

O problema da divisão entre Nós e Eles em Roy Wagner e Bruno Latour

Milena Estorniolo

Teorias da imanência

O objetivo deste ensaio é fazer aproximações entre as ideias apresentadas nas obras de dois autores de grande influência na antropologia contemporânea: *Jamais fomos modernos*, de Bruno Latour, publicada em 1991, e *A invenção da cultura*, de Roy Wagner, publicada em 1975. Ambos os autores são atualmente considerados representantes de uma nova vertente da disciplina antropológica rotulada como “antropologia pós-social” por problematizarem a pressuposição de uma Grande Divisão entre natureza e sociedade e por negarem a transcendência de qualquer um dos termos dessa divisão sobre o outro.

Nesse sentido, as teorias desses autores podem ser caracterizadas como teorias da imanência, pois, nas propostas de ambos, trata-se de dar primazia às relações e associações entre tudo que existe – e que existe em um mesmo plano de imanência – e não de pressupor natureza e sociedade como pontos de partida, em que uma ou outra é considerada como transcendente e englobante, dependendo da abordagem que se utilize: a natureza transcendendo a cultura nas teorias naturalizantes ou a sociedade transcendendo a natureza nas teorias sociologizantes. Para os dois autores, portanto, natureza e sociedade não devem ser os termos explicativos, mas os termos que devem ser explicados.

Para Wagner, a ideia básica é a de que os elementos simbólicos só fazem sentido uns em relação aos outros e dependem de contextos que associam e estendem seus significados. Não existe uma realidade externa aos processos de simbolização coletivizantes e diferenciantes, e que transcenda o constante jogo de figura e fundo entre

a metáfora e o literal. Isso leva o autor a recusar a vantagem epistemológica do antropólogo sobre os nativos, assegurada por uma ontologia naturalista que supõe a universalidade da natureza como garantia de uma diversidade de culturas, pois cultura e natureza da maneira como o ocidente as conceitualizam são somente os produtos de uma das possibilidades de se experienciar a dialética entre o inato e o construído.

Para Latour, por sua vez, são as relações entre os seres que subjazem aos polos purificados da natureza e da cultura. Esses polos são os produtos da estabilização de actantes, que seriam, por definição, seres híbridos por deverem sua existência em um determinado momento a todos os outros actantes a que estão relacionados. Esses actantes podem ser tanto humanos como não humanos que se unem e separam e, com isso, se modificam ao longo da trajetória de sua existência. Para ele, não existe um plano transcendente, somente o plano imanente das incontáveis variedades de associações entre actantes (Cf. Harman, 2009).

Tendo isso em vista, o enfoque do ensaio recairá sobre as maneiras como os dois autores apresentam as diferenças e semelhanças entre os “povos tribais, religiosos e camponeses” e os “americanos e outros ocidentais” – como escreve Wagner – ou entre os “modernos” e os “pré-modernos” – como escreve Latour – como um exercício de análise que pretende identificar pontos em comum entre suas abordagens, assim como as diferentes saídas que eles apresentam para o problema da Grande Divisão entre Nós e Eles, que, por sua vez, está ancorada na Grande Divisão entre natureza e cultura.

Purificação e Mediação

Em *Jamais fomos modernos*, Latour (2005) concentra-se na busca de uma definição do que seja o “moderno”, observando que esse adjetivo assinala, nas diversas definições formuladas pelos próprios modernos, uma passagem do tempo, um novo regime, uma ruptura em relação a um passado supostamente arcaico e estável e que deve ser superado. A hipótese do livro, que o autor desenvolve em obras seguintes, é a de que a palavra “moderno” designa dois conjuntos de práticas, que ele chama de “purificação” e de “mediação” e que, para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas. O primeiro conjunto de práticas criaria misturas de seres novos, híbridos¹ de natureza e cultura, e o

¹ Segundo Harman (2009), a própria palavra “híbrido” utilizada por Latour pode levar a mal-entendidos por dar a impressão de se referir a uma mistura de dois ingredientes puros (natureza e sociedade) dados a

segundo criaria duas zonas ontológicas inteiramente distintas – a natureza, que abarca os não humanos, e a cultura (ou sociedade), que abarca os humanos.

Segundo Latour, “sem o primeiro conjunto, as práticas de purificação seriam vazias ou supérfluas. Sem o segundo, o trabalho de tradução seria freado, limitado ou mesmo interdito” (Latour, 2005, p.16). Para os modernos, somente as práticas de purificação teriam reconhecimento oficial, ou seja, teriam legitimidade ontológica, enquanto as práticas de mediação permaneceriam em um plano oficioso, não reconhecido. Ele sugere, então, que seriam as práticas de purificação que possibilitariam as práticas de mediação, ou seja, quanto mais os modernos negam a existência dos seres híbridos que produzem, separando-os entre os dois domínios da natureza e da cultura, mais híbridos eles criam. Isso teria levado ao que o autor diagnostica como a “crise da modernidade”, na qual a amplitude de mobilização dos coletivos teria “multiplicado os híbridos a ponto de tornar impossível, para o quadro constitucional que simultaneamente nega e permite sua existência, mantê-los em seus lugares” (*ibidem*, p.53)”.

A respeito dos pré-modernos – os povos indígenas e tribais tradicionalmente estudados pela antropologia – a hipótese de Latour é a de que eles, diferente dos modernos, ao se dedicarem a pensar os híbridos dando a eles um estatuto ontológico oficial, não permitiriam sua proliferação. Essa diferença em relação aos pré-modernos deixa claro o paradoxo fundamental dos modernos: quando levam em consideração a mediação, ficam diante de híbridos de natureza e cultura; quando levam em consideração a purificação, ficam diante de uma separação total entre natureza e cultura.

A partir desse paradoxo, Latour, utilizando uma metáfora política, descreve o que ele chama de “Constituição moderna”, cujas quatro garantias permitiriam seu sucesso por serem contraditórias cada uma por si e também contraditórias umas em relação às outras. Transcrevendo a síntese das garantias fornecida pelo autor, elas encontram-se dessa forma: a primeira garantia diz que “ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela funciona como se nós não a construíssemos”; a segunda diz que “ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se nós a construíssemos” e, por último, a garantia de que “a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação” (*ibidem*, p.37). Além dessas três garantias, existiria uma quarta, a do Deus suprimido; sua contradição repousaria no caráter transcendente de Deus, ainda que ele estivesse reduzido ao foro íntimo e individual das pessoas.

Como se pode observar, as garantias que dizem respeito à natureza, à sociedade e ao Deus suprimido – a primeira, a segunda e a quarta garantias, respectivamente – contêm em si mesmas seus contrários, ao mesmo tempo em que a terceira garantia exige que elas se tornem distintas entre si. Assim, ao mesmo tempo em que se admite que a natureza pode ser manipulada pelos homens, ela é considerada como algo transcendente; ao mesmo tempo em que se admite que a sociedade pode ser transcendente ao ponto de nada poder ser feito contra as leis sociais, ela é considerada como imanente e, portanto, os homens sentem-se capazes de manipulá-la; por fim, se considera o Deus transcendente como externo às ações livres da natureza e da sociedade ao mesmo tempo em que é possível seu julgamento nos casos de conflito entre os dois domínios – ele, ao mesmo tempo em que foi suprimido como fonte de explicação, funciona como consolo íntimo para as dúvidas dos homens.

Latour percebe na Constituição moderna uma eficácia própria que teria permitido a proliferação dos híbridos numa escala nunca antes observada. Enquanto os próprios modernos pensariam que seu crescimento e poder teriam sido ocasionado pelas divisões que realizaram, Latour os relaciona justamente ao fato de eles, ao contrário, terem sido capazes de misturar contingentes cada vez maiores de humanos e não humanos.

Os pré-modernos, ao contrário, por considerarem esses mistos conjuntamente, ter-se-iam deparado com a impossibilidade de mudar a ordem social sem modificar a ordem natural, o que os teria feito agir com maior prudência antes de criar novos “monstros” híbridos que pudessem causar consequências desastrosas para suas noções, que operariam por meio de uma correspondência entre o que os modernos consideram como as ordens natural e social. Para Latour, os modernos, quanto mais separam, mais são capazes de fazer misturas sem consequências maiores para seu todo, com a condição de não se permitirem pensar a si mesmos, ao relegarem a existência dos híbridos a um plano não oficial.

O que os modernos teriam em comum com todos os outros coletivos, segundo Latour, é que eles também viveriam da mistura e dos híbridos. No entanto, o ponto essencial da Constituição moderna seria o de “tornar invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que constrói os híbridos” (*ibidem*, p.40). A Constituição, no entanto, não seria uma espécie de “falsa consciência dos modernos”, pois o autor reconhece sua eficácia própria, responsável pela maior amplitude no processo de proliferação de híbridos de que se tem registro e que seria impossível sem ela.

Nesse processo, o dualismo entre natureza e sociedade seria indispensável para aumentar a escala dos híbridos produzidos pelos modernos.

Os pré-modernos, ao contrário, por serem “monistas” nas constituições de suas naturezas-culturas ter-se-iam proibido praticar aquilo que suas representações aparentemente permitiriam. Assim, argumenta Latour,

“O indígena é um capitalizador lógico”, disse Lévi-Strauss, “ele refaz, sem cessar, os laços, redobra incansavelmente sobre si mesmo todos os aspectos do real, sejam eles físicos, sociais ou mentais” (Lévi-Strauss, 1962, p.353). Ao saturar com conceitos os mistos de divino, humano e natural, limitam a expansão prática desses mistos. É a impossibilidade de mudar a ordem social sem modificar a ordem natural – e inversamente – que obriga os pré-modernos, desde sempre, a ter uma grande prudência. Todo monstro torna-se visível e pensável e expõe explicitamente graves problemas para a ordem social, o cosmos ou as leis divinas (Horton, 1990a; 1990b) (*ibidem*, p.46)²

Latour, então, observa que essa diferença de escala na produção de híbridos é percebida pelos modernos como uma Grande Divisão entre eles e os outros povos. Essa divisão teria sido compreendida algumas vezes como um fardo, outras como uma missão e outras ainda como uma tragédia, mas sempre como um destino. Os modernos, como diz Latour,

jamais pensam que apenas diferem dos outros como os sioux dos algonquins, ou os baoulés dos lapões; pensam sempre que diferem radicalmente, absolutamente, a ponto de podermos colocar, de um lado, o ocidental, e de outro, todas as outras culturas (*ibidem*, p.96).

Ao se perguntar por que o ocidente se pensa assim, o autor chega à conclusão de que a Grande Divisão entre Nós e Eles dependeria da Grande Divisão entre natureza e cultura, pois “a primeira é a exportação da segunda” (*ibidem*, p.96). Os ocidentais não se pensariam como uma cultura entre outras porque só eles teriam acesso à natureza real, tal como as ciências a conhecem, e não somente a representações simbólicas da natureza como os outros povos. Essas ciências que permanecem “na retaguarda”, no entanto,

² Neste trecho, Latour refere-se às obras:

HORTON, R. “La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale”, in *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Genebra e Paris, Cahiers de l'ÍUED et PUF, 1990, pp. 45-68.

HORTON, R. “Tradition et modernité revisitées”, in *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, op. cit., p. 69-126.

LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

jamais seriam estudadas por eles. Segundo Latour, “no centro da questão do relativismo estaria, portanto, a questão da ciência” (*ibidem*, p.97):

A Grande Divisão interior explica, portanto, a Grande Divisão exterior: apenas nós diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, enquanto que todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandes ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem. Não importa o que eles fizerem, por mais adaptados, regrados e funcionais que possam ser, permanecerão eternamente cegos por esta confusão, prisioneiros tanto do social quanto da linguagem. Não importa o que nós façamos, por mais criminosos ou imperialistas que sejamos, escapamos da prisão do social ou da linguagem e temos acesso às próprias coisas através de uma porta de saída providencial, a do conhecimento científico. A partição interior dos não humanos define uma segunda partição, desta vez externa, através da qual os modernos são separados dos pré-modernos. Nas culturas Deles, a natureza e a sociedade, os signos e as coisas são quase coextensivos. Em Nossa cultura, ninguém mais deve poder misturar as preocupações sociais e o acesso às coisas em si (*ibidem*, p.99).

A proposta de Latour, no entanto, é a de mostrar que não existem nem culturas, nem uma natureza universal, mas somente naturezas-culturas, as quais constituem o ponto comum entre todos os povos e, por consequência, a única base possível para comparações. O que todas as naturezas-culturas teriam em comum seria a capacidade de construir ao mesmo tempo seres humanos, divinos e não humanos. Seria necessário, dessa forma, contornar ao mesmo tempo as divisões entre Nós e Eles e entre natureza e cultura, “não acreditando nem na distinção radical dos humanos e dos não humanos em nossa sociedade, nem na superposição total do saber e das sociedades nas outras” (*ibidem*, p.100). Para Latour, todas distribuem aquilo que receberá uma carga de símbolos e aquilo que não receberá. Levando-se em conta tanto as práticas de mediação quanto as de purificação, seria possível, então, perceber que “nem bem os modernos separam os humanos dos não humanos nem bem os ‘outros’ superpõe totalmente os signos e as coisas” (*ibidem*, p.102).

Todos os coletivos difeririam bastante “a respeito da forma como repartem os seres, quanto às propriedades que eles lhes atribuem, quanto à mobilização que acreditam ser aceitável” (*ibidem*, p.106), mas essas diferenças seriam apenas pequenas divisões sem que qualquer Grande Divisão seja possível. Entretanto, essa comparação

não comete o mesmo erro do relativismo absoluto ao abolir as diferenças, tornando-as todas igualmente diferentes. Isso porque a simetria procurada por Latour não tem somente o objetivo de estabelecer uma igualdade – que somente tem a função de “regular a balança” de sua antropologia simétrica – mas também o de apontar as diferenças e compreender as assimetrias que permitem que um coletivo domine outro. Para Latour, portanto, “os saberes e os poderes modernos não são diferentes porque escapam à tirania do social, mas porque acrescentam muito mais híbridos a fim de recompor o laço social e de aumentar ainda mais sua escala” (*ibidem*, p.106).

Coletivização e Diferenciação

Wagner, em *A invenção da cultura* (2010) também reflete sobre as diferenças entre os povos tribais e os povos ocidentais, comparando os modos de simbolização ou estilos de criatividade dos Daribi – povo melanésio estudado por ele – e dos norte-americanos. O próprio autor considera artificialmente exagerado as polaridades entre os modos de simbolização humana que, no mais das vezes, seriam oponíveis de um modo apenas relativo, mas insiste no exagero, na esperança que ele “nos ajudaria a ver melhor a paisagem” (Wagner, 2010, p.23). Para ele, todos os seres humanos seriam inventores de cultura, que necessitam de um conjunto de convenções compartilhadas para comunicar e compreender suas experiências. A comunicação seria mantida pelo uso de elementos simbólicos, que só teriam significado mediante suas associações ou oposições em toda sorte de contextos.

Dessa forma, todo uso de um elemento simbólico seria uma extensão inovadora das associações que ele realiza por meio de sua participação convencional em outros contextos. Os símbolos, para ele, não se relacionariam com nenhuma realidade externa, mas seriam formas de ação e de pensamento que se referem a outras simbolizações, que, no entanto, são percebidas como realidade pelos atores. Como toda ação desse tipo se desenvolveria mediante construções e transformações sucessivas, que tomam a forma de metáforas, sua produção é descrita pelo autor como “invenção” ou “inovação”, processo característico da simbolização humana em geral.

Invenção e convenção manteriam entre si uma relação dialética, ao mesmo tempo de interdependência e contradição. Essa dialética – que, para o autor, não possui síntese, mas opera por alternâncias *ad infinitum* – seria o cerne de todas as culturas humanas. Para Wagner, para qualquer conjunto dado de convenções, a percepção entre o que seria

inato, ou “dado” e o que seria construído se daria por meio de dois modos possíveis de simbolização: o modo “coletivizante” e o modo “diferenciante”.

Como partes da dialética, esses dois modos simbolizariam um ao outro, mas o fariam de formas diferentes: o modo coletivizante, associado ao ocidente moderno, teria em vista uma generalização das convenções a nível coletivo, produzindo uma imagem compartilhada do que seria a moral e as regras. No modo diferenciante, por sua vez, associado aos povos tribais, a ação seria motivada por uma particularização e individualização em relação à coletividade. A consciência do simbolizador em qualquer momento dado, segundo Wagner, obrigatoriamente teria de se concentrar sobre um dos modos – que se torna consciente – enquanto o outro permaneceria inconsciente. O modo consciente – chamado de “controle” por Wagner – será percebido pelo ator como a área apropriada à ação humana – a área da construção, portanto – enquanto o outro modo de simbolização, que permanece inconsciente, constituirá a parte do mundo considerada “dada” ou inata.

A dialética entre invenção e convenção – esse jogo entre figura e fundo que distingue o inato do construído por meio dos dois modos de simbolização – é descrito por Wagner de forma muito similar à que faz Latour ao caracterizar a relação entre mediação e purificação:

Se a *invenção* é assim de importância crucial para a nossa apreensão da ação e do mundo da ação, a *convenção* não o é menos, pois a convenção cultural define a perspectiva do ator. Sem invenção, o mundo da convenção, com sua tão importante distinção interpretativa entre o “inato” e o “artificial”, não poderia ser levado adiante. Mas sem as distinções convencionais, que orientam o ator em seu mundo, que lhe dizem quem ele é e o que pode fazer e desse modo conferem a seus atos um mascaramento convencional e uma motivação convencional, a invenção seria impossível (*ibidem*, p.95).

Para Wagner, seria impossível inventar – no sentido de conferir ou receber associações de um contexto para outro – sem contrainventar seu oposto, ou seja, sem convencionalizar, e vice-versa. A percepção da simultaneidade desse processo seria fatal para a intenção do ator, que sofreria uma “relativização”, ou seja, enxergaria de uma só vez que o que considera inato seria construído e inventado, enquanto o que considera construído seria produto de suas convenções sobre as quais ele não teria total controle. Assim, diz Wagner, “a mais imperiosa necessidade de ação sob essas circunstâncias é

uma restrição da visão, concentrando a percepção consciente e a intenção do ator em um dos modos e em seu efeito” (*ibidem*, p.86). Conseqüentemente,

um povo que diferencia deliberadamente, sendo essa a forma de sua ação, irá invariavelmente contrainventar uma coletividade motivadora como “inata”, e um povo que coletiviza deliberadamente irá contrainventar uma diferenciação motivadora dessa mesma maneira. Como modos de pensamento, percepção e ação contrastantes, há toda a diferença do mundo entre essas duas alternativas (*ibidem*, p.95).

O autor segue mostrando como esses modos operam na sociedade norte-americana e entre os Daribi. Para os norte-americanos, que teriam o modo de simbolização coletivizante como o modo consciente, o domínio do empreendimento coletivo recairia sobre o acúmulo progressivo e artificial de formas coletivas, enquanto o mascaramento convencional levaria ao entendimento que o mundo do incidente natural – que constitui seus contextos não convencionalizados – seria dado e inato. Para o povo Daribi, diferentemente, em que o modo de simbolização consciente é o diferenciante, é o mundo incidental dos controles convencionalizados que envolveria a ação humana, ao passo que a articulação do coletivo e as relações humanas seriam objeto da contrainvenção e mascaramento convencional e, portanto, seriam o dado e o inato para eles. Assim, “a cultura dos Yali e a cultura dos Daribi são inatas e motivadoras (...) já a cultura norte-americana é artificial e imposta” (*ibidem*, p.93).

Como a cultura norte-americana teria um estilo de vida que escolheu traçar as convenções deliberada e conscientemente ao invés de precipitá-las como contrainvenção, as regras e a moralidade seriam articulações artificiais e construídas. E porque os americanos “fazem” suas convenções, ao mesmo tempo eles têm que “ser” e sofrer as exigências da invenção, que é sua antítese dialética. Portanto, “a invenção é nossa surpresa, nosso mistério, nossa necessidade natural” (*ibidem*, p.128).

O exemplo da ciência, nesse sentido, ilustra bem o argumento de Wagner, quando mostra que, para os americanos e o ocidente moderno, geralmente se supõe que a ciência e a tecnologia operariam medindo, prevendo e arregimentando um mundo de forças naturais. No entanto, o autor mostra que o conhecimento científico faria parte do leque de controles convencionais dos modernos, que procederiam por mecanismo de classificação e generalização sobre os fenômenos à sua volta. Essa coletivização das convenções operada pela ciência, por sua vez, seria um dispositivo que levaria ao seu

contrário, ou seja, à invenção de um mundo natural e fenomênico que apareceria enquanto inato, por ser parte de seu modo de simbolização não consciente. Assim, “ao assumir que apenas medimos, prevemos e arregimentamos esse mundo de situações, indivíduos e forças, mascaramos o fato de que o criamos” (*ibidem*, p.123).

No caso dos povos tribais e dos Daribi, “ao tornar a invenção e, portanto, o tempo, o crescimento e a mudança uma parte de seu ‘fazer’ deliberado” (*ibidem*, p.144), eles precipitam inconscientemente algo análogo à cultura dos ocidentais, mas que não pode ser concebida enquanto tal já que, para eles, esse algo não estaria no domínio do artificial, mas seria o universo dado. Para eles, “o convencional – a gramática, relações de parentesco, ordem social (‘norma’ e ‘regra’) – é uma questão inata, motivadora e ‘sorradeira’ (portanto inexplicável) entre o que é inato e o que é artificial” (*ibidem*, p.144).

A consequência desse mundo que manifesta uma ordem social humana implícita, argumenta Wagner, seria que ele tomaria a forma de um mundo antropomórfico onde, por trás de cada evento, humano ou ambiental, vivente ou não vivente, se esconderia a possibilidade de uma explicação sociomórfica. Essa socialidade imanente, que atingiria tanto humanos quanto não humanos, diferente do que ocorre com os ocidentais, apresentaria ao homem a urgência de controlar, compelir e determinar sua natureza, ao mesmo tempo em que ele procura se diferenciar de todos os outros seres.

A tendência de toda cultura, segundo Wagner, seria a de manter-se a si própria, reinventando-se. No entanto, as relativizações ocorreriam de tempos em tempos em todos os tipos de sociedade, mas teriam atingido uma proporção muito grande na cultura norte-americana. Wagner atribui essa grande relativização ao apego dos norte-americanos e ocidentais às suas próprias tradições – à sua história, literatura e técnicas – acima de todas as tentativas de reinventá-las. Chamando atenção para a questão da distinção entre natureza e cultura – respectivamente, o dado e o construído dos ocidentais – Wagner mostra que a interação entre elas constituiria normalmente uma “dialética da convenção continuamente reinterpretada pela invenção e da invenção continuamente precipitando a invenção” (*ibidem*, p.119). Este processo de renovação da cultura ocidental estaria perdendo terreno, pois a distinção essencial entre natureza e cultura estaria sofrendo uma relativização cada vez maior.

Quanto mais os controles se tornam relativizados, mais a cultura, que era construída, passa a ser percebida como “funcionando sozinha” e mais a natureza, que era tomada como inata e dada, passa a necessitar da invenção consciente para

“funcionar”. Isso leva a um maior sentimento e necessidade moral de reformar e de restaurar a distinção convencional entre o inato e o artificial, o que levaria, por sua vez, a uma maior proliferação de diferenciações, como num círculo vicioso.

No caso dos povos tribais, a relativização recairia mais intensamente sobre as figuras dos xamãs, profetas, feiticeiros e homens poderosos, que seriam responsáveis pelos atos de coletivização em sociedades que enfatizam a diferenciação. Assim, os atos cerimoniais e rituais desses povos seriam responsáveis pelo ajuste crítico da tensão entre invenção e convenção e de uma restauração afirmativa em face da relativização. Nesse sentido, os indivíduos que, como os xamãs e os profetas, obtêm o poder e assumem um papel criativo em relação à sociedade “precisam passar por uma inversão convencional pessoal (...) e por uma correspondente inversão do modo de ação” (*ibidem*, p.190).

A grande diferença entre os processos de relativização dos ocidentais e dos povos tribais seria, de alguma forma, a escala em que ela acontece, pois a tentativa do ocidente de mediar a dialética por meio da articulação do coletivo produziria, para uma cultura como um todo, as mesmas consequências que a tentativa de fazer o mesmo teria, em escala pessoal, para o xamã em uma sociedade tribal. Isso ocorreria porque os esforços de coletivização dos ocidentais só podem levar a uma maior diferenciação, o que aumenta o grau de relativização sofrido pelas pessoas.

As implicações disso, de acordo com Wagner, seriam decisivas e de longo alcance, pois introduziriam no ocidente uma desarmonia profunda entre a conceitualização da ação e seus efeitos. Assim, embora os controles utilizados pelos diferentes segmentos ou “classes” da sociedade ocidental se encontrem em uma relação dialética entre si, assim como ocorre com tudo que existe, essa relação é continuamente expressa e reinventada de forma não dialética. Ao contrário, ela é percebida e constituída “como a organização linear da sociedade como um todo em relação a Deus ou à natureza” (*ibidem*, p.191). Ao ignorar dessa forma a sua própria dialética interna, a sociedade, segundo Wagner, perde a capacidade de manter sua orientação convencional daquilo que é dado perante aquilo que resulta da ação humana.

Assim como quaisquer tentativas de mediar a dialética por meio da articulação do convencional, a tentativa do ocidente moderno levaria a uma instabilidade inerente. Como explica Wagner,

as soluções coletivizantes que recebem crédito dessa cultura e por ela são construídas com um senso de urgência sempre maior

servem apenas para criar o mundo “dado” do fato e do incidente individuais sob uma forma ainda mais exigente. A sociedade é desafiada por suas próprias criações: os “fatos obstinados” da história e da ciência, as “necessidades” prementes das “minorias” étnicas e regionais, as “crises” que se desenvolvem a partir de diferenças e pontos de vista existentes. Tudo isso tem o efeito de diferenciar e, em última instância, desconvenacionalizar nossos controles coletivizantes. Ao buscar “integrar” e satisfazer minorias, nós as criamos; ao tentar “explicar” e universalizar fatos e eventos, fragmentamos nossas teorias e categorias; ao aplicar ingenuamente teorias universais no estudo das culturas, inventamos essas culturas como individualidades irreduzíveis e invioláveis. Cada fracasso motiva um esforço coletivizante mais amplo (*ibidem*, p.201).

A única solução, para o autor, residiria na legitimação e aceitação geral de formas de pensamento e ação conscientemente dialéticas, tais como as que caracterizariam os povos tribais. Esses povos criariam esporadicamente o eu e a sociedade, mediante a alternância de oposições relacionais contrastantes. Mesmo que as atividades coletivizantes dos rituais contrabalancem as atividades diferenciadoras da vida cotidiana, ambos os modos de ação são conceitualizados em termos oposicionais, diferenciadores. Dessa maneira, diz Wagner,

trata-se de uma cultura de oposições mutuamente opostas, por assim dizer – uma dialética entre o sagrado e o profano, ou entre a alma e o “poder” antropomórfico, cuja expressão e rediferenciação contínuas equivalem a nada mais nada menos que a *invenção permanente da sociedade* [grifos meus]. (...) Ao inventar as relações das atividades rituais e cotidianas umas *contra* as outras, eles contrainventam a totalidade, o quadro de referência conceitual, que inclui ambas (*ibidem*, p.187-188).

Essas sociedades tribais seriam, portanto, mais estáveis, assim como ocorreria em tradições civilizadas como a chinesa, hindu, judaica e islâmica, cujos padrões de integração social as caracterizariam por um equilíbrio dialético entre os elementos do todo social. Isso não significa, para Wagner, que essas sociedades sejam mais “perfeitas”, ou “sem história”, ou que estejam de posse de alguma “verdade” sobrenatural ou absoluta, mas somente que teriam uma estrutura estável, ou seja, uma estrutura que não funcionaria contra si mesma (*Cf. ibidem*, p.202) – diferença, como a mostrada por Latour, que não pode ser exagerada a ponto de tornar-se uma Grande Divisão.

Diferenciação e coletivização, portanto, são formas abstratas e abrangentes, que de maneira alguma estão congeladas nos povos que o autor escolhe como exemplos para

representá-las, pois as convenções que determinam qual desses estilos de criatividade deve ser entendido com tal e aprovado moralmente dependeriam, elas próprias, da invenção para que tenham continuidade. Assim, podem ocorrer mudanças que servem para alterar a distinção entre o que é inato e artificial, levando ao que o autor chama de “mudanças convencionais significativas”, como a que teria ocorrido no ocidente a partir da Idade Média, e que teria transformado um modelo diferenciante em um modelo coletivizante. Da mesma forma, segundo Wagner, seria possível e esperado que os modelos se invertessem novamente, de forma a conter a relativização em grande escala pela qual passaria o ocidente.

Conexões

Como se pode observar pela maneira como as ideias de ambos os autores foram interpretadas e apresentadas acima, existem muitos pontos em que elas se assemelham, apesar das diferenças entre as linguagens conceituais utilizadas por eles e entre os contextos de debate intelectual de que fazem parte. Latour, com sua formação em filosofia e seu interesse pelas discussões da sociologia sobre a noção de sociedade, enfoca a modernidade como alvo de sua reflexão, procurando definir o que caracterizaria um moderno por meio da apresentação das garantias de sua Constituição.

Os pré-modernos, como ele denomina os povos tribais, aparecem ao longo de toda a sua análise da Constituição moderna, mas estariam de alguma forma sub-representados na sua obra, pois são somente o contraponto para a modernidade que ele se interessa em entender. Wagner, de outro lado, por sua formação em antropologia e com a base etnográfica proporcionada pelo trabalho de campo que realizou entre os Daribi na Nova Guiné, apresenta uma descrição mais aprofundada a respeito dos povos tribais, o que permite que, mais do que um contraponto para entender a cultura norte-americana, eles mesmos sejam mais bem entendidos por sua aproximação com ela, contrapontos recíprocos que permitem o enfoque do autor em algo mais geral como os modos de simbolização humanos.

Um ponto que parece se assemelhar é a abordagem em termos de uma dialética sem síntese apresentada pelos dois autores. Latour não fala explicitamente em dialética, mas a relação que descreve entre as práticas de purificação e mediação realizadas pelos modernos pode ser entendida dessa forma, já que ambas as práticas estariam interligadas e seriam interdependentes, mas deveriam ser mantidas separadas – somente a purificação

sendo reconhecida oficialmente pelos modernos – por serem contraditórias entre si. Assim, quanto maior o trabalho de purificação, maior se torna o trabalho de mediação, o que leva a um esforço ainda maior de purificação e assim por diante.

Para Wagner, que se refere explicitamente em termos de dialética à relação entre convenção e invenção, apresenta-a como característica de toda a humanidade. Assim como a purificação e a mediação, elas também seriam interdependentes e contraditórias e, similarmente, só uma deveria ser consciente, pois essa seria a forma de combater a relativização. Para Wagner, o modo de simbolização inconsciente – que pode ser o coletivizante ou o diferenciante, dependendo da cultura de que se fala – é sempre o que constitui o inato, e o modo consciente – que também pode ser qualquer um dos dois – é o que constitui o construído pelo domínio da ação humana.

Outro paralelo que pode ser construído em relação às ideias de Wagner e Latour se daria entre as noções de purificação e coletivização, de um lado, e entre mediação e diferenciação, de outro. Assim, tanto a purificação quanto a coletivização seriam práticas de generalização, ou seja, de categorização dos fenômenos em domínios mais amplos, que são compartilhados por um determinado coletivo de pessoas, como acontece com os domínios da natureza e da cultura para os modernos. Mediação e diferenciação, por sua vez, suporiam multiplicidade, particularidade e individualidade, já que, por exemplo, cada híbrido é diferente do outro e diferente de si mesmo ao longo do tempo e, portanto, não se encaixa em nenhuma categoria mais ampla, assim como ocorre com os esforços de particularização de uma pessoa em relação a outras pessoas e a seres não humanos entre os povos tribais.

Em um esquema que aproxima conceitos das teorias dos dois autores, temos:

ESQUEMA 1

Ocidentais: convenção – consciente – construído – coletivização – purificação – oficial
invenção – inconsciente – inato – diferenciação – mediação – oficioso

Tribais: invenção – consciente – construído – diferenciação – mediação – oficial
convenção – inconsciente – inato – coletivização – *purificação* – oficioso

Latour não fala de purificação quando se refere aos os pré-modernos, somente diz que eles dão às práticas de mediação um reconhecimento oficial. Isso pode dar a impressão de que os pré-modernos só misturariam³, o que levaria à questão: os pré-modernos purificam? Uma resposta negativa poderia dar a impressão de uma assimetria na teoria de Latour, que preza tanto em demonstrar que não existe uma Grande Divisão entre Nós e Eles. Esse não parece ser o caso, o que se pode observar em alguns breves trechos de seu livro, como o transcrito a seguir:

A partir do momento em que levamos em conta tanto as práticas de mediação quanto as práticas de purificação, percebemos que nem bem os modernos separam os humanos dos não humanos nem bem os “outros” superpõem os signos e as coisas (Latour, 2005, p.102).

A partir disso, uma interpretação possível é que, quando Latour diz que os pré-modernos não purificam, isso significa que eles não repartem o mundo *entre os polos da natureza e da cultura*, o que não significa que, por isso, eles não fariam *outros tipos de purificação*, ou seja, outras repartições que não entre esses dois polos. Afirmar o contrário seria negar todos os trabalhos da antropologia que, de uma forma ou outra, descrevem as inúmeras alternativas que os povos do mundo inteiro apresentam à divisão entre natureza e cultura. Latour certamente não é ingênuo a esse ponto, e talvez seu problema seja somente o de não ter condições de aprofundar suas descrições sobre os pré-modernos devido à sua quase obsessão pelos modernos⁴.

Seguindo a comparação entre as ideias de Wagner e Latour, outra diferença pode ser observada. Pensando nos termos de Latour, o inato seria o transcendente (o que o homem nada pode fazer para controlar) e o construído seria o imanente (o que as pessoas são responsáveis por produzir). Isso posto, em relação aos *modernos*, para Latour, no plano oficial (consciente), eles alternam entre considerar: 1) a natureza como inata (transcendente) e a sociedade como construída (imanente) e 2) a natureza como construída (imanente) e a sociedade como inata (transcendente), contanto que esses dois processos não aconteçam ao mesmo tempo. No plano oficioso da mediação, diferentemente, não existiria transcendência, somente a imanência das naturezas-culturas.

³ Essa impressão foi tema da crítica de Tânia Stolze Lima a Latour (Cf. Lima, 1999).

⁴ Essa crítica foi feita por Strathern (1996), em um texto em que a autora procura “antropologizar” a teoria-do-ator-rede de Latour.

Para Wagner, diversamente, no plano consciente ou oficial dos modernos, somente o primeiro processo seria reconhecido, ou seja, a natureza como inata e a cultura como construída, enquanto que o segundo processo, ou seja, a natureza como construída e a cultura como inata, faria parte, para ele, do plano oficioso e inconsciente dos ocidentais. De acordo com o autor, portanto, imanência e transcendência se alternam nos planos consciente e inconsciente dos modernos, mas em nenhum dos dois planos poderia existir só imanência, como no esquema de Latour. Assim, a “pura” imanência, em Wagner, é o que sustenta os modos de simbolização e, portanto, não pode estar contida em nenhum deles. Esquematizando essa diferença, tem-se:

ESQUEMA 2

<u>Wagner,</u> sobre os modernos	Natureza	Cultura
Oficial/coletivização	Transcendente	Imanente
Oficioso/diferenciação	Imanente	Transcendente

ESQUEMA 3

<u>Latour,</u> sobre os modernos	Natureza	Cultura
Oficial/coletivização 1	Transcendente	Imanente
Oficial/coletivização 2	Imanente	Transcendente
Oficioso/diferenciação	Imanente	Imanente

Outro paralelo possível entre as ideias dos autores poderia ser feito entre a relativização do ocidente descrita por Wagner e a crise da modernidade descrita por Latour. Wagner explica a crescente relativização do ocidente pelo demasiado apego dos modernos à coletivização, ou seja, às suas tradições e conquistas acumuladas, o que teria levado a uma diferenciação cada vez maior que acabou se tornando mais consciente do que deveria, provocando a relativização.

A crise da modernidade, por sua vez, é explicada por Latour pelo fato de os polos da natureza e da cultura não serem mais capazes de abranger a classificação dos híbridos, que proliferaram em uma escala jamais vista antes e se tornaram visíveis no plano oficial dos modernos. Relativização e crise da modernidade, portanto, seriam, para ambos os autores, falhas nas categorizações dos seres entre os polos da natureza e da sociedade ocasionadas pela percepção da interpenetrabilidade entre os dois domínios.

Por fim, é possível questionar se, nas teorias dos dois autores, os povos tribais teriam alguma “vantagem” sobre os ocidentais por suas sociedades não serem alvo de crises dessa proporção. Acerca desse ponto, também parece haver divergências entre os autores, apesar de ambos serem claros na defesa de que as diferenças esquemáticas que apresentam entre os ocidentais e os povos tribais não seriam suficientes para demarcar uma Grande Divisão entre Nós e Eles.

Para Wagner, os povos tribais e as civilizações como a chinesa, por exemplo, parecem ter certa “vantagem” por serem conscientes da dialética e, por isso, seriam mais estáveis. Essa estabilidade, no entanto, não seria fruto de um congelamento ou falta de movimento, mas, pelo contrário, da recriação permanente do coletivo e das relações sociais, sem que isso seja visto por eles como um problema – diferente dos ocidentais, que seriam apegados às suas tradições.

Para Latour, enquanto os pré-modernos teriam, por um lado, a “vantagem” de reconhecer uma oficialidade ontológica aos híbridos – que o ocidente negaria –, isso os deixaria em desvantagem em termos de poder de dominação em relação aos modernos, pela capacidade destes últimos de mobilizar em proveito próprio – devido à purificação entre os polos da natureza e cultura que realizam – uma escala cada vez maior de híbridos, que teria permitido sua dominação sobre outros coletivos.

Devido a essa diferente percepção sobre as vantagens e desvantagens dos povos não ocidentais, as soluções dos dois autores para as crises da modernidade também seriam diferentes. Para Wagner, a solução para o problema da relativização crescente do ocidente seria inverter o modo de simbolização consciente, ou seja, a mudança do modo coletivizante para o modo diferenciante como modelo de simbolização consciente dos modernos, de forma a que eles pudessem ser capazes de pensar a si mesmos de forma dialética, como fazem os povos tribais.

Para Latour, diferentemente, a solução não estaria na possibilidade de os modernos se tornarem semelhantes aos pré-modernos, pois ele vê vantagens em partes da Constituição moderna. A utopia de Latour é, então, a da possibilidade de reconhecer

simultaneamente as práticas de purificação – causa da vantagem dos modernos – e as práticas de mediação – causa da vantagem dos pré-modernos. Se pensarmos na teoria de Wagner, esse reconhecimento simultâneo desejado por Latour seria impossível. Levando em conta a criatividade do homem, no entanto, não é necessário escolher entre uma das duas alternativas apresentadas, pois a crise da modernidade mal começou e a inventividade humana pode chegar a soluções e, portanto, a novos problemas, ainda não cogitados.

Milena Estorniolo

Mestranda no PPGAS/USP

Resumo: O objetivo deste ensaio é fazer aproximações entre as ideias apresentadas nas obras de dois autores de grande influência na antropologia contemporânea: *Jamais fomos modernos*, de Bruno Latour, publicada em 1991, e *A invenção da cultura*, de Roy Wagner, publicada em 1975. O enfoque recairá sobre as maneiras como os dois autores apresentam as diferenças e semelhanças entre os “povos tribais, religiosos e camponeses” e os “americanos e outros ocidentais” – como escreve Wagner – ou entre os “modernos” e os “pré-modernos” – como escreve Latour – como um exercício de análise que pretende identificar pontos em comum entre suas abordagens, assim como as diferentes saídas que eles apresentam para o problema da Grande Divisão entre Nós e Eles, que, por sua vez, está ancorada na Grande Divisão entre natureza e cultura.

Palavras-chave: Latour; Wagner; modernos; pré-modernos; natureza e cultura

Abstract: The purpose of this essay is to approximate the ideas presented in the works of two influent authors in contemporary anthropology: *We Have Never Been Modern*, by Bruno Latour, published in 1991, and *The Invention of Culture*, by Roy Wagner, published in 1975. I will focus attention on the ways both authors describe the differences and similarities between the “tribal, religious and peasants” and the “american and other westerns” – as writes Wagner – or between “moderns” and “pre-moderns” – as writes Latour – as an analytical exercise that intend to point out commonalities in their approaches, as well as their different solutions to the problem of the Great Division between Us and Them, which is in turn anchored in the Great Division between nature and culture.

Key-words: Latour; Wagner; moderns; pre-moderns; nature and culture

Referências bibliográficas

- GRAHAM, Harman. *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne, Australia: re.press, 2009.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005 [1991].
- LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(40): 43-52, 1999.
- STRATHERN, Marilyn. Cutting the network. *In: Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n. 3, 1996.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

Recebido em: 19/03/2012

Aprovado em: 26/06/2012