu tentei fazer a ponte com essa espécie de aborígine por procuração, como se fosse possível trazer aborígenes australianos para a Amazônia, o que seria maravilhoso, ou levar habitantes da Amazônia para os desertos do centro da Austrália. Isso seria uma antropologia reversa! Essas pessoas são incrivelmente criativas e estão separadas umas das outras pelos governos, pelas regiões do mundo, mas estão por toda parte.

Na sua obra, vemos uma aproximação inesperada entre autores como Claude Lévi-Strauss e Carlos Castañeda. Como conciliar a busca levistraussiana pelo Espírito Humano a partir da comparação de diferentes materiais etnográficos com as generalizações de Castañeda a partir de seus trabalhos sobre o xamanismo?

Esprit humain é um dos termos que Lévi-Strauss utiliza, e quer dizer *tonal*, o que significa memória, conhecimento. O que ele queria dizer era que os tonais das pessoas são todos comparáveis porque são tonais humanos. *Tonal* é um termo nahuatl do México e vem da civilização tolteca que existiu antes dos mexicanos. O *tonal* é o seu corpo, seu terno, todas as palavras que você sabe e tudo o que essas palavras significam, todas as palavras que você pode saber e tudo o que elas podem significar. Toda metáfora é uma violação do *tonal*. Por isso a metáfora é *nagual*.

O trabalho de Lévi-Strauss, que é excepcional e revolucionou a antropologia, tratou apenas do *tonal*. Necessariamente – e por definição – não se pode descrever o *nagual*. O *nagual* está disponível para nós ou, antes, nós estamos disponíveis para ele. Minha primeira leitura de *Porta para o infinito*, que é onde Don Juan fala com Carlos [Castañeda] sobre

o *tonal* e o *nagual* – ele os chama de “o par verdadeiro” – trouxe algo de muito revolucionário e novo para mim. Eu estava ministrando um curso de Antropologia no Mary Hall da Universidade de Virgínia, de frente para a classe, sobre uma espécie de púlpito. Era um dia de ventania em março e eu queria inculcar nos alunos do curso a transcendência desse termo. Então, no espírito do momento, sem pensar, dei um salto, joguei minhas mãos para o alto e disse: “O *nagual* é um vento!!!”. [risos] Todas as portas e janelas da sala se abriram com uma lufada de ar. Todos os papéis sobre as mesas foram levados pelo vento. Isso foi o *nagual*. [risos]

O que estávamos dizendo sobre Lévi-Strauss e sua importância ainda se aplica aqui, pois não haveria *nagual* sem *tonal*. Isso é algo difícil de dizer para os leitores de Castañeda, mas se não houvesse o *tonal*, não haveria nenhum contraste para se reconhecer o *nagual* – ainda que o *nagual* seja a força que criou o universo e nos criou, que está viva dentro de nós e faz com que respiremos e nos movimentemos. Nós somos as duas coisas... Somos o *tonal*, que é memória, mas também somos o eu antecipatório, somos *nagual* – e esta parte já se foi quando olhamos para ela. Essa parte de nós é a parte inventiva, ela se debruça cegamente sobre um espaço que nunca chega a ver. Mas ela também é esse espaço. O *nagual* é tudo. Não tem limites, não tem fronteiras.

A antropologia clássica pergunta-se sobre como as coisas devem ser classificadas, como se a classificação dissesse alguma coisa sobre elas. Isso é o que diz o Tao Te Ching: “O nome é a mãe de todas as coisas”. Como diziam os nominalistas medievais, “tudo o que podemos saber sobre algo está em seu nome”. Ótimo, mas isso não quer dizer que ao se classificar tudo, pode-se ir para casa, pois já se sabe tudo sobre tudo. Significa apenas que se sabe alguma coisa sobre as próprias classificações. Pode haver algo que escape a isso. E talvez esse algo seja a criatividade do povo que

se estuda. Talvez, se o antropólogo realmente desejar saber o que são essas culturas e esses povos humanos, ele tenha que prestar alguma atenção à criatividade. Há um haikai de que gosto muito. Foi escrito por Buson, um dos escritores de haikai que considero mais inteligentes: “friagem: o som do sino enquanto deixa o sino”.

Em sua obra são frequentes as citações de poemas, como os de Shakespeare e de Rilke. Ao traduzir alguns de seus textos, em função da abundância de termos polissêmicos, neologismos e da sonoridade das frases, parece que enfrentamos um grau de dificuldade semelhante ao desafio que caracteriza as traduções de poesia. Qual é o lugar da poesia em seu trabalho?

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 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. Ele diz: “Aqui-les nunca conseguirá alcançar a tartaruga”, “A flecha nunca atingirá a árvore”. Bem, esses caras não são estúpidos; Zenão sabe que se você atirar uma flecha, ela atingirá a árvore... Será que ele está zombando do movimento? Não, ele está rindo da forma como explicamos esse movimento. Tudo o que a antropologia busca são explicações corretas. Ela é a arte de explicar as coisas corretamente. O mesmo vale para a poesia. Tem-se aqui, portanto, uma conexão entre a explicação antropológica e a poesia, e é por isso que nos esforçamos tanto por fazer as coisas do jeito certo.

Você poderia sintetizar a novidade que sua noção de obviação (desenvolvida sobretudo em Lethal Speech [Fala letal, 1978]) propõe em relação à dialética clássica?

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 antissíntese, 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. Eu poderia desenhar um diagrama se tivéssemos um quadro-negro. 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 digamos dimensão de experiência. Então, obviação é 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. Envolvemo-nos com essas coisas pressupondo que podemos pensar e somente *nós* podemos pensar, ao passo que uma metáfora é um punhado de palavras num pedaço de papel e não seria possível que ela pensasse; mas sem a metáfora nós não poderíamos pensar. Assim, isso torna mais simples dizer que a metáfora realiza nosso pensamento para nós – assim como nossas obras de arte, pois elas são metáforas. As construções arquitetônicas pensam por nós. Esta é a condição humana, a condição do *tonal*. Nós não necessariamente realizamos o pensamento em nosso cérebro. O pensamento não existe no cérebro, e isso é algo que Gregory Bateson repetiu inúmeras vezes: o pensamento não existe no cérebro.

Este assunto parece retomar o que você nos dizia, antes de começarmos a entrevista, sobre os desdobramentos da contracultura americana...

A contracultura foi algo que existiu de forma muito deliberada e determinante nos anos 1970. Na época em que escrevi *A invenção da cultura*, ela era muito provocadora nos Estados Unidos. Mas muito do que produziu foi assimilado pela mídia, pela propaganda. Muitos dos tropos poderosos e inovadores criados pela contracultura na década de 1970 foram assimilados pela propaganda e coisas do tipo, de modo que os protestos dos hippies acabaram, mais tarde, sendo usados em comerciais para vender produtos. Portanto, a contracultura foi corrompida pela convenção e usada para estender a cultura convencional. A contracultura operou por algum tempo, mas depois foi, de certa maneira, sugada para dentro, totalmente dissolvida. Algumas pessoas tentaram fazer contracultura novamente, mas não funcionou da mesma forma que nos anos 1970. Assim, a contracultura foi – e acho que meu livro deixa isso claro – uma diferenciação inovadora que aconteceu no interior da cultura americana, algo que se mostrou ameaçador para muitos americanos, por razões políticas ou por outras razões. Mas em 2001 já havia se tornado terrorismo.

A tradução desta entrevista foi realizada por Iracema Dulley e Jamille Pinheiro.

Agradecemos especialmente a José Antonio Kelly e Justin Shaffner, sem os quais nem a vinda de Roy Wagner nem esta entrevista teriam sido possíveis.

Principais obras de Roy Wagner

- 1967 *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1973 *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1981 [1975] *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1978 *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation. Symbol, Myth and Ritual Series*, Ithaca, Cornell University Press.
- 1986 *Symbols That Stand for Themselves*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1986 *Asiwinarong: Ethos, Image, and Social Power among the Usen Barok of New Ireland*, Princeton, Princeton University Press.
- 2001 *An Anthropology of the Subject*, University of California Press.
- 2010 *Coyote Anthropology*, University of Nebraska Press.

Em português

- 2010 *A invenção da cultura*, São Paulo, Cosac & Naify.
- 2010 “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné”, *Cadernos de Campo*, vol. 19, tradução de Iracema Dulley.
- 2011 “Pessoa fractal”, *Ponto Urbe*, vol. 8 [<http://www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/168-a-pessoa-fractal>], tradução de Iracema Dulley e Christiano Tambascia.

Notas

- ¹ Este último debate teve como título “A academia e a floresta: visões xamânicas”. No final de 2010, Davi lançou, em coautoria com Bruce Albert, o livro *La Chute du ciel*, uma autobiografia reflexiva. Trata-se de um verdadeiro tratado de “antropologia reversa” (ver abaixo), pois discorre, a partir de sua própria experiência de formação como líder e xamã yanomami, sobre o encontro muitas vezes traumático entre seu povo e os brancos. O livro está sendo traduzido e preparado para publicação em 2012 pela Companhia das Letras.

- ² A ideia de antropologia reversa pode ser ampliada pela de “antropologia simétrica”, expressão de Bruno Latour para se referir à necessidade de tomar os modernos como nativos – o que exige recusar a separação prévia, e modernista, entre a natureza supostamente dada e a cultura supostamente construída. Esta expressão foi reforçada por Viveiros de Castro e Marcio Goldman: simetrizar é colocar saberes nativos e acadêmicos num mesmo plano epistemológico. “Crença” e “razão”, por exemplo, são pares que não mais oferecem rendimento se continuarem a ser tomados como antinômicos.