

María Cátedra (ed.)

**La mirada cruzada  
en la Península Ibérica**

PERSPECTIVAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
EN ESPAÑA Y PORTUGAL



## ÍNDICE

DISEÑO COLECCIÓN: JOAQUÍN GALLEGO

© MARÍA CÁTEDRA (ED.), JOSÉ CARLOS GOMES DA SILVA,  
JOSÉ LUIS GARCÍA, BRIAN J. O'NEILL, ENRIQUE LUQUE,  
MANUEL JOÃO RAMOS, FRANCISCO SÁNCHEZ PÉREZ,  
ROSARIO OTEGUI, JOSÉ ANTONIO NIETO, MARIE JOSÉ DEVILLARD,  
JORGE FREITAS BRANCO, JESÚS AZCONA, LEOPOLDO LLANEZA,  
RAFAEL DÍAZ-MADERUELO, ANTONIO MEDEIROS, 2001

CON LA COLABORACIÓN DE JOSÉ LUIS GARCÍA Y LEOPOLDO LLANEZA

© ILUSTRACIONES DE MANUEL JOÃO RAMOS

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2001  
FUENCARRAL, 70  
28004 MADRID  
TEL. 91 532 05 04  
FAX. 91 532 43 34  
LOSLIBROSDELACATARATA@CYAN.ES

LA MIRADA CRUZADA EN LA PENINSULA IBÉRICA. PERSPECTIVAS  
DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN ESPAÑA Y PORTUGAL

ISBN: 84-8319-128-8  
DEPÓSITO LEGAL: M-36.459-2001

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN  
DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE  
POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDI-  
CIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA  
CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

AGRADECIMIENTOS 9

PRÓLOGO. IBERIA VISTA (O NO VISTA) POR LOS ANTROPÓLOGOS  
IBÉRICOS, María Cátedra 10

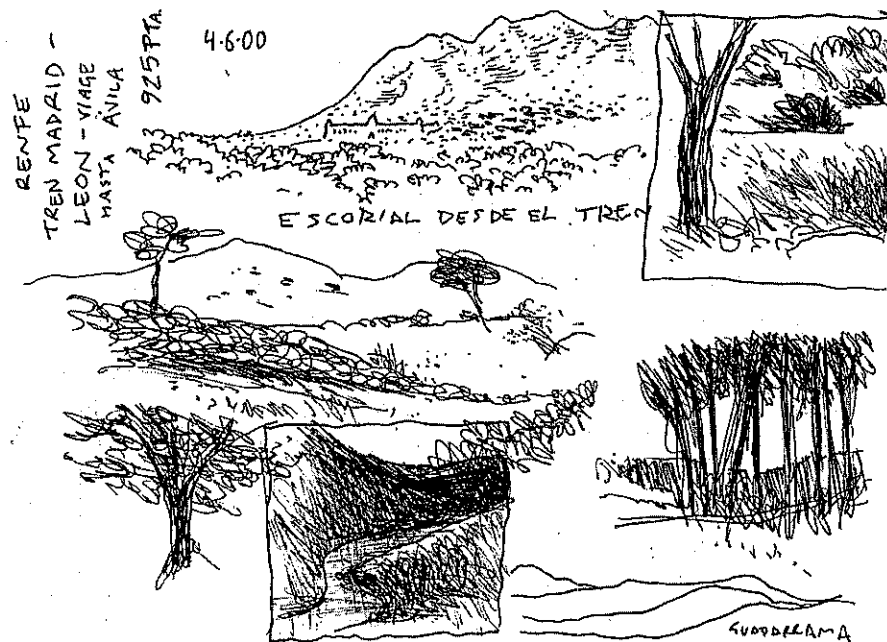
PRÓLOGO. ENTRE PRÓXIMOS: A INSONDÁVEL  
DISTÂNCIA, José Carlos Gomes da Silva 19

FRONTERAS ADMINISTRATIVAS Y SOCIALES: SU INFLUENCIA  
EPISTEMOLÓGICA EN LA ANTROPOLOGÍA, José Luis García 21

A PENÍNSULA IBÉRICA DESFOCADA: UMA VISÃO DESFOCADA DESDE  
O EXTREMO ORIENTE, Brian Juan O'Neill 37

EL PODER DE LA PALABRA... Y DE SU AUSENCIA, Enrique Luque 59

NEM MAIS NEM MENOS? LITERALIDADE E PROBLEMATIZAÇÃO  
EM ANTROPOLOGIA "DO SIMBÓLICO", Manuel João Ramos 77



## NEM MAIS NEM MENOS? LITERALIDADE E PROBLEMATIZAÇÃO EM ANTROPOLOGIA "DO SIMBÓLICO"

MANUEL JOÃO RAMOS

O texto que segue é uma breve apologia do que se poderia designar como uma deontologia cínica. Constatada a precaridade dos equilíbrios discursivos em antropologia, defende-se aqui uma conduta prudente nos processos de produção e recolocação de sentidos, pela consideração de três vias complementares julgadas inextrincáveis: 1. uma diversificação da atenção prestada às fontes do pensamento antropológico actual, 2. uma atitude crítica e problematizante face aos implícitos auto-legitimatórios na elaboração de metodologias e exposição de teorias nesta área do saber e 3. uma consciência auto-referenciável das características de irredutibilidade e de inductibilidade inerentes aos materiais etnográficos.

### I

Na sua obra *Political Systems of Highland Burma*, de 1954, o antropólogo Edmund Leach escreve o seguinte:

*The social anthropologist in establishing his academic theories of social structure endeavours to employ a terminology which is com-*

*pletely unambiguous. He therefore adopts the normal scientific procedure of inventing a language of special terms which have no meaning at all other than that with which the scientist endows them. Such expressions (...) mean just what the anthropologist says they mean, neither more nor less. (Leach, 1970:103).*

A "constatação" com a qual Edmund Leach desafia criticamente o leitor, na acima citada passagem, é porventura uma das mais dramáticas asserções produzidas no âmbito discursivo da antropologia europeia do pós-guerra. O leitor sente perpassar por ela o fulgor irónico que caracteriza o olhar de um autor reconhecidamente sensível à experiência-limite que, em termos ontológicos e epistemológicos, pode constituir a situação da investigação e da reflexão antropológica. E, no entanto, a constatação parece ser ainda tocada por um certo convencionalismo expositivo, bem como por um elemento de familiaridade temática.

Edmund Leach pretende chamar a atenção do leitor para a extrema dificuldade —talvez mesmo impossibilidade— de adequação do discurso antropológico ao que ele designa como a "realidade social" com a qual o antropólogo se confronta:

*"When the anthropologist attempts to describe a social system he necessarily describes only a model of the social reality. This model represents in effect the anthropologist's hypothesis about 'how the social system works'. The different parts of the model system therefore necessarily form a coherent whole —it is a system in equilibrium—. But this does not imply that the social system forms a coherent whole; on the contrary, the reality situation is in most cases full of inconsistencies." (Leach, 1970:8)*

Após considerar que os "structural systems as described by anthropologists are always static systems" (1970:103), Edmund Leach conclui que "all I am asking is that the fictional nature of this [system's] equilibrium should be frankly recognised" (1970:285). Não existe portanto, na sua

visão, qualquer possibilidade de conciliação entre a relação fenomenológica e memorial que o observador desenvolve com uma "realidade social" indizível e indescritível, e a sua situação como escritor perante um leitor de ficções antropológicas.

Segundo o autor, a linguagem "de termos especiais" e o conjunto de princípios de organização discursiva que constituem as ferramentas analíticas e comunicacionais da antropologia de raiz académica são estruturadas em torno de pressupostos auto-reguladores, estáticos e cristalizantes, que não podem deixar de vacilar perante uma "realidade social" marcada por uma natureza dinâmica, movente, e "repleta de inconsistências". Ao leitor habituado ao convívio com a textualidade antropológica contemporânea esta constatação parecerá relativamente convencional e quase tautológica. Poder-se-ia talvez supor não ter sido sempre assim, em particular se tivermos em atenção o contexto da produção antropológica britânica imediatamente anterior aos anos cinquenta do século vinte (Goody, 1995: 196 seq.; Kuklick, 1991). Mas, para tal, teríamos que pressupor —e procurar demonstrar— a existência de um quadro de autismo dessa produção antropológica por relação a uma velha tradição literária europeia que se permite buscar em autores como Herodoto, Megastenes, Santo Isidoro de Sevilha ou Montaigne fontes discursivas primordiais (Detienne, 1981; Fardon, 1990; White, 1978: 150 seq.). Este não é, no entanto, o lugar para discutir tais matérias. Sugiro aqui, apenas, que: 1. o prazer da surpresa auto-infligida que adivinhámos nas constatações de impotência representacional perante o exótico constitui, tradicionalmente, um traço motivacional forte do discurso antropológico (Lévi-Strauss & Eribon, 1988: 215; Richards, 1994: 225-227; Mason, 1998); 2. o problema que Leach coloca não deixou entretanto de afectar a produção antropológica.

A asserção de Edmund Leach constitui também, não o deveríamos esquecer, uma bem-humorada paráfrase da famosa réplica do Humpty-Dumpty à Alice, a propósito de questões de ambiguidade semântica e de problemas de codificação linguística:

"— *There's glory for you!*  
 —*I don't know what you mean by 'glory'* —*Alice said.*  
*Humpty Dumpty smiled contemptuously.*  
 —*Of course you don't, till I tell you. I meant 'there's a nice knock-*  
*down argument for you!'*  
 —*But 'glory' doesn't mean 'a nice knock-down argument'* —*Alice*  
*objected.*  
 —*When I use a word* —*Humpty Dumpty said, in rather a scornful*  
*tone— it means just what I choose it to mean, neither more nor less."*  
 (*L. Carrol, Through the Looking Glass, VI, 184*).

É porventura por esta razão —pelo recurso à caricatura de um locutor que é simultaneamente demasiado auto-confiante em relação à consistência semântica e categorial das suas palavras e excessivamente distraído em relação à sua fragilidade pragmática (ver adiante, p. 87)— que certos contornos enunciativos do problema apresentado por Edmund Leach sugerem algum elemento adicional de familiaridade ao leitor. Ele pressupõe (ou espera — *hopes*) que pelo menos alguns leitores seus, provavelmente também leitores de Carrol, se aperceberão do jogo remissivo. Se este é o caso, então, não o afirmando explicitamente, Leach produz um juízo particularmente incómodo e de consequências inesperadas: tomando o lugar —sobre o muro estreito do sentido literal— do personagem Humpty Dumpty, o escritor-anropólogo não elabora apenas uma ficção, mas vive-a de facto como fruto das ficções antropológicas que o antecedem e o condicionam (cfr. Fardon, 1990: 4-6; Iser, 1993:257 seq.). Não é apenas da relação entre signos e referentes —ou seja da fenomenologia da experiência cognitivamente perturbadora da investigação etnográfica— que a problemática que Leach pretende realçar se alimenta, mas do dramático estatuto da mensagem que o antropológico procura transmitir ao leitor metaforicamente colocado no papel da jovem Alice que não sabe decidir em qual dos lados do espelho pretende existir. As expressões, os conceitos, as terminologias, no fundo toda a estrutura discursiva que o antropológico erige como

apontadores da sua matéria comunicativa, são (apesar do seu *endeavour*) entidades interna e externamente complexas (Empson, 1995).

Lembremo-nos que, para Alice, a dificuldade de compreensão do argumento de Humpty Dumpty era de natureza proposicional: "—The question is —said Alice— whether you *can* make words mean so many different things". A resposta imediata de Humpty Dumpty evidencia a possibilidade de valorização do estatuto pragmático das *suas* palavras: "—The question is —said Humpty Dumpty— which is to be master, that's all". A atribuição de um sentido a uma palavra expressa é, para o interlocutor de Alice, como que o resultado de uma implacável luta entre vários sentidos virtuais. Edmund Leach não poderia deixar de estar atento a esta dimensão do argumento. Mas qual teria sido a razão que levou o antropológico a não explicitar claramente o carácter parafrástico da sua asserção? Poder-se-ia pretextar que uma menção explícita a Lewis Carrol, imediatamente identificado como escritor de literatura infantil vitoriana, poderia causar um ruído desnecessariamente perturbador no jogo não apenas crítico mas também auto-legitimador do argumento de Leach. Infelizmente (ou felizmente), o seu texto devolve-nos silenciosamente a pergunta que lhe remetemos (Platão, *Fedro*, LX — 275d).

Esta questão interessa-nos na medida em que supõe uma outra, mais fundamental: adivinhando estar perante um perturbador abismo ontológico e epistemológico, porque razão não terá o autor procurado explorá-lo de forma sistemática, em termos de produção textual académica, na tentativa de o superar? Do confronto com esta questão decorrerá talvez, no espírito do leitor, ainda uma terceira, esta quase trágica: seria possível fazê-lo, de todo? (sobre retórica e questionamento, cfr. Meyer, 1992:87 seq.).

Não despropositadamente, a palavra que preferi usar inicialmente para descrever o enunciado citado de Edmund Leach foi a de "constatação". Leach teria constatado que "as expressões" que o antropológico utiliza têm, ou aspiram a ter, um estatuto semântico não-ambíguo, e que são caracterizadas por uma efectiva, ou desejada, literalidade: isto

é, não tendo (ou aspirando a não ter) mais do que um sentido, não são (ou não reconhecem ser) dele destituídas — "such expressions (...) mean just what the anthropologist says they mean, neither more nor less". Não despropositadamente, também, propus de seguida uma alteração quase imperceptível no modo de categorização do mesmo enunciado: abandonei a expressão "constatação" e, sem explicitamente o justificar perante o leitor, substituí-a pela expressão "asserção". A mudança de palavras, cujos elementos de sinonímia não foram expressamente declarados, teve um efeito de re-enquadramento do âmbito discursivo da citação de Edmund Leach— ele afirmaria a necessidade de problematização metodológica e epistemológica das estratégias discursivas em antropologia, com base num tropo isolado da escrita carroleana. Agora mesmo, também, propus de forma implícita uma relação de sinonímia entre a palavra "palavra" (que evoca, neste contexto, o que eu e o leitor assumimos ser a sua contrapartida inglesa "word", utilizada por Lewis Carroll) e a expressão "expressão" (que nos remete para a "expression" utilizada por Leach).

Qual aprendiz relutante de Humpty Dumpty, fiz com que as "minhas" palavras dissessem aquilo que eu pensava querer que dissessem, mais ou menos. Mas, de imediato, imaginei dúvidas legítimas surgindo no espírito do leitor quanto à efectividade da minha mestria no controlo do sentido das minhas expressões. Por exemplo, se eu faço (cfr. Austin, 1976: 67 seq.) com que a palavra "constatação" se transforme, pelo artifício da separação contextual entre páginas, em "asserção" e, mais tarde, em "enunciado" ("mais tarde", dado presumir, ou fingir presumir, que a regra da leitura alfabética linear se aplica a este texto), tal não quer dizer que eu detenha controlo total sobre as possibilidades de sobreposição entre campos semânticos das três "palavras". Mas será que tal implica que eu espero, pragmática ou processualmente, reservar desesperadamente um espaço de racionalidade, senão já no campo da ontologia (abdicando das "constatações"), ou da lógica proposicional e da retórica (abandonando as "asserções"), pelo menos no âmbito da hermenêutica (procurando interpretar "enunciados"), na

esperança de um acesso a uma fugaz verdade (Rorty, 1999: 33-34; Gadamer, 1993: 490-491)? Julgo que não: não creio, neste contexto, ser argüível, senão por exemplificação ad absurdum, validar uma perspectiva humpty-dumptyeanamente assertiva da problemática que pretendo aferir.

Assumindo, momentânea e tacticamente, a posição —ou melhor— a localização de Humpty Dumpty, coloco então o leitor na posição interlocutória da Alice. Em resultado, tenho dificuldade em determinar ou vislumbrar o grau de relevância do processo inferencial que desencadeei para produção e para comunicação de um sentido (Sperber & Wilson, 1986: 46-50). Na verdade, a qualquer momento, eu, como qualquer outro sujeito de um processo locutório, poderei partir uma chávena ou até mesmo matar uma Jabberwocky (ou será um?). E, por essa razão ("razão" é um termo cuja relevância se encontra aqui também a ser testada), posso aspirar a que "partir uma chávena ou até mesmo matar uma Jabberwocky (ou será um?)" signifique ou queira dizer o mesmo que "posso deixar de fazer sentido". Dito de outro modo —e pedindo ao leitor que faça de conta que eu ainda "quero dizer" uma e a mesma coisa—, o sentido é uma "pequena ilha rodeada de absurdidade por todos os lados" (Ramos, 1997: 33), como um ovo precariamente colocado sobre um muro, em risco contínuo de tombar, para um ou outro lado do muro, e partir-se irremediavelmente no chão (ou talvez não; ver adiante p.87).

Eu pareço desejar que as minhas palavras signifiquem —sugerindo agora implicitamente ao leitor, algo impropriamente, que existe uma equivalência entre as raízes germânicas que produziram o verbo inglês to mean e as raízes latinas de onde deriva o verbo português significar, duplamente associado a querer dizer e a fazer sentido—. Por um lado, não tenho a certeza (nem no sentido wittgensteineano) de me poder permitir suspender a liturgia congregacional que marca a minha relação de escritor com o leitor (em termos de produção de sentido), e de o ver abandonar o acto de recepção e resposta (cfr. Iser, 1980: 163 seq.), e de consubstanciação entre o seu espírito e a matéria da minha escrita. Por

outro lado, não pretendo sobrevalorizar aspectos auto-legitimatórios do meu discurso. Este é, aliás um ponto central na problematização de Edmund Leach: o *endeavour* do antropólogo que Leach "constata" e critica é o labor da auto-legitimação discursiva e identitária do escritor-antropólogo.

O Humpty Dumpty recriado por Lewis Carrol é um conhecido personagem das chamadas *nursery rhymes* ("histórias infantis versificadas", segundo o *Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, de 1986). Mais que uma "história infantil versificada", a *nursery rhyme* do Humpty Dumpty é uma "adivinha versificada":

*Humpty Dumpty sat on a wall,  
Humpty Dumpty had a great fall.  
All the King's horses and all the King's men  
Couldn't put Humpty together again.*

A palavra composta *Humpty Dumpty* parece conter em si parte dos elementos de resposta ao enigma proposto. *Humpty* provém provavelmente de *hump* (que os autores do citado Dicionário Webster associam a *hompe*, em frisio, e a *hupp*, em norueguês – talvez como evocação hiperbórea do termo *hump-whale*, "baleia de bossa"), que significa (ou quer dizer), em português, *entre muitas outras coisas*, "forma ou protuberância arredondada". Por sua vez, *Dumpty* poderia provir do inglês *to dump* (eventualmente originário do antigo germânico *dompen*) e teria, em português, o sentido (ou melhor, o *meaning*) de: "deixar cair num monte ou massa", "abandonar irresponsavelmente", "rejeitar" (o substantivo é utilizado para designar "lixeira" ou "depósito de materiais rejeitados"). *Humpty-Dumpty* pode portanto sugerir a imagem de uma "forma ou protuberância arredondada" que "cai", "é rejeitada" e lançada numa "lixeira". Repare-se que evitei utilizar, nesta caracterização do sentido da figura do Humpty-Dumpty, as palavras "representar" e "simbolizar", pela *simples razão* que gostaria de as vir a inspeccionar de modo a saber se elas podem dizer "apenas" aquilo que eu quero que digam "nem mais nem menos", e tentar averiguar se consigo que elas *digam muito*. Se o fizerem, procurarei recompensá-las, tal

como faz o Humpty-Dumpty de Carrol: "–When I make a word do a lot of work like that –said Humpty Dumpty– I always pay it extra".

A tentação é, no entanto, grande para afirmar que, na citada *nursery rhyme*, Humpty Dumpty representa, ou *simboliza*, a condição de "algo que uma vez danificado não pode mais voltar a ser reparado ou tornado operacional" ("something that once damaged can never be repaired or made operative again", *Webster's*, II, 1986, p.1103b). Desejasse eu fazer com que a palavra *símbolo* começasse a trabalhar, e diria que "Humpty Dumpty" *simboliza* um "ovo". Mas, nesse caso, teria de me confrontar com uma decisão prévia sobre o estatuto multifacetado da noção de *símbolo* (em termos lexicais, semânticos, cognitivos, hermenêuticos, lógicos, retóricos, teológicos, históricos, psicanalíticos, pragmáticos, semiológicos, e –porque não, já agora?– antropológicos).

Receio também que, se fizer trabalhar demasiado a palavra "símbolo", no presente contexto, ela possa não lhe sobreviver, tantos podem ser, segundo suspeito, os seus sentidos, e tão grande também pode ser a ausência de sentido que ela pode transmitir. Estou, portanto, disposto até a tentar imaginar que *símbolo* não só "é como" mas "é literalmente" um unicórnio (Sperber, 1974:110), ainda que suspeite fortemente que ele não se deixa domar tão facilmente como Sperber desejaria, nem sequer pelas donzelas virgens do *Fisiólogo grego* (ed. Zambon, 1982: 60-61) –não esqueçamos que foi o unicórnio que classificou a Alice como "a fabulous monster" (*Through the Looking Glass*, VII, 198). Com isto quero dizer que tenho dificuldade em decidir se pretendo, ou não, controlar a expressão "símbolo" ao ponto de a tornar "completely unambiguous", adoptando "the normal scientific procedure of inventing a language of special terms which have no meaning at all other than that with which [I endow them]", e fazer com que ela "mean just what [I say] they mean, neither more nor less." (cfr. Leach, 1970:103).

Dito de outro modo, quero exprimir a minha hesitação em tomar decisões de assertividade terminológica e metodológica que me forçam a valorizar uma perspectiva (uma "escola") sobre outras, e assim desvalorizar o que eu *sei* porque me recuso a questionar esse saber.

Caso assumisse *ad initio* uma posição assertiva e não problematizante, teria de fazer com que a palavra "simbólico" dissesse exactamente aquilo que eu [não sei se] queria dizer. E se o problema é complexo em relação à generalidade da terminologia que o "antropólogo" utiliza (só ficcionalmente *unambiguous*), em relação ao *simbólico*, que se parece reportar explicitamente a uma representacionalidade polissémica, afastada de verdades proposicionais e silogísticas, e que precisamente não diz aquilo que eu [não sei se] quero que diga ou seja, nem mais nem menos, a possibilidade de o paradoxo lógico tornar insustentável (incapaz) a linguagem estiliza os limites de uma racionalidade estreita. Dito ainda de outro modo: poderá ser demonstrada a existência de um registo exclusivamente conceptual do *simbólico*, tomado como conjunto de termos e relações lógicas representacionais e não-conceptuais?

Trata-se, então, de resistir à tentação de fazer trabalhar aqui a palavra "símbolo", pelo menos sem tomar decisões prévias sobre a sua validade heurística, a sua autoridade ontológica e o seu poder substantivo num procedimento intelectual generalizador (Leach, 1966: 1-27; Sperber, 1982:37-40). O curto exemplo seguinte poderá fornecer uma eventual concretização do tipo de problemas a que me refiro. Em língua inglesa — pelo menos, entre os seus falantes britânicos —, e por referência provável à figura do Humpty Dumpty, uma almofada muito mole e quase plana é designada por *Humpty*. Ora, *sabendo* que Humpty Dumpty é um ovo cujo exterior é redondo, frágil e duro, e que, na *nursery rhyme*, ele se parte irremediavelmente ao cair do alto de um muro, dir-se-ia ser absurdo designar um "seu contrário" pelo mesmo nome. Sendo talvez verdade que, sendo *humpty*, a almofada não é *dumpty*, e que se caracteriza, em relação a outras almofadas, por ser pouco "redonda" ou "protuberante", ela sugere ainda assim possuir as qualidades necessárias para prevenir uma "quebra", em caso de "queda". *Humpty* tem por isso um sentido duplo: de "ovo" quebrável por queda, e de "almofada" protectora de quebras por queda. Será, como diria William Empson, uma "palavra complexa", em relação à qual o seu sentido A se pode relacionar de formas diversamente ambíguas com o seu sentido B (Empson, 1990).

Na reinterpretação (eis uma palavra perigosa) da *nursery rhyme* que Lewis Carrol explora no *Through the Looking Glass*, o autor questiona a ideia de o dano causado pela quebra do "ovo" ser sobretudo "irrecuperável". Em vez de "all the King's horses and all the King's men / couldn't put Humpty together again", Lewis Carrol optou por fazer dizer a Alice a seguinte estrofe modificada: "all the King's horses and all the King's men / couldn't put Humpty Dumpty in his place again" — fazendo-a queixar-se imediatamente a seguir que "that last line is much too long for the poetry" (Carrol, 180). A Lewis Carrol parece preocupar mais que o "ovo", depois de partido, seja *irreplaceable* — um termo sem aparente correspondência lexical em português, dado uma tradução literal por "insubstituível" não veicular ideias de "irreponibilidade" ou "irrecolocabilidade" (termos ausentes nos dicionários que consultei). Para sublinhar a preocupação do arrogante, irascível e "unsatisfactory" Humpty Dumpty em manter o sentido "no seu lugar", impedindo que as suas palavras significassem mais, ou menos, do que ele queria, Carrol contrapõe-no a uma Alice que não *sabe* o sentido (*meaning*) do seu próprio nome (ao contrário de Humpty Dumpty, que *sabe* que o seu nome "means the shape I am"), que não *conhece* o jogo da auto-referencialidade ("how old did you say you were?" como distinto de "how old are you?"), que não *distingue* entre lugar do "cinto" e da "gravata" (porque não *sabe* o que é o pescoço e o que é a cintura do "ovo" Humpty Dumpty).

O equilíbrio de Humpty Dumpty sobre o muro é, para Alice, precário. Segundo ele próprio, a sua presença é marcada pela solidão (pelo isolamento: se ele está ali é porque "...there is nobody with me"), mas também por uma convicção: se ele caísse, "todos os cavalos e todos os homens do rei" o viriam "pick [him] up again". A figura de Humpty Dumpty pode, então, ser tomada senão como representação, metáfora ou *símbolo*, então como caricatura das certezas do sentido literal, dicitomizador, auto-referencial e trivial (*common-sensical*, cfr. O'Flaherty, 1984: 8). Quando o "ovo" deixa de reconhecer esta Alice sem certezas sobre o seu próprio lugar (recusa atribuir-lhe identidade: "I shouldn't



know you again if we *did* meet”), ela afasta-se murmurando: “Of all the unsatisfactory people I *ever* met”. Nesse momento, ouve-se um “pesado estrondo” (“a heavy crash”)...

## II

Seria fastidioso e, sobretudo, deslocado, catalogar aqui, numa longa resenha, as teorias e as perspectivas a que poderemos (por consentimento mútuo e esclarecido) atribuir relevância teórica para propor um eventual (re-) enquadramento do simbólico em antropologia. Questionar previamente a arguibilidade dos critérios de selecção de um conjunto de paradigmas discursivos e metodológicos parece cientificamente prioritário em relação à exposição de um mais ou menos extenso conhecimento enciclopédico.

Em causa está não tanto buscar em sólidas teorias académicas e em elegantes saberes livrescos as respostas a perguntas cuja formulação poderá ter sido impregnada por eventuais petições de princípio (porque toda a suspeita é legítima e nenhuma teoria é boa até prova em contrário), mas tentar não perder de vista o problema incomensurável e eventualmente irresolúvel que é o da validade heurística e metodológica da atribuição de um sentido à expressão “simbólico” e da definição de uma estratégia para a sua activação (cfr. Hofstadter, 1980: 324).

É com alguma relutância que abandono (precocemente) o convívio com a figura de Humpty Dumpty, nos termos em que ela surge problematizada por Lewis Carrol. Em jeito de despedida, proponho tentar determinar a natureza do estrondo referido. Como vimos, para Carrol (para a Alice) é menos prioritário o problema insuperável de reconstruir um ovo quebrado do que o de o recolocar “no seu lugar”. Quando a Alice lhe vira as costas, diz o autor, ouve-se um “pesado estrondo”, mas nada é dito sobre ovos quebrados. “No momento seguinte”, Alice depara-se com a razão do estrondo: ele é causado pelo facto de todos os soldados e todos os cavalos do “rei branco” (“quatro mil duzentos e sete, para ser exacto”), ao

atravessarem a floresta, não conseguirem dar um passo sem caírem uns sobre os outros. Este pun (“jogo de palavras”) é apenas uma de múltiplas enunciações passageiras da problemática do paradoxo como marca essencial da formação e transformação de sentidos, que Lewis Carrol explora intensamente ao longo da sua obra (a este título, sequências como aquela em que a Alice se encontra a sonhar com o rei que sonha com ela são exemplares formulações do tipo de questões que Douglas Hofstadter explora; Hofstadter, 1980, *passim*; cfr. Gardner, 1996: 67 seq.).

Como referi, Lewis Carrol recoloca o problema do estatuto do sentido das palavras, na sua desconcertante modificação das condições enunciatórias e agenciais da nursery rhyme do Humpty Dumpty. Carrol não promulga uma distinção nítida entre uma ordem (do sentido literal) e um caos (do absurdo da polissemia) que possa determinar a recuperabilidade de uma proposição. Declara, em vez disso, a importância da ambiguidade e da reversibilidade discursivas, devolvendo a “todos os cavalos do rei e a todos os homens do rei” a responsabilidade pela impossibilidade de recolocação de um sentido alterado e insatisfactory “no seu lugar”. A imagem dos soldados e dos cavalos que tropeçam em todos os obstáculos merece aliás ser retida, para questionamento posterior. De momento, valerá a pena insistir no facto de Carrol e Leach parecerem concordar com a natureza insatisfatória de perspectivas não-dinâmicas e não-problematizadoras, seja das ficções antropológicas ou das ficções literárias. Um e outro concordariam também com o dramaturgo Eugene O’Neill que, na peça de teatro *Who’s Afraid of Virginia Wolf?*, desenvolve, através do drama das convulsões relacionais de dois casais, um complexo duplo jogo de espelhos (entre os casais, e entre o que os casais mostram ser no princípio e no fim da peça). No momento do anúncio da morte do filho inexistente do casal mais velho, reversibilidade e irreversibilidade discursiva e fenoménica revolvem-se num turbilhão que expõe momentaneamente as forças inexoráveis do paradoxo lógico - como chorar e como não chorar a morte de um filho imaginário, sabendo que ela determina a rescrita não só do passado mas também do futuro de um casal?

Importa não esquecer que, em parte, o problema que Edmund Leach discute nas páginas de *Political Systems of Highland Burma* é o da possibilidade de reversibilidade dos sistemas sociais. Os contextos locais Kachin são tão permeáveis à adopção de uma ideologia de tipo *gumlao* (igualitária) como à opção pelo tipo *gumsa* (hierárquica), podendo uma, em condições favoráveis, reverter na outra, e vice-versa. Esta "constatação" esteve na origem de uma conhecida polémica, a propósito de temas de parentesco e aliança, entre Edmund Leach e Claude Lévi-Strauss (Leach, 1966: 76-90; 1970: *passim*; Lévi-Strauss, 1967: 303-310): para este último, a reversibilidade de um sistema parecia inadmissível, dado contrariar o modelo teórico exposto na sua obra *Structures Elementaires de la Parenté* (1949). Em particular, a perspectiva de Lévi-Strauss sobre o casamento matrilateral em sistemas de troca generalizada era fundada no pressuposto de que o sistema só pode formar um "todo coerente" (como um *static system*) enquanto aí imperar um princípio de reciprocidade de carácter igualitário. Se o sistema Kachin, quando condicionado por uma ideologia *gumlao*, surgia no espírito deste autor como uma epítome do modelo da troca generalizada, já a eventualidade de adopção de uma ideologia *gumsa*, para ele corolário de uma feudalização das infra-estruturas locais, era sintoma da destruição *irreversível* do sistema de troca generalizada entre os Kachin. Para Leach, pelo contrário, o sistema não era um "todo coerente" e não se encontrava "em equilíbrio" —ou seja, não estava sujeito a uma implosão destructiva caso deixasse de corresponder ao modelo do "antropólogo"—, antes admitia a possibilidade de transformação reversível, de *gumlao* para *gumsa*, e de *gumsa* para *gumlao*.

Presente-se em polémicas como esta um eco anacrónico de certas abominações da teologia cristã em relação à temática da reversibilidade, abominações de duradouro impacto sobre as epistemologias ocidentais modernas (sobre para uma discussão das limitações à reversibilidade estrutural Kachin, ver: Heusch, 1981: 127-148; Pouillon, 1975: 38-60). Tomás de Aquino, caso paradigmático de uma antropologia cristã dualista (Lovejoy, 1964: 73-84), propunha que a

afirmação última dos poderes da irreversibilidade sobre os destinos da humanidade era o "facto" de o Deus cristão, podendo fazer com que a virgem se mantenha virgem após a concepção do Filho, não poder no entanto fazer com que ela não O tenha parido. Para o teólogo, a rejeição da reversibilidade era dependente do dogma da hierarquização lógica: o Uno, o Deus criador, não conhece o Mal criado que lhe é subordinado ("englobado", na terminologia de Louis Dumont) senão por oposição, por ausência da sua substancialidade (o Bem). A rejeição da reversibilidade encontra-se, assim, associada ao postulado da desambiguação discursiva, o qual Leach curiosamente notou e confrontou na sua discussão sobre as manipulações dos Evangelhos canónicos por parte dos primeiros teólogos da Igreja (Leach & Aycock, 1982: 48-53). Por isso, a certeza da irreversibilidade expressa na redenção histórica da humanidade após o nascimento e morte de Cristo e a consequente afirmação do postulado da linearidade temporal não são sujeitas a questionamento pela teologia cristã.

Explícita ou implicitamente, diversas discussões sobre o *simbolismo* na antropologia de cariz académico assentam também na aceitação, por vezes demasiado parcelar, dos princípios da lógica silogística e proposicional aristotélica (cfr., por exemplo, Barnes, 1985; Dumont, 1977, 1979; Durkheim & Mauss, 1903; Lévi-Strauss, 1962b; Needham, 1980, 1987). E, no entanto, é recorrente —eventualmente devido ao peso das cristalizações dualistas no pensamento antropológico contemporâneo— uma menorização da problemática da reversibilidade e da ambiguidade lógicas para as quais o próprio peripatético havia chamado a atenção (nas *Categorias* e em *Da Interpretação*).

Para apresentar aqui apenas dois exemplos, note-se que:

1. O antropólogo Rodney Needham rejeita como irrelevante para o tratamento das questões de lógica simbólica, na perspectiva analógica e classificatória que ele adopta, as relações lógicas de ambiguidade (a osmose de elementos incompatíveis) e de reversibilidade, nomeadamente, a problemática da

transformação expressa na identidade entre as categorias Pai e Filho (Needham, 1987: 49).

E que:

2. Outro antropólogo, Louis Dumont, concebe a ambiguidade como sintoma de um "escândalo lógico" que afectaria as sociedades tradicionais que designa como de "*tipo holista*", escândalo que seria inadmissível no quadro do pensamento moderno ocidental (Dumont, 1979; conferir com a noção de "erro lógico" em James George Frazer e em Lucien Lévy-Brühl).

Merece a pena notar, ainda assim, que as relações mencionadas podem ser consideradas, de acordo com um posicionamento menos restritivo e menos assertivo, marcas essenciais de uma lógica complexa (cfr. Wunenburger, 1990; Gomes da Silva, 1994a: 7-27, 193-203; Lévi-Strauss, 1983: 291-99).

Tal como Edmund Leach, Lewis Carrol e Eugene O'Neill teriam eventualmente alguma dificuldade em subscrever a concepção classificatória de Rodney Needham ou Louis Dumont, hesitariam também em aprovar o modelo teórico de um outro antropólogo contemporâneo: Dan Sperber. Discípulo assumidamente crítico de Claude Lévi-Strauss (Sperber, 1974: 63 seq.; 1982: 89 seq.), e menos assumido e menos crítico de Paul Ricoeur, Georg Gadamer e John Searle, Sperber evidencia a importância do enquadramento lógico-cognitivo do *simbolismo*, uma categoria analítica algo inefável que ele sugere compartilhar discursivamente com a generalidade dos antropólogos (Sperber, 1974). Neste contexto, ele declara existir um fosso intra-cerebral que distingue inequivocamente um suposto dispositivo racional-analítico, produtor de uma proposicionalidade monossémica, e um imaginado dispositivo *simbólico*, representacional, polissémico e "literal", que sendo *pós-* e não *pré-racional*, tem precisamente como marca identitária não se confundir com o dispositivo racional (Sperber, 1979: 19). Note-se que,

de certa forma, Sperber se propõe inverter o modelo "hiper-durkheimiano" de Lucien Lévy-Brühl, mantendo no entanto as premissas dicotomizadoras que o determinavam: para este autor, o *simbolismo*, marcado pela ambiguidade e não-proposicionalidade lógicas, não seria *pós-racional*, mas *pré-racional*.

Tal como Georg Gadamer, num kanteano esforço de compreensão, solicita uma eventual fusão de horizontes hermenêuticos de entidades à partida declaradas senão irreconciliáveis pelo menos absolutamente distintas (Gadamer, 1993: 303), também, para Sperber, o *simbolismo* (vocacionalmente, o *simbolismo* colectivo das sociedades estudadas pela antropologia clássica) parece permeável —ou melhor, redutível— a um imperial esforço de racionalização *humpty-dumpteano* determinada pela dicotomia conceito / *símbolo* e pela primazia da proposicionalidade (Sperber, 1974, 1979).

Dito isto, e antes de prosseguir, creio ser importante deixar claro que recorro a técnicas de análise argumentativa (no caso vertente, explicitando um argumento *ad illustratio*) no âmbito de uma leitura semântica por razões de economia: a conciliação de uma retórica problematizadora (no sentido que lhe atribuem Chain Perelman, Michel Meyer ou Kenneth Burke) com procedimentos de análise textual pretende ter um efeito de controlo e *feed-back* discursivo. Aceitando que é a "minha" escrita é como que uma placa giratória entre as minhas leituras, e as leituras destas, e os meus leitores, e os leitores destes e daquelas (cfr. Frye, 1957), sentir-me-ia estar a descurar tanto as suas causas como os seus efeitos se não procurasse simultaneamente prevenir o logro que é convicção de literalidade e permitir-me ainda assim *querer dizer*, com todas as fragilidades inerentes a esse acto de persuasão. Nesta medida, a minha escrita é ainda *literatura*, que solicita ao leitor não apenas um esforço de recepção analítica, mas também identificação impactante e resposta estética na (re)constituição de *sentidos* (Iser, 1980).

Na mesma medida em que, como afirmou Heidegger, a linguagem é o *bem* ("posse"; al. *Besitz*) mais perigoso da humanidade, a herança dualista é eventualmente o *bem* mais perigoso das línguas e civilizações

europeias (Keegan, 1994: 244-252; Lovejoy, 1964: *passim*; ver também Whorf, 1964: 118). O modo como esta herança não apenas infectou, mas de facto contaminou o pensamento e o discurso antropológico é *matéria* para sérias e demoradas reflexões sobre os limites metodológicos e epistemológicos internos e externos da investigação em antropologia. Quem o fizer, colocar-se-á em posição de poder fornecer sombrias explicitações do conteúdo das palavras de Edmund Leach citadas no início deste texto, sobre a emergência de uma "linguagem de termos especiais", e sobre a conseqüente intransigibilidade, depauperação e absurdização dos materiais etnográficos (cfr. Atkinson, 1990; Bloch, 1998; Clifford & Marcus, 1986). A constituição e prossecução de um projecto de leitura comparativa de "realidades" sociais e culturais no âmbito da reflexão antropológica, baseado no pressuposto indemonstrável e inaferrível da validade extra-contextual de critérios dicotomizadores e classificatórios é talvez o traço de maior constância discursiva da antropologia euro-americana do século XX (Goody, 1988). No campo particular dos estudos sobre o *simbólico*, e tal como o exemplo do modelo proposto por Dan Sperber evidencia, este pressuposto pode redundar numa concepção da cognição humana estruturada dicotomicamente (individual ou colectivamente) em torno de um duplo dispositivo mental-conceptual e *simbólico*-, cuja interacção supõe a aceitação e mesmo a consagração de inescapáveis clivagens dicotomizadoras.

São naturalmente diversas as variantes discursivas que, de acordo com um sempre mutável princípio combinatório (em torno de constantes como: filiação académica nacional ou local, objecto temático, condicionantes etno-geográficas), consagram o pressuposto dualista. Circunscrevê-lo, sublinhando a força da sua inércia na transformação genealógica das estratégias discursivas sobre o *simbólico* em antropologia, implica então traçar linhas evolutivas de paradigmas de colonização discursiva da disciplina, como o saussureano, peirceano, durkheimiano, webbereano, frazereano, etc., e identificar modelações teóricas que sejam em relação a ele reificadoras e/ou desconstrutivas (cfr. sobre o "durkheimianismo", Gomes da Silva, 1994a; cfr. também Ramos, 1997, 1999).

Confrontado com este quadro, como pode então o investigador posicionar as suas próprias escrita e oralidade académicas? Caso não reconheça na perspectiva *humpty-dumpteana* criticada por Edmund Leach suficiente apelo intelectual, tenderá idealmente a identificar-se com a Alice nas suas explorações meta-especulares. Mas, infelizmente, esse é o privilégio do leitor e do ouvinte, não de quem escreve ou fala *para alguém*. O investigador descobre-se, por conseguinte, na posição incómoda de quem se coloca sobre o estreito muro do sentido: quer *compreender* mas surpreende-se porque também quer *dizer*.

### III

Na sequência do exposto, proponho como teste para verificação eventual, e à luz da leitura da *nursery rhyme* do Humpty Dumpty apresentada atrás, a definição de dois procedimentos presentes em diferentes escritos de autores diversos, na área da antropologia do *simbólico*: o primeiro, assertivo e reificador, afirma uma convicção de literalidade que se concentra num princípio opositivo de tipo privativo e numa metodologia classificatória (ordem / caos, verdade / falso, etc.); o segundo corporiza de forma inclusiva elementos argumentativos auto-legitimatórios e a admissibilidade de uma problematização complexa.

Talvez porque o reconhecimento da "natureza fictícia" da escrita antropológica não é sempre "franco" como pedia Edmund Leach, tornou-se perceptível, na história recente ("pós-moderna") da disciplina, um efeito perverso de acomodação e complacência cínicas em relação à natureza da ficcionalidade antropológica (cfr., por exemplo, Geertz, 1989). Recentemente, também, e após uma rejeição progressiva do que se poderia designar como o paradigma semiológico em diversas academias, a antropologia do *simbólico* tornou-se, por via de um hibridismo cujos critérios são por vezes indescortináveis, progressivamente permeável à influência não apenas dos estudos culturais mas das chamadas neuro-ciências e das ciências da cognição, sobretudo de

colonização anglo-saxónica (ver Hirschfeld & Gelman, 1994; Horton & Finnegan, 1973; Tyler, 1969; Sperber, 1996; Nader, 1996). Esta multiplicação de paradigmas teóricos, e de actos de assimilação e de apropriação discursiva, sendo aparentes sinais de renovação de perspectivas analíticas, não alteram no fundo a natureza da questão colocada por Edmund Leach: ou eu aceito sem discussão o *endeavour* de adoptar o termo "símbolo", ou, em alternativa, problematizo-o, como prolegómeno defensivo face à tentação de *querer dizer* (querer persuadir) no âmbito da antropologia do *simbólico*. Existe admitidamente uma outra via, expressa no § 7 do *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein, mas esta não se compraz com a fenomenologia da persuasão académica: "What we cannot speak about we must pass over in silence" (Wittgenstein, 1974: 74).

O atractivo maior do cinismo está na sua condição de *vontade* de coerência crítica: Diógenes (o de Sinópia, não o Laércio ou o de Apolónia) era por isso, diz-se, particularmente sensível ao fluxo conciliatório entre *pensar*, *dizer*, e *agir*. Confessando-me inadequado em relação a ideais estóicos (sujeito ao *querer* dizer, talvez), manifesto ainda assim uma esperança cínica em que a vital problematização de Edmund Leach, citada em epígrafe, possa ser usada como uma lanterna (a usar em pleno dia, naturalmente) na busca do referido fluxo. Em jeito de (in)conclusão, anoto abaixo duas vias possíveis, complementares entre si, de perspectivar o que e como *pensar*, *dizer* e *agenciar* no quadro discursivo da antropologia do *simbólico*:

1. A possibilidade de constituição, em antropologia, de uma categoria analítica que *explique* o âmbito do pensamento *simbólico* não pode ser simplesmente assumida. Se, como afirma Bertrand Russel, uma categoria não pode ser independente daquilo que categoriza, e se "essência" e "substância" são meros ganchos linguísticos (Russel, 1991: 210-12; cfr. Rorty, 1999: 42 seq.), imaginar ser possível estabelecer uma categoria analítica independente das, e superior às, propriedades de polissemia,

ambiguidade, transformabilidade, representacionalidade, concreticidade, e pré- ou pós- racionalidade, a que é suposto reportar-se o *simbólico*, é um procedimento auto-legitimatório que, não afectando a natureza deste, pode reduzir fortemente a validade daquela; atribuir, em exclusivo, ao *simbólico* uma natureza paradoxal será outra coisa que não a expressão da dificuldade de assunção abrangente de uma racionalidade complexa?

Ao longo do texto que precede este parágrafo, recorri a um dispositivo gráfico para melhor *distinguir* certas palavras que, sendo parte integrante de uma estrutura frásica concebida para produzir um sentido de tipo proposicional e analítico, abstracto e conceptual, permitem inferir um outro processo, complementar, de produção de sentido: de carácter evocativo, representacional e sintético. Essas palavras são representadas por letras *brancas* e não *negras*, e evocam um sentido, não propriamente ausente mas habitualmente submisso à retórica da literalidade *humpty-dumptyana*. O leitor não necessita de consciencializar que essas palavras podem dizer algo mais que aquilo que o autor quer que elas digam. Não infere apenas um sentido, *imagina-o* de facto, graças ao uso de um processo de metaforização visual expresso através de palavras como "matéria", "forma", "espaço", "concretização", "lugar", "ponto", "lado", "fundo", "quadro", "imagem", "olhar", "perspectiva", "visão", "posição", "localização", "colocação", "deslocação", "d direcção", "elevação", "enquadramento", "centramento", etc. (cfr. Sousa Fernandes, 1997). Uma discursividade de tipo analítico não prescinde necessariamente de dispositivos evocativos, e um procedimento generalizador não implica uma rejeição de processos representacionais, a não ser para uma consciência demasiado estreita, plena de auto-confiança nas suas convicções de literalidade.

2. Não basta, como Dan Sperber pretende, promulgar apressadamente o império do racionalismo literalizador, para desproblematizar a existência de abismos ontológicos e assim descredibilizar

preocupações de ordem relativista, no âmbito da antropologia do *simbólico* (1982: 55-62). As problemáticas da intransitividade lexical, da intransitividade sintáctica e da incompreensibilidade semântica supõem uma densidade extrema e requerem do investigador não apenas um cuidado sistemático mas um patamar mínimo de modéstia, quando ele é confrontado com sistemas linguísticos e com complexos cognitivos diferentes dos seus. O antropólogo Luc de Heusch alerta, em ocasiões distintas, para os riscos da utilização de termos ("que o antropólogo quer que digam, nem mais nem menos"), que, à partida, se reportam a contextos linguísticos latinos e a sistemas religiosos e rituais cristãos ocidentais: a aplicabilidade de noções como "pecado", "sagrado", "profano", "sacrifício", ou "santo", no estudo das religiões africanas comporta o perigo constante de absurdização irreversível dos materiais etnográficos (Heusch, 1971: 15, 1986: 17-21). Não são, por isso, de somenos importância, as questões de não-sobreposição de campos semânticos e de variabilidade pragmática de palavras provenientes de sistemas linguísticos e de universos culturais distintos.

O que e como poderemos dizer dos *símbolos*, dos *simbolismos*, dos *simbólicos* ou das *simbolizações* em universos culturais determinados, associados a línguas nas quais as palavras "símbolo", "simbolismo", "simbólico", "simbolização" não existem? A questão pode ser colocada de outro modo: se, num contexto determinado, a categoria verbal "símbolo" se encontra ausente, será ou não legítimo problematizar a validade categorial de *simbolo*, por relação à intricada teia conceptual que condiciona toda uma estratégia do saber que se inscreve na superfície da *nossa* língua? Reconhecidos os logros da universalização fictícia (Toulmin, 1964:113 seq.) de um projecto para a antropologia do *simbólico*, em relação ao qual, para o melhor e para o pior, a obra *La pensée sauvage*, de Claude Lévi-Strauss constitui uma inescapável referência, importa problematizar e compreender os contornos exter-

nos e internos da estratégia deste saber particular. Assim, mais do que reconhecermos apenas as marcas do eterno retorno do dualismo na *nossa* "linguagem de termos especiais" (cfr. Goody, 1988: 151), ou do que admitir francamente a sua "natureza fictícia" (Leach, 1970: 285), importa explorá-lo problemáticamente. Como Northrop Frye anota, no seu *Anatomy of Criticism* (1957:80-83), uma imagem do mundo é inculcada nos sentidos das palavras aprendidas na *nossa* infância e, por isso, quando as utilizamos elas reactualizam a carga de sentidos que remetem para palavras que reactualizam sentidos que remetem para palavras..., enformando uma visão do mundo que não transparece conscientemente na superfície da fala (o sentido não existe, insiste e subsiste; cfr. Deleuze, 1969: 33). Pensamos e dizemos que um processo de abstracção é visualizável como um movimento de ascensão, que as ideias podem ser elevadas quando generalizantes, ou baixas quando particularizantes, que os pensamentos são convergentes, divergentes, concentrados ou laterais. Imaginamos espacialmente categorizações mentais, porque as exprimimos através de palavras que suscitam representacionalmente essa espacialização, porque o vêm fazendo há vários séculos. Mas, ao submetermos ao crivo das *nossas* palavras e ideias complexos de palavras e ideias que se referem a procedimentos imaginantes e enformantes sem necessária relação com os *nossos*, não faz sentido deixarmos de nos perguntar sobre o que nestas resta daquelas. E partir daí, de novo, para reconstituir um projecto de relativização da *nossa* visão do mundo, fingindo surpresa, de cada vez, por não regressarmos *exactamente* ao *nosso* (exótico) lugar (Zimmer, 1962: 219-221).

Aceitando como hipótese de trabalho a sugestão de Gilles Deleuze de que o sentido (*sense*) é *feito*, nascido de uma operação de esvaziamento do não-sentido (*non-sense*) (Deleuze, 1969: 89), poder-se-ia então considerar que o corolário de uma ausência de problematização sistemática do jogo paradoxal do sentido é a assimilação do *non-sense* e do *common-sense*, entendido este como a *norma* que Lewis Carroll associa aos "all the king's horses and all the king's men". Entende-se portanto, no contexto da antropologia do *simbólico*, que a não-problematização do



sentido, e uma inadequada compreensão das relações entre saber e crença, resultam na re-contaminação da disciplina por *common-senses* absurdizadores (os cavalos e soldados tropeçam continuamente nas convicções), re-contaminação auto-legitimatória que determina, por exemplo, a tentativa de condicionar normativamente a (in)existência de *unicórnios* (cfr. Sperber, 1974: 103, 110) a uma estratégia de dicotomização absolutista entre "representação" e "análise". Sem mais, nem menos.

## BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, TOMÁS de (1934-36) *Suma teológica* (ed. bilingue, trad. por A. Correia). 3 vols. S. Paulo: Livraria Editora Odeon.
- ATKINSON, P. (1990) *The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*. London: Routledge.
- AUSTIN, J. L. [1976 (1962)] *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Oxford University Press.
- BARNES, R. H. (1985) "Hierarchy Without Caste", in R. H. BARNES, J. DE COPPET, R. J. PARKIN (cords.) *Contexts and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy*, pp. 8-20. Oxford: JASO.
- BLOCH, M. E. F. (1998) *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- CARROL, L. [1982 (1872)] "Through the Looking Glass", in *The Complete Illustrated Works of Lewis Carrol with all 276 Original Drawings*. London: Chancellor Press.
- DELEUZE, G. (1969) *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DETIENNE, M. (1981) *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard.
- DUMONT, L. (1977) *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard.

- [1979 (1966)] *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- DURKHEIM, E. & MAUSS, M. [1969 (1903)] "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives", in M. MAUSS, *Oeuvres*, vol. 2. 13-89. Paris: Les Éditions de Minuit.
- EMPSON, W. [1990 (1937)] *Seven Types of Ambiguity*. Harmondsworth: Penguin.
- [1995 (1945)] *The Structure of Complex Words*. Harmondsworth: Penguin.
- FARDON, R. (1990) *Localizing Strategies. The Regionalization of Ethnographical Accounts*. Edimburgh. Scottish Academic Press.
- FINNEGAN, R. & HORTON, R. (1973) (cords.) *Modes of Thought*. London: Faber.
- FRIE, N. (1957) *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- GADAMER, H.-G. (1993) *Truth and Method (Second, Revised Edition)*. London: Sheed & Ward (ed. original: *Warheit und Methode*. Tübingen: Paul Siebeck, 1960).
- GARDNER, M. (1996) *The Universe in a Handkerchief: Lewis Carrol's Mathematical Recreations, Games, Puzzles, and Word Plays*. New York: Copernicus, Springer-Verlag.
- GEERTZ, C. [1989 (1988)] *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity Press.
- GOMES DA SILVA, J.C. [1994a (1989)] *A Identidade Roumada: Ensaio de Antropologia Social*. Lisboa: Gradiva (ed. original: *L'identité volée: essais d'anthropologie sociale*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles).
- GOODY, J. [1988 (1977)] *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1995) *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEUSCH, L. de (1971) "Préface", in DOUGLAS, M. *De la souillure: essais sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: Maspero (ed. original:

- Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966).
- (1981) *Why Marry Her? Society and Symbolic Structures*. Cambridge, Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme (ed. original: *Pourquoi l'épouser?* Paris, Gallimard, 1971)
- (1986) *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris: Gallimard.
- HIRSCHFELD, L. & GELMAN, S. A. (1994) *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- HOFSTADTER, D. [1980 (1979)] *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid – A Metaphorical Fugue on Minds and Machines in the Spirit of Lewis Carroll*. Harmondsworth: Penguin.
- ISER, W. [1980 (1976)] *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press (ed. original: *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. München: Wilhelm Fink Verlag).
- [1993 (1991)] *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press (ed. original: *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag).
- KEEGAN, J. [1994 (1993)] *A History of Warfare*. London: Pimlico.
- KUKLICK, H. (1991) *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1922-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEACH, E. [1970 (1954)] *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press / London School of Economics.
- [1966 (1961)] *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press / London School of Economics.
- LEACH, E. & AYCOCK, A. (1983) *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.

- LÉVI-STRAUSS, C. [1967 (1949)] *Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- [1974 (1958)] *L'anthropologie structurale I*. Paris: Plon.
- (1962a) *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.
- (1962b) *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- [1983 (1980)] "Un Petit énigme mythico-littéraire". In: *Le regard éloigné*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C & Eribon, D. (1988) *De près et de loin*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- LOVEJOY, A. [1964 (1936)] *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MASON, P. (1998) *Infelicities: Representations of the Exotic*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- MEYER, M. [1992 (1983)] *Language et littérature. Essai sur le Sens*. Paris: PUF (ed. original: *Meaning and Reading: A Philosophical Essay on Language and Literature*. Amsterdam, Benjamins).
- NADER, L. (1996) (coord.) *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*. London: Routledge.
- NEEDHAM, R. (1980) *Reconnaissances*, Toronto, University of Toronto Press.
- (1987) *Counterpoints*. Berkeley: University of California Press.
- O'FLAHERTY, W. D. (1984) *Dreams, Illusion and other Realities*, Chicago, Chicago University Press.
- PLATÃO (1964) "Phèdre", in *Le Banquet, Phèdre*. Paris: Garnier-Flammarion.
- POUILLON, JEAN (1975) *Fétiches sans fétichisme*. Paris, François Maspero.
- RAMOS, M. J. (1997) *Ensaio de Mitologia Cristã: o Preste João e a Reversibilidade Simbólica*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- (1999) "On the Embedment of Classical Modes of Dichotomy in Modern Anthropology: The Case of Literacy Studies", in *Trabalhos de Arqueologia e Etnologia*, Universidade de Letras do Porto, vol. 39, 3-4, pp.61-80.



- RICHARDS, D. (1994) *Masks of Difference: Cultural Representations in Literature, Anthropology and Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1999) *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin.
- RUSSEL, B. [1991 (1946)] *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: Routledge.
- SOUSA FERNANDES, T. (1997) "Artefactos e Conceitos: Montesquieu em Durkheim". Working Paper (Comunicação apresentada no Seminário *Semântica dos Saberes*, I.S.C.T.E. / Universidade de Évora - 12/04/97).
- SPERBER, D. (1974) *Du symbolisme en général*. Paris: Hermann.
- (1979) "La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle?", in Izard, M. & Smith, P. (coords.) *La fonction symbolique: essays d'anthropologie*. Paris: Gallimard.
- (1982) *Le savoir des anthropologies: trois essais*. Paris: Hermann.
- (1996) *La contagion des idées: théorie naturaliste de la culture*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- SPERBER, D. & WILSON, D. (1986) *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell.
- TYLER, S. A. (1969) *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- WHITE, H. [1985 (1978)] *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- WHORF, B. L. (1964) *Language, Thought and Reality*, ed. J. Carrol. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1974) *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul (ed. original: *Logisch-Philosophische Abhandlung*. Annalen der Naturphilosophie, 1921).
- WUNENBURGER, J.-J. (1995) *A Razão Contraditória - Ciências e Filosofias Modernas: O Pensamento do Complexo*. Lisboa: Edições do Instituto Piaget (ed. original: *La raison contradictoire - sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*. Paris: Albin Michel).

- ZAMBON, F. (1974) (coord.) *Bestiario di Cambridge*. Parma: Franco Maria Ricci.
- ZIMMER, F. [1962 (1946)] *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. New York: Harper Torchbooks / The Bollingen Library.



## ANTROPOLOGÍA SOCIAL: ¿HACIA UNA DISCIPLINA SIN SUJETO DE CONOCIMIENTO?

FRANCISCO SÁNCHEZ PÉREZ

La filosofía del conocimiento nos enseña que para que una disciplina pueda constituirse como campo específico se requiere de la existencia de un sujeto, un objeto y un estatuto propio que se articule, a su vez, con el conjunto de códigos, reglas y protocolos que delimitan el ámbito de la ciencia frente a otros campos de saber distintos. A partir de aquí, se genera un corpus disciplinar particular, que va mostrando distintos perfiles conforme se desarrolla, de modo que, en los comienzos, sus rasgos definitorios presentan la imprecisión propia de toda actividad incipiente, pero adquieren mayor consistencia y concreción a medida que se consolidan fruto de la experiencia adquirida.

Hay veces, sin embargo, en que este esquema general que marca la génesis y evolución de las disciplinas de conocimiento pareciera que, por un tipo u otro de razones, no se cumpliera del todo. Esta es, al menos, la impresión que a veces queda tras repasar la trayectoria que ha seguido la antropología social desde que se constituyó como materia académica en el siglo diecinueve hasta el presente: como si determinados rasgos de su identidad, lejos de adquirir una cada vez mayor definición, con el tiempo hubieran ido perdiendo nitidez y concisión.