

Isabela Murakami

**A TROPOLOGIA NA ANTROPOLOGIA:
METÁFORA E PRODUÇÃO DE SENTIDO EM ROY WAGNER**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Federal de Santa Catarina como
requisito para a obtenção do grau de Bacharel em
Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Evelyn Martina Schuler
Zea.

Florianópolis

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Murakami, Isabela

A tropologia na antropologia : metáfora e produção de sentido em Roy Wagner / Isabela Murakami ; orientadora, Evelyn Martina Schuler Zea, 2019.

53 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Ciências
Sociais, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Ciências Sociais. 2. Antropologia simbólica. 3. Metáfora. 4. Produção de sentido. 5. Roy Wagner. I. Martina Schuler Zea, Evelyn . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Isabela Murakami

A TROPOLOGIA NA ANTROPOLOGIA: METÁFORA E PRODUÇÃO DE SENTIDO EM ROY WAGNER

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de Bacharel, e aprovado em sua forma final pelo Programa de Graduação em Ciências Sociais com nota 10.

Florianópolis, 26 de março de 2019.

Tiago D. P. Borges

Prof. Tiago Daher Padovezi Borges, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

EM

Prof.^a Evelyn Martina Schuler Zea, Dr.^a

Orientadora

Universidade Federal de Santa Catarina

Vânia Zikan Cardoso

Prof.^a Vânia Zikan Cardoso, Dr.^a

Universidade Federal de Santa Catarina

Lays Cruz Conceição

Me. Lays Cruz Conceição

Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente ao Rafa, grande amigo que embora hoje um pouco distante, merece destaque por estar no cerne da ideia deste trabalho. Obrigada pelas conversas inspiradoras!

À minha orientadora Evelyn, por toda a paciência e auxílio no meu lento processo de associar e canalizar meus interesses e ideias.

Aos professores incríveis que tive a oportunidade de conhecer durante a graduação: Oscar, Márnio, Vânia, Gabriel, grandes inspirações que ajudaram a tornar esse caminho mais leve e interessante.

Aos amigos – felizmente muitos para serem citados individualmente – pela companhia nos momentos de angústia silenciosa, que foram muitos dos últimos anos.

E, finalmente, ao Murilo, por ter me ensinado algo que coincidentemente tem a ver com o tema deste trabalho: que tudo pode ser ressignificado.

Acrescento à esta versão final meus agradecimentos à Evelyn, Vânia e Lays pelos entusiasmados comentários e sugestões feitos na banca.

“[...] e há outra coisa, simples e grave:
não se conhecem limites para a imaginação
que não sejam os do verbo,
linguagem e invenção são inimigas fraternais
e dessa luta nasce a literatura,
o dialético encontro da musa com o escriba,
o indizível procurando sua palavra,
a palavra se negando a dizê-lo
até que lhe torcemos o pescoço
e o escriba e a musa se conciliam
nesse raro instante que mais tarde
chamaremos de Vallejo ou Maiakovski.”

(Julio Cortázar, em *Um Tal Lucas*)

RESUMO

Por tropologia entende-se o estudo dos tropos, ou como melhor os conhecemos, figuras de linguagem. Como a mais relevante dentre os tropos, a metáfora foi objeto de curiosidade e pesquisa nas mais diversas áreas do conhecimento – incluindo a antropologia. Dentre os antropólogos que estenderam a metáfora aos seus estudos, destaca-se Roy Wagner: em seu segundo trabalho, a partir de registros etnográficos entre os Daribi na Melanésia, o autor elege a metáfora como processo responsável pela produção de todos os significados em uma cultura. O presente trabalho parte do estudo da obra *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (1972) buscando pensar, contextualizar e discutir as contribuições de Wagner, tanto para a tropologia na antropologia quanto para os estudos da metáfora em geral.

Palavras-chave:

Metáfora; Roy Wagner; Produção de sentido; Antropologia Simbólica; Tropologia

ABSTRACT

Tropology is understood as the study of tropes or, as they are more commonly known, figures of speech. Considered the most relevant among tropes, the metaphor has been an object of research in several different areas of knowledge, including anthropology. Among the anthropologists who studied metaphor, Roy Wagner stands out: in his second work, derived from ethnographic records from the Daribi in Melanesia, Wagner elects metaphor as the process responsible for the production of all meanings in a culture. By means of the study of *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (1972), the present work seeks to think, contextualize, and discuss Wagner's contributions to the tropology in anthropology and to the studies of metaphor in general.

Keywords:

**Metaphor; Roy Wagner; Production of Meaning; Symbolic Anthropology;
Tropology**

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
2. METÁFORA: UM ASSUNTO INTERDISCIPLINAR.....	16
2.1 A METÁFORA NA ANTROPOLOGIA.....	20
3. A ANTROPOLOGIA SIMBÓLICA E A BUSCA PELO SENTIDO.....	24
3.1 ROY WAGNER E A ANTROPOLOGIA SIMBÓLICA.....	26
4. METÁFORA E PRODUÇÃO DE SENTIDO.....	30
4.1 AS ARTIMANHAS DA SIGNIFICAÇÃO.....	30
4.2 A ABORDAGEM INTERACIONISTA.....	31
4.3 A(S) REALIDADE(S) METAFÓRICA(S).....	33
5. A METÁFORA EM HABU: THE INNOVATION OF MEANING IN DARIBI RELIGION (1972)	35
5.1 HABU:APRESENTAÇÃO.....	35
5.2 DEFINIÇÕES GERAIS.....	36
5.3 METÁFORA E CULTURA.....	38
5.4 AS METÁFORAS ENTRE OS DARIBI.....	41
5.4.1 A INVENÇÃO DA INDIVIDUALIDADE.....	41
5.4.1.1. A MAGIA DARIBI.....	42
5.4.1.2 A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS.....	43
5.4.1.3 A POESIA DARIBI.....	44
5.4.1.4 A ONOMÁSTICA DARIBI.....	45
5.4.2. A INVENÇÃO DA IMORTALIDADE.....	47
5.4.2.1 PERSONIFICAÇÕES: AS “METÁFORAS HUMANAS” ..	48
5.4.2.2 O RITUAL HABU.....	49
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	52
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	54

1 – INTRODUÇÃO

O percurso que me fez finalmente chegar ao tema deste trabalho se deu de forma gradativa e acidentada, de maneira que o apresento apenas na medida em que ele possa ajudar a justificar a sua realização e a compreender a sua estrutura, bem como algumas escolhas e possíveis omissões. Cabe dizer então, para começar, que o meu interesse se deu inicialmente pelo tema da metáfora, e não pela obra de Roy Wagner.

Meu interesse pela metáfora resultou da minha curiosidade pelos estudos concernentes à relação entre linguagem e cérebro - onde o tema é sem dúvidas um protagonista - mas acabou me levando à descoberta de um verdadeiramente imenso panorama de estudos. Esse panorama, como será mostrado adiante, é formado por estudos das mais diversas áreas, que apesar das suas notáveis diferenças, apontam igualmente para uma primazia da metáfora: seja na linguagem, no pensamento ou na vida cotidiana, ela possui funcionalidades que extrapolam uma concepção ainda muito comum que a vê como um recurso acionado apenas com intenções literárias ou poéticas.

Num primeiro momento, entretanto, ao imaginar como isso poderia ser estudado dentro da antropologia, não fui muito feliz: minhas inúmeras pesquisas no *google* contendo as palavras “metáfora” e “antropologia” não me forneceram mais que alguns resultados irrisórios, esparsos e desconectados. Apesar da metáfora ter feito parte dos estudos de diversos antropólogos, principalmente nos anos 70 – como descobri posteriormente e será mostrado a seguir – a antropologia ainda não parece possuir um lugar nesse panorama. Não sem um motivo, contudo, pois a disciplina também parece ter abandonado o tema: mesmo com o intenso debate cognição x cultura que se formou a partir da publicação do célebre *Metaphors We Live By* em 1980, a antropologia, como comenta Leezenberg, não perseguiu essa “promissora linha de pesquisa interdisciplinar” – e “parece ter se distanciado ainda mais do estudo da metáfora em particular e dos tropos em geral” (LEEZENBERG, 2015 [2013], p.4).

Quando fui finalmente apresentada à gama de antropólogos que de maneira mais ou menos empolgada haviam trazido a metáfora para seus estudos, Roy Wagner se mostrou inicialmente apenas uma escolha “prática”, por ser o autor que claramente mais

fala sobre o tema - como ele mesmo diz, “*Habu* (1972) é um livro sobre a metáfora” (2010, p. 19). Mas à medida em que ia me aprofundando em sua obra, descobri ainda outras motivações para a realização deste trabalho a partir de Wagner: a noção de metáfora é um ponto essencial para compreender todo o seu pensamento – sua obra que conheceu maior sucesso, *The Invention of Culture* (1975) é dita por ele como uma “generalização do argumento de *Habu*”, como a sua “epistemologia” (2010 [1975], p.17), onde ele fala sobre a relação da metáfora com a convenção. A metáfora segue como elemento essencial ainda até *Lethal Speech* (1978) - onde ele se concentra sobre o processo de obviação – formando assim uma “trilogia não programada” (2010 [1975], p.19). Mais tardiamente, em *Symbols that Stand for Themselves* (1986) a metáfora aparece ainda como um exemplo de “símbolo autorreferente”.

É em *Habu*, buscando uma “teoria plausível do significado cultural” (1972, p. XI) entre os Daribi onde Wagner inicia o seu relacionamento de longa data com a metáfora. Com efeito, é nele que habitam as definições iniciais – que precedem as suas derivações mais complexas como a obviação – e um imenso repertório de registros etnográficos que mostram como a metáfora está no cerne da produção de sentidos de toda cultura. É por isso que acredito na sua revisitação como uma “via de abertura” para essa rica literatura sobre a metáfora, talvez ainda estranha à outras áreas do conhecimento. É em *Habu* também onde se vê nascer a obsessão pela criatividade e a originalidade de um autor que renovou os ares da antropologia, como apontam autores como Goldman (2011) e Costa (2011). Tentar expandir suas inestimáveis contribuições para outras áreas e mesmo relembra-las dentro da antropologia tornou-se uma das motivações para este trabalho – que consiste agora também em uma espécie de homenagem dada a sua morte, que como uma infeliz coincidência se deu no decurso desta pesquisa, em setembro de 2018.

Partindo do estudo da obra *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (1972), o presente trabalho busca pensar, contextualizar e discutir as contribuições de Wagner acerca da metáfora, tanto dentro do quadro geral de estudos sobre a metáfora, quanto dentro da antropologia. Para tanto, começo no capítulo II esboçando uma breve apresentação do quadro interdisciplinar de estudos sobre a metáfora e também algumas maneiras como a antropologia se interessou pelo assunto. No capítulo III, apresento o contexto antropológico onde emerge o estudo de Wagner: a antropologia simbólica e a sua preocupação com o sentido. No capítulo IV abordo teorias linguísticas sobre a metáfora com as quais me deparei ao longo da pesquisa que julgo serem pertinentes por

tratarem da produção de sentidos, e, por fim, no capítulo V, busco sintetizar a teoria de Wagner a partir de algumas das suas referências etnográficas entre os Daribi.

2 - METÁFORA: UM ASSUNTO INTERDISCIPLINAR

Quando comecei a me interessar pelo assunto da metáfora evidentemente não possuía a menor noção da sua dimensão – para falar a verdade, não achava nem que isso poderia, de fato, virar um objeto de estudo – tudo o que eu possuía era um palpite de que o tema poderia ter algo a ver com a antropologia, dada a sua relação com a linguística. A pouca bibliografia que conheci logo em seguida me fez pensar, animadamente, que seria possível realizar uma “revisão bibliográfica sobre a metáfora”, abordando e articulando de alguma maneira todas as teorias existentes, trazendo ainda as esboçadas pelos antropólogos.

Absorvida no assunto por alguns meses – na mesma medida encantada e assustada pela dimensão de algo que eu nem sabia que poderia ser estudado – logo percebi que se tratava de algo impossível. Não só a metáfora já havia sido estudada, como por uma gama quase imensurável de autores e respectivas áreas do conhecimento que nesse empreendimento se mesclavam, tornando difícil mesmo uma tentativa de demarcação. João Horta Nunes, logo no início do livro *As Metáforas nas Ciências Sociais* (2005), aponta para esse problema:

De fato, considerar as “teorias da metáfora” como objeto é muito vago, já que elas têm origem em áreas de conhecimento ou disciplinas diversas e inter-relacionadas: filosofia pura e suas subdivisões, filosofia da ciência, filosofia da linguagem, ciências cognitivas, ciências da comunicação, linguística empírica, ciências sociais etc. Sob o ponto de vista epistemológico, articular tais teorias com as ciências humanas em geral constitui uma questão complexa, pois cada uma das áreas de conhecimento mencionadas já enfrenta problemas básicos, mesmo se reduzíssemos as questões epistemológicas ao nível mais simples da demarcação entre o que é e o que não é científico, entre o que pertence ou não a uma área de conhecimento (2005, p.24, grifo meu).

Mesmo Roy Wagner chega a dizer algo parecido, muito tempo depois da publicação de *Habu*, em *Symbols that Stand for Themselves* (1986): apontando para a “glosa relativa” da metáfora, conclui que “sua descoberta em cada empreendimento crítico, científico, e estético que se preocupa com o sentido é inevitável” (2017 [1986] p.6) – a curiosidade acerca da metáfora é então, praticamente “unânime”. Dessa maneira, percebo que até mesmo fazer uma introdução “completa” e estruturada ao assunto seria difícil, e devo esclarecer, portanto, que o meu objetivo no capítulo que segue – e também no trabalho como um todo – certamente não é definir a metáfora, nem entrar em

discussões minuciosas sobre cada teoria e cada autor. O objetivo deste capítulo é antes apresentar despretensiosamente alguns autores que dentro desse panorama me chamaram a atenção, por apontarem para outras funcionalidades da metáfora para além de uma simples “figura de linguagem”, acionada com intenções artísticas – quais sejam, as suas funções na linguagem, no conhecimento e no pensamento, para depois abordar como a metáfora interessou à antropologia em particular.

Das teorias sobre a metáfora, provavelmente a mais clássica e antiga de que se tem registro é a de Aristóteles. Em *A poética*, encontra-se a seguinte definição:

A metáfora (metaphora) é a transferência (epiphora) para uma coisa do nome (onomatos) de outra (allotriou), ou do gênero para a espécie (apo tou genos epi eidos), ou da espécie para o gênero (apo tou eidos epi to genos), ou da espécie de uma para o gênero de outra (apo tou eidous epi eidos), ou por analogia (è kata to analogon) (ARISTÓTELES, 1457 b 6-9)

Evocando a palavra transferência, epiphora, a definição aristotélica da metáfora é baseada em uma ideia de movimento: segundo Nunes (2005, p. 218), “a metáfora epifórica implica o movimento semântico de um significado conhecido, familiar, “próprio”, relacionado a um objeto concreto, para outro que é estranho, não-familiar”. A metáfora, portanto, não seria um fim, mas o próprio processo de mediação e de transmissão.

Cabe lembrar que a palavra epífora é ela mesma uma palavra que se moveu de um campo físico (onde convencionalmente significa “carregar um objeto de um lugar para outro”) para o campo linguístico, portanto, para Aristóteles, essa conceitualização apenas volta para a metáfora: ao invés de definir a metáfora, a definição é metaforizada, o que parece indicar que apenas uma metáfora pode explicar outra.

Também essencial na obra *A Retórica*, a metáfora aparece nessa outra obra de caráter normativo, onde Aristóteles busca agora os fundamentos de um bom discurso retórico. Embora críticas apontem para o caráter persuasivo da metáfora aristotélica ou a sua classificação como “peregrina” (uma vez que Aristóteles a coloca junto com palavras estrangeiras, raras, ornatos, etc.), alguns autores apontam por outro lado a existência, já em Aristóteles, de uma estreita relação entre metáfora e conhecimento. Quando bem empregadas, são dotadas de clareza, possuindo o potencial de ensinar, de dar a conhecer e de comunicar:

Dos nomes e dos verbos de que o discurso é composto (sendo os tipos de nomes aqueles que foram já examinados na Poética), devem utilizar-se, pouquíssimas vezes e em número reduzido de situações, palavras raras, termos compostos e neologismos (...). Só o termo “próprio” e “apropriado” e a metáfora são valiosos no estilo da prosa. Sinal disto é que são só estes que todos utilizam. Na verdade, todos falam por meio de metáforas e de palavras no seu sentido “próprio” e “apropriado”, o que deste modo demonstra que, se se compõe correctamente, o texto resultará algo de não familiar, mas, ao mesmo tempo, será possível dissimulá-lo e resultar claro. Esta, disse, é a maior virtude do discurso retórico. (Aristóteles, livro III, cap. II, 1405a)

Alguns autores chamam a atenção para esta relação contida em Aristóteles, como por exemplo Bernardo (2004, p. 27) que aponta para o fato de que “Descobrir a metáfora adequada facilita se aproximar, por expressão o mais semelhante possível, daquele elemento da realidade que nos interessa.”

Assim, o uso correto e cuidadoso das metáforas estaria ligado à um tipo de “engenho”, de dom:

Grande importância tem, pois, o uso discreto de cada uma das mencionadas espécies de nomes, de nomes duplos e de palavras estrangeiras; maior, todavia, é a do emprego das metáforas, porque tal se não aprende nos demais, e revela portanto o engenho natural do poeta; com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças. (Aristóteles, cap XXII, 1459a4-8)

Já na filosofia moderna, a metáfora continua sendo objeto de interesse para filósofos como Rousseau e Giambattista Vico, que, preocupados em fornecer uma historicidade da linguagem, reconhecem na metáfora a origem da linguagem:

O falar segundo que corresponde à idade dos heróis, asseveram os egípcios ter sido por símbolos, a que hão de reduzir-se as empresas heroicas. Tais hão de ter sido as similitudes mudas, que em Homero se dizem *sémata* (caracteres mediante os quais os heróis escreviam). Por via de consequência, devem corresponder a metáforas, imagens, similitudes ou comparações, que depois, com a linguagem articulada, constituem o estoque de adornos (*suppelletile*) da linguagem poética. (VICO, 1979, p.104, apud. MARQUES & MOURA, 2011, p.7)

Em suma, pode-se dizer, segundo Rousseau, que as necessidades físicas ditaram os primeiros gestos dos seres humanos, e as necessidades morais, ou seja, as paixões, foram as responsáveis pelas primeiras palavras. As palavras originais não foram metódicas, nem racionais, foram vivas e metafóricas. (MARQUES & MOURA, 2011, p. 9)

Outra abordagem que ficou bastante conhecida foi a de Jakobson, que em sua célebre explicação sobre os dois tipos de afasia, em 1956, define as funções metafórica e

metonímica como as duas operações básicas da linguagem. Segundo o linguista utilizamos o tempo inteiro os processos metafóricos e metonímicos para escolher e substituir as palavras e formar frases. Importante enfatizar que essa grande descoberta se deve em grande parte a um antropólogo, James Frazer, que inspirou Jakobson com a sua diferenciação, em 1890, entre magia por imitação e magia por contágio. Aliás, para além de estabelecer a metáfora e a metonímia como funções básicas da linguagem, Jakobson diz que tais funções são encontradas também em outros processos simbólicos: “a competição entre os dois procedimentos, metonímico e metafórico, se torna manifesta em todo processo simbólico, quer seja subjetivo, quer social.” (2003, p. 52), argumento devidamente ilustrado pelos antropólogos alguns anos mais tarde, como será apresentado na outra parte desse capítulo.

Um dos maiores marcos para os estudos da metáfora foi a teoria cognitiva da metáfora, atribuída à dupla Lakoff & Johnson pela publicação do livro *Metaphors We Live By* em 1980, que como o nome já diz, mostra as metáforas como coisas que estão presentes no nosso cotidiano. O linguista e o filósofo mostraram de forma mais elaborada como o processo metafórico está diretamente relacionado ao conhecimento e a percepção do mundo. Para os autores, de forma bem resumida, o processo metafórico seria um processo ocorrido no sistema cognitivo, utilizado para conceitualizar coisas e experiências que até então desconhecemos, procedendo do conhecido para o desconhecido. Segundo eles, teríamos um mapeamento universal de conceitos armazenados no cérebro, criados pelas experiências corporais e manipulação de objetos. Isto é, na metáfora “amar é uma viagem”, por exemplo, utilizamos a experiência conhecida “viagem” para conceitualizar a experiência desconhecida que é “amar”.

Em detrimento de sua grande disseminação, a teoria cognitiva da metáfora foi alvo de muitas críticas, mas também abriu mais espaço para discussões frutíferas sobre a relação da linguagem com a cognição e mais recentemente testes e pesquisas com o cérebro. Exemplos são as pesquisas de Gibbs, cientista cognitivo, para quem a linguística cognitiva deveria abordar também aspectos culturais, já que a cognição para ele “emerge a partir da interação entre uma mente corporificada e um mundo cultural” (LEEZENBERG, 2013, p. 7) e a pesquisas como a publicada¹ no periódico *Brain & Language* em 2012 que se empreendeu na tarefa de mapear a atividade cerebral de voluntários ao ouvirem frases contendo metáforas.

¹ <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3318916/>

2.2 - A METÁFORA NA ANTROPOLOGIA

Na antropologia, as primeiras referências à metáfora aparecem em etnografias, como as de Franz Boas, que dedicam inteiramente alguns capítulos às expressões metafóricas na linguagem (1914) e nas artes “primitivas” (1922). Algumas contribuições muito mais antigas podem ser consideradas como referências indiretas, como a de Tylor (1871) e a de Frazer (1890) uma vez que falam sobre a associação de ideias em suas teorias sobre a magia. Mas, possivelmente inspirados pela contribuição de Jakobson, os primeiros antropólogos que trazem o processo metafórico na análise de fenômenos sociais, o apresentam juntamente com o par metonímico, como é o caso de Lévi-Strauss (1962) e Stanley Tambiah (1968).

Lévi-Strauss, no seu famoso empreendimento de aplicação do modelo linguístico à investigação etnológica, traz a metáfora também na sua abordagem estruturalista. Também fortemente influenciado por Rousseau, quem ele considera ser o “mais etnógrafo dos filósofos”, Lévi-Strauss encontra na metáfora uma outra possibilidade para o problema do totemismo, que instigava a antropologia à época: em contrapartida aos autores² que viam no totemismo uma expressão das necessidades dos nativos (acreditando que os mesmos utilizavam-se de plantas e animais porque estes eram alimento) Lévi-Strauss fornece em *La pensée sauvage* (1962) uma abordagem positiva ao totemismo, que não fala em termos de faltas e carências, mas de outros interesses e opções – abordando o totemismo como uma relação metafórica:

De tais exemplos, que se poderiam retirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas. [...] Pode-se objetar que uma tal ciência não deve absolutamente ser eficaz no plano prático. Mas, justamente, seu objeto primeiro não é de ordem prática. Ela antes corresponde a exigências intelectuais ao invés de satisfazer às necessidades. (LÉVI-STRAUSS, 2008 [1962], p.24)

² Diz-se desses autores funcionalistas, ao passo que reduzem fenômenos culturais/sociais a meras respostas a necessidades fisiológicas. Um exemplo é Malinowski, que segundo Lévi-Strauss defendia que “o interesse dos primitivos pelas plantas e animais totêmicos era-lhes inspirado unicamente pelos reclamos do seu estômago” (Lévi-Strauss, 2008, p.17)

Por conseguinte, todas as condições estão objetivamente reunidas para que concebamos o mundo das aves como uma sociedade humana metafórica; aliás, ela não lhe é literalmente paralela, num outro nível? A mitologia e o folclore atestam, por numerosos exemplos, a frequência desse modo de representação tal como a comparação, já citada, feita pelos índios chickasaw, entre a sociedade das aves e uma comunidade humana (LÉVI-STRAUSS, 2008 [1962], p.229)

É também nessa obra que Lévi-Strauss detalha sua concepção de metáfora: apesar de falar em eixos metafórico e metonímico – que corresponderiam respectivamente ao totemismo e ao sacrifício – como as teorias estruturalistas, cabe observar que para ele o signo linguístico não assume uma função de substituição: o que se destaca na sua teoria é a sua relacionalidade com outros signos. Lévi-Strauss cuidadosamente observa também que apesar dessas relações sistemáticas serem elaboradas na tradição ocidental, elas nos colocam no mesmo plano com os costumes de outras tradições:

Ora, esses usos provêm, manifestamente, do mesmo grupo que todos os enfocados por nós, provenham também de nossa cultura ou da dos insulares australianos; com efeito, percebe-se aí a mesma equivalência entre relação metonímica e relação metafórica que, desde o início, pareceu-nos desempenhar entre eles o papel de denominador comum. Os nomes que tomamos às flores para deles fazer nomes próprios têm valor de metáfora: bela como a rosa, modesta como a violeta etc. (LÉVI-STRAUSS, 2008 [1962], p.237)

Uma primeira conclusão pode ser retirada de nossa análise: o totemismo, que tem sido superabundantemente formalizado em "linguagem de primitividade", poderia sê-lo também, à custa de uma transformação muito simples, na linguagem do regime das castas, que é exatamente o contrário da primitividade. Isso já demonstra que não estamos tratando de uma instituição autônoma, definível por propriedades distintivas e típicas de certas regiões do mundo e de certas formas de civilização, mas com um modus operandi perceptível mesmo por trás das estruturas sociais tradicionalmente definidas em oposição diametral ao totemismo. (LÉVI-STRAUSS, 2008 [1962], p. 148)

Stanley Tambiah por sua vez utiliza as associações metafóricas e metonímicas para fazer uma reanálise da teoria de Malinowski sobre a magia trobriandesa. Segundo o autor, para Malinowski a eficácia do ritual estava nas palavras, porque para ele a linguagem utilizada nos rituais trobriandeses seria essencialmente diferente daquela utilizada ordinariamente. Tambiah parte da definição de ritual que consiste num complexo de palavras e ações, e coloca os processos metafóricos e metonímicos como maneiras de conexão entre as duas:

Both linguistic procedures, metaphorical through substitution permitting abstractions, and metonymic through building an organic whole through details, are accompanied in Trobriand magic by action. Objects and substances are used as agents and vehicles of transfer through contagious action. In these vehicles of transfer we find expressed Frazer's substitution (or similarity) and contiguity principles, imitative and contagious magic, but never in an exclusive manner. (TAMBIAH, 1968, p.190)

É a partir dos anos 70 que o interesse pela metáfora parece se acentuar na antropologia, entre aqueles que podem ser localizados na então efervescente antropologia simbólica, ou simplesmente entre os autores que se preocupavam com problemas concernentes aos símbolos e ao significado. Além de Roy Wagner que será discutido mais adiante, destacam-se Sherry Ortner e Victor Turner.

Tanto Ortner quanto Turner foram manifestamente influenciados pelo livro *World Hypotheses* (1942) do filósofo Stephen Pepper – que por sua vez se baseia no pensador italiano Giambattista Vico, já citado aqui. No seu estudo sobre os *key symbols*, Sherry Ortner (1973), ao classificá-los de acordo com o seu modo de operação, elenca a metáfora como um dos mecanismos de ação simbólica. Para a autora, existem dois tipos principais de *key symbols*: os *summarizing symbols* e os *elaborating symbols*, os quais se subdividem em *root metaphors* (conceito criado por Stephen Pepper em 1942) e *key scenarios*. Os *summarizing symbols* são símbolos catalisadores, que tem a ação rápida de catalisar sentimentos e valores em uma única imagem. É a categoria dos símbolos sagrados, ou de símbolos como a bandeira americana, que sintetizam sistemas complexos de ideias, sentimentos e valores. Para Ortner, as *root metaphors* agem primariamente no domínio do pensamento, pois são símbolos utilizados para ordenar e conceitualizar aspectos da experiência e os *key scenarios* agem no domínio da ação, pois são cenários que prescrevem fins desejáveis e meios para alcançá-los. Evocando os termos de Pepper, Ortner destaca o seguinte em relação às *root metaphors*:

In Pepper's terms, the symbol provides a set of categories for conceptualizing other aspects of experience, or, if this point is stated too uni-directionally for some tastes, we may say that the root metaphor formulates the unity of cultural orientation underlying many aspects of experience, by virtue of the fact that those many aspects of experience can be likened to it. (ORTNER, 1973, p. 1341)

As *root metaphors*, são, portanto, utilizadas para conceitualizar e organizar diferentes aspectos da experiência. Um exemplo pode ser encontrado na discussão de Godfrey Lienhardt (1961) sobre o gado nos Dinka: é o gado que concede toda a experiência visual, aspectos de cores, luz e sombra ao pensamento Dinka, e até mesmo a sua própria estrutura social é conceitualizada em analogia à estrutura física do boi (1973, p.1340). Outro exemplo é a cosmologia indo tibetana, cujos processos da vida, tempo e espaço são desenvolvidos em analogia com a imagem da roda.

Victor Turner em *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (1974) se estende sobre o tema da metáfora por algumas páginas no início do primeiro capítulo, trazendo definições de vários autores como Richards (1939), Black (1962), Nisbet (1969) e também as *root metaphors* de Pepper. No entanto, em Turner a metáfora está diretamente ligada à ação. É importante frisar que Ortner não exclui totalmente a ligação das *root metaphors* com a ação, pois ao estabelecer uma certa visão do mundo, elas implicitamente sugerem certas maneiras de agir, mas para ela, seu efeito primário é na ordem do pensamento. Turner traz as metáforas muito mais ligadas à ação: para ele, “os símbolos instigam a ação social” (2008 [1974], p.49). Ao analisar unidades processuais como o “drama social”, defende que esses processos são estruturados por metáforas que os atores possuem em suas cabeças. Os paradigmas formam metáforas, que são colocadas nas cabeças dos atores “por ensino explícito e generalização implícita por intermédio da experiência social” (2008 [1974], p.11). Portanto, as metáforas teriam o poder de incitar a ação, mas não são sempre as mesmas; são frequentemente substituídas.

3 - A ANTROPOLOGIA SIMBÓLICA E A BUSCA PELO SENTIDO

É bastante comum que pesquisas bibliográficas forneçam uma breve apresentação do autor, geralmente o inserindo em algum projeto ou vertente antropológica. Dentre as tantas em que Wagner é comumente inserido, optei por apresentar brevemente o contexto da antropologia simbólica, de suma importância para Wagner não apenas em *Habu*, mas que o suscitou preocupações que continuaram ecoando por toda a sua obra. Suas colocações sobre o problema do sentido – central para a antropologia simbólica – estão também intrinsecamente ligadas ao modo peculiar como ele trata o tema da metáfora.

Para Gonçalves (2009, p.74) a antropologia simbólica corresponde ao “conjunto de autores, cuja produção, apesar de suas diferenças, está vinculada a uma mesma problemática: a questão do significado e do símbolo como definidores de uma “noção” de cultura”, ou seja, autores que de diferentes formas privilegiaram o significado e o símbolo como vias para entender o que se designa cultura. Segundo Ortner (2011, p.422), a grande contribuição da antropologia simbólica foi dar à cultura um “locus relativamente fixo”, isto é, ao propor a investigação dos símbolos, “mostrou aos antropólogos onde encontrar o que eles queriam estudar”. De fato, uma rápida retrospectiva na história da antropologia nos mostra que até a emergência da antropologia simbólica, o conceito de cultura estava – ainda mais do que hoje – longe de ter um consenso. Segundo a revisão de Kroeber & Kluckhohn (1952), no período entre 1920 e 1950 foram elaboradas mais de 150 definições de cultura – e grande parte delas seguia a clássica definição de Tylor, segundo a qual a cultura era “o todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e qualquer outra capacidade e hábito adquirido pelo homem enquanto membro de [uma] sociedade” (TYLOR, 1871 V. I: I apud LEVI-STRAUSS, [1958] 2008, p.504), definição que hoje é questionada e se mostra demasiadamente abrangente. Ao propor a antropologia como “ciência interpretativa, à procura do significado” (1989 [1973], p.4), Geertz indica o que seria o escopo primeiro da antropologia: a busca pelo significado, a investigação daquilo que está por trás, ou que orienta as práticas, ações, costumes e curso de vida das pessoas em sociedade.

Muitos nomes aparecem associados à chamada Antropologia Simbólica. Costa (2011, p.20) destaca três como principais influenciadores de Roy Wagner: Clifford

Geertz, David Schneider e Victor Turner. É importante ressaltar que suas preocupações vão na mesma direção, mas não são tratadas da mesma forma: é possível perceber tanto convergências quanto divergências entre os três.

Começemos pela referência que é frequentemente tomada como síntese dessa corrente de pensamento, o conceito de cultura elaborado por Geertz em seu livro *The Interpretation of Cultures*, publicado em 1973:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (GEERTZ, 1989[1973], p.5)

Para Geertz, cultura, símbolos e significados seriam essencialmente públicos:

A cultura é pública porque o significado o é. Você não pode piscar (ou caricaturar a piscadela) sem saber o que é considerado uma piscadela ou como contrair, fisicamente, suas pálpebras, e você não pode fazer uma incursão aos carneiros (ou imitá-la) sem saber o que é roubar um carneiro e como fazê-lo na prática. Mas tirar de tais verdades a conclusão de que saber como piscar é piscar e saber como roubar um carneiro é fazer uma incursão aos carneiros é revelar uma confusão tão grande como, assumindo as descrições superficiais por densas, identificar as piscadelas com contrações de pálpebras ou incursão aos carneiros com a caça aos animais lanígeros fora dos pastos. A falácia cognitivista — de que a cultura consiste (para citar um outro porta-voz do movimento, Stephen Tyler) "em fenómenos mentais que podem (ele quer dizer "poderiam") ser analisados através de métodos formais similares aos da matemática e da lógica" — é tão destrutiva do uso efetivo do conceito como o são as falácias "behaviorista" e "idealista", para as quais ele é uma correção mal concluída. Como seus erros são mais sofisticados e suas distorções mais sutis, talvez seja ainda mais do que isso. (idem, p. 12, grifo meu)

Dessa nova vertente, que agora olha para os símbolos e os significados, decorre um segundo problema: o problema da interpretação, a preocupação com o exercício do antropólogo e o seu alcance no empreendimento de “desvendar” esses símbolos. Portanto, podemos dizer que as questões despertadas pela chamada antropologia simbólica são aquelas relacionadas a *simbolização* e a *interpretação*.

Geertz, ao sugerir uma “descrição densa”, ou seja, uma ciência interpretativa ao invés daquela que descobre leis e códigos, sugere a interpretação dessas teias de significado, que assim daria sentido ao comportamento e ações dos nativos. Dessas

propostas, infere-se que o sistema de significados para Geertz é um sistema fechado e público e que ao ser interpretado pode ajudar a entender o *ethos* e a visão de mundo daquelas pessoas.

De maneira diferente procedeu Schneider, que em seus trabalhos não buscava nos símbolos a fundamentação para a “cultura” ou as ações dos nativos, e sim por uma lógica interna dos sistemas simbólicos. Ao dizer isso, infere que os símbolos e o sentido possuem um sistema próprio, e que tentar interpretá-los os reduzia a meros silogismos. Aqui fica clara a preocupação com o problema da interpretação lembrado por Gonçalves (2009, p.74): ao mesmo tempo que essa corrente de pensamento observava a construção da lógica do nativo, enfatizando a importância dos seus significados, problematizava a antropologia enquanto detentora da função de interpretação e representação desse pensamento nativo. Ward Goodenough, antropólogo americano, já em 1970 havia proposto um modo de agir, ao propor que a descrição de uma cultura fosse feita de forma “êmica” - utilizando conceitos nativos – e seguida de uma comparação “ética”, isto é, que recorre aos conceitos e as categorias do antropólogo. Tal projeto supõe que exista uma separação total entre as categorias do nativo e as categorias do antropólogo, e que essas categorias nativas sejam capazes de fornecer uma descrição completamente “êmica” do pensamento nativo. Esse modo de colocar os modelos em operação é criticado por Schneider e é desenvolvido de maneira bastante diferente por Wagner posteriormente.

Victor Turner também encontrou nos símbolos um objeto de análise, mas também segue um caminho um pouco diferente do proposto por Geertz. Ainda que tenha se preocupado com os símbolos, estes não lhe interessavam como veículo de uma cultura, mas como “instrumentos” que quando colocados juntos processavam transformações sociais. Partindo da premissa de uma “antropologia da experiência” as ideias de Turner presumem uma noção de sentido como algo que se torna visível nas ações e processos sociais.

3.1 - ROY WAGNER E A ANTROPOLOGIA SIMBÓLICA

É fato que Wagner foi muito influenciado pela escola simbolista, compartilhando com os autores citados anteriormente muitas ideias e opiniões, mas a sua originalidade e irreverência se fazem presentes também nessas discussões. Veremos como as ideias de Wagner a respeito da natureza do sentido e ao modo de interpretá-lo diferem ou complementam aquelas esboçadas pelos seus contemporâneos.

Das inspirações “positivas” que Wagner encontrou na antropologia simbólica – isto é, ideias com as quais o seu pensamento se mostra alinhado – podemos destacar David Schneider. Não poderia ser diferente, uma vez que o mesmo foi seu orientador em seu primeiro trabalho na antropologia, sua tese de doutorado. Nesse trabalho, intitulado *The Curse of Souw* (1967), Wagner é cuidadoso ao separar sistema simbólico – que corresponderia ao conjunto de formulações nativas, o aparato conceitual utilizado por eles mesmos para falar sobre seu sistema social – e modelo de sistema simbólico, o conjunto de termos utilizados pelos antropólogos para compreender o primeiro. Demonstra a influência de Schneider tanto ao pressupor a existência de uma lógica interna dos sistemas simbólicos, quanto ao aprimorar a sua crítica sobre como os modelos são colocados em ação no conhecimento antropológico: Wagner, diferentemente de Goodenough, não ambiciona uma separação absoluta entre as categorias nativas e as categorias do antropólogo. Como bem sintetiza Costa (2011, p.25), para Wagner “para que haja uma relação e comunicação entre antropólogo e nativo, não basta que cada um deles constitua sua própria ‘versão das coisas’”. As duas áreas, a do nativo e a do antropólogo devem se diferenciar, mas ao mesmo tempo são inevitavelmente contingentes uma em relação à outra, uma vez que, por exemplo, nem sempre os conceitos nativos são explicitados e abstraídos por eles, como é o caso dos conceitos de consanguinidade e troca. Em seu prefácio ao livro, Schneider exalta as contribuições de Wagner:

The problem is to find out what that other culture's part are, in its own terms; (...) All too often the anthropologist goes into the field and, instead of asking the natives what their cultural categories consist in, he tells the natives what their kinship and economics and politics are all about (...) The task of communicating what is barely understandable in another culture is but one side of the coin. The other is of building a workable theory of culture. For if we have a good enough theory of culture, then none of its various forms is incomprehensible, since the very essence of a good theory is that it makes the incomprehensible into that which is understood. This is the strength of Wagner's book. (cf. Wagner, 1967, p.viii)

Sabe-se que toda a obra de Wagner persegue, de maneira crítica, o reconhecimento³ da criatividade dos povos estudados. Na introdução a *Habu*, intitulada *The Masks of Meaning*, Wagner enfatiza a natureza criativa do sentido e a *hubris* do antropólogo. Para o autor, tendemos a presumir a criatividade como um artefato

³ Esse reconhecimento é tratado com mais destaque no texto *Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?* (1974)

exclusivamente da nossa sociedade, negando a dos nativos. Wagner traz a divisão fomentada por alguns estruturalistas entre sociedades frias e quentes como um exemplo de sistematização estática, resultado dessa “arrogância” do antropólogo: enquanto as sociedades quentes (como as nossas) estariam semanticamente orientadas para a produção de eventos, as sociedades frias (que incluem povos tribais) tenderiam a ritualizar os eventos e assimilá-los a paradigmas estáticos (WAGNER, 1972, p.4). A crítica a esse tipo de visão segue:

[...] all too often, the modes of analysis that he [the anthropologist] employs can only bring about a representation of the subject as fixed, unchanging, “logical” order or a “closed” system of timeless determinants. (Wagner, 1972, p.3)

The importance of innovative extension cannot be overstressed: meaning is intimately involved in every conscious cultural act, and cannot justifiably be detached from the events and actions through which is constituted, or from the modes of its production. Eventless meanings are as inconceivable in a cultural context as meaningless events. **The creation of meaning shares the rhythm of man’s active and productive life; it neither forms nor presupposes a “closed” system because, like the life of a Society is “open-ended” and ongoing** (idem, p. 8, grifo meu)

Assim, quanto à questão do sentido, Wagner parece menos preocupado em decodificar os símbolos e mais preocupado em mostrar como este modo de análise é falho, pois faz uma representação fixa daquilo que está sempre em processo, inacabado. Desta pequena análise, extrai-se uma ideia do que seria o sentido para Wagner. Assim como para seus contemporâneos, o sentido é algo que deve ser lidado através dos símbolos e que possui poder organizador e constitutivo. Porém podemos pensar que difere radicalmente da proposta de Geertz, por exemplo, que ao falar que “o homem está amarrado a teia de significados que ele mesmo teceu” (1989 [1973], p.4) presume um sistema fechado pronto para ser interpretado. Aliás, como pontualmente alerta Costa (2011, p.30), “O que intriga é que se, de acordo com Geertz, o símbolo fosse público, não se compreende claramente porque tantos sociólogos, antropólogos, teólogos e as humanidades em geral deveriam decodificar, analisar, significar e desvelar o seu significado”.

Ao comentar sobre as limitações da Antropologia Simbólica, Ortner (2011) aponta para a sua “falta de curiosidade no que concerne à produção e à manutenção de sistemas simbólicos” (p.425). Essa, portanto, pode ter sido uma das contribuições de Wagner ao tema, já que para além de definir os sistemas simbólicos como sistemas em

eterna construção, ele descreve minuciosamente como se dá essa construção através do processo metafórico, tema que será tratado nos capítulos seguintes.

4 - METÁFORA E PRODUÇÃO DE SENTIDO

Seguro que existen más de diez mil hormigas, diez mil hombres, diez mil esperanzas, temores o pesadillas en el mundo. Pero si aceptamos el número de diez mil, y si pensamos que todas las metáforas son la unión de dos cosas distintas, entonces, en caso de que tuviéramos tiempo, podríamos elaborar una casi increíble suma de metáforas posibles. He olvidado el álgebra que aprendí, pero creo que la cantidad sería 10.000 multiplicado por 9.999, multiplicado por 9.998, etcétera. Evidentemente, la cantidad de posibles combinaciones no es infinita, pero asombra a la imaginación [...] (BORGES, 2001)

A metáfora para Wagner é o processo fundamental para a produção de sentidos de uma cultura. No entanto, a ideia de metáfora como processo produtor de sentido certamente não é uma criação sua - para usar o seu vocabulário, podemos dizer que se trata de uma extensão de alguns estudos linguísticos à antropologia - assim como em outros antropólogos citados na introdução, estende-se a noção de metáfora a outros símbolos que não somente a palavra.

A metáfora como processo produtor de sentido na linguagem é, na verdade, fruto de uma discussão tropológica clássica, que por sua vez é reflexo de uma discussão mais ampla nos estudos da linguagem: surge em contraposição às concepções positivistas da linguagem e da significação que acabam por considerá-la como ornamento sem valor semântico. Nas páginas que seguem busco, portanto, apresentar brevemente algumas abordagens do sentido, da linguagem e da metáfora que parecem se aproximar do pensamento de Wagner.

4.1 - AS ARTIMANHAS DA SIGNIFICAÇÃO

De acordo com Marques & Abrahão (2008), as primeiras investigações sobre o processo de significação e o sentido dentro da linguística foram pautadas no estruturalismo e na lógica formal (p.10) e assim pensavam que a significação poderia ser estudada dentro de um código. Nessa análise, o sentido de uma frase viria da organização funcional da frase e do arranjo estrutural das unidades lexicais. Essa teoria é comum em

uma visão determinista e positivista da linguagem, que acredita no sistema linguístico como lei imposta ao indivíduo e não considera a ação deste, que apenas utilizaria a linguagem como instrumento de comunicação. Nessa abordagem, uma palavra possui um único significado fixo, apropriado. Assim, a metáfora corresponderia a uma substituição entre termos: do termo próprio pelo impróprio, do termo literal pelo metafórico, e é, portanto, considerada ora como um desvio da linguagem ora como um ornamento sem valor semântico.

O processo de significação pretendido por tal perspectiva só pode gerar finais previsíveis, afinal, segue uma lei, um código. Assim, algumas vertentes começam a apontar para as suas limitações: como explicar os finais imprevisíveis? Se a lei está sendo seguida, como explicar que uma frase seja entendida de modo diferente por duas pessoas? Algumas críticas a teoria da metáfora como substituição entre termos, como por exemplo a de P. Ricoeur (2000) apontam ainda para o fato de que mesmo a metáfora nessa abordagem aconteceria de forma classificatória e taxionômica – e como veremos mais adiante, as metáforas podem ser completamente imprevisíveis, formadas por elementos que não são objetivamente semelhantes *a priori*. Dessa forma, autores como Abrahão & Marques (2008) apontam para as “artimanhas da significação” (p. 2), ou seja, para as várias dimensões do sentido, defendendo que “o sentido não se esgota em uma matriz de traços conceituais/cognitivos (significado)” (p.10) e que, portanto, a “significação nunca é da ordem do previsível” (p.7).

4.2 - A ABORDAGEM INTERACIONISTA

Uma crítica fundamental às concepções positivistas da linguagem pode ser encontrada no livro *The Philosophy of Rhetoric* (1936), onde I. A Richards critica o que ele chama de *One and Only One True Meaning Superstition* – aquela concepção, já apresentada, segundo a qual uma palavra possui unicamente um significado verdadeiro. Richards propõe então o *The Context Theory of Meaning*, um teorema segundo o qual os significados são indicados pelo contexto. Como apontam Abrahão & Marques:

“uma frase nunca tem um sentido único, embora tenha um sentido consensual, em muitas das vezes. É só lembrar, por exemplo, o sentido das palavras lixo, cana, os nomes dos animais como leão, galinha, o sentido da palavra democracia, enfim, qualquer palavra ou expressão dependerá do uso para efetivar sua significação.” (ABRAHÃO & MARQUES, 2009, p.10).

Como o significado das palavras não é intrínseco a elas, mas depende do contexto, aqui a metáfora não é mais considerada como a substituição entre termos, mas como a transação entre contextos. Richards propõe o par conceitual *tenor* (conteúdo) & *vehicle* (veículo), onde o veículo é a ideia sob cujo signo o conteúdo é apreendido. No entanto, a metáfora não é apenas o veículo, é o todo, constituído pelas duas partes. Propostas parecidas foram feitas por Max Black com a sua ideia de *focus & frame* e P. Ricoeur que considera a metáfora como a assimilação de duas *áreas de significação*.

Essas formulações refletem uma abordagem interacionista da linguagem, onde ela deixa de ser apenas um instrumento de comunicação imposto aos indivíduos, para ser um meio de interação, onde o sujeito não é passivo, ele realiza ações: Segundo Travaglia (2000,p.23), “nessa concepção, o que o indivíduo faz ao usar a língua não é tão-somente traduzir e exteriorizar um pensamento ou transmitir informações a outrem, mas sim realizar ações, agir, atuar sobre o interlocutor (ouvinte/leitor)” . Portanto, ao utilizarmos a linguagem, sempre podemos “burlar” o sistema. Considera-se então a metáfora como um dos “procedimentos que provocam estrangulamentos do código” (ABRAHÃO & MARQUES, 2009, p.11), ou seja, que fogem ao código e criam novos sentidos. Ricoeur enfatiza a dimensão do sujeito nessa criação de sentidos: como apontam Abrahão & Marques (2009, p.22), para ele, “o sujeito não depende do sistema, ele instaura o sistema a cada ato linguístico.”⁴

⁴ A ideia que Ricoeur tem da linguagem inclusive nos remete muito à ideia de cultura defendida por Wagner em Habu:

“In fact, it might be said that an individual learns to "use" his culture, to perform operations upon it, by "breaking" rules, that is, by extending words and other learned signifiers beyond their defined areas of signification. We exist as personalities through the *impact* we make on our culture, the way in which we individuate ourselves through particular styles and modes of extension. A brilliant or creative man, a good talker, a poet, or a jokester is always someone who has mastered the art of effective, controlled innovation; a masterful politician or a skilled shaman is often a true artist in this respect. These people have learned how to invoke and compel the power that "new" meaning represents through the creative displacement of "given" meanings” (WAGNER, 1972, p. 171).

4.3 - A(S) REALIDADE(S) METAFÓRICA(S)

Intrínseca à discussão que culmina na abordagem da metáfora como processo semântico, que possui um papel na produção de sentido, está uma questão que diz respeito ao valor desse sentido: como visto, na abordagem positivista, o sentido atribuído na metáfora é sempre relegado ao insólito, nos diversos nomes que ele ganha: o desvio, o impróprio, o inventado, etc.

Essa concepção positivista entranhada nos estudos linguísticos associa ainda o literal ao verificável, e defende que apenas frases literais podem constituir o conhecimento científico, a “verdade”. Uma discussão tropológica importante desenvolve essa questão, onde alguns autores enfatizam a sua capacidade de criação de novas realidades, criticando assim uma noção reducionista de “conhecimento” e de “verdade”.

Nesse sentido, uma referência importante a ser mencionada é Nietzsche, que na sua crítica à concepção de “verdade”, frisa a constituição retórica da linguagem, a primazia da metáfora ante o conceito e a sua capacidade de criação de mundo(s):

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tomaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (NIETZSCHE, 1999, p. 57).

Outros autores, como é o caso de P. Ricoeur, generalizam a metáfora como fenômeno semântico, através do qual o sujeito é capaz de constituir novas realidades através da linguagem. O processo se dá porque, segundo o autor, diferentemente da concepção da metáfora como substituição, a metáfora não presume impreterivelmente a existência de semelhanças entre as duas áreas. O próprio processo da metáfora cria uma conexão de semelhança entre as duas áreas de significação no enunciado, por mais intensas que sejam as suas diferenças: “O que aparentemente não possui equivalência alguma, a semelhança metafórica os aproxima e recria as categorizações de grupos” (ABRAHÃO & MARQUES, 2009, p.18). Questiona, portanto, as noções de realidade,

mundo e verdade, as colocando em domínios separados, acrescentando o que ele chama de “verdade metafórica”:

[...] não outro modo de fazer justiça à noção de verdade metafórica senão incluindo o aguilhão crítico do “não é” literalmente na veemência ontológica do “é” (metaforicamente). [...] da mesma maneira que a distância lógica é preservada na proximidade metafórica, e da mesma maneira que a interpretação literal impossível não é simplesmente abolida pela interpretação metafórica, mas lhe cede resistindo, da mesma maneira a afirmação ontológica obedece ao princípio de tensão e à lei da “visão estereoscópica” (RICOEUR, 2005, p. 388 -389)

Por visão estereoscópica entende-se uma visão dupla, em que se aplicam tanto a visão dita literal, quanto a metafórica, que co-existem na tensão do ser e não ser. Desta forma, a verdade metafórica aponta para uma realidade própria, a realidade cuja significação emerge no enunciado (ABRAHÃO&MARQUES, 2009, p.156)

Por mais que Wagner não cite nenhuma teoria da metáfora em *Habu*, é possível ver uma ressonância da abordagem acima em seus escritos, que compreendem o sujeito como produtor de sentidos e realidades e, portanto, o sistema de significados culturais como um sistema aberto e inacabado.

5. A METÁFORA EM HABU: THE INNOVATION OF MEANING IN DARIBI RELIGION (1972)

5.1 HABU: APRESENTAÇÃO

Habu (1972) é o segundo trabalho de Roy Wagner, originado de trabalho de campo realizado também entre os Daribi⁵ entre novembro de 1963 e maio de 1969 - dessa vez, como em suas próprias palavras, “buscando uma teoria plausível do significado cultural” (1972, p. XI) em meio à emergência das discussões na mesma direção iniciadas pela chamada antropologia simbólica.

Em introdução ao livro, Wagner enfatiza que o mesmo não foi pensado como uma etnografia, mas que “toda teoria tem sua etnografia” (1972, p. 13). Também deixa claro que não é o seu objetivo entender como essa sociedade “funciona”, ou seja, nos nossos termos. A importância da etnografia e a crítica a esse tipo de abordagem é melhor explorada também no já citado “*Existem grupos sociais nas terras altas da nova guiné?*” (1974) – ao apresentar os Daribi, inclusive, diz que diferenciá-los dos Wiru ou dos Pawaia, por exemplo, seria difícil uma vez que “identidade, assim como qualquer outro tipo de significado, é uma função de mudança” (1972, p.12, tradução minha)

Assim, ao buscar entender os Daribi não como um grupo ou como uma sociedade que opera como um mecanismo, mas como um *sistema de significados* – e articulá-lo “no contexto de suas formas” (1972, p. 13) – Wagner acaba por descobrir um povo especialmente criativo e as inúmeras metáforas que permeiam a sua vida social, e assim concebe o que é de fato um “livro sobre a metáfora”.

Embora a sua originalidade característica – e que muitas vezes acaba por tornar seus escritos difíceis – possa ser percebida já em *Habu*, Wagner parece bastante metodológico ao apresentar a metáfora ao leitor. Podemos encontrar na introdução uma apresentação um tanto “ascendente”: Destrinchando detalhadamente o processo metafórico a partir dos símbolos que nos são mais familiares – as palavras – Wagner diferencia significações lexical e metafórica apenas para posteriormente mostrar o

⁵ *Daribi* é como se chama o povo que habita o leste das terras altas da Nova Guiné, mais especificamente o *Plateau Karimui* – dos grupos que habitam a área Karimui, é o mais populoso. É entre eles que Wagner inicia sua trajetória como antropólogo: o período entre 1963 e 1965 dá origem ao seu primeiro trabalho, *The Curse Of Souw* (1967).

movimento incessante entre o dado e o criado que encarnam todos os símbolos e consequentemente, a cultura. Todos os capítulos seguintes que formam o corpo do livro correspondem a detalhados registros etnográficos das metáforas entre os Daribi.

Pretendo seguir esse raciocínio, obviamente de maneira mais sintética e “estruturada”: no subcapítulo que segue, tento extrair uma noção elementar da metáfora para Wagner enquanto suas características processuais; posteriormente, busco abordar a sua funcionalidade, qual seja, o seu papel fundamental na produção de sentidos de uma cultura. Na última parte do capítulo trago algumas das referências etnográficas apresentadas por Wagner que sustentam a sua teoria da metáfora.

5.2 DEFINIÇÕES GERAIS

É na introdução à *Habu* que Wagner faz observações de ordem mais geral sobre a natureza, processo e características da metáfora. É bastante curioso que, diferentemente de autores como Turner ou Ortner, por exemplo, Wagner não faça referência direta à nenhuma teoria da metáfora – nem para embasar a sua, nem para se opor e alcançar outras reflexões. No entanto, a riqueza de detalhes da sua exposição indica que o autor estava bastante atento às principais teorias e discussões tropológicas⁶. Ciente das inúmeras definições atribuídas a metáfora, ele faz uma observação com a qual escolho iniciar este subcapítulo:

Much has been written on the subject of metaphor, and the term has many particular denotations and connotations. Some of these define it very generally, others form a contrast between metaphor as the direct substitution of analogous terms, and such variant forms as *simile*, in which the comparison of terms is mediated by "as" or "like," or *metonymy*, in which a recognized part of an element is taken to represent or metaphorize the whole. **Such classificatory nuances may be necessary to certain approaches; for our purposes, since we are concerned very broadly with cultural symbolism, all of these subtypes will be grouped together under the heading of "metaphor" as symbols implying a determinate relationship to the thing symbolized.** (WAGNER, 1972, p. 6, grifo meu)

⁶ Isso fica mais evidente nas suas obras posteriores, onde ao falar de metáfora ele faz referências a outros autores que abordaram o tema. Em *The Invention Of Culture* (1975), Wagner cita Dan Sperber e Friedrik Barth, outros autores interessados pelo assunto e de maneira mais indireta, menciona a “terminologia dos que lidam com a metáfora” (2010 [1975] p.169) ao expor sucintamente a dupla teor e veículo – como já vimos, modelo proposto por I. A. Richards. Mais tardiamente, em *Symbols that Stand for Themselves* (1986), é possível encontrar também referências diretas à Paul Ricoeur, um dos nomes mais importantes para os estudos da metáfora.

Essa observação de Wagner, além de ser cuidadosa ao definir o que ele quer dizer por *metáfora* em meio a uma afluência de definições diversas que emergiam à época também aponta para o que podemos tomar como uma definição elementar: metáfora é um “codinome” usado para designar todos os tipos de significação onde símbolo e coisa simbolizada estabelecem uma relação determinada, em contrapartida ao processo de significação lexical, onde significante e significado possuem uma relação arbitrária.

Em uma significação lexical, a relação entre significante e significado é estabelecida por uma convenção; nada existe na coisa simbolizada que justifique a escolha de tal símbolo. Assim, por exemplo, “usamos a letra “A” para significar certos sons porque é uma convenção da nossa cultura, e não porque existe necessariamente alguma conexão entre a forma dessa letra e esses sons” (WAGNER, 1972, p. 5, tradução minha). Ao determinar um símbolo para uma coisa, outro símbolo para outra coisa, esse tipo de significação apenas classifica: e em sua forma convencional, tais significantes podem apenas transmitir esses significados convencionados e tautológicos – que não fazem nada mais do que repetir os termos da sua classificação.

No entanto, os significantes lexicais podem adentrar o que Wagner chama de *meaningful constructs*, outro nome que dá para as metáforas. O primeiro exemplo que o autor traz para discutir esse processo é um exemplo bastante conhecido dentro da literatura antropológica: a famosa frase Bororo: “*I am a parakeet*”, citada por Geertz em *Religion as a Cultural System* (1968). Nas palavras de Wagner:

The man has selected a word that already has a lexical reference, to a kind of bird, as a signifier for himself, and thus the word “parakeet” comes to signify a relation between the bird and the man. **This** is because the contrast between “man” and “parakeet,” which is set up by the fact of signification, is supplemented by an analogy, and hence a relation, between the two that constitutes the meaning of the expression. The signifiers “man” (implicit in the context) and “parakeet” effectively “bracket” this analogy without actually stating it, and so, in metaphoric formulations of this sort, words (or other forms) may be used to convey more than is included in their lexical definitions, and thus to extend arbitrary codings into meaningful constructs. What the Bororo intends to say is “As a man, I am a parakeet,” and so identify himself “totemically.”(1972, p.6)

Nesse exemplo, temos as palavras homem e periquito, que são, por definição e classificação, coisas diferentes; temos uma relação de contraste. No entanto, a metáfora engendra agora também uma relação de analogia, e essa curiosa combinação de relações gera uma “relação de oposição em que os elementos permanecem distintos um do outro,

mas interdependentes” (WAGNER, 1972, p.6, tradução minha). Essa relação estende os significados de homem e de periquito, pois agora ambas palavras significam mais do que estava previsto em sua significação lexical – e é por esse motivo que Wagner defende que toda metáfora é uma “inovação sobre os significados de uma cultura” (1972, p.6, tradução minha).

Como mostra uma discussão tropológica clássica, ao incorporar novos sentidos não-tautológicos e extrapolar as convenções, a metáfora sempre levanta uma suspeita: ao quebrar as definições e classificações, pode parecer algo paradoxal, sem validade – afinal, como um homem pode ser um periquito? Wagner rebate o argumento da suposta paradoxalidade a partir da não-congruência, da não-consistência da “realidade”:

[...]and the contrasting meanings that these expressions elicit appear to us as paradoxes (that a man is a man and also a parakeet; that men must die, but that they live on after death). But these contradictions only assume the form of paradoxes when we think of them as simultaneously "valid" corollaries of a consistent "belief-system," and thus ignore their dialectical relationship. And this, in turn, suggests that the conceptual basis of a culture can never be adequately summed up as a logical ordering or a closed system of internally consistent propositions. (1972, p.10)

As definições apresentadas acima delineiam a metáfora na sua forma mais “simples”: em resumo, uma extensão dos significantes lexicais através de uma relação dialética de contraste e analogia; de oposição, mas de interdependência; o resultado é um novo sentido não-tautológico – que, entretanto, não é paradoxal – que inova e estende a cultura.

5.3 METÁFORA E CULTURA

“[...] toda palabra es una metáfora muerta.”

(BORGES, Jorge Luis. Arte Poética, 2001, p.38)

A partir da discussão da metáfora em sua forma mais “simples”, podemos explorar os outros movimentos que engendram ciclicamente o fluxo de produção de sentidos de uma cultura: o movimento inverso, do metafórico para o lexical; metáforas que não são inovadoras, mas complementares; e as inovadoras, que são, conseqüentemente, metáforas sobre metáforas. Já sabemos de que maneira se forma uma

metáfora. Wagner agora aponta para o movimento inverso – do metafórico para o lexical – tão importante quanto:

The continual formation of metaphors has the effect of bringing "established" signifiers into new meaningful relations, of "extending" them, but the continued use or repetition of any particular metaphor leads to its "decay" into a lexical signifier as the analogic link between signifier and signified, the relation to which it refers, comes to be both ignored and taken for granted [...]
When it loses its metaphoric properties, the expression turns into a simple lexical signifier, though it often bears traces of its former metaphorical significance (as do most of the words of our language, for instance.)
 (WAGNER, 1972, p.6, grifo meu)

Essa inversão encontra-se no cerne de toda a sua teoria: até o que temos como “dado”, como palavras dicionarizadas ou outras formas de simbolizações convencionais foram, em seu início, metáforas, que nasceram de uma relação – e com o uso contínuo a perderam, transformando-se em significantes lexicais. No entanto – ao contrário do que diria Nietzsche, por exemplo – estes ainda não perderam seu valor de troca: são ainda contextos para que se formem novas metáforas, como sintetiza Wagner posteriormente em introdução à *Invenção da Cultura*:

Especificamente, leva adiante a ideia central de *Habu*, de que todas as simbolizações dotadas de significado mobilizam a força inovadora e expressiva dos tropos ou metáforas, já que mesmo símbolos convencionais (referenciais), os quais não costumamos pensar como metáforas, têm o efeito de "innovar sobre" (isto é, "ser reflexivamente motivados em contraste com") as extensões de suas significações para outras áreas. (2010 [1975], p.17)

Wagner postula, portanto, que “todo significado em uma cultura é gerado por uma oposição metafórica” (1972, p.6, tradução minha), “mas nem todas as relações significativas de uma cultura são as de oposição” (idem). Se todas as simbolizações podem ser pensadas como metáforas, temos agora de pensar nas *relações* entre elas: metáforas podem viver em relação de complementaridade ou consistência, formando o que o autor aqui denomina *ideologia*, ou viver em relação de contrariedade, constituindo uma *inovação* – que são, geralmente, metáforas contra a ideologia, constituindo assim em uma metáfora sobre uma metáfora.

Uma ideologia abrange os princípios centrais de uma cultura, e uma vez que “cada metáfora componente representa um aspecto diferente do todo, elas não se sobrepõem nem se inovam umas às outras” (WAGNER, 1973, p.7). Por exemplo, como é apresentada no capítulo II, a “ideologia social Daribi”, que instaura uma “ordem social”,

uma sociedade organizada, é um complexo de metáforas complementares envolvendo alimentos, trocas, papéis sexuais e de parentesco. O mesmo acontece com o forte tema ideológico que é a mortalidade: ele se estende e se perpetua através das metáforas da cosmologia Daribi, da sua orientação espaço-temporal e até da construção das casas. Assim, Wagner traz novamente o exemplo do Bororo, porém agora de uma maneira um pouco mais complexa:

the Bororo identified himself as against the notion of "man" by metaphorizing himself as a parakeet, but "man," too, is a metaphoric concept (involving the notions of procreation, kinship role, etc.), and thus the two metaphors are dovetailed; each is a metaphorization of the other. When a Bororo wishes to marry someone who is identified perhaps as a "toucan," he is obliged to make his action meaningful through the generalizing metaphors of kinship (procreation, etc. - things that one does as a "man"), which are formed upon his identity as a parakeet, as innovations. Marriage, in other words, amounts to a declaration that, as a parakeet, he is a man, and a denial of his "parakeet" status, for parakeets do not mate with toucans.(1972,p.7)

Dessa maneira, podemos considerar a noção de homem também como uma metaforização, uma vez que envolve noções de procriação ou de parentesco; o Bororo que se identificou como um periquito, contra a noção de homem, agora deseja se casar com alguém que se identifica como tucano. Para isso, ele precisa se identificar novamente como um homem – através das metáforas generalizadoras de parentesco – uma vez que periquitos não acasalam com tucanos. Ele transita sua identidade entre homem e periquito, entre uma metáfora *coletivizadora* e uma metáfora *individuante*.

Esse exemplo elucida a dialética em que vivem as simbolizações: a noção de um “significado” por trás das ações não pode ser resumida às convenções, às “instituições”, às regras de troca de comida ou de parentesco, enfim, à “ideologia” – ela é um contexto para as inovações. E embora Wagner deseje manifestamente tratar em sua obra o movimento e o momento de inovação – haja visto o título do trabalho – ele deixa claro a ideia de que o significado, e portanto, a “cultura”, transitam entre ambos, a convenção e a invenção, ideia que traz em várias frases ao longo do livro como, por exemplo, quando diz que o “significado é uma função de mudança e forma” (1972,p.69, tradução minha) e “a cultura vive entre seus meios formais de expressão e o que ela quer dizer” (1972,p.10, tradução minha). Como brilhantemente sintetizam Ferrari *et. al* (2012, p.957) “toda convenção teria sido inventada, e toda invenção redundante numa convenção. Sem convenção, não há invenção que se destaque; invenção e convenção são codependentes, como numa relação figura-fundo” (p. 957).

5.4 AS METÁFORAS ENTRE OS DARIBI

Wagner traz dois grandes exemplos de temas ideológicos, e, portanto, dois temas centrais para as inovações, e assim as trago divididas em duas partes: 1) as inovações contra a “ordem social”, contra a ideia de uma coletividade indiferenciada, quais sejam, as metáforas que constituem uma ideia de individualidade: a aquisição de características individuantes através da magia, da interpretação dos sonhos ou da nomeação e 2) as inovações contra o fato da mortalidade, ou seja, as metáforas que nas palavras dele, “inventam” a imortalidade: a ideia de vida após a morte incorporada na concepção de espíritos e de personificação.

5.4.1 A INVENÇÃO DA INDIVIDUALIDADE

As metáforas de inovação são por vezes chamadas por Wagner de “metáforas individuantes”. O uso desse termo se esclarece ao abordarmos as invenções que se formam contra a “ordem social”: nas simbolizações convencionais entre os Daribi, como as atividades de troca de comida, o indivíduo representa um “papel social”; ao realizar tais atividades ele ativa a sua identidade coletiva, ou seja, ele não representa mais que um sexo ou um lugar no sistema de parentesco. Ele é, como aponta Wagner, um “homem ou uma mulher, equivalente a qualquer outro homem ou mulher, e um membro de um grupo que é equivalente a qualquer outro grupo” (1972, p.55, tradução minha). No entanto, assim como o caso do Bororo citado anteriormente, essa não é a única forma que ele pode assumir: o indivíduo pode assumir também uma identidade individuante, que o diferencia do todo prescrito pela ideologia, representando assim uma inovação sobre ela. Em *Invenção da Cultura*, Wagner traz um exemplo de individuação que nos ajuda a pensar, uma vez que é bastante familiar a nós: a propaganda

Suponhamos, por exemplo, que eu queira vender pneus de automóvel. Do ponto de vista de seu uso convencional, como parte necessária de um carro, um pneu é igual a qualquer outro, e nada poderia ser mais prosaico do que mais um velho pneu. Se quero vender minha marca de pneus específica, preciso inovar sobre essa significância cotidiana dos pneus de automóvel inventando

um novo significado para os pneus e associando-o à minha marca. Assim, o foco de meu bordão não recairá sobre os pneus de automóvel, do mesmo modo que o foco da magia agrícola daribi não recai sobre a significância social ordinária da agricultura ou de suas técnicas; preciso *criar* o significado do meu pneu a partir de alguma outra área da experiência. Se quero que meu pneu "venda", esse significado tem de ser provocativo, e a experiência na qual se baseia deve ser vívida e fascinante para minha audiência [...] Decido objetificar meu pneu por meio do mundo das corridas automobilísticas, para criar e controlar o significado de meu produto situando-o em um contexto que tem um significado muito especial para a minha audiência (2010[1975], p.111).

A individuação de uma pessoa em uma sociedade, assim como numa propaganda, se dá pela aquisição ou percepção de alguma capacidade ou habilidade extraordinária. Se trata de uma metáforização, uma dialética entre dois contextos, pois a habilidade adquirida pelo indivíduo deve vir de uma “outra área de significação” – por exemplo, de um animal ou de um espírito, cujas habilidades são adquiridas pelo indivíduo através da articulação metafórica. No caso dos Daribi, essa aquisição de uma habilidade se dá através de uma “mediação individual”: o poder é adquirido ou percebido através da magia, de revelações ou da interpretação de sonhos, como será mostrado a seguir.

5.4.1.1 MAGIA DARIBI

Para iniciar a exposição da sua teoria sobre a magia, Wagner evoca estudos anteriores de autores como Malinowski, cuja observação mais famosa sobre a magia diz que ela é praticada somente em ocasiões de perigo e incerteza, onde o homem não pode apoiar-se sobre as suas habilidades técnicas. Wagner traz a abordagem de Lévi-Strauss como uma que considera mais próxima da sua, ao considerar a magia como uma “estruturação conceitual ou mediação de esferas normalmente distintas” (1972, p.58, tradução minha).⁷

Apontando para o fato de que perigo e incerteza são quantidades relativas, Wagner defende que a magia é utilizada simplesmente onde uma estruturação é requerida, para adicionar poder “extra” à uma pessoa ou a uma atividade. Pode ser utilizada em atividades como a caça, o plantio, o processamento de comida, ou na aquisição de capacidades, como no empreendimento do aprendizado de uma língua. Wagner traz o

⁷ Essa abordagem da metáfora como mediação de esferas normalmente distintas o acompanha na explicação das metáforas em todos os outros domínios além da magia e está, portanto, em consonância com a sua abordagem metaforológica.

exemplo de uma magia ou *pobi* empregada neste último: para os Daribi, “o compartilhamento de um cachimbo leva ao compartilhamento da língua” (1972, p.66) – os homens que sabem a língua sopram dentro do cachimbo e os que não sabem inalam o seu sopro, e assim aprendem a língua. Dessa maneira, um link metafórico é estruturado entre duas áreas distintas – o homem que sabe a língua e o homem que não sabe, através de um elemento mediador que é o sopro.

5.4.1.2 A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS

A estruturação de que fala Wagner pode incorporar dois sentidos da palavra: a criação desse link ou simplesmente a percepção de uma relação entre duas áreas. A importância da percepção e a boa interpretação⁸ de uma metáfora não deve ser subestimada, pois elas também representam, em algum sentido, uma aquisição, pois é somente a partir da percepção da sua capacidade que o indivíduo pode explorá-la. Essa concepção pode ser compreendida através da interpretação dos sonhos entre os Daribi que, como Wagner relata, costumam sair para caçar logo que acordam de um “bom sonho”:

A pobi creates capabilities through the invocation of a metaphor that "pulls" two such fields into alignment, whereas a dream reveals capabilities that, through metaphorical interpretation, can be effectively exploited; the former starts with the occasion and works toward capability, the latter begins with capability and seeks an occasion. (1972, p. 55, grifo meu)

The correct interpretation of a dream reveals a metaphoric link between the action experienced in the dream and the successful performance of some other activity, **such that the affinity and capacities shown by the soul in accomplishing the former can be successfully brought to bear on the latter.** A dream in which a man has sexual relations with a woman reveals a particular, fleeting affinity of his soul that will bring success if applied to hunting, and this is presumably why Daribi leave for the hunt immediately upon awakening. (1972, p. 69, grifo meu)

Como uma extensa literatura sobre os sonhos já postulou, a interpretação de um sonho nunca é literal; como aponta Wagner, demanda sempre uma transformação do seu conteúdo, por exemplo, se um homem sonha com enguias, ele não vai conseguir caçar nenhuma – ele vai encontrar enguias somente se sonhar com mandiocas, por exemplo (1972, p.69). Notadamente, existem temas e interpretações recorrentes entre os sonhos

⁸ Uma capacidade excepcional para interpretar sonhos é inclusive reconhecida como um talento entre os Daribi, em pessoas que eles denominam *na-iai-bidi*, ou “bons sonhadores”.

Daribi: sonhos de relações sexuais ou qualquer contato com mulheres, por exemplo, geralmente indicam sorte na caça; sonhos com a ave Casuar indicam doença; sonhos com formigas indicam a possibilidade de se ter vários filhos – Wagner fornece um quadro detalhado dos temas mais comuns e suas respectivas interpretações na página 71. Porém, assim como no caso da magia, a improvisação acontece, e nesse caso, os padrões mais recorrentes providenciam uma espécie de “fórmula” para a interpretação de outros sonhos.

A importância dos sonhos para a aquisição das capacidades, e para a cultura Daribi em geral é tamanha que se postula que algumas capacidades podem ser adquiridas exclusivamente através do sonho, como é o caso de algumas habilidades manuais. Essas técnicas podem ser aprendidas, mas o verdadeiro talento tem de ser percebido através de um sonho. Dessa maneira, Wagner relata, que quando um Daribi vê uma flecha mal decorada, ele irá concluir que “este homem não teve um sonho” (1972, p.74, tradução minha).

5.4.1.3 POESIA DARIBI

Na seção intitulada *The Poetry of Metaphor* Wagner aborda a poesia Daribi, um tipo de expressão verbal chamada *baria* ou *dobare* que geralmente ganha ritmo e melodia em forma de músicas e cantos. Aqui se trata de um tipo de poder diferente do engendrado pela magia: Wagner fala em “poder expressivo”, que está mais relacionado com a linguagem. No entanto, não há uma distinção de valor entre poder expressivo e o poder mágico, pois tanto a aquisição de uma capacidade quanto o efeito que uma poesia ou canto pode gerar são “adições ao ordinário estoque de capacidades humanas”(1972, p.79, tradução minha) e “a facilidade de fazer e a facilidade de dizer têm a metáfora como veículo comum” (1972, p.79, tradução minha)

Assim como nas outras formas de metáforas já discutidas, a poesia Daribi ocorre pelo alinhamento de duas áreas diferentes, referindo-se à uma no contexto de outra, como mostra a passagem que abre a seção, “*Kegena’s base moonshone*”, que relaciona o penhasco branco com o brilho da lua. No entanto, ao invés de estruturar uma capacidade, a poesia estrutura o poder expressivo, e o link metafórico carrega toda a carga expressiva da formulação. É dessa forma também que em alguns casos, associações desse tipo conseguem expressar muito mais do que está sendo falado, pois a metáfora aumenta o poder expressivo da linguagem. Essas são as mais pungentes, e costumam fazer alusão a

lugares e paisagens em uma expressão sucinta, lembrando em muito os haiku japoneses e a poesia chinesa. Nos cantos de luto, por exemplo, é muito comum encontrar alusões à lugares e paisagens que foram importantes na vida do homenageado, por exemplo uma referência à uma árvore característica do lugar onde ele ou sua mãe nasceram.

Notadamente, assim como os feitiços e as fórmulas de interpretação dos sonhos, a poesia Daribi também conta com um repertório de “padrões retóricos”, de tradições, que permitem alguma medida de improvisação ou de adaptação ao tema, quando são realizados em contextos diferentes dos convencionalizados:

Like the conventionalized dream interpretations and magical formulas, and the sets of geometrical design motifs and flute-calls, the rhetorical devices employed in Daribi laments represent local traditions or "styles" of actualizing metaphoric relations. They constitute limited repertoires, which could presumably be extended or altered by innovation or external influence without noticeably affecting the principles in terms of which they operate. **While it is true that they act to constrain or channel the innovative aspects of Daribi culture, they also resemble the artistic, literary, and scientific conventions of our own society in this respect, for even so estimable a pursuit as experimental science must achieve its goals through a limited set of concepts and procedures.** (1972, p.84, grifo meu)

Assim, num movimento comum na obra de Wagner, ele compara os aspectos inovativos da cultura Daribi com os da nossa própria cultura, ao postular que nossas convenções artísticas, literárias e científicas também têm de alcançar seus objetivos através um conjunto limitado de conceitos e procedimentos (1972, p.84, tradução minha).

5.4.1.4 A ONOMÁSTICA DARIBI

Como Wagner manifesta em entrevista (2011, p.965), ele pensa o sistema de nomeação Daribi como uma “forma bastante elegante de diferenciação” – tanto é que reserva ao assunto um capítulo inteiro de *Habu*, intitulado *Daribi Naming*, e o revisita de maneira detalhada em texto publicado posteriormente, em 1991, chamado *The Fractal Person*.

Como as formas apresentadas anteriormente, a nomeação, o ato de dar um nome à uma pessoa é também uma forma de a diferenciar da coletividade. Porém, diferentemente de atribuir a ela uma capacidade, habilidade ou talento, um nome atribui

a uma pessoa uma identidade, que também a difere do coletivo, mas agora não em termos de habilidades ou “poderes”, mas que diz mais respeito a áreas como características físicas ou de personalidade. Um nome carrega, portanto, um poder e um significado de ordem expressiva e diferenciadora, de maneira parecida com as metáforas empregadas no *baria*, como fica claro na passagem que Wagner escolhe para abrir o capítulo, originalmente uma observação feita por um Daribi: “A man is small; when you speak his name, he is big” (1972,p.85).

Assim como uma capacidade ou habilidade, um nome também deve vir de um contexto externo ao “sistema”; no caso da nomeação, o nome vem geralmente de um animal, objeto, acontecimento ou parente falecido. O link metafórico aqui possui um nome específico: *poi*, palavra atribuída pelos Daribi à “relação entre pessoas ou objetos que compartilham algum ponto reconhecido de similaridade ou congruência” (1972, p.85). Pessoas ou objetos conectados por esse tipo de relação são ditas o “sabi” uma da outra (1972, p.85), e é a partir dessa relação que as crianças ou pessoas são nomeadas e renomeadas (uma vez que um Daribi pode acumular vários nomes durante a vida). Como na aquisição de capacidades através da estruturação da magia ou na percepção de habilidades através da interpretação dos sonhos, essa relação pode ser criada ou pode ser simplesmente percebida.

A relação de similaridade pode existir a priori – a pessoa já tem o atributo que o aproxima do seu sabi – ou pode ser criada – com o intuito de adicionar um atributo do sabi à pessoa que receberá o nome, pois os sabi compartilham habilidades e características. Dessa forma, quando a relação é criada, a relação *poi* não existe a priori, o link é criado justamente com essa intenção, de atribuir alguma característica/capacidade do animal ou objeto à pessoa:

The point of congruence that unites them forms a metaphoric link, like that which aligns the separate "areas" of a magic spell, and just as the "controlling" effect of the latter adds the capabilities of one area to those of the other, so the social relationship between human sabi prescribes their cooperation. **Through the sabi relationship, the capacities of one individual may be brought to bear on the needs of another.** (WAGNER, 1972, p. 86, grifo meu)

Often a parent or some other close relative will choose a "good" name, **representing some brilliantly colored bird, popular animal, or sturdy or useful plant or tree, and bestow it on a child to metaphorize a certain kind of excellence.** Exotic names, including those borne by members of foreign cultures or words taken from pidgin English, are often selected because of their association with strangeness and adventure, with Europeans, or with the ideology of progress disseminated by the Administration. (WAGNER, 1972, p.87, grifo meu)

No outro caso, o nome é “revelado” a partir de uma relação *poi* e de um atributo já existente. Isso pode ser bem exemplificado em nomes que metaforizam atributos físicos, como os nomes como “toco de árvore”, “fragmento de concha de pérola”, “fuligem”, entre outros. Eventos que acontecem no mesmo dia ou momento do nascimento de uma criança também são muito utilizados para nomeá-las. A relação também já existe, e o link que liga as duas é a própria simultaneidade dos dois acontecimentos. O exemplo do nome “bui/we” traduzido por “briga/mulher” pode elucidar esse caso: ele se refere a alguma guerra que estava acontecendo no momento do nascimento. O lugar do nascimento também pode ser utilizado, como é o caso de *Kerauburu*, traduzido por “lugar frio”, que nasceu no cume de uma montanha. Assim como um poder, um nome também pode ser revelado aos pais em um sonho, como é o caso de Wari (vento), que foi nomeada a partir de um sonho do seu pai com vento.

5.4.2 A INVENÇÃO DA IMORTALIDADE

Assim como na primeira parte do livro, *Ideology and Innovation*, Wagner traz aspectos mais gerais da ideologia social Daribi e alguns exemplos de inovações sobre ela, na segunda parte, intitulada *The Invention of Immortality* ele se volta para o tema ideológico da mortalidade e as suas respectivas inovações – que são as que dão o título ao livro: segundo Wagner, “o que podemos considerar a religião do povo Daribi está em uma relação inovadora com outros aspectos da sua cultura” (1972,p.12, tradução minha).

Esse tipo de inovação é especialmente forte, pois está em relação com um dos aspectos mais importantes e conhecidos de todas as culturas: o da inevitabilidade da morte. O tema da mortalidade se estende através de diversas metáforas complementares entre os *Daribi*: a sua orientação espaço-temporal, a orientação das suas casas onde o conjunto de orientações direcionais é utilizado sem modificação (1972, p.120), metaforizando o “macrocosmo”, e da tradição envolvendo as *Peripheral People*, que segundo Wagner, não são tão ambiciosos quanto os mitos de origem, mas providenciam uma complementação para o seu significado (1972,p.120). Essas noções formam algo que poderia ser chamado de “cosmologia”, mas Wagner atenta para a falsa rigidez que esse termo pode suscitar. Ele parece preferir falar em outros termos, como uma “matriz

ideológica nos termos das quais as cerimônias principais e atos mediativos adquirem significado” (1972, p.109, tradução minha)

Para Wagner a inovação sobre o fato da mortalidade se deve à noção de vida após a morte, da existência de espíritos. Da mesma maneira que um indivíduo se diferencia da coletividade através de uma noção de “alma” – que diz respeito à sua identidade, sua vontade e intenção, é a ideia de “espírito” que se constrói contra a inevitabilidade da morte: sua alma se torna um espírito ao deixar o corpo. Como sintetiza Wagner: “Os Daribi são imortais através da mesma metáfora pela qual elas atingem a individualidade, a alma” (p.130). A ideia de “alma”, ali gerada é um “idioma” - uma vez que as invenções podem tomar várias formas: personificações, possessões, podem ser usadas para produzir doenças – essas formas, e por conseguinte, a religião Daribi são vistas não como um sistema de crenças estruturado, mas como algo em constante formação e transformação, que se estende a cada ato.

5.4.2.1. PERSONIFICAÇÕES: A METÁFORA HUMANA

Wagner considera as personificações como a forma humana da metáfora, pois o “link” metafórico é a própria pessoa que media a relação entre os dois contextos: a vida e a morte. Essas relações são especialmente perigosas, e costumam incorrer em doenças da parte do mediador, pois a metáfora une as capacidades do vivo e do morto, o mediador se torna um pouco morto (doente), e o espírito se torna um pouco vivo. Essa estruturação tem, portanto, de demandar um controle: se o mediador consegue controlar o espírito, ele consegue adicionar às suas as capacidades dele; do contrário, o espírito pode tomar o controle sobre o mediador, causando a doença.

A doença é tida como uma “morte metafórica”, sempre causada por uma relação descontrolada com algum espírito. Sua cura também vem de uma interpretação: uma vez descoberto o link, descobre-se qual foi o espírito que causou a doença, e a cura acontece. Wagner fala novamente no poder da estruturação de uma relação metafórica: “isso tem o efeito de estruturar o desconhecido, e transformá-lo numa relação manageável” (1972, p. 135) Tradições nessas interpretações também existem: certos tipos de doenças estão relacionados a certos tipos de espíritos ou motivos; mortes de crianças, relacionadas com um motivo de vingança; epilepsia, lepra ou loucura, relacionados a um ressentimento bem

específico: espíritos ressentidos porque algum parente fez uma refeição com aqueles que o mataram ou o machucaram.

Essas personificações, entretanto, podem ser perfeitamente “saudáveis”, quando espírito e mediador constituem uma relação controlada e formam um ser só: um *sogoyezibidi*, por exemplo, é uma pessoa que mantém uma relação controlada e de longo termo com um espírito – e dessa maneira, ela pode ser chamada para serviços envolvendo adivinhações ou cura. Um *sogoyezibidi* possui também a habilidade para estruturar as relações metafóricas e “desvendar” o motivo por trás das doenças, a sua duração, a sua gravidade, o seu causador.

5.4.2.2 O RITUAL HABU

Nas últimas seções do livro Wagner trata sobre os rituais que inovam sobre o tema ideológico da mortalidade, mais especificamente sobre o costume do luto, pois este também é uma expressão ideológica: nos contos de Souw, apesar das suas diferenças e variações, é comum que Souw “jogue” sobre as pessoas além da maldição da mortalidade, outras desgraças conhecidas pelos humanos, como a prática da luta, as armas e também o costume do luto e os acessórios utilizados durante o ritual – geralmente cordas de sia, argila e cinzas.

O luto é realizado em detrimento da morte de um indivíduo, mas significa uma expressão coletiva do sofrimento em relação ao fato da mortalidade, e entre os Daribi toma a forma de uma “obsessiva e repetitiva confrontação com os fatos da morte” (1972, p.145, tradução minha). A intensidade dessa confrontação fica clara especialmente nas práticas realizadas antes da intervenção do governo australiano – que impôs um tempo limite para o ritual e sepulturas mais profundas – quando eles chegavam a “guardar” o corpo por até 10 dias antes de enterrá-los, presenciando de maneira “indiferente”, como relata Wagner, avançados estágios de decomposição. O luto entre os Daribi consiste em uma sequência demorada e detalhada de cerimônias que acompanham os passos de decomposição do corpo, até que ele consista apenas em ossos - que ainda participam de duas festas mortuárias antes de serem recolhidos em uma sacola, para só depois de muito tempo serem depositados em cavernas.

O corpo é trazido para a casa do morto, onde ele fica por alguns dias e onde parentes e afinidades chegam para o lamento. Ainda dentro da casa, mãos, pés e outras partes do corpo podem ser cortadas e secas no fogo para serem usados junto com os *yei* – os adornos convencionais do ritual, como argila, contas, cinzas – durante a cerimônia. Quando o corpo está “pronto” – antes da intervenção do governo, como dito, o corpo chegava a estágios bem avançados de decomposição até que a sua pele começasse a “descascar” – ele é levado cerimonialmente para o *ku* por homens cantando o “*habu cry*” e fazendo o barulho com a boca que se crê afastar os espíritos. O corpo então é colocado no *ku*, uma espécie de “caixão exposto”, para que decomponha. Para tal, os Daribi utilizam-se de técnicas que aceleram o processo de decomposição sem prejudicar os ossos – em Karimui e em algumas outras áreas Wagner relata que a recuperação dos ossos representa um passo necessário para o curso do luto (1972, p.158) – quais sejam, enrolar o corpo com troncos e folhas. Quando o processo de decomposição acaba e só restam os ossos, duas festas mortuárias são realizadas: a primeira, *yape dagabo*, que consiste na remoção das folhas e no compartilhamento de uma refeição entre as pessoas do clã e o corpo, uma vez que os ossos do porco são queimados próximos ao *ku* para que o “cheiro suba”. Após essa primeira cerimônia, os ossos são retirados do *ku* e colocados no *dilibe*, uma espécie de “casa de ossos” feita de folhas de *pandanus*. Quando essa estrutura começa a desmontar, a segunda festa acontece, chamada *dili sabo*: alguns homens caçam agora marsupiais, e uma nova refeição é realizada. Os ossos dos marsupiais também são queimados perto do *dilibe*, o que consiste na “última refeição” com o morto. Depois dessa festa, os ossos são colocados em uma sacola feita de cordas, e a sacola é pendurada na casa. É apenas quando a sacola começa a se desmanchar que os ossos são finalmente depositados em alguma caverna.

Muitas são as práticas que inovam sobre o costume do luto, ou sobre alguma parte da cerimônia. São também cerimônias coletivas, realizadas em outros contextos que não o do lamento da morte de uma pessoa: o lamento pela partida de alguém - como foi o caso das duas mulheres de Kurube que se prepararam para o luto quando ficaram sabendo que Wagner iria embora – pela morte de algum animal, por alguma tragédia ou até mesmo o *bidi nia sai* ou *bidi wia siu*, uma cerimônia que empresta as práticas convencionais do luto para configurar não um lamento, mas um regozijo pela morte de algum inimigo em uma dança que metaforiza de forma jocosa a cerimônia de carregamento do corpo da casa para o *ku*.

Entre essas cerimônias, destaca-se, finalmente, o ritual que dá nome ao livro: o ritual *habu*, que também se passa em outro contexto – tem como objetivo eliminar alguma doença de crianças ou animais que acredita-se ter sido causada por um espírito que morreu no mato, não tendo sido devidamente “velado” – e para isso metaforiza a última parte do ritual do luto, o *dili sabo*, para que se traga o espírito de volta para casa (1972, p.153) e então se ofereça a ele a devida festa mortuária. O *habu* se configura então como uma adaptação do *dili sabo*, com uma ênfase criada na caça dos marsupiais: uma oposição se cria entre os homens que saem para a caça, os *habubidi*, e os que ficam em casa, os *be’habu*. Os primeiros ficam no mato por alguns dias caçando essencialmente marsupiais e cobras, que quando reunidos em quantidade suficiente, são queimados para chamar o espírito. Este segue os *habubidi* e o cheiro dos marsupiais, em forma de um grande vento. Nesse momento, diz-se do espírito que está “na pele” dos *habubidi*, e para que eles sejam “removidos”, outra parte do ritual tem de acontecer, o chamado *hwebo*, uma luta entre os *habubidi* e os *be’habu*. É nessa luta que se o ritual e a metáfora se concretizam e a doença se resolve, pois nas palavras de Wagner:

Thus the whole force of the innovative dialectic, the antagonism between the unmourned ghost and its victims, the "mourners" of the house, **is incorporated within the ceremonial division of the *habu***. The social incorporation of this opposition facilitates its "control" and eventual amelioration through the working out of the ceremony. We have seen in the preceding chapter how sickness is overcome by resolving a "nameless" impersonation of death into the impersonation of some identifiable ghost. **In the *habu* the "parts" of ghost and victim are taken by different segments of the society, and the antagonism between them, the "force" of the ghost's attack, is absorbed socially in the conflict of these segments**. Rather than being identified with the ghost, the sickness is blamed on a "third party," the marsupials killed in the hunt, which are then cooked and eaten by the hungry participants (1972, p.153, grifo meu)

O ritual *Habu* se torna tão crucial pois ele, além de inovar sobre as expressões ideológicas mais fortes da cultura Daribi – as relacionadas a morte – o faz de maneira coletiva. Embora os outros rituais ligados ao ritual do luto também tomem a forma coletiva, Wagner já abordara a força e o perigo das personificações, uma vez que o próprio mediador se torna o link metafórico, numa espécie de “metáfora humana”. No ritual *habu* o mesmo tipo de metáfora é empregada – os *habubidi* personificam o espírito e os *be’habu*, as vítimas – configurando assim uma grande personificação coletiva.

6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o processo de pesquisa e escrita que deu origem a esse trabalho, o projeto no qual me empreendi mostrou-se mais ambicioso do que parecia inicialmente, de ambos os lados: as discussões sobre a metáfora são verdadeiramente incontáveis, e embora a obra de Wagner aqui utilizada não seja muito extensa, é de difícil compreensão: além de ainda não contar com uma tradução e estar escrita no que mesmo Viveiros de Castro chega a definir como o “inglês dificilmente traduzível de Roy Wagner” (2002, p.124), falar sobre metáfora não é uma tarefa exatamente fácil. Embora a escrita de Wagner seja reconhecidamente uma escrita difícil, nesse caso não me pareceu haver uma maneira de deixá-la mais clara: como já antecipava Aristóteles, apenas uma metáfora pode explicar uma metáfora. E se o processo metafórico com palavras já é de difícil apreensão, quando aplicado a outros tipos de símbolos ele se torna ainda mais fugaz. No entanto, tentei trazer suas referências e seus exemplos mais simples afim de poder evidenciar ao menos de uma maneira ampla as suas contribuições.

Penso que em um panorama de estudos da metáfora *Habu* se torna uma referência relevante, uma vez que traz um extenso repertório etnográfico. Sua obra vai ao encontro das teorias que pautam o caráter cotidiano e a primazia da metáfora: esses exemplos foram registrados entre os Daribi, mas muitos deles podem ser comparadas à nossa cultura ou às nossas práticas: a nossa interpretação dos sonhos, o nosso sistema de nomação e a nossa propaganda, como faz questão de lembrar Wagner, também podem ser entendidas como metáforas.

Quanto à antropologia, se pensarmos que muitos dos autores – especialmente na emergência da antropologia simbólica e da preocupação com os símbolos – trouxeram a metáfora em algum momento, as contribuições de Wagner, à primeira vista, não parecem tão significativas. No entanto, em *Habu* ele parece especialmente aficionado pelo tema, de maneira que durante a leitura uma pergunta sempre me vinha à cabeça: o que Wagner pretendia ao colocar a metáfora no centro da produção de sentidos? O que a metáfora, da forma como foi trazida por ele significou para a antropologia da época? No decorrer do

livro, seus argumentos parecem ir montando um quebra cabeça: a metáfora para Wagner parece exercer um papel conceitual que sintetiza as suas ideias principais, à saber 1) Que uma “ideologia” não é mais do que um ponto de referência, um contexto a partir do qual novos significados são constantemente criados; 2) Que nenhum significado em uma cultura é sozinho, todos estão em relação; 3) Que uma cultura não é formada apenas de consistências, mas também – e principalmente – de contradições.

Apesar das dificuldades e desafios, esse trabalho me possibilitou estudar o tema da metáfora e da tropologia através obra de Roy Wagner, a qual eu conhecia apenas pelo estrito conjunto de textos principais que costumam fazer parte dos programas das disciplinas do curso de Ciências Sociais.

O trabalho que realizei tentou também atentar para a proposta de Wagner, expressa em *A Invenção da Cultura* (2010 [1975]) de que toda antropologia é uma tropologia, uma vez que o “modo humano de ser” é um “modo metafórico de ser”, pois “Todo pensamento, ação, interação, percepção e motivação humana pode ser entendida como uma função da construção de contextos lançando mão das associações contextuais de elementos simhólicos (semióticos)” (2010, p.83). Espero ter contribuído ao menos para (re)despertar a curiosidade dos antropólogos em relação à metáfora, um tema que nos pode ser tão caro. Uma sugestão já foi deixada pelo próprio Wagner, em *Symbols that Stand for Themselves* (1986), onde parece apresentar uma visão um pouco mais amadurecida e comedida sobre o tão visitado e revisitado tema: “Os muito ambiciosos tentam gramatizá-la, os humanistas esboçam seu caráter, os psicólogos põem ratos para percorrê-la. Da mesma forma como com Deus e o dinheiro, e por falar nisso, com símbolos em geral, **o que importa é o que fazemos dela**” ([1986] 2017, p.8, grifo meu). De fato, parece ser uma boa saída para as intermináveis discussões – e um bom começo para novas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTELES. Poétique, Trad. Fr. Hardy, Paris: Éd. Des Belles Lettres, 1969.
Poética, São Paulo: Col. Pensadores, Nova Cultural, 1996.
- ARISTÓTELES. Retórica. Obras completas de Aristóteles. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2ª ed., 2005
- BERNARDO, Gustavo. Conhecimento e metáfora. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 27-42. Junho, 2004.
- BORGES, Jorge Luis, Arte poética. Editorial Crítica. Barcelona, 2001.
- CORTÁZAR, Júlio. Um tal lucas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014
- COSTA, Priscila. Obviando a “Crise da Representação”: Considerações sobre as Antropologias de Roy Wagner e Marilyn Strathern. Araraquara, 2011
- ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. História da Antropologia. Tradução de Euclides Luiz Calloni. 2º Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FERRARI, F. et al. “O Apache era o meu reverso” Entrevista com Roy Wagner. *Revista De Antropologia*, 54(2)., 2012.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. I ed, IS. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOLDMAN, Marcio. O Fim da Antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, n.89. 2011.
- GONÇALVES, Marco Antônio. Traduzir o Outro: Etnografia e Semelhança. Rio de Janeiro: 7letras, 2009.
- JAKOBSON, Roman. Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia. In: *Linguística e comunicação*. São Paulo, SP: Cultrix, 2003, p. 34-63
- LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- LEEZENBERG, Michiel: Da linguística cognitiva à ciência social: 30 anos após Metáforas da Vida Cotidiana. Tradução de Erik Miletta Martins. *Revista Investigações*, Pernambuco, v. 28, n.2, Julho/2015
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989, ed. 2008

MARQUES, Luciana Moraes Barcelos; ABRAHÃO, Virgínia Beatriz Baesse. A Metáfora e a Produção de Sentido. *Revista (Con) textos Linguísticos*, v. 2, n. 2, p. 123-141, 2008.

MOURA, Heronides Maurílio de Melo; MARQUES, Tayse Feliciano. A linguagem como produto da história: as teorias de Vico e Rousseau. *Working Papers em Linguística*, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 01-14, mar. 2011.

NUNES, João Horta. *As metáforas nas ciências sociais*. São Paulo, SP: Associação Editorial Humanitas, 2005

NIETZSCHE, Friedrich. *Curso de retórica*. Cadernos de tradução. n. 4, São Paulo: Edusp, 1999. p. 29-69.

ORTNER, Sherry B. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466

ORTNER, Sherry B. "On Key Symbols." *American Anthropologist*, vol. 75, no. 5, 1973, pp. 1338–1346. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/674036.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005

TAMBIAH The Magical Power of Words Author(s): S. J. Tambiah Source: *Man*, New Series, Vol. 3, No. 2 (Jun., 1968), pp. 175-208

TRAVAGLIA, L. C. *Gramática e Interação: uma proposta para o ensino de gramática no 1º e 2º graus*. São Paulo: Cortez, 1997.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Tradução de Fabiano de Moraes. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008

VITGOSKI, Lévi S. *A Construção do Pensamento e da Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

WAGNER, Roy. *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: University of Chicago Press. 1972.

WAGNER, Roy. *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017

WAGNER, Roy. *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*. Chicago: University of Chicago Press. 1967.

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