A pessoa fractal

WAGNER, Roy. "The Fractal Person". In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

Roy Wagner

Tradutor: Christiano Key Tambascia e Iracema Dulley

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/173>

DOI: 10.4000/pontourbe.173

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Referência eletrónica

Roy Wagner, « A pessoa fractal », *Ponto Urbe* [Online], 8 | 2011, posto online no dia 15 maio 2013, consultado o 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/173> ; DOI : 10.4000/pontourbe.173

Este documento foi criado de forma automática no dia 19 Abril 2019.

© NAU

A pessoa fractal

WAGNER, Roy. “The Fractal Person”. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

Roy Wagner

Tradução : Christiano Key Tambascia e Iracema Dulley

Revisão técnica: Ariel Rolim Oliveira e Daniela
Ferreira Araújo Silva

[Comentário dos organizadores:] Wagner revisita o material das terras altas [da Papua Nova Guiné] com base em sua própria perspectiva austronésia da Nova Irlanda. Ele coloca em questão os diferentes tipos de compreensão antropológica utilizados para retratar os great men e os big men¹. Os últimos são vistos como modelos de atividade sociológica, como forças sociais mobilizadoras, pois parecem mudar a escala das ações dos homens de uma dimensão do indivíduo para uma do grupo devido aos contingentes que lideram. Mas os sistemas de great men obrigam-nos a compreender uma socialidade – e uma totalidade – preexistentes, da qual qualquer agregado só pode ser uma realização parcial. Essa totalidade não é nem um indivíduo, nem um grupo, mas uma pessoa “fractal”, uma entidade cujas relações (externas) com os outros são parte integrante de si (internas). Não importa o quão reduzida ou ampliada seja, a pessoa fractal, ao manter sua escala, reproduz apenas versões de si mesma. O great man, assim, representa a “escala” de sua cultura, e não uma mudança de escala para acomodar as tentativas antropológicas de fundamentá-la em princípios para além de si mesma. Se temos aqui uma ciência social nativa, a questão passa a ser como, então, conceber os big men do ponto de vista dos entendimentos desse tipo que os sistemas de great men são capazes de eliciar dos cientistas sociais ocidentais.

- 1 Devemos ao marxista italiano Antonio Gramsci a noção de ideias hegemônicas (1971), de conceitos que passaram a ser tomados de tal maneira como dados que parecem ser a própria voz da razão. Ideias desse tipo não são subconscientes, nem passam despercebidas, pela mesma razão pela qual sua validade não está sujeita a

questionamento; elas são a própria forma que nossa consciência assume em relação a um problema ou a uma questão. As ideias hegemônicas, assim, não estão mais sujeitas a prova ou refutação do que os paradigmas kuhnianos, pois em ambos os casos, adentrar o discurso equivale a substituir a questão de se as coisas funcionam de uma determinada maneira pela questão de como elas funcionam desse modo. Assim, pode-se esperar dos antropólogos que investem seu interesse de pesquisa no tema hegemônico, digamos, na dinâmica necessariamente social do pensamento humano, que falhem e compreendam mal um desafio a esse tema no que diz respeito ao seu fracasso em fornecer um “como” convincente, sem perceber a irrelevância de suas objeções.

- 2 A oposição entre indivíduo e sociedade, produto da jurisprudência e da ideologia política ocidentais, não só coincide com a hegemonia do pensamento “social”, como é idêntica a ele. Ela se baseia na noção necessariamente ideal, e praticamente irrealizável, do “conceito de social”, bem como na noção necessariamente substantiva, física e material da pessoa como objeto. Assim, o ideal de “corporatividade”, fusão ostensiva de indivíduos em um único “corpo” social, torna-se, em seu fracasso em alcançar plena realização, um grupo substantivo de indivíduos. E a noção de uma “cultura” de representação coletiva totalmente integrada no interior do indivíduo torna-se, ao fracassar em sua realização, um mero “conceito-de-cultura”, um ideal. A questão não é simplesmente que uma oposição equivocada e não realista entre pensamento e substância reproduz-se como um fato social mensurável, que os grupos sociais e as culturas idealizadas são produzidos em massa como um mapa de variação e problemática sociocultural. Mais importante, a questão é que uma dependência ingenuamente hegemônica em relação à individualidade e à pluralidade subjaz à – e articula a – maneira como o conceito idealizado e o objeto substantivo são colocados em relação. Essa dependência faz com que os fracassos do conceito, produtores de fatos e problemas, sejam totalmente realizados, do objeto substantivo ao conceitualmente tratável; faz com que eles pareçam um fato irreduzível, constituindo o próprio tecido da realidade social.
- 3 Assim, enunciar uma proposição como “nenhuma sociedade funciona de forma perfeita”, ou mesmo “a razão pela qual nenhuma sociedade funciona de forma perfeita é que seus membros esperam que ela o faça” é descrever as expectativas dos próprios antropólogos, e não as de seus sujeitos de pesquisa. Pois o que é descrito é a maneira como os cientistas sociais operam para tornar seus sujeitos interessantes, estatisticamente variáveis e problemáticos. Não está de modo algum claro que os sujeitos pensam sobre si mesmos dessa maneira, ou que pensam que suas interações sociais são interessantes porque podem ser mapeadas em paradigmas de agrupamentos sociais e variabilidade individual.
- 4 A ideia de um mecanismo social, ou aquela do indivíduo e sua resistência natural, não surgiu de forma nativa na Melanésia; ela foi levada para lá junto com outros mecanismos por “indivíduos” autoconscientes. Assim, a proposição de que uma sociedade pode ou não funcionar causa, em termos nativos, o mesmo tipo de surpresa que causa a proposição de que um motor de automóvel pode ou não funcionar. Mas a falha de um motor de automóvel, ou da sociedade conforme a construção ocidental, não leva a uma revisão completa de nossos supostos sobre mecânica; ela envolve uma revisão do motor, do modelo, antes de a mecânica começar a funcionar. Uma hegemonia da mecânica do indivíduo/sociedade, com seus fundamentos no particular/geral, desloca-se automaticamente de questões sobre o “porquê?” para questões sobre o “como?”.
- 5 Portanto, uma descoberta de que, ao menos para alguns melanésios, a distinção parte/todo e sua implicação sistemática são inaplicáveis não implica automaticamente que

aqueles melanésios pertencem a uma raça de sábios matemáticos. Se uma descoberta desse tipo sugere que o fracasso do conceito de social, produtor de indivíduos e pessoas, e o fracasso da autonomia individual, produtora de sistema, são construções teimosas do “motor” errado, isso pode significar simplesmente que o pensamento melanésio é elegantemente simples demais, e não complexo demais, para as expectativas ocidentais. Um motor sem partes móveis ao menos evita a nêtese do atrito. E o atrito bem pode ser o efeito que os cientistas sociais erroneamente tomam como vantagem social.

- 6 Ou ao menos é isso que a concepção de big man que nos chega sugeriria: um imperador do atrito social que usa a sociedade contra ela mesma para restaurar o indivíduo essencial ao ápice. Em sua identificação do fenômeno do great man, Godelier propôs um profundo desafio ao nosso entendimento das sociedades melanésias. Apresentado como um tipo ou outra espécie de líder, o great man fornece um contra-exemplo ao big man que a familiaridade e o excesso de uso inflaram muito além da sofisticada caracterização de Sahlins (1972). Mas a mera tipologia só pode trivializar o desafio, que adquire relevância e autoridade em grande medida a partir do contexto da etnografia baruya. Pois *The Making of Great Men* propõe uma vívida antítese à noção autojustificante de “sociedades frouxamente estruturadas” que absorveu a especulação etnográfica por muitos anos. O maior desafio consiste em chegar a um modo de pensamento mais holista do que aquele implicado pela estrutura, e o great man é sua contraparte holista.
- 7 Será o big man seu equivalente em um outro tipo de sociedade, mais aberta, competitiva e frouxamente organizada? Ou será essa tipificação do big man ela mesma o erro de uma outra forma de abordar a sociedade, e portanto não um contraste tipológico, em absoluto? Consideremos o locus classicus etnográfico.

Nem indivíduo, nem grupo

- 8 Os antropólogos sempre se viram obrigados a – e mesmo se sentiram satisfeitos em – construir forças sociais a partir da evidência de um big man que reunia, digamos, seus recursos para uma moka². Contanto que ele possa ser visto realizando algum tipo de solidariedade, ajudando o grupo a acontecer, a sociologia imputada a ele adquire uma realização imediata e óbvia. A questão que a ideia do great man coloca é o que fazer quando a sociedade e sua solidariedade já estão postas. Então, é claro, os esforços do big man têm de ser reconsiderados ou renomeados; ele não está encenando a resposta a uma questão sociológica, pois esta já foi respondida. Mas se sugeríssemos que ele está realizando suas próprias aspirações individuais, a projeção da economia política ocidental forneceria uma outra resposta fácil: vê-se a sociologia emergir dos efeitos associados à competição individual.
- 9 Qualquer um que já tenha tentado determinar o locus definitivo do “indivíduo” e do “grupo corporado” no planejamento e na realização dessas trocas competitivas logo percebe que indivíduo e grupo são alternativas falsas, assim duplamente implicadas porque uma remete à outra. Afinal, é difícil ou impossível definir o empreendedor bem-sucedido (ou mal-sucedido) da moka como um indivíduo ou um grupo, pois o big man aspira a algo que é as duas coisas ao mesmo tempo. Pode-se dizer que o big man hagen aspira ao status de great man – e que a moka produz exemplos variáveis de great man, igualmente válidos a despeito de quão bem-sucedidos ou mal-sucedidos sejam. Trata-se da realização de algo que já está lá, assim como os porcos e as conchas já estão lá.

- 10 Faria alguma diferença, então, argumentar que o status e a sociedade nunca estão realmente lá, que a imagem sempre é realizada pela primeira vez, ou mesmo que ela pode nunca ser realizada de fato? Absolutamente nenhuma. A sociedade hagen está lá ou não, seja a moka realizada ou não; o big man permanece um big man a despeito da forma de sua realização. Se a questão fosse “fazer” a sociedade, então o fracasso de uma moka faria diferença.
- 11 Tomei emprestada uma ilustração da sociedade hagen (cf. [Strathern, 1991]), e propositadamente tornei nossa projeção normal da motivação e da agência sobre seus atores oblíqua e difícil, com um propósito muito específico: desenvolver, no decorrer deste ensaio, o conceito de pessoa de Marilyn Strathern, que não é nem singular, nem plural. Ao apresentar sua ideia, Strathern (1990) tomou emprestada de Haraway (1985) uma aplicação extremamente engenhosa do termo clássico da ficção científica, “ciborgue” – o ser integral que é parte humano, parte máquina. No que tange aos meus propósitos, e por razões que se tornarão evidentes aqui, darei um novo título ao conceito, denominando-o pessoa fractal, segundo a noção matemática de uma dimensionalidade que não pode ser expressa em números inteiros. Não me ocuparei, aqui, do grau de fractalidade, nem dos termos da razão ou fração; simplesmente definirei o conceito de uma pessoa fractal em contraposição à singularidade ou pluralidade.
- 12 Embora a ideia de fractalidade possa parecer abstrata, na verdade não o é mais do que a ideia de singularidade ou pluralidade, ou de análise estatística. Seus efeitos são por demais familiares ao pesquisador de campo – como o problema, por exemplo, de as aspirações do big man serem ao mesmo tempo individuais e corporativas. É deste problema que se trata, apreendido como solução. Ele também reside na raiz do que costuma ser erroneamente interpretado como a “extensão” dos termos de parentesco, exemplificado no uso siane (Salisbury, 1964), em que qualquer filha de uma unidade para a qual a classe do “pai” doou uma noiva se torna uma hovorafa (filha da irmã do pai), uma esposa em potencial. Como foi corretamente deduzido por Salisbury, o pai, aqui, não é necessariamente identificado a um dito termo de parentesco primário, e não é nem singular, nem plural. O termo tem uma implicação fractal, igualmente aplicável a ambas as situações.
- 13 Uma pessoa fractal nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas. Talvez a ilustração mais concreta da relação integral venha da noção generalizada de reprodução e genealogia. As pessoas existem do ponto de vista reprodutivo ao serem “gestadas” como parte de outra pessoa, e “gestam” ou engendram outras ao se tornarem “fatores” genealógicos ou reprodutivos dessas outras. Uma genealogia é, pois, um encadeamento de pessoas, como, de fato, as pessoas seriam vistas “brotando” umas das outras em uma representação cinemática acelerada da vida humana. A pessoa como ser humano e a pessoa como linhagem ou clã são igualmente seccionamentos ou identificações arbitrários desse encadeamento, diferentes projeções de sua fractalidade. Mas disso decorre que o encadeamento por meio da reprodução corporal é, ele mesmo, apenas uma entre as inúmeras instanciações³ da relação integral, que também se manifesta, por exemplo, no caráter comum da linguagem compartilhada.
- 14 Não será isto, então, apenas algo genérico, uma ficção matemática como a “personalidade modal”? De fato o seria se eu estivesse preocupado, aqui, em generalizar ou particularizar a relação entre o geral e o particular. Mas a relação integral não é uma questão de geral e particular, nem de como um pode ser transformado no outro. O argumento não diz

respeito à realidade comparativa ou à praticidade, mas a como as realidades ou questões práticas de alguém se situam no que diz respeito à relação. A única questão sobre a qual precisamos nos deter é como os próprios melanésios parecem situá-las.

- 15 A questão requer evidências, e a melhor evidência em que consigo pensar vem do modo como os melanésios, de forma nativa, exprimem, ordenam e conceitualizam a existência como identidade. Essa nomeação da existência é, muito simplesmente, aquela da nominação⁴, pois afinal são os nomes, e não os indivíduos ou os grupos, que “ascendem” na moka, que suscitam reverência, atenção e responsabilidade no Kula, que servem, como “grandes” ou “pequenos”, às identidades daquilo que estamos predispostos a chamar de grupos – linhagens, clãs ou o que quer que seja. A despeito da amplitude de sua denominação, seja ela pessoal ou coletiva, nomes são apenas nomes; mas se trata de um nome que é ao mesmo tempo a aspiração individual e coletiva dos big men. Um amigo daribi uma vez observou: “Quando você vê um homem, ele é pequeno; quando você diz seu nome, ele é grande”.
- 16 O exemplo que utilizarei é o da nominação daribi. Um nome daribi, nogi, é sempre uma instanciação, e também uma simplificação, da relação designada pelo participio, poai, do verbo poie, “ser congruente com”. Duas pessoas, ou uma pessoa e uma coisa, que partilham o mesmo nome são tedeli nogi poai, “congruentes por um nome”. Dois seres que partilham o mesmo tipo de pele são tedeli tigi ware poae, “congruentes por uma epiderme”. Qualquer coisa que possa ser designada por uma palavra está em relação de poai por meio de qualquer ponto de semelhança concebível. Ademais, quaisquer duas pessoas ou dois objetos que partilhem, cada qual por sua vez, qualquer ponto de semelhança concebível com um terceiro, estão relacionados como poai por meio desse terceiro. O poai é universalmente comutativo, e porque uma relação de poai pode simplesmente ser imputada, por meio da atribuição de um nome, por qualquer motivo, ela também é universalmente aplicável. O poai devora o mundo, e também devora a si mesmo. Pois quando uma criança permanece não nomeada por um período inaceitável de tempo após seu nascimento, ela adquirirá a designação poziawai, “não nomeada”, geralmente devido ao medo de consequências indesejáveis. A criança então adquire uma relação de poai imediata com todas as coisas não nomeadas (não congruentes), mas, é claro, como poziawai é um nome, adquire uma outra relação com todas as coisas nomeadas.
- 17 A criança, em resumo, torna-se uma dobradiça corporificada entre o mundo dos nomes e o mundo das coisas não nomeadas. E embora poziawai não seja, de forma alguma, um nome incomum em Karimui, não há razão alguma para acedermos às elucubrações privadas de um certo oficial de patrulha de que os Daribi são um ótimo exemplo de pensamento negativo, pois a designação poai é quase tão popular como nome pessoal quanto poziawai. A despeito de quão confusos esses exemplos possam ser, servem para dirigir nossa atenção ao reconhecimento social do nome, único ponto de apoio a que os Daribi podem recorrer em uma superfície de outro modo isenta de atrito.
- 18 Essencialmente, qualquer reconhecimento ou atribuição de um nome é sempre a fixação de um ponto de referência em meio a uma gama de relações potencialmente infinitas, uma designação que é inerentemente relacional. Como uma instanciação de poai, ela sempre implica, por meio dessa relação, algo que é tanto menos (uma das muitas relações potenciais) quanto mais (uma classe, uma gama de objetos ou seres) do que a pessoa designada. Um homem que recebeu o nome do casuar, por exemplo, pode reivindicar palavras como tori, kebi e ebi como seus nomes, pois todas elas também são nomes do

casuar. Além disso, como o casuar é poética e coloquialmente o ebi-haza, o “animal-casuar”, em virtude de suas propensões não aviárias, esse homem bem poderia reivindicar haza, “animal”, como pagerubo nobi, alcunha depreciativa (algo cômica) ou apelido. E se, como geralmente ocorre, o homem recebeu seu nome de outra pessoa, ou alguma outra pessoa recebeu seu nome, o nome, como a pessoa ou corpo conceitual, é sempre um seccionamento tomado de uma cadeia genealógica e implica essa cadeia.

- 19 Portanto, os pontos de convergência particulares que outros regimes melanésios de nominação podem ou não partilhar com a nominação daribi são, de certa forma, irrelevantes. Na medida em que as palavras são polissêmicas (e, é claro, a nominação as faz assim) e as pessoas se relacionam por meio de reprodução, qualquer sistema de identidades desenvolvido pelo seccionamento e referenciamento de um campo relacional desse tipo é intrinsecamente fractal (diferenciação aparente desenvolvida com base na congruência e intercambialidade universais). E como a denominação é nosso mapa ou modelo mais certo para a apreensão da identidade, o argumento em prol da conceitualização nativa de unidades fractais é evidente. O “indivíduo” e o “grupo” é que são arbitrários, impostos e artificiais.
- 20 O conceito de moeda, dinheiro que exige contabilidade em termos de singularidade e pluralidade, é também uma imposição não fractal sobre um regime de trocas baseado em seccionamentos tomados da produtividade e da reprodutividade humanas. Porcos, conchas de madrepérola, machados e mantos de cascas de árvore já são relacionais e estão implicados na congruência que subjaz à recriação da forma, do sentimento e da relação humanos. As conchas e a riqueza em forma de conchas (as quais são pensadas pelos Daribi como sendo “ovos” por meio dos quais os seres humanos se reproduzem) estão implicadas na reciprocidade de subjetivos envolvidos na exibição e no ocultamento, assim como os machados, a carne e outros acessórios da produção e da reprodução colocam o sustento e a replicação humanos em relação de troca recíproca. Quando esses pontos relacionais são tratados como sendo da ordem da representação, como agregados de mercadorias com base no modelo da moeda, ou quando a moeda que os substitui é tomada literalmente, a relação integral é negada e distorcida. Uma vez suprimida a congruência que mantém a escala de sua unidade essencial por meio de todas as permutações de categorização, os nomes convertem-se em meras categorias representacionais de designação social e classificação. E excluído o sentido de sua unidade essencial com o corpo e o processo vital (em seu aprimoramento tanto subjetivo quanto objetivo), os itens trocados tornam-se meros “objetos de riqueza” de uma categorização semelhante – uma “representação” dos valores humanos por meio da utilidade, uma “classificação” das utilidades por meio do valor humano.
- 21 O dinheiro, como vanguarda do sistema mundial, implica a contagem de uma base de recursos. Onde o recurso é ele mesmo relacional, a mercadoria, por assim dizer, da relação, ele exercerá seu próprio efeito reflexivo sobre os termos da avaliação. Assim, o preço da noiva e o preço das crianças são imensamente inflacionados na tentativa de transformar a avaliação em uma forma de relacionar, investindo literalidade representacional em prol do que é fundamentalmente uma retórica da asserção.
- 22 Será a imagem “econômica” do big man meramente efeito dessa retórica quando maximizada por meio da comensuração literalizante dos objetos e de sua avaliação? Assim, nossa própria imagem do big man inflaciona-o ao lhe imputar sua própria inflação, ao passo que sua atribuição nativa distintiva é a de um retórico (Reay, 1959: 113-30). Pois no limite, o árbitro final do dinheiro, assim como da lei e dos casos judiciais, da etnografia

e do status nativo, é a fala. E a fala, um conceito que geralmente inclui a linguagem para os melanésios, não é de modo algum o mesmo que descrição, avaliação, informação ou a própria linguagem. Ela é o meio de sua fractalidade, aquilo que expande ou contrai a escala de reconhecimento e articulação para se adaptar a todas as exigências, fazendo com que a linguagem seja igual a todas as ocasiões ao transformar essas ocasiões em fala. A fala é, pois, como uma relação de poai intrínseca ao pensamento. Espera-se que a Lei e o Dinheiro, o singular e o plural, o indivíduo e o grupo, e mesmo a etnografia, sejam os lugares nos quais a fala vem repousar; mas a fala sobre a Lei e o Dinheiro, e mesmo a etnografia, nunca repousa; e a fala ela mesma, como exemplifica o estudo recente de Goldman (1983) sobre a retórica huli, nunca morre. É esta a fractalidade da pessoa melanésia: a fala formada por meio da pessoa que é a pessoa formada por meio da fala.

Nem singular, nem plural

- 23 Quando os seccionamentos arbitrários recortados na totalidade do tecido da congruência universal são tomados literalmente como dados, eles se tornam as categorias sociais que identificamos como nomes, indivíduos, grupos, objetos de riqueza e sentenças ou afirmações portadoras de informações. Assim tomados a partir de seu valor nominal, eles perdem qualquer senso de fractalidade e se fundem com a hegemonia ocidental de ordens sociais formadas por elementos substantivos, sistemas culturais feitos de categorias representacionais. Isto não significa que as possibilidades fractais de retenção de escala não estejam lá, pois elas são evidenciadas pela relação de poai e seus vários equivalentes. Mas implica de fato uma forte garantia de que a consciência e o uso nativos dessas possibilidades serão desconsiderados, negligenciados ou mal-interpretados como tentativas rústicas de construção social.
- 24 Nos termos estruturalistas que se tornaram um jargão do ofício dos antropólogos sociais, permanece a possibilidade de que os fenômenos sociais e culturais possam ser desmembrados em vários eixos de modo a obter entendimentos que preservem sua escala com elegância e força insuspeitadas: as formas generalizantes de conceito e pessoa que não são nem singular, nem plural. Isto implicaria a dimensionalidade fractal de Benoît Mandelbrot, talvez o caso geral da holografia, como uma “dimensão fracionária” ou “remanescente” dimensional que replica sua figuração como parte do tecido do campo, através de todas as mudanças de escala. A fractalidade, assim, relaciona-se ao todo, converte-se nele e o reproduz, e é algo tão diferente de uma soma quanto de uma parte individual. Uma forma holográfica ou que estabelece sua própria escala difere, portanto, de uma “organização social” ou de uma ideologia cultural na medida em que ela não é imposta de modo a ordenar e organizar, explicar ou interpretar, um conjunto de elementos díspares. Ela é uma instanciação dos próprios elementos.
- 25 A fenomenalidade do significado fornece um paralelo adequado – não existe algo como uma “parte” de um significado. Ainda que possamos nos convencer, por meio de gramáticas, sistemas de signos, estratégias desconstrutivos e similares, de que os meios pelos quais nós eliciamos significado podem ser eminentemente partíveis, os significados assim eliciados não têm e não podem ter partes. Não se trata simplesmente do clichê de que os todos são maiores do que as somas de suas partes, pois se um significado não tem partes, não há soma que se possa comparar com a totalidade. Também se poderia concluir que o todo é menos do que a soma, já que ele é apenas um. Quando um todo é subdividido dessa forma ele é segmentado em hologramas dele mesmo; ainda que nem a segmentação,

nem tampouco seu oposto, equivalham a uma função “ordenadora”. O que denominamos uma “ordem” pertence ao mundo da partibilidade e da construção.

- 26 Isso evoca um exemplo melanésio mais amplo: o notável estudo de Mimica sobre a matemática conceitual dos Iqwaye, uma população falante de angan que vive próxima a Menyamy. Mimica (1988) descreve um sistema de contagem essencialmente recursivo, que inclui apenas dois números, um e dois, e é computado nos dígitos das mãos e dos pés. Um aspecto crucial dessa matemática é que se entende que os dígitos são assimilados ao número final obtido, um sentido holístico de soma ou totalidade para o qual Mimica toma emprestado o termo alemão Anzahl (1988: 102). Assim, por exemplo, os cinco dígitos da mão se tornam “um”, no sentido de “uma mão”, porque eles são assimilados ao “um” final na série “um-dois-um-dois-um”. “Dez”, o “um” ao final da segunda mão, é também, claro, “um”, embora esta seja a mão número dois. Os pés são diferenciados da mesma forma (“um pé”, “dois pés”), a não ser pelo fato de que a unidade ao final do segundo pé se torna, de forma bastante estranha para um número par, um: “duas mãos, dois pés: um homem”. Então recomeçamos com o primeiro dedo da primeira mão, contando-o como “vinte”, ou “um homem” ao invés de “um dedo”. Quando houvermos contado vinte desses vintes, ou 400, o Anzahl será novamente “um”; o mesmo vale para 8000, e assim por diante.
- 27 De fato, o infinito é também “um”, nem tanto por algum acesso privilegiado da numeração, mas simplesmente porque ele é sempre contado no corpo, que sempre se encerra em um. Mas a razão para isso também se encerra na cosmologia e no tipo de congruência universal ou relação integral evidenciado na relação de poai e na genealogia. Segundo Mimica (1981), o cosmos iqwaye era originalmente corporificado como um só homem, Omalyce, dobrado sobre si mesmo, com os dedos da mão entrelaçados com os dedos dos pés e um pênis/umbigo conectando seu abdome à boca. Apenas quando o ligamento foi cortado, e Omalyce desdobrado, foi que a pluralidade/reprodução, bem como os dedos das mãos e os dedos dos pés com os quais se conta a pluralidade, vieram a existir. Não deveria causar surpresa, portanto, saber que a numeração e a genealogia têm a mesma base congruente para os Iqwaye, e que eles costumam nomear sua prole (em ordem) conforme os dígitos da mão.
- 28 Mas suponhamos que um demógrafo ocidental tenha ido realizar um censo preciso dos Iqwaye. O censo será invariavelmente deficiente pelos parâmetros iqwaye, a despeito do número que possa ser obtido e de quão meticulosa e precisamente seja conduzido; pois a totalidade iqwaye, o Anzahl do qual Omalyce é uma instanciación, inclui também todos os Iqwaye que viveram no passado, assim como todos aqueles que ainda estão por nascer (Mimica, 1988: 74). A despeito de quão elevado for o número, ele será sempre menor do que o número corporificado por Omalyce, que é, claro, um. Assim, cada pessoa iqwaye é uma totalidade, Omalyce instanciado, mas qualquer número de pessoas é menor do que este. Para os Iqwaye, em outras palavras, a contagem/reprodução mantém sua escala humana, o que não é de forma alguma comparável com a abstração do número ocidental.
- 29 A holografia da reprodução fundamenta outro exemplo ampliado: aquele dos Gimi das Terras Altas Orientais, descritos [em Gillison (1991)]. Gillison começa por delinear essa holografia por meio de uma espécie de conjunção metonímica do feto contido com o pênis contido na copulação. Como o pênis, o feto tem uma abertura no topo, a fontanela não fechada, ao passo que sua boca é coberta por uma membrana (Gillison, 1987: 177); o feto “cresce” no útero como o pênis intumescce e fica ereto no ato sexual, e ele “come” o sêmen expelido através da fontanela (Gillison, 1987: 178). Mas a substância que ele ingere flui da

cabeça do pai – ele próprio um “feto” maduro e, portanto, um pênis – através de sua uretra, de modo que a “cabeça” do feto come a “cabeça” metonímica do pai. Os Gimi observam que todo o corpo masculino se torna flácido, à maneira de um pênis, depois da relação sexual.

- 30 Um Homem é, pois, um pênis com um pênis; mas uma mulher também o é, de acordo com Gillison, só que seu pênis está dentro de seu corpo, mesmo antes da fecundação. Isso porque os Gimi acreditam que um feto feminino é fecundado por seu pai enquanto ele é formado, que “os meios pelos quais a mulher gimi é concebida e nutrida dentro do útero são os mesmos de sua “fecundação” (...) ela está congenitamente grávida da prole morta de seu pai” (Gillison, 1987: 186). Esse aborto incestuoso é seu pênis interno, a ser deslocado pelas visitas mensais do pênis gigante da lua, que causam a expulsão sangrenta da substância abortada, e depois pelo pênis do marido ou do amante, instanciando-se metonimicamente como um outro feto.
- 31 O conjunto de substituições que constitui o pênis interno de uma mulher, do feto holográfico dentro de um feto à menarca, à fertilização e à gravidez, é também o vir a ser da procriação legítima e da relação de parentesco a partir de seu oposto incestuoso. Sua legitimação social no casamento passa por um círculo familiar, pois junto com a noiva e seu pênis interno implícito, seu pai secretamente entrega um pênis “externo”. Este assume a forma de um tubo de bambu oco cheio de carne cozida, com um “orifício bucal” delineado, mas não cortado, que é decorado com o mesmo padrão tatuado em volta da boca da noiva antes do casamento [(Gillison, 1991)]. O noivo deve extrair a carne cozida, alimentar sua esposa com ela e então soar o orifício bucal e tocar o tubo como uma flauta – o tubo, um “pênis” que é um “feto” feminino já gestando a substância do pai da noiva, foi “alimentado” através de sua “fontanela”, o orifício em sua extremidade, enquanto sua boca embrionária permanece revestida por uma membrana. E o tubo, produzido pelo pai da noiva como uma réplica de sua própria flauta, sua “mãe”, que ele toca em sua própria casa dos homens, é identificado com a noiva ao ser cortado, a vagina equivalendo ao orifício bucal.
- 32 A recompensa adequada a este feto gestante externalizado é um pagamento que se faz pela cabeça de uma criança na ocasião de seu nascimento. Trata-se, voltando ao início do exemplo, novamente da “cabeça” metonímica do pai, ainda que, como o tubo de bambu, ela tenha carregado diversas estirpes analógicas equipotentes, todas elas aspectos divergentes de um único tema. Nas palavras de Gillison:
- 33 Em outras palavras, o parentesco gimi é criado por um árduo processo de diferenciação de uma coisa que dá a vida. E esta “coisa” ou está viva e se move para cima, como o líquido seminal, ou está morta e flui para baixo, como o sangue menstrual, mas ela sempre deriva do pênis do Pai e é sinônimo dele (1987: 198).
- 34 É importante ter em mente que o árduo processo de diferenciação faz parte da holografia – como o pênis que se transforma em feto para substituir um outro feto dentro de um “feto” aumentado – tanto quanto o próprio tema. Isso pode ser observado em um terceiro exemplo, retirado de meu trabalho entre os Usen Barok da Nova Irlanda Central (1986). Os Barok constituem cada uma de suas metades matrilineares exogâmicas em termos da relação entre elas: uma metade contém a criação⁵ da paternidade professada pela outra e gera, penetra e cria a continência da outra. É essa relação, e não as metades elas mesmas, enquanto corpos sociais permutados por meio da transformação do ciclo de festividades, que confere legitimidade a todas as transferências de status ou propriedade.

- 35 Os orong barok, líderes tradicionais das festividades, afirmam que duas coisas são replicadas de forma recorrente em tudo que fazem: kolume e gala. Kolume é a continência, como o útero contém um feto ou a terra contém um cadáver, e é concretizado ritualmente no pátio amurado de pedras do taun, ou casa dos homens. Gala é a eliciação da concepção e da criação, assim como o pênis penetra para fertilizar, ou a faca para distribuir, e é realizado ritualmente na forma de uma árvore enraizada. Mas esta imagética em si, uma iconografia que os Barok denominam iri lolos, “poder acabado”, é o kolume, continência, do todo como festividade, o processo eliciador por meio do qual seus significados são realizados, como sua gala. O termo barok para festividade é “cortar o porco”.
- 36 É a relação entre kolume e gala, portanto, que tanto constitui as metades quanto as relaciona. Entretanto, compreendidos no sentido mais amplo, kolume como uma iconografia continente, gala como o protocolo eliciador da festividade, é claro que cada um desses modos é, por sua vez, constituído pela relação entre eles. Isso porque a iconografia contém tanto imagens de kolume quanto de gala, e cada um deles pode ser ainda mais plenamente resolvido como kolume/gala por meio da ação do outro. Desta maneira, um tronco de árvore (a tora limiar da casa dos homens) divide, no interior do cercado taun, o terreno nos espaços reservados para as festividades e para os enterros, ao passo que o tronco de árvore vertical é seccionado pelo terreno em uma metade subterrânea (de sepultamento) e uma metade acima da superfície que dá frutos (nutriz). Ora, o protocolo das festividades se inicia com um kolume dos convivas rodeando a comida e segue para o gala da divisão dos porcos e do consumo – um formato básico a ser encenado tanto em uma variante kolume (fechada) quanto gala (aberta).
- 37 A relação kolume/gala “mantém sua escala”, conforme a matemática dos fractais, a despeito do nível de maximização. Kolume e gala são temas fractais que, de forma muito semelhante aos gêneros, ficam entre o todo e a parte de maneira que cada um possa englobar igualmente a relação total. A demonstração culminante sobrevém com a festividade mortuária transformacional final, o Kaba Una Ya (sendo Una Ya “base da árvore”). A imagem gala da árvore é invertida e os porcos reservados para a festividade são distribuídos sobre a seção funerária (as raízes); sobre os porcos, na posição da raiz-mestra (a “ancestral apical” da árvore), fica em pé o winawu, ou orong neófito; kolume e gala mostram-se igualmente eficientes quando seus papéis se invertem, e portanto idênticos; conforma-se uma única imagem do englobamento apical das pessoas do passado pela ancestral, bem como do englobamento dessas pessoas pelo winawu em seu futuro potencial. Em certo sentido, o winawu é um great man, um líder antes englobante do que estatístico, que toma a memória de assalto a partir de uma posição futura.
- 38 Os três exemplos de holografia foram retirados de diferentes famílias linguísticas e representam localidades geográficas distintas na Papua Nova Guiné. Há considerável evidência de que o fenômeno é disseminado. Um exemplo notável é o estudo de Mosko sobre os Bush Mekeo (1985); [Mosko (1991)] mostra que para eles, assim como entre os Barok, uma única relação é replicada durante todo um formato ritual. Mas se a holografia importa para esta discussão, não é como fenômeno etnográfico, mas antes como modo de entendimento.

Nem parte, nem soma

- 39 Em caso algum a holografia é uma questão de apresentação direta; ela não é tão bem percebida no plano material quanto é re-percebida como o sentido da intenção nativa de mostrar os fenômenos em sua autoconstituição. Assim, os Iqwaye “fazem pessoas” ao contar, e, da mesma maneira, para eles, fazer pessoas é uma contabilização, instanciação ou re-numeração de Omalyce. O embrião feminino gimi já está gestando um holograma do pênis de seu pai, com a transitividade da replicação que, por meio de suas transformações, torna-se continuidade. O gala da festividade ritual barok elicia e cria a continência de sua própria relação com kolume, e portanto a relação entre as metades, a qual se torna a simultaneidade da memória e da reprodução. Nada é construído e nada é dissecado nesses exemplos; eles não são nem construção, nem desconstrução, mas simplesmente uma replicação adicional da fractalidade no entendimento do etnógrafo. Poder-se-ia dizer que a holografia nativa é um reinterpretar das ideias do antropólogo e, no processo, um reinterpretar da própria interpretação.
- 40 A re percepção implica que a holografia não será visível no tipo de pensamento orgânico que distingue a terminologia de parentesco como “social” (ou “cognitiva”), o facciosismo como “político” e a horticultura como “tecnológica”, ou que postula uma integração dos grupos, funções ou categorias em um tecido social mais amplo. O elemento crucial é a fractalidade que impede a diferenciação entre a parte e o todo, que evita que as imagéticas do entendimento se desintegram nos indivíduos, grupos e categorias que o construcionismo aglomera em todos maiores do que as somas de suas partes. Assim, é muito importante que sigamos aqui as modalidades nativas, as secções transversais analógicas por meio das quais o todo nutre a si mesmo. Sem a instanciação do Anzahl e um sentido especial do corpo, a contagem iqwaya não é senão um equívoco matemático; se ignorarmos a transitividade de sua fertilização e as transformações a ela infligidas, a reprodução gimi é apenas um conjunto ordenado de categorias nativas; se não atentarmos para os rigorosos protocolos da festividade, o kastam barok é meramente uma festividade de solidariedade durkheimiana, um acontecimento que poderia assumir inúmeras outras formas.
- 41 A totalização holográfica do mundo conceitual evidenciada nesses três exemplos equivale a um reconhecimento da fractalidade pessoal por meio da realização de suas implicações relacionais. Como tal, ela não é uma “construção”, nem mesmo uma “interpretação”, no plano da explicação, pois ela não é mobilizada como uma união forçada de elementos díspares, uma realização do significado por meio da inexplicável mágica metodológica da mudança de escala.
- 42 Um big man, no clichê antropológico padrão e inflado, torna-se o organizador da “força” sociológica em sua aglomeração dos débitos dos outros como status, seja esse status visto como o de um integrador ou, simplesmente, o de um poderoso intermediário do poder. Ele é submetido a uma maximização pessoal quando passa de uma escala do indivíduo para uma escala sociológica. O que é frequentemente denominado sociologia das sociedades de pequena escala produz seu objeto, bem como suas soluções, por meio da mudança de escala, do agrupamento sucessivo dos indivíduos e da individuação dos grupos. Cada aspecto da suposta estrutura ou organização social envolve um deslocamento desse tipo – do indivíduo ou grupo doméstico para a linhagem ou aldeia, da linhagem para a fratria ou sociedade, da região para uma integração entre as áreas. E uma

vez que este princípio é estabelecido como básico, como estratégia analítica, com o big man como integrador nativo e transformador de escalas, fixa-se um fundamento lógico para a mudança de escala como estratégia teórica legítima. Empregam-se terminologias específicas para dirigir a atenção à forma de redução ou mudança de escala que se pretende: comportamental, psicológica, simbólica, econômica ou ecológica. Como resultado, tantas formas de “ordem” heurística são vinculadas ao objeto quantas forem as heurísticas de mudanças de escala imagináveis: uma vez que se supõe que o que a sociedade está fazendo é sistema e ordem, o antropólogo recebe carta branca para propor heurísticas alternativas.

- 43 Desse modo, as formas nativas de pensamento e ação deixam de ser seus próprios objetos no processo de se tornarem muitos objetos, um caleidoscópio virtual de mudanças de escala. No âmago dessa estratégia está o dogma hegemônico da qualidade díspar e distintiva do indivíduo em relação a qualquer forma de generalização ou agrupamento, a qualquer sistema que possa ser aplicado. Ele subscreve e garante a sistematização como a tarefa básica do antropólogo, bem como do sujeito da pesquisa.
- 44 Mas as evidências aqui apresentadas indicam que ao menos para alguns povos melanésios as formas de conceitualização social e cultural mantêm sua escala através de todas as permutações rituais e pragmáticas. Isso porque em uma conceitualização desse tipo, fractal ou que mantém sua escala, o próprio conceito se funde com o espaço de sua concepção, e refazer o mapa dos dados com base em escalas artificiais e externas não resulta em nenhum ganho. Se a maior parte dos problemas sociais e culturais depende da hegemonia ocidental para que sejam meramente imaginados, isso sugere que as exigências de viver e pensar em muitas culturas melanésias são bastante diferentes da forma como os cientistas sociais as entenderam.
- 45 Assim, a tarefa do great man, não seria, portanto, aumentar a escala dos indivíduos para gerar agrupamentos, mas manter uma escala que é pessoa e agregado ao mesmo tempo, solidificando uma totalidade em acontecimento. A forma social não é emergente, mas imanente. Se isso lembra a poderosa evocação do holismo no sistema de castas hindu por Louis Dumont, com sua fractalidade da unidade brâmane, também ressoa o conceito de “divíduo” de Marriott: a pessoa, como a sociedade, que é todo e parte ao mesmo tempo.
- 46 Em última instância, trata-se de pedaços que são recortados do tecido da experiência diferentemente do que nós poderíamos esperar. A fractalidade lida com totalidades, não importa quão finos sejam os cortes, e é por esta razão que eu insisti nos temas da mudança de escala e da maximização. Pois a questão dos great men e big men é, em última análise, uma questão de maximização. O big man como produto da inflação etnográfica é o resultado da maximização estatística e sociológica, um aparente congregador e dispersor de pessoas. Mas a concepção fractal de um great man começa com a premissa de que a pessoa é uma totalidade, e qualquer acréscimo a ela não é mais do que uma realização parcial. A totalidade é, em outras palavras, conceitual, e não estatística. O great man, sem especificidade de gênero, torna-se grande por uma instanciação ou configuração particular de uma totalidade conceitual; é possível haver tipos de great men assim como é possível haver variações de um mito.
- 47 O estudo de Godelier sobre os Baruya nos forneceu diversos exemplos eloquentes desta questão, mas eu gostaria de concluir com um exemplo final dos Usen Barok da Nova Irlanda. O orong barok, que começa como um winawu neófito, é um líder das festividades, articulador do ciclo por meio do qual a totalidade holográfica dos iri lolos é tornada manifesta para que todos a testemunhem. De fato, a festividade Kaba, na qual a

manifestação é realizada, só pode acontecer “porque o orong o deseja, e por nenhum outro motivo”. Dito de maneira mais simples, o orong “mata porcos” para o corte dos porcos que define a festividade. O umri, líder guerreiro tradicional barok, “mata homens” para um outro tipo de festividade: o ararum taun, uma variação “fechada” ou kolume do ciclo de festividades públicas. As festividades ararum, realizadas em um espaço definido pela convergência de funções festivas e funerárias, são restritas aos salup, homens formalmente definidos como já falecidos por terem passado pelas festas mortuárias enquanto ainda eram vivos. Eles já são ancestrais, great men como o orong e o umri, e por isso variantes de um único mito ou holografia.

BIBLIOGRAFIA

- GILLISON, G. “Incest and the Atom of Kinship: The Role of the Mother’s Brother in a New Guinea Highlands Society”. In: *Ethos*, v. 15, pp. 166-220, 1987.
- GILLISON, G. “The Flute Myth and the Law of Equivalence: Origins of a Principle of Exchange”. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- GOLDMAN, L. *Talk Never Dies: The Language of Huli Disputes*. Londres: Tavistock, 1983.
- GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks*. Nova York: International Publishers, 1971.
- HARAWAY, D. “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”. In: *Socialist Review*, v. 80, pp. 65-107, 1985.
- MIMICA, J. F. “Omalyce: An Ethnography of the Ikwaye View of the Cosmos”. Tese de doutorado inédita. Canberra: Departamento de Antropologia, Australian National University, 1981.
- MIMICA, J. F. *Intimations of Infinity: The Mythopoeia of the Iqwaye Counting System and Number*. Oxford: Berg Publishers Ltd., 1988.
- MOSKO, M. *Quadripartite Structures: Categories, Relations and Homologies in Bush Mekeo Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- MOSKO, M. “Great Men and Total Systems: North Mekeo Hereditary Authority and Social Reproduction”. In: Strathern, M. e Godelier, M. (orgs.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- REAY, M. *The Kuma: Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands*. Melbourne: Melbourne University Press for the Australian National University, 1959.
- SAHLINS, M. *Stone Age Economics*. Chicago: Chicago University Press, 1972.
- SALISBURY, R.F. “New Guinea Highlands Models and Descent Theory”. In: *Man*, v. 64, pp. 168-171, 1994.
- STRATHERN, M. *Partial Connections*. ASAO Special Publication no. 3, University Press of America, 1990.

STRATHERN, M. "One Man and Many Men". In: Strathern, M. e Godelier, M. (orgs.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WAGNER, Roy. *Asiwinarong. Ethos, Image and Social Power among the Usen Barok of New Ireland*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

NOTAS

1. Em vista da dificuldade em encontrar uma relação entre adjetivos em português que reflita a relação entre *big* e *great* em inglês, na qual ambos querem dizer "grande", sendo o segundo "maior" do que o primeiro, optamos por deixar os termos no original. Vale notar ainda que o *big man* aponta, na argumentação wagneriana, para a escala que este assume nas ciências sociais, ao passo que o *great man* faz referência à concepção melanésia. (N.T.)
2. Mantivemos o termo *moka* no feminino de acordo com seu uso nas traduções brasileiras da obra de Marilyn Strathern. (N.T.)
3. Optamos por traduzir *instantiation* por "instanciação", termo usado em português, especialmente no jargão da matemática, embora ausente dos dicionários. Para além de estabelecer um vínculo com outras disciplinas, assim como ocorre com a fractalidade, o termo faz referência ao arcabouço conceitual da fenomenologia, diálogo constante na obra wagneriana. Outras traduções possíveis seriam manifestação ou exemplificação, que podem aqui ser entendidas como sinônimos do termo. *Instantiation* remete a *instance*, "exemplo". Os exemplos devem, aqui, ser entendidos como manifestações da fractalidade de que fala Wagner. (N.T.)
4. Traduzimos *entitlement* por "nomeação" e *naming* por "nominação", seguindo a ideia de que "nomeação" refere-se também a um título ao qual se relacionam prerrogativas; "nominação", aqui, refere-se imediatamente à questão dos nomes.
5. Optamos por traduzir *nurturance* e *nurture*, que fazem referência ao debate sobre natureza e cultura em termos de *nature/nurture*, por "criação" e "criar". (N.T.)