

um Isto cachimbo é não. Ritual, Poética e Antropologia.

Kleyton Rattes

Professor Adjunto do "Departamento de Ciências Sociais" da Universidade Federal do Ceará. Doutor e mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais. Formação e pesquisas com ênfase nas seguintes áreas: Etnologia, Antropologia da Arte (Poéticas, Literaturas e Imagens) e Ritual.

Enfeite e significado sempre andam lado a lado; as escrituras antigas visavam o adorno tanto como a comunicação. Que ninguém me diga que essa concha não comunica coisa alguma! O fato de tratar-se de uma comunicação inacessível e a possibilidade de meditar sobre essa contradição propiciam-nos também um grande prazer.

Thomas Mann, *Doutor Fausto*

Uma vez que começamos a 'examinar atentamente' interações que não funcionam por semelhanças entre a ideia subjacente (tenor) e o veículo (vehicle), mas dependem de outras relações entre elas, incluindo disparidades, logo aparecem algumas das nossas suposições mais comuns e super simplificadas.

Ivor Armstrong Richards, *A filosofia da retórica*

Incomparável a linguagem da caveira: total ausência de expressão – o negro de suas órbitas oculares – unida à expressão mais selvagem – as arcadas dentárias arreganhadas.

Walter Benjamin, *Rua de Mão Única*

Uma característica presente no campo das ciências, e de modo mais intenso no das ciências humanas, é a vigência de um ambiente de debates, cujo traço saliente, se pensarmos o campo acadêmico de modo comparativo, e não de modo “evolucionário” à maneira de Karl Popper, é uma espécie de atraso temporal nos movimentos teóricos entre as disciplinas. Em cada época, ou melhor, espírito do tempo, quando se acredita ter superado conjuntos de teorias e métodos, em um determinado nicho, é possível perceber a observância destes mesmos quadros analíticos operando em outras searas do conhecimento. Para citarmos casos mais familiares, se desenvolvimentos da antropologia hermenêutica, paradigmática na figura de Geertz, aparecem no campo da historiografia, justamente quando não goza mais do prestígio de outrora na e com a antropologia, por outro lado, vê-se um aflorar de perspectivas fenomenológicas no campo desta, paralelo a uma ressaca e uma recusa no daquela. Estes descompassos temporais entre os campos do conhecimento, além de anedotas sobre a antessala da produção acadêmica, podem também nos instigar, à medida que se tornam bons para pensar – ou, para sermos mais diretos, via metáfora, i.e., indiretos, tornam-se uma espécie de *esquadro* em que os ângulos permitem localizar o ponto de vista, sempre relativo, de cada movimento teórico. Uma espécie de relatividade que projeta cada ângulo, i.e., cada movimento, como co-dependente dos demais; cada vértice, acreditando ser a combinação (conversão) única de tendências (lados), mostra-se, em um simples movimento de rotação e a um mesmo tempo, a sombra de outrora e do futuro devir; cada eixo mostrando uma precisa configuração, um espírito do tempo, mas também uma potencial torção que lhe é intrínseca, cujo giro expõe sua qualidade interina.

Para além de metáforas geométricas e topográficas, assim como aquém e além de uma sociologia do conhecimento,

entretanto, vale atermo-nos a alguns efeitos que tal característica implica, em especial, os movimentos de dilatação e de retração de determinados conceitos, métodos, instrumentos e horizontes heurísticos. No caso da antropologia, para tomarmos um vértice do esquadro que nos é mais íntimo, a sua oscilação congênita entre *simbolismo* e *pragmática*, em expansões e contrações cíclicas, possibilita levar a cabo – e não só captar o atual espírito do tempo na disciplina – uma reflexão que toca em, ao menos, três questões fulcrais. A saber: o estatuto da representação, a possibilidade de definição e extração de um horizonte metodológico e, por fim, a flutuação crítica de aparatos conceituais canônicos na disciplina (tais como, *parentesco*, *símbolo*, *memória* e *relação social*).

No ensaio de Sherry Ortner (1984), por exemplo, é possível acompanhar os movimentos que, de modo gradativo, fizeram das orientações teóricas contemporâneas um conjunto de paradigmas que pode ser rotulado com expressões tais quais “teoria prática”, “pragmática”, “análise processualista”, etc.. Não obstante, uma das grandes contribuições de Ortner é entender este clima como sendo mais do que uma teoria ou um método, porque antes se caracteriza como “um símbolo” através do qual uma variedade de perspectivas e metodologias está sendo desenvolvida. Em termos comparativos, nos mostra a autora, só foi a partir da década de oitenta, do século passado, que a denominada teoria prática tomou vigor, como efeito consequente de uma *ressaca simbolista*. É quando, exauridos de abordagens simbolistas – seja via as matrizes do culturalismo norte-americano, do estruturalismo francês ou do funcionalismo britânico –, antropólogos passam a enfatizar análises e interpretações sobre os aspectos processuais, pragmáticos, da vida social: a teoria do parentesco volta-se para as ações dos sujeitos, para as manipulações das regras prescritivas, em que os termos do parentesco passam a ser entendidos como “categorias

práticas”; as grandes descrições cosmológicas dão lugar à descrição das *decalagens* entre o nível organizacional ideativo e o que é “observado na prática”; a centralidade da linguagem e da comunicação é subsumida em favor de elementos paralinguísticos; e a lista é extensa... A “ação humana no mundo” passa a ser a premissa chave, uma espécie de busca do lugar no qual o “sistema” ou a “estrutura” encontra-se: a saber, na *ação humana*, afirmariam os propositores. A unidade inicial analítica torna-se a ação, sempre mediada pelos *sujeitos* (“complexos”, “distribuídos”), outra categoria tornada central, que implica em quadros teóricos amplos cujos conceitos mais correntes, e muito díspares entre si, são expressos em termos como “reivindicações”, “metas”, “campo de forças”, “relacionalismo”, “atos ilocucionários”. Este tom está também presente, em outros exemplos, no interesse em processos semióticos, tais quais a metonímia, a indicialidade e a literalidade, “três modos de se recusar a metáfora e a representação (a metáfora como essência da representação), de privilegiar a pragmática sobre a semântica, e de valorizar a parataxe sobre a sintaxe (a coordenação sobre a subordinação)” (Viveiros de Castro, 2007: 95). Entretanto, lembra Ortner, como qualquer teoria, trata-se de um produto de seu tempo. *De modo paralelo*, diríamos nós, por ora, uma configuração do esquadro, em que a simples torção no eixo sempre fica, *está*, à espreita.

Nos desenvolvimentos teóricos contemporâneos, a categoria ritual acomoda-se bem neste vértice, e, mesmo, traz consigo todo um rol de especulações, que, além de refletir o espírito do tempo, permite pensar as passadas e futuras torções, i.e., o aludido jogo de contração e dilatação entre um clima pragmático e um simbolista. Mais que isto, tomar o ritual a sério, de modo teórico e etnográfico, é também tomar as questões fulcrais, acima citadas, do e no pensamento antropológico. O livro programático de Michael Houseman e

Carlo Severi, *Naven or the Other Self* (1998) ²³, buscando sedimentar uma perspectiva analítica para o ritual entendido “em seu direito próprio”, ao colocar em cena um conjunto de reflexões, é útil a estes propósitos. Faz pensar, em meio a contribuições, assim como a dificuldades conceituais. Assim o é, porquanto retoma e atualiza um campo de ponderações que ultrapassa o escopo circunscrito pelo próprio livro – uma teoria relacional sobre o ritual, a partir de dados etnográficos sobre o Naven, as célebres cerimônias iatmul ²⁴. Os autores visam, além, uma teorização sobre a própria natureza do conhecimento, na antropologia, em especial, ao tentarem circunscrever a localização da racionalidade – os “princípios de verdade” operados pelos rituais: como “efeitos de verdade”. *De modo oblíquo*, diríamos nós, por ora, uma configuração do esquadro, mas que permite pensá-la (a antropologia), como se em estado de torção, giro, movimentação.

Para se pensar a configuração em movimento, entretanto, é necessário colocar as contribuições de Houseman e Severi em perspectiva – e em uma perspectiva, a da teoria antropológica geral. Algo que as próximas páginas tentarão fazer, o jogo de contração e de expansão entre o *simbolismo* e a *pragmática*.

Um Relacionalismo ritual para o Naven

Em uma assertiva recente, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro afirma que a atual antropologia francesa encontra-se em uma surpreendente rede de casamentos com

²³ Para a confecção deste trabalho, faremos uso da versão em inglês da obra, na medida em que, além do conteúdo original publicado pelos autores em 1994 – *Naven ou le Donner à Voir. Essai d'Interprétation de l'Action Rituelle* –, há também outros apontamentos e desenvolvimentos. Destes, em especial aos propósitos centrais visados aqui, de suma importância é a presença de uma reflexão mais detida sobre o lugar do *simbolismo* na teoria do ritual.

²⁴ Os Iatmul são uma população localizada na Papua Nova Guiné, situados próximo ao rio Sepik, tornados célebres na literatura antropológica graças ao trabalho monográfico de Gregori Bateson. São grupos de caçadores, cuja organização social é dividida em dualidades totêmicas, subdivididas; idealmente, são grupos exogâmicos e de descendência patrilinear, embora se observem práticas destoantes destes padrões.

“diversas filiais locais da tradição analítica e logicista hegemônica no mundo anglo” (2007: 93). Generalização à parte, todavia, esta afirmativa ajusta-se bem ao modelo proposto por Houseman e Severi (1998), em que é possível notar uma tentativa de fundir o empirismo da antropologia britânica com o formalismo da francesa, precisamente, através de um pano de fundo heurístico lógico-analítico. O espinhoso ato de fusão destes dois horizontes, por exemplo, pode ser percebido em formulações que colocam, lado a lado, o “átomo do parentesco” e o princípio da linguística francesa da “primazia das relações sobre os termos” (Saussure, 2000: 139-141) com as ideias lógico-formais de “identificação”, de “condensação” e de “paradoxo”. Porém, além destes exemplos pontuais, é possível antever um tom mais geral da dupla, voltada que está para a fundação de um princípio metodológico para a interpretação dos rituais, em que o conhecimento antropológico traduz-se como, simultaneamente, empírico-pragmático e cognitivo-indutivo: o que é também dizer, em princípio, um conhecimento não-comparativo. Modelo interessante, porém falho em alguns pontos, como pretendemos aqui mostrar, contrapondo com apontamentos etnográficos e discussões a respeito de uma possível poética.

Em termos históricos, há pouca novidade nesta empreitada, visto que, para citar um exemplo célebre, E Leach, em seus ensaios que propõem “repensar a antropologia” (1974), apresenta propostas com características bem análogas. A coloração mais própria e original de Houseman e Severi, poder-se-ia afirmar, encontra-se nos desenvolvimentos diretos e nas aplicações das análises lógico-formais, para além de uma petição metodológica geral, como é a que vigora no trabalho de Leach. Contudo, guardadas as diferenças de grau entre as perspectivas, o desejo de tomar os padrões relacionais, como aqueles teorizados por Lévi-Strauss, através de uma abordagem

cuja inspiração tem origem nas ciências matemáticas e lógicas constitui um desiderato em comum aos autores. Como se sabe, para Leach é possível tomar as ideias organizacionais de qualquer sociedade, em termos metodológicos, enquanto constituinte de um padrão matemático; o que se traduz na ideia segundo a qual o princípio de operação analítica, do antropólogo, deve ser o *como* matemático, i.e., aquele voltado não às coisas, e sim aos princípios – a um conjunto de variáveis, *sem significados* em si mesmas (ibidem: 21-22). O pano de fundo é o de uma perspectiva topológica, vista como capaz de realçar, como a variante fundamental, *o grau de conexão*, a mutualidade das vinculações, nas relações, ao invés de focar características particulares, fora dos laços que as constituem (ibidem: 23). As ideias matemáticas de “razão” e “função”, portanto, surgem como princípios heurísticos para possibilitar o trabalho de generalização de um padrão de relação, na medida em que a “razão” varia de acordo com uma transformação nas relações entre as partes, que estão sempre em função umas das outras, mas nunca presentes de modo separado. Grosso modo, se os termos são outros, i.e., “razão” e “grau de conexão” – para o caso leachiano – e “identificação”, “condensação” e “paradoxo” – para Houseman e Severi, como veremos –, a paisagem heurística e metodológica, porém, é a mesma. Em ambos os casos, a tentativa de forjar um diálogo mais direto entre filiais francesas e britânicas é dada através das tradições lógico-analíticas.

As vantagens destes princípios, afirma Leach, ramificam-se em duas vias principais. Por um lado, um menor número de rastros empíricos incrustados no modelo e, por outro lado, a vigência de conceitos mais elegantes e menos carregados. A consequência imediata é aquela segundo a qual se faz necessária uma abordagem que se volte à *generalização, em detrimento da comparação*. Através de um “modelo lógico mínimo”, via

processos indutivos, o ponto é alcançar leis gerais a partir de casos circunscritos, particulares; donde emerge o refrasear de um postulado da linguística e da antropologia estruturalistas: as leis gerais, em sociedades humanas, são as formas relacionais de associação e de identificação – é do “ser humano ser relacional”, afirmaram Houseman e Severi, noutra lugar (1998: 198).

Esta paisagem teórica, que mescla horizontes da antropologia francesa com a britânica, pode ser tomada como o pano de fundo, a partir do qual podemos encaixar a proposta de Houseman e Severi sobre uma teoria do ritual. Neste modelo, o espírito do tempo pragmático, a-representacional, da antropologia contemporânea, tem um forte representante, cujos resultados atravessam a pretérita história da antropologia, como também aponta para caminhos vindouros, muito embora, às vezes, mancos.

Começamos pela pergunta essencial de Houseman e Severi. “Por que a escolha do *naven* para fundar uma teoria do ritual em sua legitimidade própria?”. Embora esta seja uma pergunta simples, ela evidencia coisas além daquelas para que acena, ela reflete o quadro basal dos pressupostos que regem o modelo analítico dos autores, e é a primeira das respostas que Houseman e Severi nos propiciam. A escolha das cerimônias *naven*²⁵ resulta da ideia de que constituem um caso exemplar bom para pensar uma teoria da ritualização, pois oferece, em uma só visada, o estudo de um caso único e simples, mas potencialmente complexo, para construir um modelo mínimo apto a traçar generalizações analíticas. Para Houseman e Severi, as cerimônias *naven*, em termos etnográficos e heurísticos, têm o poder de explicitar, em um primeiro plano, um princípio metodológico capaz de traçar “a rede de relações revelada por

²⁵ O termo *naven* pode ser traduzido como “levar para a visão”, “ir para o público”, “tornar visível”, e, enquanto tal, no plano semântico, traz como consequência a ideia de ação.

uma descrição suficientemente exaustiva de uma situação particular” (1998: 10).

Em termos instrumentais, o trabalho de Bateson é visto como útil, ao oferecer reflexões e conceitos muito afins à qualidade experiencial dos rituais – *a materialidade das ações*. Por exemplo, o tom anti-funcionalista da abordagem de Bateson é um motivo alegado, por Houseman e Severi, como fulcral para se pensar os rituais e, claro, as cerimônias naven. Se Bateson descreve o ritual de um modo tal a fornecer uma refutação a certo funcionalismo – a saber, o que opera através da noção de “função adaptativa”, “satisfação das necessidades”, versada no utilitarismo e no modelo orgânico malinowskianos –, assim o faz, entretanto, enquanto uma crítica à *lógica* e *ao uso* do conceito de função, e não a toda e qualquer ideia de funcionalidade. Na teoria batesoniana, reconhece-se certa validade ao funcionalismo, para o entendimento dos rituais. A crítica centra-se no uso do conceito de função, em dois pontos: quando tomado como se independente dos dois *termos de uma relação*, e, por fim, quando se afigura como uma espécie de efeito adaptativo de um costume, que se traduz como uma confusão teleológica entre causalidade e propósitos particulares – uma espécie de erro lógico que identifica o efeito com a intenção ²⁶.

²⁶ A teoria de Houseman e Severi, enquanto uma proposição programática, que visa sedimentar uma abordagem original para a análise do ritual em seu direito próprio, é composta, como é de se esperar, de um conjunto de questões críticas que passam em revista outras teorias sobre o ritual e, portanto, que apresentam uma série de recusas. Dentre elas, um primeiro conjunto de negativas, ecoando o tom da crítica ao funcionalismo, visa recusar o entendimento do ritual como um instrumento que permite “operar na sociedade a inversão das relações de poder ordinárias”, ou que se traduza como “uma forma socializada da ironia” que subverte, temporariamente, as classificações sociais. Outro leque, de elementos tidos como problemáticos, é o referente às teorias que veem nas práticas rituais “um discurso coerente sobre as propriedades do mundo natural”, ou uma tentativa de solução aos problemas, crises, da vida social: como mostram as mais diferentes etnografias, uma das características mais comuns aos rituais radica-se no fato

Não obstante, o trabalho de Bateson cumpre também um papel positivo, i.e., fornecendo instrumentos conceituais para Houseman e Severi, para além de uma reflexão epistemológica. Em especial, do estudo monográfico de Bateson, observa-se a apreensão dos conceitos de “identificação”²⁷ e de “cismogênese”²⁸; a partir dos quais Houseman e Severi acrescentam a noção de “condensação ritual”. Assim o fazem, porque, segundo os autores, as duas formas de cismogênese não oferecem uma interpretação total do comportamento ritual, mas antes a ideia de “condensação ritual” traduzida na fusão, simultânea, dos dois tipos cismogênicos.

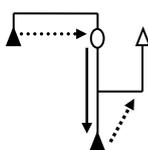
No trabalho de Bateson, para Houseman e Severi, entretanto, há um problema metodológico, trazido à tona com os dados etnográficos recentes. A descrição batesoniana, usando o termo do próprio autor, é *compósita*, que tem como efeito a possibilidade de estruturar uma variedade de performances possíveis, dentro de um mesmo esquema mínimo: a estrutura

de que são fenômenos que evitam a transmissão de mensagens diretas, que recusam a comunicação média. Cf. Tambiah, 1985.

²⁷ Este conceito, fundamental na análise de Bateson (e, por outras vias, por Houseman e Severi), é tomado da teoria funcionalista de Radcliffe-Brown. “Identificação” é “um termo atalho”, um construto lógico, para se referir coletivamente a aspectos estruturais de grande número de detalhes de uma cultura. A ideia de identificação, sendo de ordem lógica, é um termo de ordem relativa, não absoluta. Neste sentido é que Bateson afirma que o parentesco, em sua qualidade estética e experiencial, é o *modo de identificação* iatmul (1958: 36).

²⁸ Na teoria batesoniana, cismogênese emerge como o conceito que visa apreender e interpretar os “processos de diferenciação social”. Etimologicamente, é um neologismo que denota “nascimento de uma separação”. A cismogênese, na teoria do naven, é um “processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação acumulativa entre indivíduos” (Bateson, 1958: 175), que tende em direção a uma mudança progressiva. Contudo, são processos que, embora envoltos em uma mudança progressiva, não implicam num direcionamento evolutivo, num “ir-para-frente”; antes, a cismogênese é um processo de *alteração*, que pode ser controlado, em alguns casos, e, em outros, contratuados em processo inverso (ibidem: 190). “Cismogênese complementar”, uma de suas formas, constitui-se de um padrão de relações baseado em duas atitudes relacionais *diferentes*; sua contraparte, a “cismogênese simétrica”, por outro lado, tendo uma diferenciação progressiva, é aquela cujo padrão de relações é da ordem de uma competição baseada na *mesma* resposta relacional.

mínima, estando para Bateson, na relação, de parentesco e performática, *laua-wau*.



Modelo Naven – Átomo do Parentesco
Configurações (Houseman, Severi, 1998: 39)
 Identificação e Contradição
 Cismogênese simétrica wau-paidoego;
 cismogênese complementar wau-mãedoego

A dificuldade deste postulado não é de ordem metodológica, dizem Houseman e Severi, e sim de ordem *etnográfica*, no sentido em que muitos detalhes empíricos fundamentais são subsumidos, assim como outros são relacionados sem qualquer critério. Bateson, em sua monografia, combina diferentes elementos e momentos que foram tomados em separado, em díspares ocasiões e escalas, agrupando, sem explicitar esta montagem mosaica, dados dos mais heterogêneos em um único esquema (Houseman e Severi, 1998: 58). É deste fundo que Houseman e Severi argumentam que é necessário extrair uma validade instrumental da construção compósita de Bateson, mas, incluindo nela, traços formais que permitam ao modelo uma unidade mínima que seja compatível com as diferentes manifestações *naven*, porém qualificando, de modo mais apurado, os diferentes e díspares dados etnográficos.

Este modelo “mais apurado” precisa responder outra pergunta importante, a saber: “o que permite que as mais diferentes ações sejam reconhecidas, pelos Iatmul e pelos analistas, como tipos de *naven*?”. Esta é uma questão que, para Houseman e Severi, só permite um tipo de resposta: aquela que é de ordem *sócio-lógica*. É o nível organizacional que, agrupando várias ocasiões cerimoniais, permite definir um conjunto de traços reconhecíveis como *naven*. Porquanto o plano configuracional apresenta uma série de regularidades impostas à ação pelo contexto ritual. Portanto, se a unidade do *naven* é definida por Bateson pela ideia de que há uma *mesma*

função que caracteriza as suas mais diversas manifestações – ou seja, celebrar certos atos, realizados pela primeira vez na vida de um indivíduo –, Houseman e Severi, por outro lado, deixam em suspenso esta definição, para tomá-la noutra direção: a unidade do *naven* é, de certo modo, encontrada na função indicada pela monografia batesoniana, todavia através da definição das relações particulares entre os participantes, que resultam de uma “condensação ritual”. O que permite incluir outras configurações sociológicas dispostas nas etnografias sobre populações *iatmul*, como as *yau-wau*.

O que as cerimônias *naven* fazem, em suas variadas manifestações, não é colocar em cena emoções que são incomuns, antes o que fazem é exagerar, de modo dramático, as emoções e os sentimentos já presentes no cotidiano. Portanto, faz-se necessário trazer à luz “todas as condições formais que governam a prática de um comportamento x” (Houseman e Severi, 1998: 21), que, no caso dos rituais *naven*, geram uma “linguagem bizarra” expressa por atos de travestismo. Entender a peculiaridade do *naven* – e, por consequência, estabelecer uma teoria do ritual – implica tomar sua unidade, não como base no travestismo em si, ou pelas ocasiões de celebração, ou pelo seu simbolismo. Antes, o ponto em questão é o “estabelecimento de uma forma relacional particular”; i.e., a tese segundo a qual o ritual é composto por uma sequência dirigida de comportamento, que é público. O que vigora é o *estabelecimento de um contexto relacional* no qual certas proposições, que contrastam com a experiência cotidiana, podem ser formuladas, mesmo estando envoltas em paradoxos (ibidem: 38).

Para Houseman e Severi o material *iatmul* é ilustrativo de diferentes formas de condensação ritual. O padrão relacional

naven mostra que os homens e as mulheres ²⁹, mais do que afirmarem suas diferenças, competem entre si no ato recíproco de mimeses caricata. É que, visando suas competitividades simétricas, cada lado, simultaneamente, expressa uma série de oposições hierárquicas. O travestismo *naven* faz com que a oposição complementar seja expressa ao contrário, i.e., pela rivalidade simétrica. Este padrão traz consigo um complexo modo de relação, no qual surgem os dois modos de cismogênese intricadamente associados: aí radica a motivação do exagero e da intencionalidade das cerimônias *naven*. O travestismo agrupa simetria e complementaridade, através do vocabulário do parentesco, antes de ser uma espécie de mensagem não-verbal irônica. O que há é “um específico modo de relação cuja marca é uma justaposição sistemática de diferenças” (ibidem: 44); ou em termos outros, uma interconexão dual de oposições, que, por sua vez, revela um dos efeitos principais do processo de condensação ritual – a emergência de *novas* relações sociais. Um aspecto formal que é, ao mesmo tempo, prescritivo e gerativo. Na cerimônia *naven*, há uma série de afirmações contraditórias que são constantemente combinadas em uma única sequência de ações. É o ambiente de uma pressuposição recíproca, que, na forma de uma condensação ritual, agrupa, em sincronia, a “consanguinidade” (cismogênese complementar) e a “afinidade” (cismogênese simétrica). Este tipo de condensação traz uma espécie de síntese paradoxal: em que “A implica não-A”, ou seja, em que A é simétrico e não-A é complementar (Houseman e Severi, 1998: 41).

Esta é uma das grandes contribuições do modelo de Houseman e Severi. A partir da junção da ideia de “condensação ritual”, com os conceitos de “cismogênese” e “identificação” batesonianos, as novas informações empíricas apresentadas

²⁹ Vale frisar a importância da dualidade cosmológica masculino-feminino na região do Sepik, como mostram as etnografias melanesistas.

pelas etnografias da região passam a ser contempladas pelo modelo ritual, mesmo estando presentes outras configurações relacionais *naven*, para além do “átomo do parentesco” (relação *laua-wau*). Mesmo com uma grande diversidade, permanece um padrão entre as distintas cerimônias: *as relações cumulativas entre identificações sucessivas e antagônicas* – o padrão interativo do *naven* permanece o mesmo. Como dito, atos que condensam relações incompatíveis, de modo paradoxal – i.e., mutuamente exclusivas e necessárias –, são o que conferem o tom comum aos rituais, que é da ordem de um processo gerativo, na medida em que sempre traz consigo uma consequência: a geração de novos modos relacionais ³⁰.

É deste quadro que se observa a tese segundo a qual a rede complexa de relações, *em termos lógicos e instrumentais*, precede qualquer mensagem trocada no curso da cerimônia. A condensação dos dois modos antagônicos de cismogêneses é o que fornece às cerimônias *naven* sua especificidade formal, o que permite tomar o ritual, via atenção à materialidade das ações implicadas nele, em direito próprio. É, portanto, para o modelo, necessário adotar o ponto de vista da ação, assim como perceber que o contexto ritual subjaz ao comunicativo, para usarmos os termos dos autores. Fator destacado, com ênfase, pelo próprio Bateson, ao afirmar que o significado do ritual é ignorado pela

³⁰ Uma ideia de contra intuição é tomada por Carlo Severi noutros trabalhos (2007, 2004), e é ligada à teorização de Sperber e Boyer sobre o que vem a fornecer uma base para o sucesso de uma ideia, de uma representação. Na teoria de Sperber e Boyer, o sucesso de uma ideia, de uma declaração simbólica, resulta de sua contra-intuitividade, isto é, da sua qualidade de contrariar expectativas. Estar no plano contraintuitivo é o que fornece para as representações uma saliência psicológica. Para Severi, entretanto, a mera existência de uma saliência não basta para que uma determinada representação tenha sucesso, visto que, por exemplo, os sonhos são representações contra intuitivas, porém bastante frágeis e com conteúdos semânticos difíceis. Para Severi, faz-se necessário buscar outra forma de contra-intuitividade, uma que é pragmática, além da que é semântica (Severi, 2004: 818). A contra-intuitividade pragmática emerge como o que permite a persistência de uma ideia, ambígua, paradoxal, justamente, porque é fruto de sua inserção em um preciso contexto ritual: contexto de comunicação privilegiado, em que representações são propagadas, cuja saliência é eficazmente transmitida e preservada – “condensação ritual”.

imensa maioria dos seus praticantes (1958: 129). O que talvez fique mais bem formulado nos termos de um contexto que é *infra-verbal*, como também atentar para o fato de que, por mais que seja distante da comunicação cotidiana, o ritual nunca é *a-verbal*, como, em certos momentos, Houseman e Severi parecem postular.

Ecoando um clima teórico contemporâneo nas ciências humanas, por tomar o ritual em seu direito próprio, emerge como uma espécie de imperativo, segundo os propositores, entender as estruturas da ação, tecer considerações, de modo privilegiado, sobre a performance, assim como sobre as consequências relacionais dos processos de ritualização – a construção da cena ritual em sua materialidade própria. Houseman e Severi localizam, na metodologia, três níveis da estrutura ritual. O mais genérico, como o dos “ritos de passagem”; o mais paroquial, i.e., o linguístico comunicacional. Mas, em específico, faz-se necessário atentar a outro nível que falta à teoria antropológica, sobre o ritual, em geral – o da estrutura das práticas. Ecoando uma característica da teoria linguística francesa clássica, transposta para o plano das ações sociais, uma premissa semiológica é tomada como o que permite entender a “estrutura das práticas”: diz a dupla, não se pode ignorar a feição central das “ações humanas” – o aspecto relacional (1998: 198).

Com esta assertiva, o simbolismo, o adversário mais robusto que a teoria enfrenta, passa a ser envolto em discussões mais detidas. O simbolismo – i.e., noções como conteúdo, mensagem e semântica – é tomado como um dos grandes entraves para o desenvolvimento de uma teoria específica para os rituais. Para Houseman e Severi, as perspectivas clássicas da antropologia são pouco atentas à ação, no mais das vezes resumindo toda uma complexidade ritual ao jogo entre

significado e/ou função expresso através de símbolos ambíguos³¹. No mais das vezes, há nas teorias clássicas um vínculo pouco teorizado, que é de um solo metafísico do analista, entre ritual e religião, patente na ideia segundo a qual sempre há o expressar de uma específica “visão de mundo”, exposta de modo figurado nos rituais, como se não houvesse ritos seculares (como é o caso das cerimônias naven). Ao assim postularem, as teorias acabam por pensar a ação, a performance, como mera tradução de um fundo outro que *é prévio* (cosmológico, simbólico). Este pressuposto apresenta um problema fulcral: apaga-se o elemento central aos rituais, *a materialidade da ação*. Portanto, através de uma crítica às perspectivas que se baseiam em premissas semânticas, os rituais são pensados como estando abaixo do semântico, o que tem(ria) como consequência a necessidade de deslocar os aspectos simbólicos para um segundo momento (no mais das vezes, residual): o dos *efeitos* práticos que as formas relacionais geram.

Cabe ressaltar que um pequeno e importante argumento de Lévi-Strauss, sobre as relações entre ritual e mitologia, é tomado como um argumento central para fundar uma perspectiva pragmática do ritual. Lévi-Strauss (1971: 597-8) diferencia dois tipos de mitologia que acenam para o aspecto ritual, questão etnográfica geralmente pouco abordada em seus trabalhos. Segundo o antropólogo, há “dois modos da mitologia: uma mitologia explícita, que consiste em relatos que por sua importância e organização interna constituem obras plenas, e uma mitologia implícita, que se limita a acompanhar o desenrolar do ritual, para comentar ou explicitar seus aspectos” (Lévi-Strauss, 1993: 83). A mitologia implícita é a forma vista

³¹ Ao enfatizar a pragmática, o ponto é destacar que não há só comunicação, tão explorada pelas teorias clássicas do ritual, mas também uma configuração relacional na qual o que importa é “fazer algo”. Rituais não são inteiramente simbólicos, diz Roy Rappaport (1979), o significado último é um estado de ser, de relações, não de referencial.

como a que tem laços com a ocasião ritual. Contudo, segundo Lévi-Strauss, o ritual deve ser estudado em si, despido de toda mitologia implícita que ele carrega, visto que quando um ritual põe para funcionar uma mitologia, assim o faz menos pelo que diz e mais pelo *como se diz* – em especial, através de traços formais de *repetição* e *fragmentação*. Entendendo o ritual como a instancia social em que a estrutura é destronada do centro, Lévi-Strauss o entende como produzindo o efeito de reduzir, ao mínimo, as distinções críticas do pensamento classificatório, uma espécie de, parafraseando o autor, *ilusão de uma reconciliação de opostos*, que recria a *continuidade* através da *descontinuidade*. É daí que o ritual, para Lévi-Strauss, compartilha um aspecto com a música, ambos situam-se fora da linguagem, embora falte àquele o que a última é prodigiosa em oferecer – uma estrutura grandiosa.

Sem sua mitologia implícita, o ritual é pensado, por Houseman e Severi, como capaz de ser lido como um processo gerativo, pragmático, antes que prescrito por constrangimentos mitológicos estruturais, antes que apresentar a tradução de alguns motivos cosmológicos. As prescrições rituais são vistas como apenas de ordem da organização relacional das práticas, sempre vertidas em um idioma não consciente aos executores dos rituais. Antes que relações simbólicas e cosmológicas, propõem Houseman e Severi, o que se observa é uma rede de interações, entre os participantes rituais, nelas próprias e, por outro lado, as configurações relacionais consequentes – seus efeitos.

Se o estruturalismo, ironicamente, torna-se uma das fontes para fundar uma pragmática ritual em Houseman e Severi – seja por fornecer o átomo do parentesco como unidade formal relacional mínima, seja por pensar a localização dos atos rituais como *fora* da linguagem –, por outro lado, é pouco presente em

suas consequências analíticas. Se, no *finale* (Lévi-Strauss, 1971: 598), Lévi-Strauss destaca a necessidade de distinguirmos entre duas modalidades diferentes de mitologia, não obstante, é no volume mitológico, fora da famosa tetralogia dos mitos do autor, em “História de Lince” (1993), que ele matiza de forma mais refinada a distinção entre as mitologias implícita e explícita, em suas relações com a análise do ritual. Ou seja, se muito é tomado da declaração de Lévi-Strauss apresentada no *finale*, para legitimar empreitadas pragmáticas nas análises dos rituais, nada o é da fundamental complexificação apresentada em seu trabalho posterior (1993).

Ao analisar as versões dos “mitos das cabras nas montanhas” (Lévi-Strauss, 1993: 68-84), Lévi-Strauss constata que se trata de um grupo de mitos que contém um conjunto de *prescrições rituais* (ibidem: 83). Estes mitos, com suas cominações rituais, não colocam em causa a distinção entre os dois tipos de mitologia, contudo a matizam acenando para outras relações com os rituais. Suas versões apresentam duas séries em paralelo, uma que é mítica e outra que é ritual, cuja peculiaridade é o fato de ambas estarem explícitas (ibidem: 84); são mitos, que em *seus conteúdos*, trazem uma lista de ritos cuidadosamente enunciados. Contudo, para Lévi-Strauss, se olharmos em um nível mais profundo, perceberemos que não há uma correspondência direta entre a história contada e os atos prescritivos, já que os atos permanecem, no detalhe, sem motivações claras. Portanto, pode-se afirmar, “o mito e o rito caminham lado a lado, mas se mantêm à distância um do outro e não se comunicam” (ibidem: 84). Estas são versões mitológicas que apresentam um caso no qual é possível falar do elo entre mitologia e ritual, simbolismo e ritualismo, embora não da dependência.

Diz Lévi-Strauss,

o elo entre mitologia e ritual existe, mas é preciso buscá-lo num nível mais profundo. Este trabalho, gratuito em si mesmo, de parcelamento e repetição a que se aplicam os ritos com uma minúcia [...] é apreendido, por assim dizer, como compensação pelo retorno ao estado de natureza imposto ao herói do mito, inserido no meio fluido onde as ideias claras e distintas e as regras da vida social se dissolvem.

Por mais detalhados que sejam, os ritos de caça e de cozimento das cabras poderiam ser multiplicados. Como as imagens de filme cinematográfico examinadas uma a uma, não poderão reconstituir a experiência invisível, exceto em pensamento, de um homem que virou cabra. A menos que, como as imagens do filme, um zelo piedoso produza tantos ritos e os faça desfilarem tão depressa que, justamente graças a esse embaralhamento, criem a ilusão de um vivido impossível, já que nenhuma experiência real lhe correspondeu ou corresponderá jamais. (ibidem: 84).

Talvez, vale dizer, o que as cerimônias naven colocam em cena, ou uma teoria ritual precise pensar, é que o referido “zelo piedoso” não seja tão alheio às experiências etnográficas... o estrado do contínuo... Ou para sermos mais diretos, o despir-se da mitologia implícita, para analisar os rituais, mais do que fundar uma paisagem teórica indisposta frente ao simbolismo, à convenção, em favor da pura materialidade das ações rituais, parece indicar, antes, a necessidade de pensar zonas permeadas (mas não reprodutivas de) por mitologias. Zonas em que os elos entre rito e mito, em experiências etnográficas específicas, estão presentes, e não cabe ao analista negar o interesse teórico sobre tais zonas contínuas. O adendo de Lévi-Strauss, em *História de Lince*, pode representar uma sofisticação analítica que evita tomar os rituais como instrumentos sociais que veiculam mensagens e conteúdos claros – uma mitologia – sem com isso, contudo, ignorar possíveis relações entre mitologias e rituais. As relações em um “nível mais profundo”, ou consequentes de um “zelo piedoso” que nenhuma experiência real corrobora, por exemplo, são esboçadas, além de nos mitos das cabras, no sistema de nomeação iatmul que é ligado, de modo direto, a diversas cerimônias naven. Retornaremos a estas questões.

Não obstante, vale ressaltar que a “recusa do simbolismo e de certo teor funcionalista”, no modelo de Houseman e Severi, é em relação às *premissas* e às *consequências* dos rituais, e não ao modo como a configuração ritual é organizada. Ou noutros termos, o que pretendem evitar é o tomar de ideias como *função* e *símbolo*, como instrumentos *a priori* para se pensar os rituais, visto que proceder desta maneira deixaria uma grande parte das cerimônias, dizem os autores, não explorada, ou seja, a própria ação ritual. No vocabulário das teorias processualistas, símbolo e função são efeitos da ação ritual, não seus alicerces. Por isso, também, as cerimônias naven são boas para pensar o modelo dos rituais. São performances que não têm nada de linguístico (Houseman e Severi, 1998: 224), ou, para diminuirmos o exagero da afirmação, são práticas que têm dimensões mais propriamente infra ou supra linguísticas, do que linguísticas. Esta característica, tomada como essência dos rituais em geral, traz como implicação a redução do simbolismo, e uma atenção mais pormenorizada sobre a forma de interatividade. As mensagens veiculadas, por exemplo, são obscuras e contraditórias, no mais das vezes colocando em cena comunicações não proposicionais. Portanto, observa-se a petição pela necessidade de reconhecer a especificidade do ritual, antes que subsumida com pressuposições externas a ele – o que se traduz como o foco na performance, na pragmática. O ponto é o que se faz, não o que se pensa ou o que se diz. Uma busca por respostas através da ideia de *nível organizacional*, só alcançado por uma perspectiva pragmática. Só aí se vê o significado, continua a dupla, só aí se vê a função – como dito, antes que premissas, eles são efeitos paradoxais das configurações relacionais.

O imperativo de dar outro sentido à perspectiva simbólica no ritual já é expresso na apresentação do livro, onde se lê que: “o simbolismo ritual, condicionado pela forma relacional do

rito, é baseado primeiramente em uma constante reinvenção e, depois, na construção de um contexto interativo de um tipo particular” (ibidem: xvi). O trabalho simbólico do rito surge, portanto, como um ato que visa estabelecer novas relações, *a partir de outras existentes*. Mais do que pautar o horizonte na semântica, o norte é sobre os modos nos quais ações tornam-se ritualizadas; e o ponto de partida para qualquer análise ritual passa a ser a forma de interação. Segundo os autores, seguindo Bateson, as análises dos símbolos e das ações, ou dos termos e das relações, não são, necessariamente, exclusivas. Contudo, a tentação de analisar os símbolos, em um ritual, breca a análise das relações (Cf., Bateson: 1958: 282). Por isso, opta-se pela ênfase na pragmática, na materialidade da ação ritual, como um princípio metodológico. Uma contrapartida ao excesso simbolista que norteou, outrora, as leituras dos rituais.

Não obstante, quando saímos do plano das negativas heurísticas para o da *proposição positiva* ao que foi criticado, vemos que o simbolismo para Houseman e Severi transforma-se em uma espécie de *máquina do parentesco*, na qual há o “infinito espelhamento de diferenças que dá amplitude a uma forma particularmente elementar de simbolismo” (ibidem: 136): a saber, o estabelecimento de relações com a emergência de símbolos que são partes fundamentais na definição de características de uma identidade pessoal. Na condensação ritual, cada protagonista, por si e em si mesmo, representa o outrem; i.e., cada tipo de comportamento simboliza o oposto-complementar, gerando uma associação paradoxal de duas configurações virtuais incompatíveis, fundada na inversão de dois vínculos, de parentesco, constitutivos do ego. Uma espécie de troca, na qual, em um idioma do relacionalismo, cada um faz do outro o depósito de uma caricatura da *própria* identidade.

Pode-se dizer que a teoria simbolista de Houseman e Severi constitui-se de uma espécie de decantação de uma

proposta da antropologia cognitiva de Sperber e Boyer. Segundo estes, no contexto ritual o que há são aspectos não-proposicionais do simbolismo. Quando “a mente falha em conceitualizar um fenômeno”, a faculdade da imaginação, entendida em termos kantianos, entra em cena como a forma de atuação do simbolismo. A simbolização torna-se uma faculdade da cognição que, quando se depara com fenômenos cuja racionalização não tem eficácia, por exemplo os rituais, faz uso da imaginação que, embora menos sistemática e estruturada do que a racionalidade, retroalimenta e permite conceitualizar os fenômenos ambíguos (dos rituais). O simbolismo, portanto, é subsumido a uma função secundária, mas indispensável, de uma espécie de perspectiva arquetônico-cognitiva. A imaginação e o simbolismo são teorizados como mais instáveis do que a linguagem racional, já que requer uma constante reinvenção, já que qualquer declaração tem seu valor simbólico dependente da posição que ocupa, e não do conteúdo que veicula. Entretanto, a perspectiva de Houseman e Severi visa um passo além, contra esta espécie de paradoxo “simbólico-semântico-cognitivo”, apresentado por Pascal e Boyer. Ou seja, há a busca por uma teoria que leve a cabo uma reflexão *pragmática do paradoxo*, antes que semântica³² – donde, como dito, emerge o ritual como a seara capaz de fundar este desiderato³³.

Nos termos de Houseman e Severi, “aprender a executar o naven necessariamente envolve aprender a produzir, com

³² A “imaginação” em Kant, segundo a leem Houseman e Severi, é uma faculdade que possibilita uma intuição de algo, sem que este esteja presente para contemplação da racionalidade (1998: 237). A imaginação pode assumir duas formas de operação; ela pode ser produtiva quando exercida espontaneamente, quando regida exclusivamente por regras do intelecto; ela pode reprodutiva quando o conteúdo da representação obedece a leis empíricas de associação, i.e., não é governada por princípios *a priori*, e sim pelo *jogo livre* da faculdade da imaginação.

³³ O problema é que é possível pensar o paradoxo também em termos semânticos, sem com isto postular uma teoria kantiana da imaginação. Como faz Schrempf (1992), é possível pensar e apreender os paradoxos, de modo também semânticos, sem com isto aderir a um simbolismo visto como mecanismo secundário da racionalidade, tal como teorizado nos trabalhos de Pascal e Boyer. Voltaremos a estes pontos.

significados muito rudimentares, um simbolismo no sentido primário da palavra” (ibidem: 250) – a saber, símbolo, qualquer coisa que toma o lugar de algo para designá-lo. Transportando este princípio semiótico para o plano sociológico, i.e., para o plano relacional do *naven*, que a teoria pensa os protagonistas rituais como capazes de produzirem símbolos através das relações condensadas em que cada um toma o lugar do outro, o invertendo. Assim, as cerimônias *naven* são contextos que produzem símbolos, no sentido em que cada protagonista toma o lugar do outro para designá-lo.

A tese pode ser resumida nas seguintes formulações etnográficas. Há um estabelecimento gradual de uma rede de relações (de parentesco) modificadas em torno do ego – e “dentro desta rede, tal ação torna-se simbólica” (ibidem: 251). É que o simbolismo do *naven* é percebido como radicado nas relações de parentesco; ou seja, “o *naven* abre a esfera da parentela [*parenthood*] para a do parentesco” (ibidem: 257). O simbolismo através da ação *naven*, usando as “diferenças sexuais na base da família biológica”, faz-se presente em um campo sociológico mínimo: o que marca a fronteira entre a família nuclear e o campo da troca de noivas do parentesco. É neste sentido que não há uma clara dimensão representativa, já que antes relacional-sociológica, muitas vezes pautada a várias situações particulares, plurais. A condensação ritual faz das e com as relações de parentesco preexistentes outras relações, gerando novas roupagens simbólicas.

Para Houseman e Severi, as cerimônias *naven* são bem variadas, mas guardam uma mesma morfologia,

“de um lado, ele [o ritual *naven*] envolve um estabelecimento gradual de uma forma relacional específica: uma condensação de relações incompatíveis nominalmente envolvendo a associação interdependente de dois tipos de cismogêneses, a simétrica e a complementar. De outro lado, esta

forma é estabelecida sobre a base de um único campo relacional: aquele que, procedendo a partir do postulado da *reprodução sexual*, define a identidade de um ego (masculino) num contexto de parentesco” (ibidem: 222 – grifos nossos).

Neste excerto, além de vermos a forma como o naven é traduzido no modelo, é possível também ver o pressuposto não questionado de uma espécie de estética do parentesco, pan-genérica, versada no dualismo *afinidade-consanguinidade*. A chave para esta interpretação é o fato de que os autores reconhecem, no material iatmul, um potencial para lançar luzes outras sobre o “átomo do parentesco” (1998: 39), tal qual proposto por Lévi-Strauss (1976) ³⁴. O ponto é que, em termos formais, o átomo do parentesco é idêntico ao esquema, utilizado por Bateson, para explicar o naven, através das relações *laua-wau* (ver pg. 7) ³⁵. Grosso modo, nas cerimônias naven, a relação entre o tio materno e o sobrinho é, predominantemente, complementar, contudo ela também possui características simétricas. Já a relação entre cunhados – que, em termos teóricos, é simétrica –, por sua vez, é temperada pelo aspecto complementar, introduzido pela aliança assimétrica. O naven, entretanto, não pode renovar laços entre afins particulares, antes o que ele faz é criar condições futuras para a formulação de um tipo de casamento específico. É uma cerimônia que dá condições para estabelecer uma relação social complexa, um laço classificatório matrilinear entre dois indivíduos. A relação *laua-wau*, portanto, é, embora vertida em atos prescritivos, um produto, um resultado. Em termos mais gerais, o naven, enquanto uma forma ritual de parentesco estendido, é interpretado como vetor de uma variedade de constrangimentos

³⁴ As cerimônias naven nada mais são, diz Bateson, que casos exemplares da cultura Iatmul e sua propensão ao visual, ou mais detidamente – ao pensamento *estético-parental* (1958: 226).

³⁵ Como na teoria clássica do parentesco, as relações iatmul *laua-wau*, e as derivadas, constituem versões do avunculato, a relação especial entre sobrinho e tio materno, que trazem consigo, em termos lógicos, relações que implicam quatro termos: o irmão, a irmã, o cunhado, o sobrinho.

formais que determinam, aos seus modos, a progressão através do tempo de um conjunto de relações centradas sobre questões de identidade e de diferença (ibidem: 117). Conjunto de relações que reúnem, agrupam, mas não para criar um ponto de equilíbrio (teoria de Bateson), e sim para gerar condições para a criação de uma nova relação, a partir dos ditames da consanguinidade e da afinidade.

Resumindo o que foi dito, a ação ritual condensa uma série de relações opositivas entre os sexos; entre princípios cognáticos e agnáticos; entre cópula e assassinato; entre procriação e ancestralidade totêmica. O estilo do naven, portanto, é visto como condensações destas oposições em uma dinâmica, i.e., em uma forma relacional, que traz consigo a condensação dos modos antinômicos de cismogêneses, e que mobiliza as energias sociais para o típico travestismo caricatural. É assim que a teoria implica pensar o naven *na base do campo relacional ligado à família biológica, à procriação, que abre o reino do parentesco doméstico para o do parentesco classificatório.*

Pensar o simbolismo como produto, *um efeito da máquina do parentesco*, traz consigo alguns problemas, além daquele da transposição lógica, sem qualquer mediação, da definição do símbolo para o plano sociológico. Uma primeira dificuldade é que a forma como o “simbolismo parental” é expresso no modelo carrega e pressupõe várias dicotomias, no mínimo, muito problemáticas. Como é o caso de um pressuposto metafísico, não escrutinado, a saber: a dicotomia entre *natureza* e *cultura*, expressa por meios das categorias *consanguinidade* e *afinidade* enquanto portadoras de *conteúdos semânticos universais*. Um uso não crítico, i.e., metafísico, das categorias “consanguinidade” e “afinidade”, como se carregassem *conteúdos semânticos aplicáveis a toda*

manifestação etnográfica ³⁶. Um problema que é de ordem linguística, já apontado por Leach (1974), que ironizava o uso dos termos da língua inglesa como se fossem um padrão para se pensar outras realidades etnográficas: assim como “patrilinearidade” e a “matrilinearidade” não são parâmetros necessários a qualquer conjuntura, (Leach, 1974: 17), também são os conteúdos semânticos universais atribuídos, por Houseman e Severi, para as categorias *consanguinidade e afinidade*. Porém, ser contra o pressuposto de um conteúdo *semântico* universal à divisão consanguíneo-afim, não precisa trazer consigo a proposição de um relativismo extremo, ou de uma "ontologização" do conhecimento – antes, somente, uma atenção mais cuidadosa aos dados etnográficos, i.e., uma inspeção mais crítica à metafísica inerente a qualquer conceito do antropólogo. Problematizar o conteúdo da dicotomia é, antes e somente, ter uma consciência crítica e comparativa dos legados metafísicos implicados na análise, i.e., não traz em seu bojo um franco relativismo como se abandonando, por exemplo, o substrato universal da natureza (seja lá o que isto pode vir a significar), ou derivados.

E. Viveiros de Castro, ao buscar fundar uma análise do parentesco que seja sensível aos aspectos processuais – um parentesco sensível aos usos pragmáticos, mas sem navegar na pura prática –, problematiza esta atribuição universal de conteúdos às categorias. Para o autor, atento à peculiaridade desta dicotomia nas teorias (biológicas e juristas) do parentesco, sempre haverá algo de dado, como também algo construído

³⁶ Por exemplo, é a partir deste elemento que Silverman crítica o modelo ritual, pelo fato de pressupor relações discretas entre os sexos, algo que seria problemático na melanésia, como mostram as mais distintas análises. Se a resposta de Houseman e Severi é convincente, por um lado, ao afirmarem que há diferenças entre níveis analíticos, pois quando se olha para os efeitos e os usos da “condensação ritual” há um quadro relacional em que a divisão diacrítica entre os sexos está presente e de modo eficaz; por outro lado, permanece inalterado o fundo teológico euroamericano ao não problematizarem o dualismo natureza-cultura, consanguinidade-afinidade.

(pelas práticas), nas teorias nativas de parentesco; contudo, uma torção, que é uma precaução etnográfica, é ter em mente a ideia de que o que é tomado como *dado* pode variar, *não há um conteúdo universal*, pois, em um trocadilho, a única certeza que se tem é o fato de que “o que é dado é que haverá sempre algo construído *como* dado” (2002: 406). Assim, se é possível notar a manutenção de um dualismo consanguíneo-afim como uma forma heurística e metodológica por Viveiros de Castro, por outro lado, não há um postular de, sob os princípios da *consanguinidade* e da *afinidade*, universais semânticos. Portanto, os termos consanguíneos e afins, não veiculam um conteúdo universal, aparecem como casas vazias, aptas a serem preenchidas, etnograficamente, em cada contexto ³⁷. A implicação mais imediata destas ideias é a problematização da qualidade *a priori* do átomo de parentesco, já muito inspecionado criticamente desde Schneider (1968, 1972), em um matizar menos universal, quer dizer, mais etnográfico. Assim, não há uma recusa da distinção metodológica, mas sim do conteúdo universal atribuído a cada polo ³⁸.

De ordem irônica é o fato que, recusando quase por completo a semântica do modelo ritual (lógico-formal), Houseman e Severi postulam um conteúdo essencial, i.e., *semântico*, como fundante de todo o ritual, de toda ação humana, que, relacional, é geradora de um *simbolismo calcado no parentesco essencial da família biológica*. Tal quadro é difícil manter sem questionamentos: ao seu modo, um fundo teológico adere à teoria do ritual de Houseman e Severi. A pragmática, de modo indicativo, entra em um curto-circuito

³⁷ Por exemplo, o autor propõe que, na Amazônia, o que é dado é a *afinidade*, ao passo de que o que é construído é a *consanguinidade* (i.e., os laços consanguíneos constituem os elementos que a agência humana precisa atualizar).

³⁸ Para uma discussão mais matizada sobre o horizonte – o da crítica às “teorias do parentesco” historicamente ligadas às noções euro-americanas jurídicas e biológicas – a partir do qual emergiram estas questões, ver: Schneider (1968, 1972), Strathern (2005), Viveiros de Castro (2002c).

conceitual, precisamente, quando há uma tentativa de teorizar o simbolismo para os rituais – diríamos, nós, por ora, o esquadro do espírito do tempo da antropologia parece girar: em espasmos.

Nos dados etnográficos iatmul, base empírica do modelo, é possível perceber a presença de elementos simbólicos, que não são resultados, efeitos, da condensação ritual naven operada através da máquina de parentesco – como são os traços de mitologias implícitas explicitadas através dos atos de nomeação que geram relações. As relações verticais do parentesco também precisam ser apreendidas por um modelo, o que torna imperioso atentar, antes mesmo das ações, para aspectos que são de ordem mitológica, cosmológica: ainda mais, se há na teoria uma abordagem simbolista versada em uma espécie de *parentesco estendido*, a partir do material iatmul. O modelo formal mínimo não pode eximir-se da necessidade de cobrir relações basais deste parentesco, que incluem direcionamentos horizontais e verticais.

O que nos leva a outro problema, decorrente deste acima referido. A não reflexão sobre memória ³⁹, dada uma conjuntura etnográfica em que há uma forte presença de identificações verticais entre parentes e ancestrais, é uma ausência que faz falta ao modelo. Algo ainda mais curioso caso se tenha em mente o fato de Carlo Severi ter uma rica e engenhosa abordagem sobre o tema (2007, 2009). Talvez algo só explicável pelo fato de que um atentar para a memória, no modelo, implica pensar seriamente o parentesco vertical, o que, além de colocar a categoria “tempo” dentro do modelo, possibilita um caminho totalmente oposto para o simbolismo veiculado pela teoria de Houseman e Severi – inclusão de “mitologias implícitas”.

³⁹ A memória é pouco levada a cabo no modelo de Houseman e Severi. Entretanto, é necessário dizer que Bateson vale-se de Samuel Butler, ao tentar interpretar a erudição dos *grandes homens* iatmul, apontando para o fato de que, para entender o funcionamento da memória, faz-se necessário entender que o inconsciente não só é composto de materiais dolorosos que a consciência recalca, à medida que contém vários materiais familiares, como, por exemplo, o hábito e a cosmologia.

Entretanto, entre uma fidelidade ao modelo ou aos dados etnográficos, sabe-se bem qual lugar deve, idealmente, o antropólogo ocupar. Não é possível ignorar os dados etnográficos que apresentam a “erudição iatmul”, o sistema de nomeação ligado à cosmologia totêmica, fulcrais para as performances naven. Se a teoria de Houseman e Severi é positiva ao fundar um conjunto de análises formais e práticas, assentadas na série de identificações e de relações do parentesco, por outro lado, a ausência do aspecto vertical constitui uma carência problemática – para sermos repetitivos, ainda mais quando uma teoria do simbolismo é pensada como resulta dos efeitos relacionais do parentesco. Para darmos um pequeno exemplo, não é possível ignorar o fato de que as crianças recebem nomes de ancestrais totêmicos maternos, em cerimônias naven, assim como a centralidade que os nomes têm na região do Sepik – fator este reconhecido por Houseman e Severi (1998: 51), entretanto sem tirar as devidas consequências destes dados etnográficos centrais.

Uma importante contribuição da dupla é a releitura dos dados etnográficos recentes que mostram a centralidade e a constante participação das mulheres nas cerimônias naven – algo ausente na obra de Bateson. É uma contribuição importante, mas, também, em outro sentido, já que possibilita desmontar o próprio modelo proposto, que, ao criticar as escolhas de Bateson, tenta ocultar suas próprias escolhas também devedoras de um silenciamento sobre aspectos etnográficos centrais. A participação das mulheres, por exemplo, nos contam os autores, é vigorosa nos casos em que a tia paterna (*yau*) atua como protagonista, ou nas cerimônias naven centradas na mãe do ego. O ponto não é o de uma grande disparidade entre os dados empíricos de Bateson e os trazidos à tona com as etnografias recentes, e sim o fato da *escolha* de Bateson em centrar o trabalho só na relação *laua-wau*. Como

mostrado pelos recentes trabalhos no Sepik, há várias performances naven com o tio materno e as esposas do irmão mais velho.

Na performance naven, em que a tia paterna (*yau*) é protagonista, é possível notar outras formas de travestismo e a presença de outras personagens ocupando o lugar central (ibidem: 60). Nestes rituais, observa-se uma relação de simetria interna, representada pelas duas figuras travestidas, a saber: o tio materno e a tia paterna. Este quadro coloca em cena a identificação da irmã do ego com suas tias paternas; apresenta também as relações *laua-wau*, necessariamente, implicadas pela relação particular entre o tio materno (*wau*) e a tia paterna (*yau*). Tal caso, como outras manifestações naven, engendra uma ligação entre campos de relações contrárias, i.e., mais um exemplo de condensação ritual. O que emerge é o fato de que a ação ritual, de modo progressivo, torna-se marcada por uma clara divisão entre o conjunto de parentes classificatórios. Esta informação sociológica implica no reconhecimento de que o papel da mulher não se constitui como um mero divertimento, ou algo de menor importância, já que, justamente, são elas que possibilitam a reorganização e a geração das relações rituais, por meio da divisão do parentesco. Houseman e Severi notam que a relação *laua-wau* é baseada em uma interconexão lógica, que é dada anteriormente entre dois confrontos: a saber, o do *laua-wau*, de um lado, e o do *wau-yau*, de outro. A presença de uma “justaposição conflituosa de dois laços específico-generalizados de filiação ligando o ego a dois conjuntos opostos de *ancestrais*” (ibidem: 65 – grifo nosso).

O mesmo padrão morfológico é possível notar, com nuances outras, nos casos da performance com os dançarinos mascarados e os nomes potencias a serem recebidos pelo ego, pelo sobrinho (*laua*). Calcados na interpretação do parentesco estendido, via ação ritual, e na importância do átomo do

parentesco, Houseman e Severi (querem) ecoam(r) uma canônica tese de Lévi-Strauss, na medida em que “a participação do *wau* no *naven* forma parte de um processo estrutural e coletivo cuja significado vai além dos laços de relações interindividuais” (ibidem: 83).

Contudo, pensando as consequências conceituais e interpretativas do próprio modelo, uma indagação importante emerge. Por que Houseman e Severi reconhecem a presença e a importância das mulheres, mas não a dos ancestrais – os mortos e as relações verticais do parentesco – que, embora mencionados e presentes na análise, não são tomados em todas as suas consequências na interpretação? Esta escolha, para citar a dupla contra ela mesma, traz consigo um silenciamento que restringe, consideravelmente, a “significância sociológica das cerimônias *naven*”. É necessário tomar mais a fundo, no modelo, as implicações relacionais verticais, caso se busque uma efetiva teoria sobre o simbolismo, através de uma espécie de máquina do parentesco – mas, ainda mais, caso não se queira ignorar o material etnográfico.

Tal crítica é possível ser mais clara, caso acompanhemos a interpretação que Houseman e Severi fazem das cerimônias *naven* que são centradas na figura da mãe do *laua*. Como mostrado pelas etnografias recentes, a mãe é uma figura fulcral para a eficácia dos *naven*. Nestes rituais, a dança da mãe, de uma ora para outra, torna-se abrupta, lasciva e frenética. Nas danças maternas, como Houseman e Severi bem reconhecem (1998: 123), há uma referência ao *simbolismo animal* e à *representação dos ancestrais totêmicos*, visto que “é através da dança da mãe que o ancestral totêmico aparece no *naven*” (ibidem). A dança combina, na figura da mãe, em sua imagem ritualizada, “a metamorfose animal” referenciada, também, a plantas e a uma sedução mítica incestuosa (ibidem: 125). A

figura da mãe revela a si, frente ao filho, a encarnação de um *ancestral* totêmico, através da ambiguidade entre o amor materno e a agressão sexual. A condensação ritual resultante é expressa, de modo mais claro, na afirmação ritual da mãe de três enunciados antinômicos, a saber:

“aqui está a vulva de onde você nasceu”;
“eu sou o ancestral”;
e, por fim, “olhe para mim! É isto que você é: o animal ancestral!”

Este ritual, dizem Houseman e Severi, reconstrói a origem do *laua* em torno de um simples fio: o vínculo que o liga à sua mãe, que é ela própria o ancestral mítico. Uma nova configuração emerge desta condensação ritual, que ultrapassa a configuração que Bateson traçou, ao limitar-se à relação *laua-wau*. Além do vínculo mãe-filho (que é cotidiano), invertido no rito por meio de uma apresentação ritual pública contraditória, há também o vínculo que liga o ancestral totêmico materno ao jovem *laua*, que carrega o seu nome. Portanto, este naven acaba por designar duas cerimônias, a um só tempo: o travestismo sexual e o travestismo totêmico, em que cada um refrata um único centro – a origem da criança. Cada extremo engendra duas metamorfoses, a do *wau*, como uma mulher descarada, e a da mãe, como um animal sedutor e devorador. Estas metamorfoses estão a serviço de uma série de identificações iatmul; a saber, entre: humano, sexualidade, origem social (conflito de dois grupos) e origem ancestral. É assim que a imagem ritual da mãe não passa de uma intrincada, para Houseman e Severi, superposição *sincrônica* de variadas imagens.

A questão latente que fica é por qual motivo há um atenuar da verticalidade do parentesco, expresso nos vínculos com a ancestralidade, em favor da lateralidade e do sincronismo? Como uma rápida inspeção nos permite ver, as identificações do ego com ancestrais são lidas, pelo modelo de Houseman e Severi, como uma dupla vinculação formal, dada

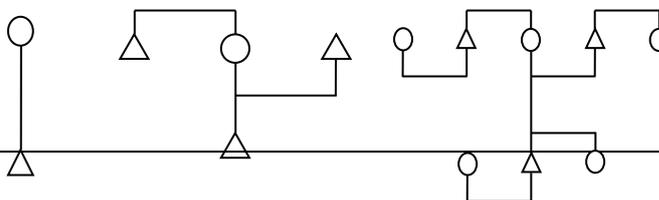
de modo sincrônico – a um só tempo, em condensação paradoxal, dizem os autores, há uma superposição de variadas imagens. Não há a admissão de qualquer *efeito de escala de tempo*, no modelo. Outra pergunta consequente, é por que o simbolismo latente (mitologia implícita), destas formas convencionadas – já que se fala de metamorfoses como ligadas a significados culturais anteriores à prática ritual em si –, é apresentado como se uma pura pragmática relacional, mas usado para defini-la? Ironicamente, o “naven da mãe” entendido como a grande lacuna do estudo monográfico de Bateson e uma grande contribuição do trabalho de Houseman e Severi, é também o que permite pensar outros caminhos para o modelo ritual dos autores; ou melhor dizendo, é o que permite traçar outros desenvolvimentos a partir das implicações que o próprio modelo acena, apenas, de modo embrionário.

Como se viu, o simbolismo na teoria é visto como aquilo que advém dos efeitos resultantes de uma específica condensação ritual, calcada no parentesco e na *família biológica*, dada em certa configuração relacional (ibidem: 64). Ora, se a expressão ritual do naven da mãe apresenta “duas formas de filiação ancestral”, estas formas necessitam ser desenvolvidas, em suas consequências, pelo modelo: as “identificações” verticais paradoxais condensadas. No naven, a identificação matrilinear e patrilinear, se tomarmos o encaminhamento proposto, obedece ao “princípio da caricatura recíproca”; uma série de identificações cumulativas que implica no reconhecimento do outro, parodística e ironicamente, de modo implícito. Se “através da performance ritual, o parentesco materno e o parentesco paterno são representados como indissociáveis” (ibidem: 65), é indissociável (também) tomar mais a sério a relação vertical implicada pelos dados etnográfico, já que se observa uma *associação mitológica com os seres e suas transformações ancestrais, expressos em vários*

componentes do mundo material e postos para trabalhar nas performances rituais. Aqui, lembremos Lévi-Strauss, está à espreita uma relação entre ritual e mitologia, em um “nível mais profundo”, que exige tomar a confusão contínua mais a sério.

Com isto não se faz necessária a proposição de uma leitura agnática do parentesco, tão contestada e de difícil aplicação ao contexto melanésio; mas, muito menos, faz-se necessária uma perspectiva cognática, como face oposta de uma mesma moeda. O ponto é antes o da identificação, para ficarmos com Bateson, na qual o que está em jogo é o fato de que o ego, no caso, o *laua*, recebe de seu pai um ou mais nomes ligados às figuras totêmicas do clã patrilinear do qual faz parte. Uma identificação que não traz consigo genealogias fortes, nem grupos corporados, mas somente a necessária – i.e., etnográfica – relação vertical do parentesco, expressa ritualmente nas cerimônias *naven* – como também ocorre nos casos do *naven da mãe*.

Os três modelos relacionais do *naven* (Houseman, Severi, 1998: 218). Cabe à interação específica direcionar a condensação ritual para uma das configurações relacionais. O primeiro é o modelo da ancestralidade, posto pelo *naven da mãe*; o terceiro é o *naven* do primeiro assassinato; o segundo é o modelo clássico, posto por Bateson, que reverbera o átomo de parentesco. Michael Houseman e Carlo Severi argumentam pela necessidade de pensar estas configurações como em um contínuo, cujos polos são, apenas, uma configuração específica, gerada pela condensação ritual, mas que remetem sempre ao modelo central, o do avunculato.





O sistema de nomeação, portanto, é básico, não só para as cerimônias naven, como também para o parentesco iatmul. A transmissão de nomes paternos é regida pelo princípio da *alternância entre gerações*, dentro de um sistema de *diferenciação segmentária*, em que o uso correto dos nomes é algo marcado e presente nas cerimônias naven⁴⁰. Portanto, levando a cabo as implicações do modelo de Houseman e Severi, a materialidade da ação ritual, a condensação ritual e a produção (efeito) simbólica são consequentes e ligadas com o sistema de nomeação iatmul – um sistema que, em termos etnográficos, é da ordem do parentesco, do ritual e do simbolismo (mitologia). Se Bateson ignora a presença incontestável e fundamental das mulheres nos rituais naven, Houseman e Severi ignoram a presença vertical e ancestral dos mortos: problema que se liga àquele outro, o da atribuição universal de um conteúdo semântico para as categorias consanguinidade e afinidade.

A diferença entre os dois conjuntos de nomes, o paterno e o materno, reside no fato de que o primeiro liga-se à vida cotidiana, e o último é a uma “relação especial com o outro mundo”. Noutros termos, os nomes paternos funcionam como marcadores que diferenciam macro grupos, ao passo que os maternos servem para identificações com o transcendente. Diz a dupla, vejamos bem, “as relações paterna e materna, mediadas pela atribuição de nomes totêmicos, referem a diferentes

⁴⁰ O sistema de nomeação constitui uma das características mais salientes da monografia de Bateson, embora nem sempre tomado em todas as suas consequências. Fenômeno que, conforme mostram etnografias da região, é bem frequente no Sepik. Os atos de nomeações são correntes e constantes, entre os Iatmul, excetuando as cerimônias de *iniciação exclusiva* que independem, mas não por completo, do sistema de nomeação (Bateson, 1958: 228).

aspectos da pessoa” (ibidem: 68). As linhagens e os grupos clânicos afirmam suas identidades uns contra os outros, através de nomes *ngwai* (ancestrais totêmicos paternos); em contrapartida às relações mediadas pelos nomes maternos, que reconhecimento a identidade dos outros como seres individuais. Vale também dizer que os nomes paternos estão sujeitos a disputas públicas, e os maternos, ao contrário, são usados em segredo (além de ecoar uma linguagem que é mais próxima à bruxaria).

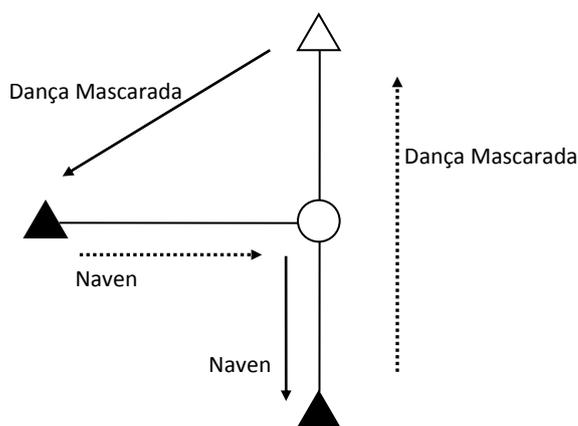
Não é possível ignorar a afirmação de Bateson, e também de Houseman e Severi, que, na organização social, o nome materno tem uma importância secundária, mas que, contudo, tem um papel fundamental na *atualização dela através dos rituais*, i.e., “o sistema paterno de classificação depende de sua perpetuação sobre relações maternas” (ibidem: 69). Assim, em fusões paradoxais, a preeminência das relações uterinas é torcida duplamente: de um lado, como sistema de nomeação, identifica o ancestral uterino que constitui a referência totêmica do *patri-clã* (embora o sobrinho carregue o nome público e a *máscara* paternos para a vida); de outro, expresso na dança mascarada do *naven*, são os descendentes uterinos que encorpam e dão vida às máscaras que representam as referências totêmicas dos seus tios maternos ⁴¹. Pelo sistema de nomeação, vertido em relações de identificação verticais, é que o *naven* envolve um travestismo sexual do *wau*, e que a dança mascarada envolve um travestismo totêmico do *laua* (ancestral, planta). Nestes casos, não se opera uma recíproca suposição dos sexos – modelo de condensação padrão do *naven* –, e sim uma lógica construída em *novos* termos, precisamente, com ancestrais totêmicos.

As relações uterinas duplamente torcidas. O que estes dados mostram – e pela descrição fornecida pelo modelo mesmo

⁴¹ Por exemplo, na dança, o *laua* diz para o *wau*, ‘eu sou você’.

de Houseman e Severi – é a *impossibilidade de tomar unicamente o plano geracional do próprio ego*, como a cena matriz das condensações rituais. Retornaremos a estas questões mais à frente, através dos materiais manambu (Harrison, 1990).

Para darmos mais exemplos etnográficos, a transmissão do conhecimento para o *laua* assume alta importância nos debates formais entre os Iatmul. É um conhecimento esotérico recebido pelo *laua* do *wau*, em cerimônias naven, que potencialmente pode representar um fator fundamental no estabelecimento e na manutenção de sua posição de prestígio-influência na aldeia. É uma modalidade do sistema de alianças, *afinidade* no curso geracional da vida do ego, operada pelo eixo vertical do parentesco e pelos rituais naven, *verticalidade* referida a um quadro mitológico e simbólico prévio através do sistema de nomeação.



Modelo Ancestral (Houseman, Severi, 1998: 71)

Presença de um travestismo ancestral do *laua*.
Dança mascarada / Naven da Mãe: estabelecimento de uma relação recíproca entre referências paternas e maternas.

Ausência do efeito de “escala de tempo” no modelo.

O que nos remete à centralidade que a morte assume na cosmologia do naven, assim como o fato de que ela pode ser

pensada como um tema oculto das cerimônias *naven*⁴². A mitologia *iatmul*, apresentada de modo sofisticado e rico por Houseman e Severi, pensa os humanos como resultados de uma diferenciação gradual, em que o crocodilo é o pai ancestral de todos humanos. Tudo que existe no mundo atual, não primevo, é visto em dualidades, devido à ambiguidade consequente da existência de dois sexos; contudo, a categoria dos ancestrais é uma espécie de terceiro termo, totem animal-planta, acima das diferenças diacríticas entre os sexos, na medida em que é sempre pensada como em movimento, capaz de engendrar uma “provisória cristalização da dualidade” (séries de termos opostos), uma metamorfose, no sexo ou nas espécies. Assim, leem Houseman e Severi, a metamorfose entre os *Iatmul* é sempre constituída de signos sobrepostos. Foi por meio de um processo longo, doloroso, que o mundo atual surgiu; uma etapa refletida do estado primevo, do estado da escuridão (pré-nascimento). Os ancestrais femininos são os mais importantes produtores, fornecedores, dos elementos da cultura, mas, também, são seres aproximados do canibalismo. Na mitologia, as mulheres sempre estão em guerra com os homens. O próprio corpo feminino é um órgão sexual concebido como uma “armadilha mortífera” para o homem (Houseman e Severi, 1998: 131).

É deste fundo que a transformação é pensada em dois níveis, pois sempre por detrás da animalidade, há a *ancestralidade*. É sintomático o fato de que é só traçando analogias com a mitologia *iatmul* que Houseman e Severi conseguem justificar a classificação da dança mascarada como um *naven* – só postulando na análise *uma primazia da mitologia implícita frente à materialidade das ações rituais*. Parece, pois, este ser o caso em que uma fração de elementos “simbólicos”,

⁴² A identificação, por exemplo, com a linhagem materna (o que Houseman e Severi querem resgatar) é, geralmente, mais ligada ao nascimento e à morte, ao início e ao fim da vida.

“significativos”, “semânticos” – ou melhor, elementos de uma “mitologia implícita” – no modelo, vem antes das ações executadas no ritual, assim como se vê uma preeminência das relações verticais do parentesco sobre as laterais. A mãe, como uma “transformação em duas fases”, parece transformar duas vezes *o modelo*: primeiro, ao apontar para um “significado” mítico anterior à ação ritual, segundo, ao clamar por tecer as identificações necessárias que os ancestrais colocam em cena, diacronicamente, ao traçar redes de relacionalidade verticais, através do sistema de nomeação iatmul.

Resumamos os dados etnográficos que baseiam a nossa crítica. Um dos traços diacríticos iatmul é o que Bateson chama de “estimulação cultural da memória” (1958: 222). Um ancião especialista, um homem iatmul erudito, traz consigo um saber que varia entre dez e vinte mil nomes e extensos totens fundamentais para as identificações e cismogêneses nas cerimônias *naven*. Nos debates, a pessoa erudita é estimada, já que o número de canções e nomes possuídos por um clã, acrescidos da habilidade de citá-los com detalhes, é uma das fontes de autoridade, poder e prestígio ⁴³. Os nomes são compostos por quatro a seis sílabas e, de modo preciso, referem-se detalhadamente ao conhecimento mitológico: portanto, “cada nome tem ao menos um *lastro de significado*” (ibidem: 222 – grifos nossos). Os nomes são agrupados em par, cada membro do par implica e agrupa seu contrário. A simples alteração de

⁴³ As casas cerimoniais são reservadas, em especial, para debates, no mais das vezes barulhentos, raivosos e irônicos, voltados para a resolução de injúrias, acusações de feitiçaria, para discussões sobre o sistema de nomeação. Além do prodigioso orgulho pessoal do sujeito iatmul, as casas cerimoniais também permitem notar o orgulho, que cada indivíduo tem, dos ancestrais clânicos, haja vista que o sistema totêmico permite, para cada membro, um conjunto de materiais para auto congratulação, afirma Bateson (Cf., Bateson, 1958: 127). A técnica do debate, por exemplo, sobre o estoque de nomes totêmicos, é vertida menos em um sistema mnemônico almanático, e mais em um “pensamento estético parental” propenso à visualidade. Nestas searas é que os mitos são postos em cena, entretanto não através de uma narrativa contínua, e sim como uma série de pequenos detalhes que servem como fios para cerzir as reivindicações, de cada grupo, por nomes totêmicos.

uma, ou mais, sílaba acarreta um novo significado, pois se conecta, necessariamente, a uma rede de associação – seja por contraste, seja por sinonímia, isto é, “uma progressiva alteração do significado pode ocorrer através de uma série de pares” (ibidem: 223). As técnicas mnemônicas, entre os Iatmul, estão ligadas ao sistema de nomeação. Cada série de nomes contém uma etiqueta de referência, que torna possível a memorização, seja através de um processo imaginativo, seja por meio de uma sequência de associação de palavras. Por exemplo, a ordem dos nomes é dada de modo sutil, e mesmo fraca, reconhece Bateson, contudo guarda, como característica formal forte, uma “variação contínua”. Bateson, portanto, afirma que estas técnicas não se assemelham a um processo mental como uma espécie de “rota da memória”, ao molde europeu, que traça um início originário como fonte do atual, não é um processo cronológico; antes, os Iatmul sentam, pensam e *produzem*, de tempo em tempo, um nome. A produção é realizada, geralmente, com o acréscimo de uma pergunta; característica que, conta Bateson, reflete o *ethos* monista dos Iatmul, i.e., toda geração de um novo nome é entendida e concebida como já dada no outrora.

Por fim, retomando a metáfora do esquadro. A inflação do termo simbólico é, talvez, ao lado da ressaca simbolista, uma das razões pela tirania da pragmática nas ciências humanas contemporâneas. O que talvez explique o fato de Houseman e Severi releverem o ideal da primazia das relações saussuriano, contudo, ao invés de adotarem a semiologia, tomam como paradigma as ciências cognitivas e o logicismo pragmático. O que, por outro lado, não os exime da falta de atenção dispensada a dados etnográficos iatmul, centrais não só para os próprios Iatmul como também para uma perspectiva que vise, através de um modelo mínimo, servir como um instrumento heurístico para se pensar os rituais em direito próprio.

Em Comparação... Três ou Mais Estórias

Central e muito sintomática é uma crítica de V Turner, que vai de encontro ao método e a algumas premissas do modelo de Houseman e Severi, que, ao seu modo, explicita o teor basal da divergência entre *pragmática* e *simbolismo*, como também o espírito do tempo da antropologia contemporânea. Em meio à defesa de ideias como “drama”, “liminaridade” e “caos frutífero”, para interpretar os rituais, Turner adverte pela necessidade de irmos contra a “navalha cognitiva de Occam”, na teoria antropológica (Turner, 1986: 42). A “navalha de Occam” caracteriza-se como uma petição metodológica, na filosofia e nas ciências, sobre a “necessidade de purificar a linguagem humana”, de reduzir os modelos analíticos às suas unidades mínimas. Segundo o postulado de Occam, que, não custa nada lembrarmos, é um princípio lógico, a explicação para qualquer fenômeno necessita ter só as premissas mínimas necessárias à explicação, retirando todas as demais; i.e., a presença de uma análise que carregue o menor número de conceitos e a menor quantidade de entidades possíveis (desnecessário lembrarmos as semelhanças com as perspectivas indutivo-lógicas de Leach, Houseman e Severi). Para Turner, entretanto, esta purificação da linguagem – abreviada em relações lógicas e práticas elementares – ao ser aplicada ao ritual faz um corte cego, já que reduz ao mínimo, justamente, o que é mais notório aos rituais: o construto de uma linguagem diferenciada, em sua prosódica, em sua poética, em sua estética peculiares.

Sem termos que levar a cabo a teoria do drama ritual de Turner, faz-se necessário atentarmos a esta recomendação do autor. Em especial, porque dela desprende um princípio metodológico contrastante, em diálogo como o de Houseman e Severi, vertido em um quadro comparativo-descritivo, antes que indutivo-lógico em busca de traços gerais. Em outras palavras,

sermos contra a “navalha de Occam” é, também, sermos a favor de uma antropologia pensada como uma empreitada de comparação transcultural.

Tomemos três vinhetas etnográficas, de modo a tirar implicações do modelo ritual de Houseman e Severi, a partir das duas críticas centrais feitas, nas páginas anteriores, ao simbolismo e à estética do parentesco horizontal da teoria. A primeira vinheta que vale tomarmos é o trabalho de Simon Harrison (1990), a respeito dos Manambu. Em especial, este estudo monográfico nos é útil devido às fortes analogias e trocas deste grupo com os Iatmul, assim como devido aos apontamentos analíticos, que desta conjuntura decorrem, muito afins a algumas críticas feitas por nós ao modelo de Houseman e Severi.

Os Manambu são um grupo da Papua Nova Guiné, vizinhos aos Iatmul, localizados a oeste do rio Sepik, falantes de uma língua da família *nou*. Conforme nos conta Harrison, trata-se de uma cultura e de uma língua bastante semelhante às dos Iatmul, na medida em que a região do Sepik constitui-se de uma paisagem social na qual se observa um intenso processo de trocas de objetos materiais, rituais, míticos e linguísticos. Os próprios Iatmul são vistos, por Harrison, como os principais grupos responsáveis pela difusão de uma “cosmologia no e do Sepik”, cuja consequência histórica é a constituição e a configuração atuais dos Manambu, apresentados, a nós leitores, como grupos cujo complexo mítico-cosmológico-social é um mosaico consequente de uma ampla “importação de elementos culturais” dos vizinhos Iatmul.

Os Manambu pensam todos os seres humanos como partilhando uma mesma matriz relacional mítica, ou mais precisamente compartilhando o “*seu* sistema clânico”. Este sistema é concebido como um sistema monista originário, de

puras semelhanças, a partir do qual os traços diacríticos emergiram (Harrison, 1990: 18). A divisão totêmica⁴⁴ é teorizada como uma propriedade inerente da sociedade humana, que, por esta razão, transcende todas as fronteiras culturais, todas as distinções linguísticas e tribais. Conforme mostra Harrison, este é um filosofema frequente e importante em toda a região do Sepik; uma premissa que concebe um fundo comum de estruturas totêmicas que provê a base para a comunicação e o comércio com a alteridade, i.e., as relações entre os outros grupos da região. Esta matriz é também expressa em termos históricos, visto que sempre houve contínuo comércio, como dito, de bens materiais e imateriais, entre os grupos vizinhos, estando os Iatmul entre um dos principais parceiros, assim como um dos principais inimigos. Os Manambu, por exemplo, em suas relações de trocas tensas com os Iatmul, não só importam e trocam bens materiais e imateriais, há também uma configuração relacional social na qual se teme, e muito, a feitiçaria dos Iatmul. O temor é resultado, entretanto, menos pelas relações forjadas em trocas específicas, e mais pelo fato de que boa parte da cosmologia e mitologia manambu configura-se como uma espécie de importação de vários elementos culturais dos Iatmul (ibidem: 20).

Para os Manambu, os seres humanos são aqueles que têm o rosto revelado, em contrapartida aos seres ancestrais, sejam masculinos ou femininos, que têm o rosto oculto. Os seres ancestrais não se mostram em suas formas reais, aos seres humanos, antes, eles só são visíveis em suas formas transfiguradas – é só no outro mundo, também recôndito, que os ancestrais apresentam-se em suas formas reais. Ver as coisas

⁴⁴ O totemismo, tal qual pensado na leitura de Harrison, não envolve uma divisão, paradigmática na teorização levi-straussiana, entre natureza e cultura (Harrison, 1990: 55). Antes, o totemismo, nas mãos de Harrison, i.e., para os Manambu, traz consigo a ideia de dois caminhos, expressos como a vigência de uma dualidade entre séries de grupos e séries de conjunto de nomes.

como elas realmente são, ver os ancestrais em suas formas não-transfiguradas, é algo extremamente perigoso, assim como algo temido, no sentido em que isto significa assumir o ponto de vista da morte, do outro mundo. O outro mundo é narrado, em diferentes versões míticas, com a ideia da existência de uma aldeia no outrora. Cada grupo traça sua descendência, afirmando a origem totêmica nesta aldeia primeva, como também concebe a morte como um retorno a ela. A comunidade atual e o outro mundo são coexistentes, portanto, pairando a diferença somente na forma, visível ou invisível, e para quem, vivos ou ancestrais, cada qual se apresenta. A aldeia mítica só é acessível para os mortos, os ancestrais, porque são hábeis em ter uma forma corpórea oculta compatível com aquele orbe, já que partilham a mesma estrutura.

Nos mitos, cada aldeia é dona de um conjunto de bens culturais. Assim, através dos mitos já se opera uma divisão dos grupos, no que tange à configuração ideal de seus patrimônios culturais, donde advém a necessidade social de fundar uma rede de relacionalidade, que seja capaz de suprir a insuficiência de recursos que cada grupo, por definição, traz consigo. E de suma importância é o fato de que não são os nomes que são secretos, *e sim as suas referências míticas*. Ou melhor dizendo, o que é recôndito é o vínculo que conecta um determinado nome a uma específica figura e estória míticas – é deste segredo que origina o poder.

As disputas dos nomes ancestrais totêmicos, uma espécie de obsessão do grupo estudado por Harrison, por exemplo, é um traço diacrítico que, em termos comparativos e históricos, é uma das mais importantes aquisições, em conjunto com o complexo ritual e cosmológico, a partir de trocas cerimônias com os Iatmul (ibidem: 23). Estes dados apresentados e analisados por Harrison são fundamentais para balizar, comparativamente, a

crítica referida em páginas anteriores sobre a pouca atenção dada por Houseman e Severi, às configurações verticais, vertidas no idioma da ancestralidade e no sistema de nomeação, que são centrais na região do Sepik – o que é, também, dizer sobre a importância destes traços para a configuração do quadro relacional específico das cerimônias naven.

Uma das principais motivações entre os Manambu, à semelhança com os Iatmul, é a preocupação com a *propriedade de nomes pessoais*. Segundo Harrison, há uma forte sensibilidade e atitude de posse, frente a diferentes elementos, como a casa, os nomes, as mitologias, as técnicas mágicas e os privilégios cerimoniais ⁴⁵. Não obstante este *ethos* geral, destaca-se o fato de que o patrimônio mais importante para um clã constitui-se dos nomes, no sentido em que, dentre outras coisas, representam a fonte dos poderes mágicos, assim como do acesso a terras e a produção de alimentos. Em termos cosmológicos, há um número fixo e limitado de nomes, que foi dado aos seres humanos no tempo primevo; i.e., os nomes são propriedades que não se tratam de uma criação humana,

⁴⁵ Em termos comparativos, a distinção entre modos de concepção de propriedade, de posse, assim como possíveis implicações para fenômenos rituais em dadas províncias etnográficas, é útil por apontar caminhos que problematizam alguns pressupostos arraigados. Por exemplo, o caso amazônico em comparação com o caso da filosofia *jus naturalista* euroamericana, cumpre este papel. Segundo Carlos Fausto (2008), todas as línguas amazônicas têm um termo, que é estável historicamente, para *posição* de controle, de proteção ou de posse. Diz o autor, “o mestre é a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros” (ibidem: 6). A ideia consequente é a de uma singularidade inclusiva, uma “pessoa magnificada”, cujo modelo ideal de maestria é representado na figura do jaguar. A ideia de sujeito de Locke constitui-se como um bom contraponto comparativo. Para Fausto, esta ideia funda uma *identidade em si*, que, ao seu modo, é tomada como a condição para se julgar. O sujeito é proprietário de seus atos, pelo fato de ser também dono do seu próprio corpo; a ação no mundo emerge como uma progressiva apropriação das coisas úteis. O mundo social é dividido entre proprietários, i.e., aqueles que têm excedente de agência, e não-proprietários (ibidem). A diferença entre as duas noções de posse e de pessoa, a ameríndia e a *jus naturalista*, radica-se no fato de que a “relação fundante”, no caso ameríndio, não é voltada à identidade, como é o caso da formulação lockeana. O que implica reconhecer que, em Locke, há uma noção de pessoa que também é distribuída, através da agência apropriativa do indivíduo no mundo, embora esta esteja a serviço da relação ideal e primeira envolta no primado da identidade.

porquanto são propriedades objetivas da ordem do mundo (argumento etnográfico idêntico ao apresentado por Bateson referindo-se aos Iatmul). O estoque finito e já definido gera, lê Harrison, numa potencialização, ontológica, da disputa entre os nomes.

Segundo a teoria nativa, o nome é o instrumento que permite marcar, diferenciar; é o último e eficaz recurso de distinção, dada a similaridade essencial entre os seres. O ato de nomear, *ritualmente*, uma pessoa, portanto, serve para criar uma conexão, que é intrínseca, entre *aquele que carrega* o nome e o *nome em si*. Neste sentido, o nome contém o espírito da pessoa, que, em uma dimensão compósita, acumula traços do ser ancestral (doador do nome) com os seus traços pessoais atuais. Contudo, vale ressaltar o fato de que, também, nomeiam-se cães, através de atos envoltos em algumas prescrições (Harrison, 1990: 61); ou seja, um dado que explicita a recusa de pensar um mundo de relações sociais regido pelo exclusivo caráter antropocêntrico – ou através do idioma, noutra nível de abstração, do *universalismo semântico* das noções de *consanguinidade* e *afinidade* que é central no modelo de Houseman e Severi.

Os nomes, como também os poderes mágicos, são entendidos como constituintes intrínsecas da pessoa. Portanto, o ato de nomear anexa biografias, além de funcionar e atuar como *valores* – signos com traços semânticos – que são prestigiados e que circulam nas configurações relacionais manambu. A consequência imediata deste quadro empírico é a dificuldade de estabelecer, nos rituais de nomeação, uma divisão *analítica* entre o que é tomado como material, ou da esfera das práticas, e o que é tomado como dotado de um conteúdo semântico, ou simbólico. O que, de outro modo, pode ser traduzido, em termos genéricos e algo ingênuos, na ideia de que o regime

cosmológico melanésio, como canonizado pela literatura antropológica clássica e contemporânea, dificulta qualquer divisão ontológica entre pessoas e objetos.

A homonímia, por exemplo, é pensada como uma forma de roubo, e a mera existência, *na mesma geração*, de indivíduos com o mesmo nome gera uma série de conflitos e acusações com proporções amplas. A instituição do xará só é tomada em seu direito próprio quando é referente a um ancestral, i.e., só se é xará de um morto e, neste sentido, todo sujeito tem um xará, porém localizado no outro mundo. Esta ideia é consequente de um dado etnográfico fundamental e geral, tanto para os Manambu quanto para os Iatmul: o partilhar de um nome com um ser que habita o outro mundo nada mais é do que ter uma relação que se assenta com seres (não só humanos) de *uma outra geração*. Mesmo não havendo profundidade genealógica das relações de parentesco na região do Sepik, no mais das vezes não ultrapassando três gerações, a questão premente é sempre o provocar de uma relação vertical, conjugada com a horizontal, do parentesco. Ser humano, entre os Manambu, i.e., também entre os Iatmul, é *ser conectado intergeracionalmente*. Um modo “sepik de identificação”, poder-se-ia, talvez, afirmar.

As etnografias recentes mostram que as disputas sobre a propriedade dos nomes ancestrais e os privilégios cerimoniais são fundamentais na vida política e ritual das aldeias Iatmul (ibidem: 202), como nas Manambu. Estes dados colocam como imperativo a necessidade de termos um olhar “para o contexto regional”, logo comparativo, antes que insular, via indução na construção de modelos mínimos, tal ou qual província como um quadro exemplar, transformada em princípios lógicos elegantes, para se pensar os rituais. Este insulamento só seria consequente se compatível com os quadros empíricos que, supostamente,

inspirariam o modelo – para repetirmos a crítica de Houseman e Severi a Bateson contra eles próprios.

Como dito, de modo semelhante aos Iatmul, o parentesco entre os Manambu é também vertido em uma curta memória genealógica, cuja profundidade não ultrapassa três gerações. Entretanto, antes de recusar o conceito de “descendência”, Harrison postula a necessidade de termos esta noção (não de modo hipostasiado), pois ela permitiria não perder uma informação etnográfica fundamental. Em diálogo com Vanvelsen, o “resgate” do conceito de descendência é menos filiado – trocadilho não gratuito – aos cânones da antropologia do parentesco britânico com seus grupos corporados⁴⁶, torna-se, antes, um método: um instrumento heurístico voltado para o entendimento do *efeito da escala de tempo* no processo do parentesco, nas condensações rituais. Porquanto, se há conflitos curtos em abundância, de pouca profundidade genealógica, entretanto, por outro lado, não é possível ignorar os que são transgeracionais e a presença das escalas verticais, não sincrônicas, nas relações de identificação entre os parentes.

Nos *rituais* de iniciação masculina é que há uma forte identificação com os espíritos ancestrais, pois são contextos em que, temporariamente, os homens tornam-se espíritos, ocupando lugares na genealogia. O poder mágico, o status, o poder de influência, em boa parte, é resultado de uma fórmula verbal, pois é ela que cria a capacidade de agência do indivíduo – “uma fala é na verdade uma pessoa construída artificialmente” (ibidem: 57). Esta construção, por sua vez, é montada na justaposição entre nomes, atributos e traços míticos. Assim, o acúmulo de conhecimento ritual é imbricado à noção de pessoa manambu,

⁴⁶ Vale notar que os ancestrais, na teoria do parentesco manambu, não são pontos de referência das segmentações, logo não há grupos corporados; há uma configuração relacional que é mais da ordem da colateralidade, do que da linearidade.

no sentido em que adiciona o espírito, ancestral, no ego, gerando, assim, um “self supra numérico”, “supra geracional”. Os espíritos não se interessam pelo que os homens sabem, só por suas ações, pois são constitutivas do ego; e sempre fica à tutela dos mais velhos os segredos mitológicos, o estoque de nomes, o cerne para as disputas e as práticas rituais nativas.

O que queremos destacar não é a ideia de descendência, na medida em que implica num conteúdo semântico universal a quadros relacionais que variam etnograficamente, e sim o citado “efeito da escala de tempo” – para tanto, tomamos a expressão “parentesco vertical” para referirmos a esta dimensão. O foco é sobre os modos de identificação horizontal, concomitantes com os de identificação vertical, visto que, etnograficamente, os nomes, i.e., as propriedades, constituem uma herança agnática, mas que também são bens culturais que podem ser obtidos através de vínculos avunculares (como nos casos de empréstimo de nome ao sobrinho através de um vínculo matrilinear com o tio materno). A escala temporal não exclui, portanto, a linha horizontal. Se há conexões entre senhoridade agnática, *status* ritual e acesso ao mito, há, por outro lado, o poder das alianças matrimoniais que constituem um importante veículo de transmissão do saber mítico, de nomes ⁴⁷.

O que os dados manambu parecem pôr em cena é uma configuração relacional, paradoxal, em que um possível simbolismo despreendido da “máquina de parentesco” – frase, até aqui, condizente com o modelo de Houseman e Severi – é resultado da necessária condensação de identificações *verticais* com *horizontais*, implicando um *efeito de escala de tempo* – o que, justamente, falta ao modelo. Fundem-se, portanto, quatro

⁴⁷ Conta-nos Harrison, o casamento é importante na sucessão dos líderes e nas estratégias para estender a influência, não importando o preço da noiva, e sim o fato de gerar alianças. E mais, o que é mais importante aos nossos propósitos, todo o casamento, por definição nativa uma forma lateral de recrutar membros, deve recapitular um outro casamento, *um que é mítico*.

elementos: o sistema de nomeação, a *memória*, a patrilinearidade e a matrifiliação; fusão, ao seu modo, que também apresenta como dado etnográfico a presença de elementos semânticos não só como efeitos, mas também como premissas. Comparativamente, talvez, um fator que explique a ausência do parentesco vertical, em seu direito, no modelo *naven* de Houseman e Severi, na medida em que, em um bom grau, resulta em uma refutação da teoria simbolista parental apresentada no mesmo, cuja crítica é desnecessário repetir ⁴⁸.

Desta crítica, queremos ressaltar que a ausência do que chamamos de parentesco vertical, em favor de um enfoque relacional – mesmo que o modelo, em termos lógicos, permita abordar a verticalidade do parentesco –, resulta em uma total esterilidade para enfocar a noção de hierarquia. Noção que, como queremos mostrar mais à frente, parece estar presente nos casos etnográficos aqui tratados. A escala de tempo, pois, coloca em cena ideias sobre e de “hierarquia”, quem e além de uma teoria puramente relacional: ideias salientes caso enfoquemos os efeitos diacrônicos, em todos os seus traços (i.e., empíricos e teóricos).

Em termos de uma comparação transcultural, as consequências etnográficas – em especial, a escala de tempo destacada na análise de Harrison – apresentadas pelos dados *manambu* colocam em cena uma série de analogias com o material *iatmul* ⁴⁹. O que, em outro plano, não só explicita as

⁴⁸ O “*naven* da mãe”, de modo parelho, precisa ser analisado, sem ignorar a decalagem temporal, sem estipular a “identificação transcendente com o ancestral” de modo exclusivo sincrônico.

⁴⁹ É possível perceber uma longa reflexão de Severi sobre as formas da memória, em boa parte de sua obra. Algo que pode nuançar a crítica feita por nós sobre a ausência de um pensamento sobre a memória, na apreensão feita pelo autor do material *iatmul* (que, como vimos, é repleto de dados sobre a obsessão nativa pela erudição, pelo estoque de nomes e pelo parentesco vertical, todos necessariamente ligados às performances *naven*). A abordagem do autor funda-se em uma perspectiva voltada para a relação entre *memória*, *imagem* e *texto* (Severi, 2000). Severi propõe um conceito de memória que se equivalha a uma espécie de “arte do pensamento” (2007:

261), composta de traços ideativos e de uma imaginação mnemônico-poética. A memória não é unitária, afirma o autor, pois sempre contém materiais variados e, mesmo, contraditórios, ambíguos, duvidosos. É possível formalizar três tipos de relações mnemônicas, afirma Severi: o metonímico, que trabalha via codificação e evocação; o iconográfico que, em seus desideratos, opera via estipulação de uma ordem e uma saliência; e, por fim, o lógico, que se efetua através da potência e da expressividade. Como consequência direta, o autor, com propriedade, afirma que se faz necessário dividirmos, metodologicamente, ao menos duas formas de construção de memórias sociais. Uma que é composta através de uma série de histórias e estórias – o modelo euroamericano –, e outra que é uma *elaboração ritual* da memória – operada através de, a um só tempo, imagens e textos. Contudo, visando cobrir a pouca teorização antropológica sobre a segunda forma de construção da memória, o autor acaba por privilegiá-la de modo quase exclusivo. Esta escolha traz consigo duas consequências diretas. A primeira é a possibilidade de ter um aparato analítico mais potente para lidar com os dados etnográficos do autor, os traços mnemônicos indígenas, em especial, os dos Kuna (ibidem: 143). Assim, Severi visa clarificar a ideia segundo a qual, por exemplo, os dados ameríndios apresentam uma questão espinhosa para os analistas, a saber – o caráter artificial e frágil da divisão diferenciante entre *escritura* e *mnemotécnica* (Severi, 2009). A forma de mnemônica indígena passa longe desta distinção, na medida em que memória e signos gráficos são associados de modo mútuo. Uma arte da memória que nem é igual à escritura, nem à memória individual. Três operações ameríndias destacáveis, segundo o autor, são: a seleção de palavras a representar; a conseguinte construção de uma saliência visual; e, por fim, o estabelecimento de um espaço ordenado, capaz de possibilitar transformações via traços geométricos. As relações mnemônicas ameríndias, nas mãos de Severi, transformam-se em uma operação de ordem e de saliência, como vemos em sua interpretação sobre o material yekuana. O trabalho do Guss sobre os Yekuana, por exemplo, é tomado por Severi para explicitar, através de um caso exemplar, a peculiaridade da memória ameríndia. Entre os Yekuana, há uma memória visual, de suas mitologias, que repousa sobre uma iconografia específica e complexa – boa parte destes elementos é referenciada a um catálogo finito e bem identificado de nomes próprios (Severi, 2009: 471). É que “os pictogramas yekuana refletem um nível mais profundo do saber mítico” (ibidem: 472) – a saber, a oposição entre grupos de pessoas e de idade. A partir deste fundo, com traços mnemônicos, os Yekuana operam transformações geométricas, um jogo entre figura-fundo, que possibilita representar um ser específico, como também suas potenciais metamorfoses. Ou noutros termos, uma complexidade a partir de uma forma elementar. É deste modo que a mitologia é traduzida em termos visuais, por meio de uma realização de uma memória icônica das personagens, dos nomes, dos elementos míticos. Notadamente, é fácil aplicar ideias semelhantes, por exemplo, aos dados que Simon Harrison apresenta, como mostrado anteriormente. Contudo, a segunda consequência da opção teórica de Severi, por outro lado, como é possível notar, é o fato de que o *efeito da escala temporal* (o que nos mostram as etnografias), embora potencial no modelo, é subsumido através de uma conceitualização que o reduz a aspectos lógico-formais. A reflexão de Carlo Severi sobre as formas mnemônicas – pensadas como além da teoria ocidental sobre a memória –, é pouco útil para pensar a escala de tempo, presente nas relações verticais do parentesco, visto que é centrada, de modo exclusivo, em maquinismos formais como *metonímia*, *iconografia*, *parataxe* e *figura-fundo* (sincronismo *psicologia* da *Gestalt*). Se esta teoria da memória de Severi permite pensar atos de ritualização, não só como efeitos pragmáticos – tal como no modelo ritual proposto com Houseman –, já que funde *texto-mitologia-imagem*; parece, porém e por outro lado, continuar estéril para apreensão das decalagens temporais presentes em modos de identificação e de condensação ritual, para lembrarmos os dados de

dificuldades, antes apontadas, de se ignorar o sistema de nomeação e as identificações intergeracionais, entre os Iatmul, como também permitem, em potência, complexificar o elegante modelo de Houseman e Severi. Encontrando, portanto, um meio de pensar algumas relações entre mitologia e ritual (para lembramos de certas cabras) e alguns efeitos diacrônicos.

No espírito de uma comparação transcultural, outra micro vinheta que vale tomarmos é uma nota africanista, muito afim ao ambiente melanésio, apresentada por David Webster (2009), mesmo não contendo dados etnográficos sobre ritual. Em especial, é um trabalho útil, aos nossos propósitos aqui, por apresentar e interpretar um conjunto de dados etnográficos, vertidos no idioma do parentesco convergente com o espírito do tempo contemporâneo da antropologia, i.e., através de noções processuais. Não obstante, é útil e instigante, principalmente, visto que mostra a incontornável necessidade de não abandonar, por completo, os traços simbólico-semânticos mesmo em perspectivas pragmáticas.

O trabalho de Webster é sobre os Chope. Grupo localizado na bacia hidrográfica do rio Inharime, ao sul de Moçambique. Os Chope, idealmente, têm um sistema de parentesco agnático do tipo Omaha, contudo, a despeito da tendência africana muito popularizada nas teorias da filiação-descendência e dos grupos corporados, os Chope têm como um dos traços diacríticos uma tendência pragmática, no âmbito do parentesco, que se volta a um maquinário que tem como efeito o espalhar alianças matrimoniais, seguindo princípios de lateralidade ⁵⁰. Webster,

Harrison e Bateson. O modelo ritual de Houseman e Severi, poder-se-ia afirmar, permanece órfão de uma reflexão diacrônica, de uma apreensão do efeito da escala de tempo, mesmo se acrescentarmos os desenvolvimentos teóricos de Carlo Severi sobre as práticas mnemônicas, sobre a memória.

⁵⁰ Este quadro empírico faz com que Webster fique envolto em dilemas, algumas vezes muito retóricos, entre uma necessidade de justificar a sua filiação a uma espécie de antropologia africanista britânica e um desmonte dos pressupostos mais arraigados desta escola.

repetidamente, afirma que o “fenômeno chope” é um peculiar caso de parentesco africano, que está mais nos moldes de uma configuração de parentesco das terras altas da Nova Guiné (2009: 137), do que propriamente numa africanista. Como consequência, o autor busca uma análise, muito colada na etnografia, que tenta focar a terminologia do parentesco não só pelo lado passivo, mas também pelo poder produtivo que dela emana; como, por exemplo, ao atentar para a polissemia que determinados termos podem adquirir, engendrando alterações relacionais não previstas pela *doxa* do parentesco ideal (ibidem).

Os dados chope apresentam genealogias confusas que, no máximo, alcançam a terceira geração. Tal característica implica na ausência de grupos corpóreos, no sentido estrito da expressão, em um parentesco que é teoricamente patrilinear. A falta de profundidade vertical no parentesco é interpretada como uma espécie de parentesco plástico, cuja delimitação é sempre envolta em “alternativas de recrutamento e de alianças” à disposição do ego. Exemplar é a ausência de um conceito nativo para a ideia de “linhagem”; a ideia mais aproximada é expressa pelo termo *nyumba*, cuja tradução, flutuante, denota algo como “casa”, “palhoça”.

O caso chope envolve formas de bilateralidade, que apresentam uma configuração social na qual os parentes do pai e da mãe são igualmente importantes na vida dos indivíduos. O que se observa são regras flexíveis, uma ausência de descendência forte, pois o agnatismo está presente enquanto princípio ideal do parentesco, mas não a ponto de diminuir a proliferação de lateralidades, como: a bilateralidade, a contiguidade, a atribuição de nomes, a instituição de amizade especial, a matrilinearidade, a afinidade potencial, a instituição do xará. Assim, durante sua vida, o ego vê-se obrigado a

recrutar parentes não agnáticos ⁵¹. É possível perceber certa tendência pragmatista, entre os Choje, exposta de modo visceral na tendência cognática de recrutamento de membros, resultando em um parentesco que é horizontal e vertical: porquanto “o sistema de parentesco choje é multifacetado, contendo aspectos cognáticos, bilaterais e unilineares, bem como uma incidência na lateralidade. Contudo, não há dúvidas de que, acima de tudo, existe uma inclinação para a patrilinearidade” (Webster, 2009: 141). A pergunta central passa a ser, destarte, “quais são os parentes socialmente relevantes?”. Para respondê-la, advoga Webster, o analista só pode se valer de uma resposta “sociocultural”, i.e., faz-se necessário sair dos modelos lógicos de relação, na medida em que “é importante que identifiquemos e compreendamos as estruturas e *subestruturas* que subjazem aos sistemas ideais” (ibidem: 284 – grifos nossos). Se a análise formal é apropriada por fornecer modelos mínimos, diz o autor, contudo é incapaz, às vezes, de fornecer repostas a um arco considerável de questões etnográficas.

Não obstante, o que vale destacar, de modo excessivamente resumido, do caso choje é o termo, e fenômeno, *nfowetu*. Este é um termo, constantemente evocado em genealogias, que se assemelha com a ideia de irmão, embora haja outros termos específicos para denominar a relação entre germanos. Geralmente, é uma categoria usada para afirmar a ausência de diferenças de *status*, em especial, as de ordem geracional. Mais do que isto, *nfowetu* funciona ao modo de um significante flutuante, pois abriga uma grande extensão do significado, i.e., é um termo que traz consigo um potencial

⁵¹ Entretanto, não nos deixemos enganar, a moralidade é centrada no culto dos antepassados, vistos como “guardiões da moralidade pública” (ibidem: 323), que punem e premiam. E mais, para os fins que aqui importam, os “antepassados são reflexos espirituais de categorias sociais importantes” (ibidem: 334). Há um amplo leque de antepassados, mas não pensados como um corpo hierárquico de espíritos, tal qual uma linhagem ou clã com espessura temporal e piramidal.

flexível, que o estatuto e a análise formal não conseguem cobrir. Segundo Webster, *nfowetu* é um vocábulo cujo uso é dado de acordo com o estado atual de uma relação – é um recurso tático disponível aos sujeitos sociais. Seus significados e aplicações ultrapassam o sistema do parentesco, mesmo nele estando presente, pois é um termo, antes de tudo, de origem *zulu*, ou seja, uma noção *adotada* pelos Chope; portanto, semanticamente, é um termo que inclui a noção de contato (ibidem: 294).

A polissemia do *nfowetu* é plástica ao ponto de poder significar noções antinômicas entre si, como, por exemplo, designar um *inimigo* (ibidem: 295); pode ser usado para marcar aspectos negativos de uma relação, podendo denotar ideias como o “nosso estranho”, “nosso contrário” (ibidem: 297). Ambiguidade, potencial versatilidade, significados implícitos, de um termo que mistura significados morais do parentesco e das relações conjecturais e práticas. O que provoca reconhecer, na ambiguidade inerente que lhe acompanha, o fato de que “a relação”, designada pelo termo *nfowetu*, “pode ser amigável, mas cada uma das partes deve manter algum distanciamento” (ibidem). O centro da questão reside no fato de que se trata de um termo cujo uso é, em sua essência, *metafórico* – e não puramente indicial ou dêitico –, logo ligado a traços de conteúdo semântico, mesmo que ambíguo. Designar uma relação com outrem através da categoria *nfowetu* tem como efeito uma peculiar configuração relacional, visto que tem o poder de transformar “um estranho potencialmente prejudicial em um indivíduo inofensivo e, espera-se, amigável, pela aplicação criteriosa de uma relação de parentesco fictícia, que a partir de então é *simbolizada* pelo uso do termo de parentesco adequado” (ibidem: 300 – grifos nossos).

Grosso modo, o que o fenômeno *nfowetu*, que longe está de ser único, apresenta é uma qualidade linguística paradoxal em *temos semânticos*. Assim o é, porque por mais que se busque a necessária perspectiva pragmática, i.e., atenta aos usos ilocucionários do termo, esta se mostra insuficiente, incapaz de acompanhar as consequências relacionais e de parentesco que o termo pode engendrar. Ainda mais, é um caso que, como afirmado por Webster visando outros alvos, coloca uma fratura nos modelos analíticos formais, que, admite o autor, são fundamentais e úteis, para a descrição, ao fornecerem instrumentos com capacidade de generalização. Porém, são modelos que perdem, justamente, o arco variável, com traços semânticos, que certos tipos de categorias, como a *nfowetu*, ou a famosa *mana*, dispõem em cena. O que mostra o caso chope com sua constante ativação, ao nível do parentesco, das ambíguas denotações *nfowetu*, é a necessidade do modelo abarcar: uma análise que, ao lado dos parâmetros formais, seja apta a apreender o aspecto flutuante, em termos semânticos, de modos ambíguos de identificação. Como vimos, a pragmática necessita de ser completada – talvez, como veremos mais à frente, algo possível por meio de uma concepção poética da linguagem.

Algumas consequências do caso chope serão mais à frente retomadas, contudo, já vale frisarmos o tom. O termo *nfowetu*, flutuante, é uma “categoria prática” do parentesco, que, entretanto, coloca em cena uma qualidade linguística paradoxal em nível semântico (metafórico, i.e., não é só lógico-formal). Pensá-la, em direito próprio, implica tecer considerações sobre o “processo de significação”, ou para sermos mais diretos, realizar apontamentos em direção a uma poética, atenta às zonas ambíguas, paradoxais, em que a dicotomia entre *vazio significante* e *significado*, entre *senso* e *não-senso*, mais retalha os dados etnográficos do que os apreende. Qualidade, noutra

instância, que coloca um desafio interpretativo, uma precaução, ainda mais quando se quer um modelo analítico voltado aos rituais, cujos apontamentos sobre o simbolismo são feitos a partir de uma “estética do parentesco” pragmática, i.e., indicial e não-metafórica. *Nfowetu*, em seu timbre melanésio, sendo africano, dispõe uma possível leitura do “parentesco estendido”, cuja produção simbólica não é nem puro efeito das configurações relacionais entre os sujeitos, nem derivada da dualidade consanguíneo-afim.

Por fim, a última vinheta etnográfica, útil às discussões apontadas, é o estudo monográfico de Julien Bonhomme (2005). Um trabalho de diálogo frutífero, na medida em que pode ser lido como uma aplicação consequente do modelo de Houseman e Severi, ao privilegiar a pragmática em detrimento do simbolismo, ao buscar entender as configurações relacionais paradoxais condensadas na cena ritual. Diálogo comparativo proveitoso por outro motivo, também, já que os dados etnográficos apresentados por Bonhomme colocam em cena uma paisagem na qual o estatuto das representações, do simbolismo, nos rituais, bascula em, ao menos, duas direções. Vejamos a descrição drasticamente sintetizada a seguir.

O trabalho de Bonhomme é um estudo etnográfico centrado, em direito próprio, no ritual *bwete* de um grupo *membe*, do Gabão, África Ocidental. Segundo o autor, há duas modalidades do *bwete*. Uma é a do *bwete disumba*, que é um culto de linhagem dos ancestrais, executado de modo coletivo e quase obrigatoriamente. A segunda é o *bwete misoko*, um culto individual e circunstancial, que tem uma função de ordem terapêutica. A modalidade *misoko* é quase ausente na literatura africanista, o que justifica, aos olhos do autor, o enfoque de seu trabalho estar centrado nesta modalidade do ritual *bwete*. Embora menos presente nos estudos monográficos, o *misoko* é

mais difuso e presente do que o *disumba* pela África subsaariana, pois, dentre outras coisas, como dito, é individual, assim como não traz consigo uma identidade bem marcada. Neste sentido, o *misoko*, ao modo como o *naven* é para Houseman e Severi, surge como um caso exemplar e notável para entender as práticas rituais em sua materialidade própria.

A partir da definição do ritual dada por Houseman e Severi, Bonhomme afirma que todo ritual constitui de um “sistema específico de interações”. Portanto, o que faz o *bwete*, “a sessão divinatória, é instaurar [...] um quadro relacional singular” (Bonhomme, 2005: 94). É a partir deste postulado que o autor tece a tese segundo a qual as verdades enunciadas, de modo divinatório, residem no contexto relacional singular, e não em uma estrutura de adequação entre o discurso e a realidade, i.e., num conteúdo simbólico. A peculiaridade do *bwete*, ecoando um tom geral dos rituais, é que ele tem um estatuto simbólico ambíguo, indeterminado, paradoxal, idiossincrático, em que se observam menos conteúdos semânticos, e mais formas relacionais de interação. Segundo Bonhomme, o *bwete*, a partir das relações sociais já dadas, combina relações assimétricas entre os agentes, implicando variadas transformações, que ecoam uma interdependência entre os participantes; é um típico ritual que recompõe as relações contraditórias das pessoas. Definição e interpretação que poderiam figurar, sem aspas, no supracitado livro de Houseman e Severi (1998).

A categoria *Banzi* designa o noviço, mas também serve para denotar um espectro de sensações e qualidades tidas como malignas. O termo para não-iniciado, profano, é *etema*. Já o vocábulo *nganga* significa, dentre outras coisas, iniciado e *nyima*, por sua vez, é o termo para nomear aquele que é responsável pela iniciação de um *banzi*.

A figura do iniciado é tomada como uma forma de “enunciador complexo”, termo cunhado por Severi (2007), que, no rito, entra numa rede de agentividades que, nada mais é, do que uma armadilha relacional, ideia apreendida de A Gell (1998, 1999). Para Bonhomme, o que o *bwete* coloca em cena, através de seu enunciador complexo, não é uma armadilha cognitiva, e sim uma armadilha *relacional*: trata-se menos de uma crença em conteúdos e em declarações, e mais de uma dinâmica de ações e interações. Mesmo permeado por um ambiente de ampla ambiguidade, vínculos paradoxais, o ritual tenta estabelecer uma linha causal, entre uma intenção virtual e um mal efetivo, contudo, de modo irônico, o que o *bwete* afirma, em seus efeitos, diz Bonhomme, é uma “filosofia da impossibilidade” de estabelecer o caminho entre as causas e os efeitos.

A evocação ritual dos espíritos, no *bwete*, visa obter um acordo, não importando *o que* os espíritos respondem, e sim o fato de que *eles respondem*. Conforme a teoria e a prática nativas, após a ingestão do chá, o noviço passa a ver “a sua visão”, assim como é obrigado a falar a respeito dela. Trata-se de uma operação que pretende “ver o outro”, mas que não é da ordem de uma “identidade tautológica”, pois o que está em jogo é uma espécie de duplo do *iniciado*, em que se presentifica uma relação de identificação e de distinção com a imagem especular, centrada em um espírito ancestral, resulta da performance do *bwete* – i.e., em cena um “enunciador complexo”.

Um dado etnográfico fundamental é o fato de que sempre é o mal (a feitiçaria) o elemento que desencadeia uma iniciação ao *bwete*. O infortúnio é sempre uma cena relacional (Bonhomme, 2005: 45), que se remete ao parentesco e, de modo simultâneo, à feitiçaria. A cena iniciática permite ao *banzi*, transformado em *nganga*, manipular as relações nas quais está envolto. É desta maneira que se torna possível reverter a

feitiçaria, na medida em que, através da ativação visionária operada pelo *bwete*, o quadro relacional das agências torna-se visível, explícito. É deste fundo que o ritual pretende realizar uma tripla modificação – a do ego, a do seu estado corpóreo e a de outrem. O *bwete* faz de todo infortúnio uma patologia relacional, que se liga a tensões da linhagem. Assim, a intervenção e a eficácia ritual têm como norte a manipulação simbólica, voltada ao agente feiticeiro responsável pelo mal (ibidem: 103). O que, em outros termos, é a tese de Lévi-Strauss sobre a eficácia simbólica, que torna pensável uma experiência afetiva. Porém, além disto, Bonhomme chama a atenção para o fato de que há o segredo; o que traz consigo um adendo à significação esotérica, e provoca uma torção analítica que, desde então, volta-se à “forma mínima de inteligibilidade [entendida como o lócus em] que repousa a eficácia destes tratamentos” (ibidem: 104). Uma forma de “materializar o agente do infortúnio”, trazer à visão e inverter a “carga agressiva da bruxaria”.

A iniciação ao *bwete* efetiva-se no campo *semântico da visão*, diz Bonhomme. Porém, os efeitos resultantes projetam uma aura que é marcada por dúvidas, melhor compreendida pela ideia de “armadilha paradoxal” – capturar o paciente profano dentro do *bwete*, ao contrário de impor certezas, o coloca no ambiente da ambivalência. O iniciado não se torna cético, nem convencido, mas sim, através de experiências imagéticas, ciente de uma rede de agentividades. Portanto, o *bwete misoko* é uma agência em forma de “interrogação”, no sentido em que instiga a ambiguidade e a incerteza. A própria linguagem tem uma voz flutuante e indeterminada, composta por uma série de decalagens entre o que é dito e o que é entendido. O *Bwete*

funciona, para Bonhomme, como uma “personagem flutuante”, que passa por todos os lugares, sem a nenhum deles se fixar ⁵².

O saber, que é secreto no ritual, não é caracterizado como corpo de conhecimento unificado, mas como uma forma de discurso, pensada tal qual uma máquina de interação. A transmissão do segredo, do saber ritual, está presente no percurso iniciático, contudo a ênfase é mais sobre a forma do saber e ao contexto do ensinamento, do que sobre o conteúdo semântico veiculado ⁵³. Os iniciados, ao *bwete*, são ignorantes sobre o que vem a ser e significar as ações rituais prescritas que executam, à medida que eles iniciam o percurso iniciático sem saber quais são os sentidos dos atos, assim como os executam,

⁵² Vale ressaltar que há, contudo, a presença de códigos semânticos anteriores à execução do ritual que são fundamentais para a construção do quadro relacional paradoxal do *bwete*. Quando o autor descreve os “códigos de maquiagem” e seus papéis na construção da cena ritual (Bonhomme, 2005: 63), torna-se difícil ignorar uma teorização do simbolismo, ou relegá-la apenas aos efeitos da ação pragmática ritual. Visto que os códigos de maquiagem fundam o papel e o quadro relacional para os espíritos. Para aumentar exemplos, a “dança da consulta” (ibidem: 67) é lida como uma espécie de signo divinatório que possui “uma significação precisa”, de acordo com a localização corporal: e mais, traz significados precisos para os iniciados, e outros, também, precisos e distintos para a plateia. Sinais corporais, interpreta Bonhomme, possuem um “código divinatório autêntico”, a “simetria corporal fornece a dicotomia organizadora. O código divinatório explora em efeito a correlação entre diferença sexual e lateralidade, *associação semântica que se reencontra dentro da maioria das línguas banto*: o lado direito é masculino, o esquerdo é feminino” (ibidem: 82 – grifos nossos). As dualidades fundantes do código divinatório, seguindo as informações de Bonhomme, são entre direita e esquerda, respectivamente, homem e mulher, que se ligam a outra dualidade, também respectiva, entre patrilinhagem e matrilinhagem. Há também esquemas analógicos variados, cujos efeitos ampliam, em infinidade, novas correspondências, a partir de divisões diacríticas simbólicas basais, como, masculino-feminino, noite-dia, floresta-aldeia (ibidem: 132).

⁵³ A transmissão do segredo, do conhecimento do *bwete*, traz consigo uma hierarquia, entre *profano* e iniciado; “o ensinamento iniciático do *Bwete* situa-se, portanto, em oposição a uma pedagogia humanista transmitindo um saber comum partilhado” (Bonhomme, 2005: 115). O saber iniciático é entendido como uma bricolagem, selvagem, “um agregado de discursos fragmentários desigualmente distribuídos entre os iniciados” (ibidem: 117). Um saber que é disputado, manipulado, como também um meio de comunicação com os ancestrais. A presença forte dos ancestrais coloca um paradoxo, em outra dimensão, “a inovação individual [que cabe a todo ritual *bwete*] procede, portanto, dos ancestrais” (ibidem: 118), do arauto da tradição, cuja paisagem é entendida, pelo antropólogo, como uma espécie de “tradição em perpétua transformação”.

em pormenores, sem qualquer desejo explícito de anexar um sentido às ações.

Noutros termos, há uma decalagem entre a performance do *bwete* e a sua exegese. Sua interpretação, segundo Bonhomme, é *ad hoc* e nunca resolvida – a manifestação da própria incompletude e incerteza. É deste fundo etnográfico que emerge a afirmação do autor de que, caso nos atenhamos à materialidade da ação ritual, durante a performance do *bwete*, não há qualquer *comunicação* contendo significado (ibidem: 109). Os nomes que são proferidos em cantos, por exemplo, não têm qualquer real compreensão para a maioria dos participantes e do público. Toda a performance é vertida menos no conteúdo, e mais na *forma* de atos verbais com uma estrutura prosódica distinta da cotidiana. Assim, com formas prosódicas peculiares, com traços formais e estilísticos distintos da fala corriqueira, não há a transmissão de uma mensagem inteiramente inteligível (ibidem: 110). É sempre um ato de fala envolvido em contexto, que, na pragmática ritual, representa uma transformação de uma fala cotidiana, através de uma construção verbal distinta.

O segredo do *bwete* tem uma “estrutura em abismo” (ibidem: 121); o que explica o motivo pelo qual sua exegese é interminável, já que se nutre de si mesma. O elemento central apresentado pelos dados etnográficos é o vínculo entre *morte* e *segredo* (ibidem: 124 e seg.). Vínculo que revela o princípio lógico de transmissão e circulação deste saber. Em uma formulação da cosmologia *membe*, o “segredo está sempre mais a fundo” (ibidem: 124). A estrutura recursiva do segredo é apresentada e teorizada em uma das versões do mito de origem *go ébano* (ibidem: 125): *o segredo mais fundo, este filosofema, é sempre a origem de algo*. O saber e conhecer alguma coisa, no mundo, é sempre um *exercício em tons genealógicos*, genéticos. Saber que é mítico, que projeta correspondências simbólicas, os

enigmas da origem. Uma espécie de multiplicação do estado primevo, a partir de uma “geratividade analógica” (ibidem: 136). É assim que, por exemplo, o saber iniciático coloca o ego dentro de um tipo específico de discurso – o discurso analógico auto referencial.

“O *Bwete* é o crânio” – este é o seu segredo mais fundo (ibidem: 191). A “cesta ritual”, produzida para o e no *bwete*, contém um crânio escondido em seu fundo, que deve ser, sempre, de um parente do iniciado. No ritual, há um tratamento, i.e., uma transformação do crânio em fetiche, que se realiza em três etapas distintas. Grosso modo, o percurso conta com uma travessia, em direção à floresta para recuperar os ossos de um ancestral, parente, no cemitério – a preferência é dada ao avô, ou ao tio materno, com um explícito privilégio à linha materna. Na noite quente, na floresta, o crânio recebe uma preparação para transformá-lo, torná-lo um *bwete*. O tratamento dado ao crânio é uma etapa fundamental, pois evita que o fetiche transforme-se em um “monstro devorador”. Uma maquiagem bem característica marca a singularidade desta etapa do percurso iniciático. A transformação ritual do crânio é a produção, ou a ativação, da relação de posse de um *mokuku*, um espírito pessoal⁵⁴. É quando se chega ao clímax do percurso ao *bwete*. O iniciado vê a morte que, em outra equação, nada mais é do que o seu *mokuku*, o seu ancestral, cujo nome necessita ser pronunciado ritualmente.

⁵⁴ Durante o ritual, observa-se o uso da exclamação *base* (Bonhomme, 2005: 48), por parte dos que assistem ao e o culto. Segundo Bonhomme, é um termo que se assemelha à interjeição ‘bravo!’, ou à assertiva ‘sim!’. O *base* sempre é dito coletivamente, visando o efeito de validar a visão. A lógica *base* coloca, assim, à mostra a relação de circularidade e inversão dos contextos comunicacionais e divinatórios iniciáticos, que o ritual *bwete* apresenta. Por exemplo, boa parte das falas enunciadas no *bwete* é pouco compreendida pelos participantes, assim as são pois elas são direcionadas aos ancestrais, para quem os cantos e falas são referidos, e não aos homens em vida (ibidem: 111). É de se notar, portanto, um desejo de transformar o morto em um ancestral, o que, por outro lado, coloca uma instigante ideia; a saber: “a família do *Bwete* repousa [...] sobre uma ancestralidade mais iniciática do que linhageira” (ibidem: 142).

A dissimulação do crânio no fundo do cesto é projetada de um modo que parte dele fique exposta à visão, ou na interessante formulação de Bonhomme, um “esconder o segredo dentro da exibição” (ibidem). O crânio é um ancestral direto do iniciado. Ver o fundo é ver a nudez, o sexo do *bwete*, mas de modo dissimulado, ambíguo. Portanto, não há qualquer determinação conceitual no *bwete*, e sim a efetivação de uma aura de indeterminação semântica e referencial. A significação, assim, torna-se menos abstrata e mais ostensiva, que se resume *ao método de fabricação do seu referente*, i.e., ao ato de dar visibilidade. A materialidade das práticas rituais redundante, dentre outras, em uma instigante ideia: para se falar do ritual, do *bwete*, tem que se *falar das etapas de sua fabricação*, do percurso iniciático, do ritual em seu direito próprio.

A iniciação e a exibição, importante ressaltar, são dois momentos separados, que implicam na disjunção ideal máxima entre os mesmos. É só a travessia que possibilita a determinação ostensiva do *bwete*; a travessia, o percurso ritual, é a experiência que coloca um termo às zonas ambíguas do percurso iniciático. O paradoxo do *bwete* é ligado à morte, a saber: não se pode atravessar o *bwete*, este é um ritual que merece ser visto e experienciado como “uma etapa”, pois atravessá-lo, em sua inteireza, é um ato equivalente à morte. Assim, em termos práticos, e semânticos de modo consequente, efetiva-se a impossibilidade de sua determinação completa. A morte é o nódulo do ritual – é o conhecimento do segredo, mas, ironicamente, também o motivo pelo qual sua divulgação é sempre incompleta e inconclusa (ibidem: 200).

A travessia do *bwete* é uma encenação em torno da morte, em que o vivo, vítima de um infortúnio outrora, passa para o lugar do morto. A compreensão do seu significado é dada na condição, na possibilidade, da incompreensão, já que ser

onisciente do segredo é estar no lugar do morto (ibidem: 201) – é estar na intermitência de ocupar, de modo paradoxal, o ponto de vista do morto, estando vivo. A atemorizante compreensão do iniciado: o cadáver ritual é seu ancestral, está aos seus olhos, em visibilidade clara na forma do fetiche dissimulado na cesta. O iniciado ocupa, e por isto teme, o lugar paradoxal, pois, ao ver seu próprio cadáver, antecipa sua própria morte, ao mesmo tempo em que identifica seus ancestrais. Em termos de conhecimento, “o lugar paradoxal da morte é portanto o lugar paradoxal do mestre, aquele que detém a verdade e a totalidade da tradição” (ibidem: 201) – diríamos nós, em tons dos mais subsaarianos, a seara da ancestralidade.

Portanto, ecoando o modelo ritual de Houseman e Severi, Bonhomme entende que o *bwete misoko* repousa na transformação de uma matriz de relações. Assim, “o *Bwete* não é nada mais do que uma figura do iniciado difratada e refletida dentro de todas as mediações rituais” (ibidem: 217). Reflexividade iniciática, que, ao invés de diminuir a ambiguidade, perpetua indefinidamente o paradoxo. O espelho conecta, asserta Bonhomme, silenciosamente, a *situação* da comunicação: a mentira.

Notória é a nuance que os dados do percurso iniciático ao *bwete* apresentam. Sem a necessidade de afirmarmos que Bonhomme acaba, sem querer de modo explícito, indo contra a sua filiação ao modelo de Houseman e Severi, vale tirarmos uma conclusão da nuance. Ao lado dos dados manambu e chope, o quadro trazido à tona por Bonhomme permite-nos encadear melhor alguns efeitos das críticas, por nós realizadas, ao modelo ritual de Houseman e Severi. O percurso iniciático ao *bwete*, em suas cenas de patologia relacional, apresenta um conjunto de ideias sobre o *processo de significação*, em que as zonas da ambiguidade, do paradoxo, são pensadas *não só* como efeitos de

um quadro relacional. Antes, são zonas pensadas como *travessia*, como o próprio processo (criação) de significação, ou nos termos de Bonhomme, o processo de determinação dos significados. Um processo que é da ordem da indeterminação, já que nunca transpõe a decalagem entre a prática e a exegese, já que nunca consegue por complexo determinar o conteúdo semântico, pois apresenta uma paisagem permeada pelos paradoxos. Contudo, um paradoxo pensado não só em termos formais (modelo Houseman e Severi), mas, necessariamente, com traços semânticos, trazidos à tona pela qualidade sensorial da morte (ancestralidade se quisermos), da caveira. Um caso agudo em mostrar, de cabeça pra baixo, o recalcitrante elo vigente entre mitologia (implicitamente explícita) e ritual, através de processos de significação.

O que, mais uma vez, fortalece, pela comparação, interstícios semânticos em conjunção com os pragmáticos. Não obstante, vale destacarmos, por fim, o fato de que os dados de Bonhomme apontam para um fenômeno, já muito destacado por J Goody, a saber: de que o significado nunca será encontrado na superfície de um ritual, pois a referência do signo é, necessariamente, escondida do agente, do ator (Goody, 1961: 152). Esta ideia traz consigo decorrências interessantes para o modelo ritual de Houseman e Severi, em especial, por aglutinar: o efeito da escala de tempo (memória), a flutuação e o processo de significação (parentesco e simbolismo). Fatores que, nos rituais, são vertidos em uma linguagem com estruturas prosódicas distintas, com léxicos esotéricos secretos, mas que, também, acenam para uma *poética* que urge pensarmos.

O eterno retorno (paradoxal): do cachimbo e da morte

As vinhetas etnográficas, que são muito díspares entre si, permitem colocar em perspectiva o modelo de Houseman e

Severi, mostrando o poder heurístico e interpretativo do mesmo, assim como algumas dificuldades decorrentes da aplicabilidade dos seus princípios gerais. Notadamente, ao tomarmos estas diferentes províncias etnográficas, optamos por inverter o princípio metodológico proposto pela dupla, através do desiderato de uma *antropologia que seja comparativa* para o ritual, ao invés de seguir o caminho metodológico indutivo, que, a partir de um caso exemplar, formula leis gerais sobre a qualidade intrínseca dos rituais. Ao procedermos assim, em alguma medida, estamos ecoando a já referida crítica de Victor Turner, contra um possível horizonte, na antropologia dos rituais, pautado por uma espécie de “navalha de Occam”. Ao invés de modelos mínimos, indutivos e com poder de generalização (em que a comparação é relegada a um plano secundário), o foco primeiro na comparação de estâncias etnográficas (no qual é a análise formal que passa ser uma etapa posterior e menos central), permite pensarmos o modelo ritual tal como um negativo em sentido fotográfico: i.e., um enfoque em que os contrastes entre “claro” e “escuro” são antagônicos aos “contrastos reais” do que foi fotografado, mas que revelam o mesmo objeto. Portanto, poder-se-ia afirmar que nossa opção visou a extração de um princípio metodológico, a partir do modelo housemanseveriano, que é empregado contra si mesmo. Parodiando Lévi-Strauss, uma extração que funcionou para atentar a um ambiente heurístico (o de Houseman e Severi) que é tomado como “bom para se pensar”, mais do que como “bom para se aplicar”.

Este “bom para se pensar”, como dito no início deste ensaio, porém, visa o esquadro, o espírito do tempo, da antropologia atual, ou mais precisamente uma reflexão sobre: o estatuto das representações, a definição de método e, por fim, uma revista em noções clássicas da antropologia – em especial, o simbolismo pensado através do idioma do parentesco.

Reflexões que são resultas de uma atenção mais detida aos rituais em seu direito próprio, e estas, vale dizermos, são muito devedoras do trabalho de Houseman e Severi. Portanto, as críticas realizadas aqui ao modelo dos autores necessitam ser entendidas como uma espécie de localização da teoria no âmbito geral do pensamento antropológico contemporâneo. Um colocar em perspectiva que, mesclado à escala de tempo do parentesco vertical, à flutuação semântico-pragmática e aos processos de significação em travessias iniciáticas, possibilita pensarmos a qualidade *sui generis* da linguagem nos rituais. A saber, uma potencial reflexão sobre a qualidade poética da linguagem com sua estrutura prosódica diferenciada, seu léxico esotérico recôndito e ambíguo, com seus processos e mídias semióticos variados. A linguagem: em seu uso especial.

S Tambiah (1985) tenta equacionar, através de materiais etnográficos das ilhas Trobriand, a importância do componente verbal nos atos mágicos e rituais. Em foco, o que o autor quer fundamentar é a tese segundo a qual o ato de dizer, em si mesmo, é um ritual. As palavras rituais não podem ser tratadas como uma categoria indiferenciada, não só porque têm uma prosódia distinta, mas também pelo fato de que a *eficácia* de boa parte dos rituais advém de um uso especial da linguagem, do componente verbal, por meio de uma mescla de traços estilísticos e semânticos. Os casos trobriand, analisados pelo autor, colocam como questão a dependência entre a estrutura semântica das palavras e a estrutura dos atos rituais. O que, nada mais é, do que um rephrasear, via etnografia, do postulado de Jakobson, a respeito das funções da comunicação verbal, cuja variedade coloca sérias dificuldades analíticas às perspectivas que navegam pela pura pragmática. Segundo Jakobson, há seis funções basais da linguagem, a saber: referencial, poética, fática, emotiva, conotativa, metalinguística. Mesmo os traços formais como o paralelismo, a recursividade, as torções analógicas e as

justaposições, dentre outros, que constituem usos não-semânticos da fala, só são efetivos dada a convencionalização mínima de fundo. Reconhecer tal característica é o mesmo que perceber a necessidade de unir *conceito e ação, palavra e escritura*. Se a perspectiva pragmática decreta, de modo direto ou não, a atrofia do significado, faz por meio da atribuição de qualidade universal a fenômenos que são contingentes – afirma Tambiah, é impossível pensar *todas* as formas rituais como estando, prioritariamente, na pragmática frente à semântica (Tambiah, 1985: 165). Uma simples coleta, comparativa, apresenta modos rituais cujos rastros simbólicos são postos em primeira cena; uma comparação transcultural evidencia que, ao lado das variadas formas estilísticas e infra linguísticas da fala, há também *múltiplas* mídias, *meios semióticos*, presentes nas performances rituais⁵⁵. Coisas postas pelos próprios dados iatmul, diríamos.

Uma reflexão análoga é desenvolvida por Carlo Severi (2007), destoante, só em partes, da que o autor desenvolveu em parceria com Michael Houseman. Visando entender o aspecto infra ou supra linguístico, Carlo Severi avança, mais

⁵⁵ Para Tambiah, a dificuldade de definir o que vem a ser um ritual necessita ser levada mais a sério, mas sem com isso ser tomada em uma definição restrita. Para o autor, o que importa é a “definição provisória”, para um uso específico e circunscrito, isto é, etnográfico, do ritual (1985: 125-126). Por exemplo, alguns traços, geralmente encontrados em rituais, combinam-se de diferentes modos em cada província etnográfica – o formalismo, os traços estereotipados, a condensação (fusão), os mecanismos de redundância, o uso de várias mídias, a veiculação de valores indiciais (incluindo os pragmáticos e os semânticos). Para Tambiah, faz-se necessária uma junção entre “cultura” e “análise formal”, na medida em que cosmologias têm suas formas específicas de classificação, seus conceitos, modos de relacionar, por exemplo, mitos, ritos e códigos legais. A integração dos dois polos é entendida como fundamental, assim como se revela na mutualidade. Por que certas formas comunicacionais, e não outras, são escolhidas em detrimentos de outras? Uma pergunta que sempre coloca em cena *uma resposta de ordem sociológica, de ordem simbólica, antes que pragmática ou lógica*. Envolve, pois, *concepção*. Talvez uma das razões pela dificuldade que a perspectiva pragmático-lógica de Houseman e Severi encontra para delimitar o simbolismo, através de uma teoria do parentesco estendido, em que há constantes pulos da ordem analítica lógica, para a sociológica, sem qualquer mediação, a não ser uma vaga analogia entre semelhantes maneiras de identificação (i.e., via petições de princípio de um cognitivismo).

detidamente, no entendimento dos aspectos da fala, cuja prosódia é diferenciada nas performances rituais⁵⁶. O psicanalista Gaetano Roi, com seus estudos sobre o autismo e a natureza diferenciada da comunicação, apresenta um conjunto de reflexões sobre a infra linguagem que é tomado, por Severi, como um paralelo formal aos aspectos linguísticos diferenciados do ritual; a saber: a partilha de uma estrutura comunicacional que é díspar, na qual o que importa, mais do que conteúdos semânticos, são as condições e os aspectos formais da enunciação (Severi, 2007: 243) – as condições de fala. A construção e a experiência de uma situação específica de comunicação, em que “o equilíbrio habitual entre o sentido e a forma sonora das palavras apresenta-se profundamente modificado” (ibidem: 244). O aspecto verbal, em rituais, parece querer evitar o “nível médio da comunicação linguística”, diz o autor, pois, de modo recorrente, é vertido por meio de elementos infra ou supra linguísticos, ou através de metáforas esotéricas cujo léxico especializado não é, de modo pleno, acessível e comunicável (como vimos em boa parte das vinhetas etnográficas apresentadas). Assim, as descobertas, a respeito dos elementos de enunciação, feitas pelas pesquisas de Roi, emergiram como semelhantes, em termos formais, ao problema xamânico da eficácia simbólica: i.e., à natureza prosódica e à força terapêutica dos rituais. Ambos os casos navegam pelo trabalho de deciframentos icônicos, de imagens sonoras que independem das significações estritas das palavras que as compõem (ibidem: 249).

É neste trabalho que Severi dá a devida atenção à linguagem poética, dentro das performances rituais (ibidem: 244). Esta teoria, que resumimos drasticamente aqui, visa tomar e pensar a ambiguidade com uma forma que lhe seja própria,

⁵⁶ Questão só apontada no modelo de Houseman e Severi, mais do que propriamente desenvolvida em suas implicações.

antes que partir em busca de representações simbólicas estáveis em um nível mais profundo. O foco é o entendimento de fenômenos, fórmulas verbais, modos de relações sociais, construtos imagéticos, que se fundam no agrupamento de condições contrárias, antinômicas, mas simultaneamente necessárias. Dialogando, em partes, com os estudos fonológicos de Jakobson (1976), o autor toma mais a sério o fato de que um puro aspecto sonoro pode emergir ressonando junto com o sentido. A correlação poética entre certa organização sonora, de um lado, e uma forma de construir a significação, de outro (Severi, 2007: 245). A partir deste enfoque, sons inarticulados, ou de baixo conteúdo semântico reconhecível, são entendidos como obedecendo a uma organização interna – uma (sub) estrutura formal que orienta as palavras, a glossolalia –, muitas vezes expressa através de traços estilísticos formais, tal qual a repetição regular, com alternâncias calculadas, de temas ou fórmulas. Se o som adquire uma dimensão autônoma é porquanto não configura uma dimensão caótica e desprovida de sentidos, pelo simples fato de não trazer consigo conteúdos semânticos claros; se é possível apreendê-lo, é porque configurações sonoras fazem-se presentes ⁵⁷. Destarte, a

⁵⁷ Este quadro analítico é bem exposto em análises etnográficas de Carlo Severi. Por exemplo, segundo o autor (2007), o uso especial da linguagem, em contextos de enunciação ritual xamânica entre os ameríndios, é um meio de transformar o mundo exterior através de uma fórmula verbal reflexiva. O uso reflexivo da linguagem, por um enunciador complexo, introduz um paradoxo temporal, no tempo da ação, que passa a tomar o *presente* e o *passado* em um simultâneo uso. Este paradoxo espaço-temporal, no mais das vezes, é alcançado através do uso reflexivo da fala, como a recursividade, a citação em estrutura de abismos em que a fala é empregada na forma de outro falante da fala: um traço formal e performático em que emerge a enunciação somente como uma enunciação da enunciação, cuja qualidade mais palpável é o mínimo de transporte semântico para os que acompanham a performance ritual. Para Severi, este é um ato que visa engendrar de “criaturas quiméricas” em estado de transformação, é, neste sentido, que o “enunciador complexo” é sempre, no mínimo, dois: um ser duplo que jamais é ele mesmo. O modo como a linguagem é usada transforma, via performance ritual, as representações usuais dispostas no cotidiano. O que, em outros termos, denota uma perspectiva analítica que localiza, nas searas rituais, um lugar em que se *constrói um universo próprio de verdade* (Severi, 2004: 830).

comunicação passa a ser pensada como infra linguística (ibidem: 246-247).

Não obstante, a poética de Severi, atenta aos aspectos infra ou supra linguísticos presentes nas práticas rituais, em atos enunciativos, permanece preocupada, de modo exclusivo, com os estrados abaixo do significado. Ou seja, não se detém em alguns desenvolvimentos importantes da teoria poética de Jakobson. Para além de diálogos com a psicanálise, contudo, é também preciso pensar a prosódia ritual *dentro da* própria linguagem, em termos de uma poética, que vai além da dicotomia entre *vazio significante* e *significado*. Porquanto, retomando a assertiva de Tambiah, a prosódia e o léxico esotérico especializados dos rituais valem-se de diferentes mídias, diferentes instrumentos semiológicos que não se resumem a processos tais quais metonímia, indicialidade e parataxe, os únicos privilegiados por Severi. Clarifiquemos esta crítica retomando a releitura crítica de Benveniste (1976), sobre a arbitrariedade do signo linguístico – o desejo de uma poética para além do idioma dualista saussuriano.

Segundo Saussure, a união de um conceito com uma imagem acústica é o que constitui a unidade linguística – o signo é sempre “uma coisa dupla, constituída da união de dois termos” (Saussure, 2000: 79). O signo é arbitrário, nesta interpretação, visto que o laço que une o *significante* e o *significado* é imotivado; i.e., a ideia de “mar”, seu conceito, não está enraizada na sequência acústica “m-a-r”; já que esta noção pode ser expressa de diferentes maneiras – “sea”, “mer”–, o significante é imotivado frente ao significado. O que há, como vínculo, é a condicionante do hábito coletivo, a convenção, a fixação por regras sociais. Para Benveniste, entretanto, a relação entre o significante e o significado é *necessária*, não arbitrária, porquanto, na consciência do falante, o conceito ‘X’ é idêntico ao conjunto fônico ‘X’: juntos eles “foram impressos na

consciência do falante” (Benveniste, 1976). O significante e o significado são consubstanciais: “o significante é a tradução fônica de um conceito; o significado é a contrapartida mental do significante” (Benveniste, 1976: 56). Assim, o “domínio do arbitrário fica relegado *para fora* da compreensão do signo linguístico” (ibidem: 57 – grifo nosso), no sentido em que o que é arbitrário é o fato de que um signo (ao invés de outro) se aplica a um determinado elemento (e não a outro), e não a relação significante-significado. É por pensar em um elemento real, concreto, substancial, que o linguista pode julgar signos, como o de “mar”, como arbitrários, já que variáveis em suas manifestações discretas, nas línguas. Aleatória é a forma como o vínculo, entre significante e significado, efetiva-se em diferentes conjunturas, i.e., a “forma cultural” que associa o termo ao representado.

Como podemos notar, a teorização sobre a poética de Carlo Severi é calcada e derivada da noção de signo arbitrário, tal como ela foi formulada por Saussure. Assim o é, porque Severi, mesmo atento aos traços peculiares da linguagem ritual, às condições de enunciação, aos aspectos fonológicos, não abandona o pressuposto de que há um abismo, um vazio lógico inacessível, entre os polos do não-senso e do significado. O que resulta, aos olhos do autor, em uma atenção a aspectos fonológicos como se somente ligados à antessala do significado. O analista, dos rituais, dos fenômenos de enunciação xamânica, por exemplo, através de uma análise pragmático-formal, de uma poética, acessa *ou* os aspectos infra linguísticos *ou* os seus efeitos simbólicos resultos das ações executadas: *ou* se está no reino do não-senso *ou* no do significado. O estrado que se encontra entre estes dois extremos é ignorado, mesmo na teoria poética de Severi, cuja consequência é a não atenção aos movimentos, às zonas ambíguas não discretas, inerentes ao processo de significação – o que, por exemplo, os dados do

bwete mostram na busca irrefreável de sua determinação conceitual. A ambiguidade, como vimos na teoria do autor, só é plenamente reconhecida através de um formalismo lógico – o paradoxo –, nunca como uma ambiguidade do e no processo de significação –paradoxos e antinomias também semânticos. Por fim, Carlo Severi, diríamos nós por ora, esboça uma teoria da poética que, tal como Saussure, ignora o fato de que entre o significante e o significado há um vínculo necessário, mesmo que arbitrário, para lembramos Benveniste; ao assim proceder, perpetua uma dicotomia que deixa para fora da linguagem o essencial da função poética, os processos de significação. (O que, com fins etnográficos, pode fornecer um olhar mais claro sobre as *ironias* e os *deboches* envolvidos nas cerimônias naven).

Um “etnocentrismo” que ecoa o conceito de escritura, como diria Derrida, um logocentrismo típico da metafísica da escritura fonética, em que é atribuída ao logos a origem da verdade. Carlo Severi, assim como sua parceria com Houseman, querendo não ecoar este etnocentrismo, não consegue desvincular-se, mesmo que às avessas, da premissa que afirma uma proximidade absoluta de voz e do significado – como se o viger de uma outra prosódia, por si, implicasse em paisagens de significados mancos, um estrado abaixo do significado. Como se entre *significante* e *significado*, o princípio que regeria suas possíveis relações fosse o exclusivo da “proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido” (2004: 14). Desde Peirce, a teoria semiótica aponta para o fato de que é impossível ignorar a qualidade dos signos, que são e estão, de modo irreduzível, na condição de um *vir-a-ser*, i.e., são processuais, antes que portadores de referências e conteúdos semânticos estáveis (ibidem). Signos estão em processo de significação, no jogo nunca concluído entre discreto e contínuo.

O não semântico explícito dos rituais, portanto e todavia, com uma poética propriamente da linguagem, é possível ser casado com mitologias implícitas e explícitas, como querem algumas manifestações etnográficas (os sistemas de nomeação do Sepik, p.ex.). Tendo em mente os apontamentos já expostas através das vinhetas etnográficas, é possível determo-nos em uma poética, que toma a ambiguidade, também, semântica em direito próprio: aquém e além do dualismo pouco produtivo *vazio-significado*. Jakobson, em *Six leçons sur le son et le sens* (1976), afirma que um mínimo fônico pode transmitir uma rica marca discreta, assim como um opulento conteúdo conceitual, emotivo e estético. Tomando a distinção, e os desenvolvimentos daí resultantes, entre o conceito de “fonema” e o de “traço fonológico”, esta afirmação torna-se plena de consequências. O traço fonológico é definido como *entidade que não é por si significativa* – é a *unidade última* reduzida discreta. O fonema, também uma unidade mínima discreta, embora não última, de semelhante maneira não é significativo por si mesmo; não obstante, e contrastivamente com o traço, aquele sempre está relacionado ao significado: i.e., o fonema é a condição para a produção do significado, embora não carregue em si um significado isoladamente. Insistindo sobre a importância dos traços, a perspectiva fonética de Jakobson sinaliza para o salto em relação à descoberta de unidades últimas, que necessitou estourar a entidade fonema em todos os seus traços distintivos. Uma espécie de abertura epistemológica em direção ao *traço*. Diferente do segmento – qualquer som presente em uma língua, a sonoridade material –, o traço é balizado por diversos parâmetros – intensidade, alongamentos, anasalamentos, por fim, *gestos articulatórios* –, a partir dos quais a “teoria dos traços” visa trabalhar para captar a riqueza dos jogos relacionais entre os traços linguísticos vigentes nas línguas. É neste bojo que a diferença, entre o conceito de traço e de fonema, ganha

um contorno mais explícito e cujas implicações são mais ricas: os traços são relacionais, nunca estão sós, são sempre combinados em jogos fônicos que marcam e combinam discretudes, sem carregarem consigo significados, já que quase contínuos; ao passo que, de modo diverso, o fonema está, se efetiva, em uma primeira instância, sozinho, e auxilia na constituição de um significado, mesmo não sendo em si, i.e., isoladamente, significativo.

No estouro do fonema, ou seja, na conceptualização do traço, a fonética e, por conseguinte, a linguística alcançaram um instrumental capaz de matizar, assim como destacar a natureza característica da unidade distintiva fonêmica: sua relação na *construção do significado* sem carregar em si algo que seja significativo, *porém sem pressupor uma dicotomia pensada como resulta do buraco lógico vigente entre não-senso e significado* (a teoria saussuriana, refletida, em todos os parâmetros nas teorias de Houseman e Severi). Parafraseando Jakobson, um mínimo fônico pode transmitir uma rica marca discreta – traço –, pode transmitir conteúdos conceituais, emotivos ou estéticos, no jogo constitutivo – fonema.

As consequências deste ponto podem ser traduzidas como uma necessidade de atentarmos à “função poética da linguagem”, de buscarmos os “infinitesimais do verbo poético”, para usar as célebres expressões de Jakobson. Arte verbal é um processo de significação, haja vista que a “indefinição e [o] poder criativo afiguram-se como inteiramente interconectados” (Jakobson, 1970: 17); o que também poderia ser uma citação refraseada de dados *bwete* ou da categoria *nfowetu* chope. Este princípio é presente nos rituais, nos traços prosódicos da enunciação, em que é possível notar modos de operação em que, como na poesia, “a similaridade se superpõe à contiguidade e, assim, ‘a equivalência é promovida a princípio constitutivo da sequência’” (ibidem: 72). Muito destes efeitos, da linguagem

poética, são alcançados pela gramática, i.e., por elementos formais, que se relacionam com os lexicais. Como um princípio metodológico, diz Jakobson, “qualquer que seja a relação hierárquica entre todos esses sistemas e, em particular, entre a linguagem e outras esferas de signos, o estudo comparado da língua e de todos os outros conjuntos de signos [...] deve ser ativado manifestamente” (1985: 151).

Não se pode condenar algum tipo de signo ao ostracismo. Se a poesia romântica é da ordem preferencial da metáfora, o realismo, por outro lado, é da metonímia – surpreendentes correspondências com as perspectivas antropológicas divididas entre o pragmatismo e o simbolismo, na escolha “ideológica” de elementos semióticos preferenciais. Reconhecer o paradoxo, os elementos infra linguísticos de atos de enunciação, portanto e entretanto, significa perceber que a “supremacia da função poética sobre a função referencial *não oblitera a referência (o modo denotativo)*, mas antes a torna ambígua” (ibidem – grifo nosso). Ora,

"a ambiguidade é uma propriedade intrínseca de toda mensagem centrada sobre si mesma, é enfim um corolário obrigatório da poesia" (Jakobson, 1963: 238),

o corolário obrigatório da linguagem ritual, diríamos nós, por ora ⁵⁸. Faz-se necessário, portanto, diferenciar a “produção de signos” e a mera “apresentação semiótica”, uma diferenciação ausente no modelo de Houseman e Severi, como

⁵⁸ Para Jakobson, os rituais sempre contêm falas e elementos paronímicos, corporais, i.e., a vigência de informações que jamais serão verbalizadas, somente palpáveis pela materialidade da ação. Contudo, “esta tradição semiótica é sempre dependente, pelo menos de um padrão verbal emoldurante que passa entre gerações” (1970: 27). Ora, “qualquer comunicação humana de mensagens não verbais pressupõe um circuito de mensagens verbais, sem implicação inversa” (ibidem: 21). Assim o é, porque todo código verbal tem a qualidade de ser conversível, compreende um conjunto de subcódigos distintos. Por isso, em termos analíticos, é preciso ter uma “visão dinâmica de um código diversificado, conversível, com respeito às diferentes funções da linguagem aos fatores tempo e espaço, ambos excluídos da concepção saussuriana do sistema linguístico” (ibidem: 28), como também da abordagem ritualística de Houseman e Severi.

também na definição poética do último (novamente, os rastros de Saussure).

Os rituais trazem consigo zonas ambíguas, não exclusivas a um único jogo de linguagem, processos de significação flutuantes, para lembrarmos do exemplo chope⁵⁹. Tomar seus aspectos infra linguísticos nos termos de uma poética, por outro lado, revela que nem sempre a ideia de não-comunicabilidade é rentável. Entre o vazio e o cheio, entre o senso e o não senso, há todo um estrado, muito bem captado pelas poéticas, como as marubo (Cesarino, 2008), em termos etnográficos e teóricos. É que, entretanto, o paradoxo, tomado em termos semânticos, e não só lógicos, expõe, em brincadeiras ou em axiomas filosóficos, a radical impossibilidade da existência de significados unívocos, ou para dizer em outra linguagem, a precariedade de toda e qualquer identificação – determinação do *bwete* em travessias iniciáticas. No estatuto ambíguo que a representação assume, contudo, é difícil excluir, por completo, o horizonte que ela projeta, já que

“admitir, por fim, o vazio contido na linguagem implica por certo sua indagação permanente *e não o descanso* de quem sabe de antemão o que significa árvore, pedra, amor” (Costa Lima, 2000: 252 – grifos nossos).

A instabilidade semântica, típica aos rituais, requer a exploração do vazio, o que não se traduz como uma forma de evitá-lo no jogo com o significado. Diante da não clareza das mensagens da linguagem, usada em rituais, Houseman e Severi

⁵⁹ Vale ressaltar que Severi também dedicou uma análise sobre conceitos com “conteúdos semânticos duvidosos”, como as ideias de alma (ameríndia), mana, dentre outros, que são conceitos “cercados de incerteza”. Para Severi, para entender estes conceitos flutuantes é preciso traçar uma rede de ideias, a partir da reconstituição das condições *pragmáticas* que definem os jogos de linguagem, nos quais tais conceitos são usados. Não obstante, não há uma ponderação do autor mais detida sobre a qualidade “duvidosa”, dúbia, de tais classes de conceitos, em termos semânticos (Severi, 2007) – novamente, ao buscar dar conta das condições nas quais os termos são utilizados, pouca atenção é dada à função poética da linguagem, entendida para além dos polos do signo *vazio* e do signo *significado*.

parecem ecoar um quadro bem semelhante a uma paisagem pós-moderna, na qual se observou uma tendência “de a concentração na linguagem haver-se feito em um sentido decisivamente imanente, sem atenção ao sujeito, i.e., descartando-se quer a sua intencionalidade, quer a sua contextualidade, e sem atenção às suas múltiplas, variáveis e não objetivas representações” (Costa Lima, 2000: 153). O que pedimos, por aqui, é por um modelo que seja capaz de contemplar outros usos da linguagem, outras formas poéticas, que não os de um simbolismo lógico, envolto em uma concepção euroamericana, que pensa a poética como mero jogo entre os polos do vazio conceitual e do significado. As margens dos rituais, aqui, para lembrar o escritor Guimarães Rosa, são propostas serem terceiras, i.e., poéticas ⁶⁰.

Todo este rol de questões e dados etnográficos apresentados neste ensaio, reconhecemos que algo excessivo, faz lembrar a elegante análise de Michel Foucault (1988), sobre o quadro de Magritte “Ceci n’est pas une pipe” ⁶¹. De modo evocativo, Magritte e Foucault mostram como a divisão estrita entre vazio-significante e significado-pleno expõe as fraturas de nossas suposições super simplificadas, quando saímos do universo das correspondências analógicas, semelhanças. As implicações, que se desprendem da análise foucaultiana, fornecem-nos uma boa síntese das discussões aqui

⁶⁰ Como réplica, poderia ser objetado contra nossa crítica o fato de que Carlo Severi (2007) toma de empréstimo a ideia de Gombrich de “ilusão perspectiva”, para falar da poética da enunciação, a saber, o jogo entre o cheio (a familiaridade) e o vazio (as sequências incompreensíveis). O que responderia uma de nossas objeções. Nesta teoria, a ideia de espaço vazio emerge em meio ao fluxo das representações enunciadas; é dele, o vazio, que nasceria o trabalho ativo de completá-lo, uma ilusão perspectiva orientada. Contudo, na repetitiva filiação pragmatista, o símbolo é entendido como um produto, um efeito de produção ritual – tese que é semelhante à traçada em seu trabalho com Houseman, mesmo estando mais atenta às formas da linguagem, é uma teoria voltada, novamente, em uma primeira visada, para o abaixo do significado.

⁶¹ Devido à péssima qualidade gráfica que qualquer reprodução teria nestas páginas, remetemos o leitor, caso lhe falhe a memória, ou não conheça o referido quadro de Magritte, aos dois sítios na internet indicados nas referências bibliográficas. Além do *Ceci n’est pas une pipe*, vale também, para os mesmos fins, o quadro *Le clef des songes*, do mesmo autor.

encaminhadas, a partir da proposição de uma análise sobre algumas consequências que o princípio metodológico, de Houseman e Severi, apresenta para a teoria antropológica em geral. E mais, em brincadeiras e provocações, são encaminhamentos que projetam uma poética que está, ainda, porvir no modelo ritual.

Grosso modo, a pergunta imediata que vem à mente do expectador ao deparar-se com o quadro de Magritte é: “a que se refere a frase escrita?”. Interrogação que a representação plástica dispõe, problematizando o estatuto da representação, ou para dizer o mesmo em outros termos, o que vem a ser o signo linguístico, a escritura, a linguagem, o fonetismo, o ato de referenciar. O ponto de vista do expectador sempre será o da dúvida, oriunda, em precisão, da simples oposição, disposta no quadro, entre “a flutuação não localizada do cachimbo do alto e a estabilidade do de baixo” (Foucault, 1988: 15). Como em outras obras de Magritte, o desconcertante é a associação inevitável do texto com o desenho, antes mesmo de se questionar sobre o estatuto da representação. É a construção surrealista que coloca, como incomodo epistêmico, a *impossibilidade de definir* qual é o plano base para dizer se a afirmativa é verdadeira, falsa ou contraditória: a determinação vacila. Onde Foucault desenvolve uma reflexão sobre a qualidade dúbia do “caligrama”, sempre expressa, simultaneamente, em termos estilístico-formais e semântico-significativos. Para o autor, o caligrama tem um tríplice papel: ele compensa o alfabeto, repete ideias sem o recurso da retórica e, por fim, prende “as coisas na armadilha da dupla grafia”. O ato que aproxima o texto e a figura, que alfabetiza o ideograma, que povoa a cena com letras descontínuas: assim, “faz falar o mutismo das linhas interrompidas” (ibidem: 22).

Seguindo a lei da forma simultânea, opera-se uma redução do fonetismo, *mas só por um instante*, para completar os contornos ambíguos do que está representado, fazendo “do desenho o fino envoltório que é necessário transpassar para seguir, de palavra em palavra, o esvaziamento do seu intestino” (ibidem: 22). Transformam-se letras em traços lineares que podem preencher o espaço iconográfica e alfabeticamente; letras que basculam o conteúdo, em favor de um funcionamento tal qual sinais que se desenrolam através do “encadeamento único de uma substância sonora” (Ibidem). Se as palavras são desenhadas, no jogo simultâneo do paradoxo, o cachimbo, por sua vez, é composto, na pintura de Magritte, por caracteres micro gráficos. Efeito alcançado com uma singular inserção do elemento do incômodo: a legenda, com uma função outra do que a tradicional – mais do que ser um acompanhamento informativo, é um comentário crítico que visa pôr em questão o estatuto do que fora representado. O ponto é que “o caligrama não *diz* e não *representa* nunca no mesmo momento; essa mesma coisa que se vê e se lê é matada na visão, mascarada na leitura” (ibidem: 27). Um jogo paradoxal entre as afirmativas, que ora parece propor “não dizer ainda”, ora “não mais representar” (ibidem: 28), por meio da série de cruzamentos, entre figura e texto. Ora, “no total, aparece facilmente que o enunciado de Magritte é negado pela imediata e recíproca dependência do desenho do cachimbo e do texto por meio do qual se pode nomear esse mesmo cachimbo” (ibidem: 31).

Na pequena análise de Foucault (1998: 39), o autor chama atenção aos dois princípios básicos que sedimentaram as empresas da pintura ocidental entres os séculos V até XX. A saber: a separação entre a representação plástica – *princípio da semelhança* – e a referência linguística – que exclui o primado da semelhança, pois opera a partir do *princípio da diferença*. Dois princípios que, historicamente, foram segregados ou, o que

reflete o mesmo, um subordinado a outro, através de uma ordenação hierárquica. Magritte e Klee, por exemplo, são tomados por Foucault, como exceções, no sentido em que colocam o “cruzamento num mesmo tecido do sistema de representação por semelhança e da referência pelos signos” (ibidem: 41) ⁶².

“Isto não é um cachimbo” é um ato, poderíamos afirmar noutra escala, um ato poético-plástico, que visa apagar uma velha oposição – denominada por Foucault como “oposição da civilização alfabética” –, a saber: aquele entre mostrar e nomear; figurar e dizer; imitar e significar; significante e significado; princípio da semelhança e princípio da diferença. O quadro de Magritte é duas vezes paradoxal, pois “empreende nomear o que, evidentemente, não tem necessidade de sê-lo (a forma é por demais conhecida, a palavra, por demais familiar). E eis que, no momento em que ia dar o nome, o faz negando que seja ele” (ibidem: 26). Há a um só tempo: imagem, texto, semelhança, diferença, afirmação, negação. Assim o é, pois, de modo ambíguo, a forma visível é cavada pela escrita, uma presença estranha, imóvel sem nome, só perceptível na rede de significados, antinômicos, que a batizam. Portanto, o ponto central passa a ser uma ideia nada simples: a possibilidade de pensar o paradoxo para além do formalismo lógico, como o veiculado no modelo de Houseman e Severi, preso à concepção saussuriana da arbitrariedade do signo. Não obstante, o paradoxo pode ser tomado em termos *semânticos*, esfera dos significados, sem com isto, também, resumir-se ao modelo semântico-cognitivo (tal qual o de Sperber e Boyer, já mencionado em páginas anteriores, criticado por Houseman e Severi), já que antes é visto como *um processo de significação*

⁶² Aqui, poder-se-ia afirmar, as premissas que postulam uma divisão entre imagem e linguagem, como as de Severi (2007: 319), radicada na incapacidade da primeira em fazer uma “proposição linguística negativa”, são colocadas em perspectiva.

(como os percursos ao *bwete*). Uma possibilidade de pensar o paradoxo, em termos semânticos e formais, como um “duplo alçapão” (Foucault, 1988: 23).

Ao modo das cenas rituais – ambíguas, prosódicas, com segredos – há uma aura na qual se vê um movimento em direção ao choque, uma fuga do automatismo, no qual é possível ver “o surdo trabalho das palavras” (ibidem: 42): um acenar ao contínuo aquém, além e com o discreto. Palavras que não são puramente semânticas, mas, também, longe estão de serem a-semânticas, dada uma estrutura prosódica outra, ou um conjunto de léxicos esotéricos não partilhados por uma comunidade ampla de falantes. “*Isto não é um cachimbo*, era a incisão do discurso na forma das coisas, era seu poder ambíguo de negar e de desdobrar: *A arte da conversa é a gravitação autônoma das coisas que formam suas próprias palavras na indiferença dos homens, impondo a eles, sem mesmo que eles o saibam, em sua tagarelice cotidiana*” (ibidem: 49).

É assim que: o mutismo pode compor um significado, que designa as imagens (conteúdos) mais fugidias, *nfowetu*; as palavras podem emergir como manchas, já que procedem via dissociação. O cachimbo e o texto são jogados um contra o outro e, portanto, o princípio não é mais *o indicador*, pois há jogos de transferências, analisa Foucault, que correm, que proliferam, que propagam. Ou, em termos da teoria do ritual, uma possibilidade de fugir da associação, não escrutinizada, entre vazio semântico e significado, senso e não senso, muito devedora de uma concepção simplista da arbitrariedade do signo linguístico (Benveniste, 1976).

Uma poética, por fim, no sentido jakobsoniano. Fora da metafísica da escritura fonética, pois, é possível tecer uma atenção mais localizada às formas poéticas que empregam modelos radicados no entremeio dos polos do significante e do

significado, como aquele dos rituais e das mitologias implícitas apresentado por Lévi-Strauss na *História de Lince* – mas em direito próprio, o “meio fluido onde as ideias claras e distintas e as regras da vida social se dissolvem”. Tal como a materialidade da ação ritual, faz-se necessário pensar as zonas do ambíguo em direito não só estilístico-formal, mas, propriamente, poético, i.e., *também* semântico. Gramática e léxico.

O que nos remete à resposta de Magritte, ao trabalho de Foucault,

Existe, há algum tempo, uma curiosa primazia conferida ao ‘invisível’ através de uma literatura confusa, *cujo interesse desaparece se se observa que o visível pode ser escondido, mas que o invisível não esconde nada*: pode ser conhecido ou ignorado, sem mais. Não cabe conferir ao invisível mais importância do que o visível, ou inversamente. O que não ‘falta’ importância é ao mistério evocado de fato pelo visível e pelo invisível, e que pode ser evocado de direito pelo pensamento que une as ‘coisas’ na ordem que o mistério evoca. (Magritte, apud Foucault, 1988: 82-83 – grifos nossos).

Um filosofema que muito poderia ser apresentado como se um motivo cosmológico membe. Muitas vezes esta primazia a um polo, esquecendo todo o entremeio vigente aquém e além dos extremos, está presente através de uma versão, sem inspeção crítica, do dualismo significante-significado popularizado por Saussure. Visível, invisível. Contudo, por outro lado, há a linguagem da caveira – ancestral-naven, *bwete, nfowetu* – e seu incomparável poder: o que nos traz para o centro da cena, (ritual?), em que o esquadro atual da antropologia, sendo pragmático, é simbolista. *O segredo ritual – bwete e alhures –, como vimos, é o que dispara o processo de significação, é o que confere à linguagem sua prosódia e seu léxico distintos do cotidiano*. E assim, também, a morte retoma, em termos etnográficos, sob a ressaca simbolista que certo esquadro pragmático tentou sepultar, um direito próprio aos atos de simbolização: as verticalidades temporais iatmul-manambu, o segredo (in)determinado membe, o parentesco pragmático-

semântico na simbologia *nfowetu*. De modelos mínimos não se faz uma antropologia comparativa transcultural, ao menos não sem antes lidarmos com o eterno retorno do cachimbo. O jogo de contração e expansão entre pragmática e simbolismo.

Um acenar para *outra* poética que afirma não ser isto um cachimbo, justamente, quando quer, via paradoxos, o denotar.

Bibliografia

- BATESON, Gregory. (1958). *Naven*. California: Stanford university press.
- BENJAMIN, Walter (1987) *Obras Escolhidas: Rua de Mão Única*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BENVENISTE, Émile. (1976) *Problemas de Lingüística Geral*. São Paulo: Cia Nacional, EDUSP.
- BONHOMME, Julien. (2005). *Le miroir et Le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*. Paris: CNRS Editions.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. (2008) *Oniska: a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia Ocidental*. Rio de Janeiro: Tese, PPGAS-UFRJ.
- COSTA LIMA, Luiz. (2000) *Mímesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DERRIDA, Jacques. (2002) *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- _____ (2004) *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.
- FAUSTO, Carlos. (2008) "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, 14(2): pp 329-366.
- FOUCAULT, Michel. (1988) *Isto não é um cachimbo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GELL, Alfred. (1988) "Technology and Magic". *Anthopology Today*. 4(2): 6-10.
- _____ (1998) *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1999) *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*. London: The Athlone Press.
- GOODY, Jack. (1961). "Religion and Ritual: the definitional problem". In: *The British journal of sociology*. (12-1).
- _____ (1977). "Against 'Ritual': Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic". *Secular Ritual*. S. Moore and B. Myerhoff. Assen, Van Gorcum.
- _____. (1977b) *The domestication of the savage mind. Themes in the social sciences*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- GUSS, David. (1990) *To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South American rain Forest*. Berkeley: University of California Press.
- HARRISON, Simon (1990). *Stealing people's names: history and politics in a Sepik River cosmology*. New York: Cambridge university press.
- HOUSEMAN, Michael & SEVERI, Carlo. (1998). *Naven or the other self. A relational approach to ritual action*. Boston: Brill.
- HOUSEMAN, Michael. (2005.) "The Red and the Black: A practical experiment for thinking about ritual". In: D. Handelman and G. Lindquist, *Ritual in its Own Right*. Berghahn. Pp. 75-97.
- ITEANU, Andre. (2005). "Partial Discontinuity: The Mark of Ritual". In: D. Handelman and G. Lindquist, *Ritual in its Own Right*. Berghahn. Pp. 98-115.
- JAKOBSON, Roman. (1963). *Essais de Linguistique Générale*. Paris, Minuit.
- _____ (1969) *Lingüística e comunicação*. São Paulo: Ed Cultrix.
- _____ (1970) *lingüística, poética e cinema*. São Paulo: Perspectiva.
- _____ (1976) *Six leçons sur le son et le sens*. Paris: Minuit.

- _____ (1979) "O que é a Poesia?" In: *Círculo Lingüístico de Praga: Estruturalismo e semiologia*. Porto Alegre: Globo.
- _____ (1981) *Selected Writings III*. The Hague: Mouton.
- _____ (1985) *Diálogos*. São Paulo: Ed Cultrix.
- KANT, Immanuel. (1983) *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____ (1993) *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- KAPFERER, Bruce. (2005). "Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning". In: D. Handelman and G. Lindquist, *Ritual in its Own Right*. Berghahn. Pp. 35-44.
- MONOD-BECQUELIN, Aurore. & ERIKSON, Philippe. (2000) *Les rituels du dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amerindiennes*. Recherches Thématiques, 6. Nanterre: Société d'ethnologie.
- LEACH. E.R. (1974) *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva.
- _____ ((1995). *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1971) *L'Homme Nu*. Paris: Plon.
- _____ (1976) *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____ (1993) *História de Lince*. São Paulo: Editora Schwarcz.
- MANN, Thomas. (2000). *Doutor Fausto*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ORTNER, Sherry B. (1984) "Theory in Anthropology Since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-66.
- PRADO JÚNIOR, Bento. (2000) *Alguns Ensaios. Filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra.
- _____ (2004) *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Ed 34.
- RAPPOPORT, Roy. (1979). "The obvious aspects of ritual". *Ecology, Meaning, and Religion*. Berkeley, CA: North Atlantic.
- RICHARDS, I. A. (1936) *The philosophy of rhetoric*. London, New York: Oxford University Press.
- SAPIR, E. (1969) *A Linguagem*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica.
- SAUSSURE, Ferdinand (2000) *Cursos de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix.
- SCHNEIDER, David M. (1968) *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall
- _____ (1972). "What is kinship all about?". In R. Parkin & L. Stone (orgs.), *Kinship and family: an anthropological reader*. Oxford: Blackwell.
- SCHREMPP, Gregory. (1992). *Magic Arrows*. Madison: The Univ. Wisconsin Press.
- SEVERI, Carlo. (1993) "Talking about souls: the pragmatic construction of meaning in Cuna ritual language". In: BOYER, Pascal. *Cognitive aspects of religious symbolism*. NY: Cambridge University Press.
- _____ (2000) "Cosmologia, Crise e Paradoxo. Da Imagem de Homens e Mulheres Brancos na Tradição Xamânica Kuna". *Mana: Estudos de Antropologia* 6 (1).
- _____ (2004). "Capturing imagination: a cognitive approach to cultural complexity. In *Royal Anthropological Institute*. (10). Pp 815-838.

_____ (2007). *Le principe de la chimère : Une anthropologie de la mémoire*. Aesthetica, Paris: ENS-MQB.

_____ (2009). “L’univers des arts de la mémoire. Athropologie d’un artefact mental”. *Annales HSS*. Nº2, pp, 463-493.

STRATHERN, Marilyn. (2005) *Kinship, law and the unexpected: relatives are always a surprise*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAMBIAH, Stanley. (1985). *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological perspective*. London: Havard University Press.

TURNER, Victor. (1974). *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Ed Vozes.

_____ (1986). “Dewey, Dilthey, and Drama: an Essay in the Anthropology of Experience”. In *The Anthropology of Experience*. Illinois: University of Illinois Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____ (2002b) “The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic”. In S. Bamford & J. Leach (orgs.), *Genealogy beyond kinship: sequence, transmission, and essence in ethnography and social theory*. Oxford: Berghahn.

_____ (2007) “Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca”. *Novos Estudos*. n77.

WEBSTER, David. (2009). *A sociedade Chope. Indivíduo e Aliança no Sul de Moçambique*. Lisboa: ICS, Imprensa de Ciências Sociais.

Referências René Magritte:

http://www.beyeler.com/fondation/e/html_11sonderaus/23magritte/01_startseite.htm

<http://www.magritte.be/>

Palavras-chave:

Poética, Naven,
Antropologia do
Ritual

Resumo: Este artigo discute o recorrente imbróglio entre “simbolismo” e “pragmática”, na teoria antropológica. A partir do ritual Naven (Iatmul), comparado com outros registros etnográficos, e do escrutínio de um modelo lógico-teórico para os rituais (Severi e Houseman), é proposto um horizonte alternativo, voltado para a poética, a partir do qual se sugere a necessidade de um olhar mais detido sobre os pressupostos envolvidos nas noções de “linguagem”, “símbolo”, “performance”, “expressão” e “imagem”.

Keywords:

Poetics, Naven,
Anthropology of
Ritual

ABSTRACT: This essay discusses the appellant imbroglio between "symbolism" and "pragmatic" in general anthropological theory. From the Naven (a Iatmul ritual), compared to other ethnographic records, and from the scrutiny of a logical-theoretical model for the rituals (Severi and Houseman), we proposed an different background, toward the poetic, from which it is suggested the need for a closer look at the assumptions wrapped up in notions like "language", "symbol", "performance", "expression" and "image".