

COLEÇÃO ARGONAUTAS

Certa vez Roy Wagner disse brincando que a maioria das pessoas lia *A invenção da cultura* só por causa do título, e acrescentou: “Por mim, ótimo!”. O comentário mostra que a inventividade desta obra sobre a invenção é o que a torna “difícil” por definição. Ao encarnar a própria ideia de invenção, o livro está constitutivamente vários passos à frente do leitor. Ele continua “difícil” 35 anos depois da primeira edição, e, apesar de sua importância, ainda não foi plenamente digerido pela antropologia, disciplina que reformula de maneira tão radical.

Mas a brincadeira de Wagner também é etnográfica. Ler *A invenção da cultura* por causa do título é imaginar seu conteúdo segundo ideias já familiares sobre a construção dos fenômenos culturais como, digamos, “invenção das tradições”. Essas projeções do familiar ilustram uma maneira específica de imaginar como os seres humanos lidam com as coisas, a saber, que tentamos controlar as excentricidades de um mundo intrinsecamente imprevisível usando os artifícios de nossas convenções – as normas que chamamos de “cultura”. Esse é também o imaginário de uma antropologia que toma como tarefa mapear as diversas convenções dos povos, “inventando” para eles culturas à semelhança do que ela mesma imagina ser a cultura, tal como é “feita”. Mas e se outros povos lidam com as coisas de maneira diferente?

É exatamente essa a alternativa aqui. Wagner afirma que para certos povos não-ocidentais o que se toma como dado é a ordem das convenções, e não a desordem do mundo. Relações de parentesco, contagens cosmológicas, a linguagem – o que imaginamos como normas instituídas pelas pessoas para lidar com o mundo onde vivem – são concebidas como “inatas” e anteriores à ação humana. Nessa imagem, a tarefa das pessoas é subverter essas ordens convencionais para extrair efeitos únicos e potentes, como um músico de jazz que força as escalas para “fazer” seu solo. O trabalho da cultura, então, é inventar a vida a partir de sua ordem. Como podem os antropólogos pensar a cultura de uma maneira que não exclua esse lado da invenção? Que conceito de cultura nós precisamos inventar para reconhecer esses criativos desfazerem da convenção? Como inventar a cultura enquanto invenção? Por isso também é ótimo ler este solo em forma de livro.



ROY WAGNER
A INVENÇÃO DA CULTURA

tradução
Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales

ubu

9	Prefácio
13	Introdução
25	I. A presunção da cultura
45	II. A cultura como criatividade
68	III. O poder da invenção
111	IV. A invenção do eu
150	V. A invenção da sociedade
187	VI. A invenção da antropologia
221	<i>Post scriptum</i> (2010)
225	Sobre o autor
229	Índice remissivo

PREFÁCIO

A ideia de que o homem inventa suas próprias realidades não é nova; pode ser encontrada em filosofias tão diversas quanto o Mu'tazila do islã e os ensinamentos do budismo, assim como em muitos outros sistemas de pensamento bem menos formalizados. Talvez sempre tenha sido familiar ao homem. Entretanto, a perspectiva de apresentar essa ideia a uma antropologia e a uma cultura que tanto querem controlar suas realidades (como o fazem todas as culturas) é complicada. Um empreendimento como esse requer, portanto, bem mais incentivos do que os projetos etnográficos mais sisudos, e posso seguramente dizer que sem o vigoroso e interessado incentivo de David M. Schneider este livro não teria sido escrito. Além disso, a inspiração teórica do livro deve muito à sua obra – de um modo tão seminal que é difícil prestar-lhe o devido reconhecimento – e também a seus *insights* bastante explícitos acerca da moderna cultura americana, que estão na base daquilo que se tornou um interesse candente do meu discurso.

Amigos das universidades de Northwestern e de Western Ontario somaram a isso o importante apoio de suas ideias e de seu interesse. Em particular, gostaria de registrar minha gratidão aos membros do meu Seminário E70 na primavera de 1972, Helen Beale, Barbara Jones, Marcene Marcoux e Robert Welsch, bem como a John Schwartzman, Alan Darrach e John Farella, pela contribuição de seus conselhos e conversas. John Gehman, Stephen Tobias, Lee Guemple e Sandie Shamis me proporcionaram um vívido contraponto para a ideação durante uma etapa estrategicamente formadora da redação. Uma parte do capítulo II foi lida

em abril de 1972 em um seminário vespertino às segundas-feiras no Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago e beneficiou-se das inspiradas críticas e comentários tão característicos daquelas sessões. Uma versão do capítulo III foi lida na Universidade de Northern Illinois em abril de 1973, e gostaria de agradecer particularmente a M. Jamil Hanifi e Cecil H. Brown pelas proveitosas observações e ideias que externaram na ocasião. Comentários e críticas sucintos mas inestimáveis foram proferidos por meu colega Johannes Fabian enquanto pescávamos (sem sucesso) em Sturgeon Bay, Wisconsin, em junho de 1972. Minha esposa, Sue, deu mostras de considerável tolerância durante a redação do livro, e minha filha, Erika, revelou-se uma instrutora muitíssimo valiosa para o papai no envolvimento dela com aquela que é a mais vital de todas as invenções da cultura: a primeira. Sou grato, igualmente, a Dick Cosme e Edward H. Stanford da editora Prentice-Hall por sua paciência e seu interesse.

Assim como vários outros aspectos da moderna cultura interpretativa americana, a antropologia desenvolveu o hábito de se apropriar dos meios e idiomas por meio dos quais o protesto e a contradição são expressos, fazendo deles uma parte de sua mensagem sintética e culturalmente corroborante. O exotismo e a relatividade cultural são a isca, e as pressuposições e ideologias de uma Cultura do empreendimento coletivo são o anzol abocanhado com a isca. A antropologia é teorizada e ensinada como um esforço para *racionalizar* a contradição, o paradoxo e a dialética, e não para delinear e discernir suas implicações; tanto estudantes quanto profissionais aprendem a reprimir e ignorar essas implicações, a “não enxergá-las” e a imaginar as mais terríveis consequências como o suposto resultado de não fazê-lo. Eles reprimem a dialética para que possam *sê-la*. Escrevi este livro delineando explicitamente as implicações da relatividade, num esforço resolutivo para combater essa tendência em todos nós.

INTRODUÇÃO

Há ciências cujos “paradigmas”, blocos de preceitos e precedentes teóricos que definem a ortodoxia daquilo que Thomas Kuhn chama de “ciência normal”, mantêm uma imobilidade congelada até que seus sustentáculos são derretidos pelo calor e pela pressão das evidências acumuladas, verificando-se então uma “revolução tectônica”. A antropologia não é uma delas. Como disciplina, a antropologia tem sua história de desenvolvimento teórico, de ascendência e antagonismo com relação a certas orientações, uma história que sem dúvida manifesta certa lógica ou ordem [capítulo VI]. Com toda a unanimidade de que goza, porém, esse fluxo de ideação pode muito bem ser descrito como pura dialética, um jogo de exposições (e refutações) por vozes disparatadas ou uma eclética soma de tudo e mais um pouco dentro dos manuais. O que é notável nisso não é tanto a persistência de fósseis teóricos (uma persistência que é o recurso básico da tradição acadêmica), mas a incapacidade da antropologia para institucionalizar essa persistência, ou mesmo para institucionalizar qualquer tipo de consenso.

Se *A invenção da cultura* exibe uma tendência a defender suas opiniões em vez de arbitrá-las, isso reflete, pelo menos em parte, a condição de uma disciplina na qual um autor é obrigado a destilar sua própria tradição e seu próprio consenso. Além disso, essa tendência se relaciona com algumas das pressuposições expostas nos três primeiros capítulos e com a razão de ser do livro.

Uma preocupação fundamental do meu argumento é analisar a motivação humana em um nível radical – mais profundo que o dos clichês bastante em voga sobre os “interesses” de corporações,

atores políticos, classes, o “homem calculista” e assim por diante. Isso não significa que eu esteja beatífica e ingenuamente desavisado de que esses interesses existem, ou não tenha consciência da força prática e ideológica do “interesse” no mundo moderno. Significa que eu gostaria de considerar tais interesses como um subconjunto, ou fenômeno de superfície, de questões mais fundamentais. Desse modo, seria um tanto ingênuo esperar que um estudo da constituição cultural dos fenômenos argumentasse a favor da “determinação” do processo, ou de partes significativas dele, por algum contexto fenomênico específico e privilegiado – especialmente quando o estudo argumenta que tais contextos assumem seus significados em grande medida uns a partir dos outros.

É esse, então, o ponto de vista analítico de um livro que elege observar fenômenos humanos a partir de um “exterior” – entendendo que uma perspectiva exterior é tão prontamente criada quanto as nossas mais confiáveis perspectivas “interiores”. A discussão sobre a relatividade cultural é um ótimo exemplo. Em parte uma pista falsa para aqueles que querem afirmar o caráter generalizado da pressão socioeconômica, ou refutar a possibilidade de uma objetividade científica verdadeiramente antisséptica, ela foi introduzida aqui de uma maneira que aparenta ser controvérsia idealista. Considere-se porém o que é feito desse “idealismo” na discussão subsequente, na qual a própria “cultura” é apresentada como uma espécie de ilusão, um contrapeso (e uma espécie de falso objetivo) para ajudar o antropólogo a ordenar suas experiências. É possível, sem dúvida, que a questão de saber se uma falsa cultura é verdadeiramente ou falsamente relativa tenha algum interesse para aqueles verdadeiramente fastidiosos, mas de um modo geral foram obviadas as costumeiras premissas para um debate satisfatório, vigoroso, sobre a “relatividade cultural”.

A tendência a evitar, a obviar, a “não lidar com” muitas ou quase todas as velhas e intermináveis querelas teóricas da antropologia, por desnorteante que possa ser para aqueles que têm seu terreno reconhecido e minado, é um artefato da posição que assumi. Afora isso, não faz parte de uma política deliberada para repelir a antropologia ou os antropólogos ou para pleitear uma imunidade espúria para uma posição privilegiada. Ao escolher um terreno novo e diferente, apenas troquei um conjunto de problemas e paradoxos por outro, e o novo conjunto é tim-tim por tim-tim tão for-

midável quanto o antigo. Um exame exaustivo desses problemas seria proveitoso, assim como o seria um arrolamento de evidências pró e contra minha posição. Mas, argumentos e evidências dizem respeito a um nível de investigação (e talvez de “ciência”) diferente daquele visado aqui.

Este livro não foi escrito para provar, mediante evidências, argumentação ou exemplos, qualquer conjunto de preceitos ou generalizações sobre o pensamento e a ação humanos. Ele apresenta, simplesmente, um ponto de vista diferente aos antropólogos, adumbrando as implicações desse ponto de vista para certas áreas de interesse. Se algumas ou muitas dessas implicações deixam de corresponder a alguma área de “fatos observados”, isso certamente se dá porque o modelo foi deduzido e estendido para fora, e não construído por indução. Embora não seja preciso dizer que algum grau de circunspeção é crucial nesse tipo de construção de modelo, que a liga está no modelo e não nos detalhes, o procedimento é em última instância aquele da famosa sentença de Isaac Newton: “*Hypothesis non fingo*”. “Não formulo hipóteses”, relata-se ter dito o fundador (e ultimamente, parece, o “inventor”) das ciências exatas, indicando que compunha suas equações e delas deduzia o mundo. Eu acrescentaria que a capacidade de enxergar isso como uma humilde e sóbria declaração de procedimento, e não como vanglória, é um teste de aptidão para perspectivas “exteriores”.

A diversidade teórica da antropologia torna difícil generalizar criticamente sobre o campo, por mais oportunas que possam ser certas apreensões críticas das derivas da teorização. Assim, embora aparentemente boa parte da teorização antropológica reconheça a relatividade cultural para meramente transformá-la em alguma outra coisa (e a presente teoria simbólica não é exceção), certamente houve abordagens (a de Franz Boas, por exemplo) que não fizeram isso. E a tendência – catalogada em minha discussão sobre o “museu de cera” [capítulo II] – a descobrir por analogia (e ratificar com evidências) engenhocas de programação de computadores e de contabilidade de custos primitiva, ou gramáticas e dogmáticas da vida social, embora ainda seja perturbadoramente difundida, não é por certo universal na moderna antropologia. Reconheço que alguma simplificação excessiva nesse aspecto, assim como em outros, pode ter sido resultado do amontoado crítico que fiz de certas abordagens, levando a uma desconsideração

completamente não intencional de uma série de direcionamentos e autores promissores no âmbito da antropologia.

Outro ponto que pode soar ao leitor como má estratégia, ou talvez como impensada perpetuação de um erro mais que comum, é a oposição entre o convencionalismo ocidental e a característica diferenciação simbólica preferida pelos povos “tradicionais” – compreendendo sociedades “tribais” e as ideologias de civilizações complexas e estratificadas e de certas classes na sociedade civil ocidental. O fato de que a distinção é mais intrincada do que as simplistas dicotomias “progressista/conservador” – apropriadamente parodiadas por Marshall Sahlins como “*the West and the Rest*”¹ – deve ficar evidente na discussão do capítulo v. Em suma, meu argumento sugere que o modo de simbolização diferenciante provê o único regime ideológico capaz de lidar com a mudança. Povos descentralizados, não estratificados, acomodam os lados coletivizante e diferenciante de sua dialética cultural mediante uma alternância episódica entre estados rituais e seculares; civilizações altamente desenvolvidas asseguram o equilíbrio entre essas necessárias metades da expressão simbólica por meio da interação dialética de classes sociais complementares. Em ambos os casos, são atos de diferenciação incisivos, contundentes – entre sagrado e secular, entre propriedades e prerrogativas de classe –, que servem para regular o todo. Mas a moderna sociedade ocidental, que Louis Dumont acusa de “estratificação envergonhada”, é criticamente desequilibrada: sofre (ou celebra) a diferenciação como sua “história” e contrabalança o coletivismo intensivo de seus empreendimentos públicos com estratégias competitivos semiformais e envergonhados em todos os tons de cinza e com a bufonaria desesperada da propaganda e do entretenimento. Eu argumentaria que compartilhamos com o período helenístico em Alexandria, e com fases pré-dialéticas de outras civilizações, uma orientação transitória e altamente instável. Mas isso é parte de um modelo, e não, com toda a certeza, uma posição assumida por conveniência.

Na inspiração e no desenvolvimento de seu programa teórico, *A invenção da cultura* representa uma generalização do argumento de minha monografia *Habu: The Innovation of Meaning in*

1. Em tradução literal: “O Ocidente e o Resto”. [N. T.]

Daribi Religion (1972) e se empenha em situar esse argumento no contexto da constituição e da motivação simbólicas dos atores em diversas situações culturais. 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 “inovar sobre” (isto é, “ser reflexivamente motivados em contraste com”) as extensões de suas significações para outras áreas. Assim, *Habu* deriva significado cultural de atos criativos de entendimento inovador, construindo metáfora sobre metáfora de modo a redirecionar continuamente a força de expressões anteriores e subsumi-la em novas construções. A distinção entre metáforas convencionais, ou coletivas, e metáforas individuantes não é contudo perdida; ela fornece um eixo de articulação entre expressões socializantes (coletivas) e expressões que conferem poder (individuais). (Sob esse aspecto, o modelo assemelha-se, e sem dúvida deve algo, à discussão sobre “universalização e particularização” em *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss.) Além disso, o aspecto coletivo da simbolização é também identificado com o modo moral, ou ético, da cultura, colocando-se em uma relação dialética com o modo factual.²

Como epistemologia de *Habu*, *A invenção da cultura* situa seu argumento *no interior* do modelo ali configurado e empreende uma exploração e um desenvolvimento radicais das suas implicações. A série de implicações inter-relacionadas e entrelaçadas é apresentada no capítulo III e, apesar dos riscos de jargão na necessária referência cruzada de termos especiais, é apresentada “de uma vez só”.

Os acréscimos mais significativos ao modelo de *Habu* compreendem, em primeiro lugar, uma clarificação dos efeitos contrastantes dos modos de simbolização convencional e diferenciante. Como partes da dialética, eles necessariamente simbolizam um ao outro, mas o fazem de maneiras diferentes. A simbolização convencional estabelece um contraste entre os próprios símbolos e as coisas que eles simbolizam. Chamo essa distinção, que opera

2. Cf. Clifford Geertz, “Ethos, visão de mundo e a análise de símbolos sagrados”, in *A interpretação das culturas* [1973]. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

para distinguir os dois modos em seus respectivos pesos ideológicos, de “contraste contextual”. Os símbolos diferenciadores assimilam ou englobam as coisas que simbolizam. Chamo esse efeito, que sempre opera para negar a distinção entre os modos, para abolir-la ou derivar um do outro, de “obviação”. Uma vez que esses efeitos são reflexivos (isto é, aquilo que “é simbolizado” exerce seu efeito, por sua vez, sobre aquilo que simboliza), todos os efeitos simbólicos são mobilizados em qualquer ato de simbolização. Consequentemente, o segundo acréscimo ao modelo é o de que a consciência do simbolizador em qualquer momento dado se concentra forçosamente sobre um dos modos. Focalizando a atenção nesse “controle”, o simbolizador percebe o modo oposto como algo bastante diferente, uma “compulsão” ou “motivação” interna. O terceiro acréscimo é o de que toda “cultura”, ou classe cultural significativa, irá favorecer uma das duas modalidades simbólicas como a área apropriada à ação humana e considerar que a outra manifesta o mundo “dado” ou “inato”. O capítulo IV explora o significado disso para a estrutura das motivações e da personalidade humanas, e o capítulo V desenvolve um modelo de integração e evolução cultural baseado no contraste contextual e na obviação.

A operação “episódica” da dialética em sociedades tribais ou acéfalas tem estreito paralelismo – exceto por seus sustentáculos teóricos – com o modelo de cismogênese simétrica e complementar equilibrada apresentado por Gregory Bateson no “Epílogo 1936” de seu livro *Naven*. Isso sem dúvida alguma reflete minha familiaridade com a obra de Bateson e minha admiração por ela. Menos óbvia é a inadvertida similaridade entre o contraste “*homo hierarchicus / homo aequalis*” de Dumont e as comparações mordazes que faço entre a sociedade americana moderna “relativizada” e as ordens sociais dialeticamente equilibradas de civilizações mais antigas. A dialética de classes sociais vislumbrada aqui talvez deva muitíssimo a Dumont e ao notável *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure* [1973], de David M. Schneider e Raymond T. Smith.

A noção de uma dinâmica cultural baseada na mediação de domínios de responsabilidade (e não responsabilidade) humana é mais difícil de ser rastreada de outras fontes. O tema foi retomado em meu artigo “Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate” (1977) e em “Sem natureza, sem cultura: O caso

Hagen”, da Dra. Marilyn Strathern.³ Meu livro *Lethal Speech: Dari-bi Myth as Symbolic Obviation* (1978) leva o argumento adiante ao desdobrar as implicações radicais da obviação como forma estendida ou processual do tropo. *Lethal Speech* é um livro “sobre” a obviação, assim como *Habu na verdade* é um livro sobre a metáfora, e *A invenção da cultura*, preocupado com a relação dessas formas com a convenção, torna-se assim o elemento intermediário de uma trilogia não programada.

O uso que aqui faço do termo “invenção” é, creio eu, bem mais tradicional do que os contemporâneos estereótipos do tipo “raio-em-céu-azul” de homens das cavernas sortudos e descobertas acidentais. Como no caso da invenção na música, ele se refere a um componente positivo e esperado da vida humana. O termo parece ter retido muito desse mesmo sentido desde o tempo dos retóricos romanos até a aurora da filosofia moderna. Na *Invenção dialética* do humanista do século XV Rodolphus Agricola, a invenção aparece como uma das “partes” da dialética, encontrando ou propondo uma analogia para um *propositus* que pode então ser “julgado” ao chegar a uma conclusão – um pouco como uma hipótese científica é submetida a julgamento ao ser “testada”.

Sendo a invenção amplamente indeterminada tanto para os antigos como para os filósofos medievais, coube à visão de mundo materialista-mecanicista, com seu determinismo newtoniano, bani-la para o domínio do “acidente”. Além disso, é claro, há a inevitável tentação de cooptar o próprio acidente (ou seja, entropia – a medida, *por favor*, não da aleatoriedade, mas da nossa ignorância!) para dentro do “sistema”, de brincar de cobra-cega com a “necessidade” nos estudos evolutivos, de jogar o “jogo do seguro de vida” com partículas subatômicas, de escrever a gramática da metáfora ou o braille da comunicação não verbal, ou de programar computadores para compor versos brancos (de modo quase tão ruim, às vezes, quanto se sabe que os seres humanos compõem). Mas cooptar, ou afirmar, a invenção e lidar satisfatoriamente com ela são duas coisas um tanto diferentes.

Houve uma certa inevitabilidade, em todo caso, na confluência entre a antropologia dos símbolos e o “buraco negro” da moderna

3. Marilyn Strathern, “Sem natureza, sem cultura: O caso Hagen”, in M. Strathern, *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SOBRE O AUTOR

ROY WAGNER nasceu em Cleveland, Ohio, em 1938. Estudou astronomia, literatura inglesa e história entre 1957 e 1961 na Universidade de Harvard, recebendo um B. A. em História Medieval em 1961. Ingressou em seguida na pós-graduação em antropologia na Universidade de Chicago, orientado por David M. Schneider. Iniciou seu trabalho de campo entre os Daribi no monte Karimui, na Nova Guiné, no final de 1963, onde permaneceu até o começo de 1965. Em 1966 recebeu o título de PhD em antropologia, publicando um ano mais tarde a monografia *The Curse of Souw*, dedicada aos princípios daribi de definição de clã e aliança, e, em 1972, *Habu*, sobre a inovação de significado na religião daribi, resultado de mais uma estadia em campo, de julho de 1968 a maio de 1969.

A partir da etnografia daribi, Wagner desenvolveu uma teoria geral sobre a invenção de significado e sobre a noção de cultura, publicada em *A invenção da cultura* em 1975, obra que ganhou nova edição revista e ampliada em 1981. Entre 1979 e 1983, retomou a pesquisa de campo, dessa vez entre os Usen Barok, na província da Nova Irlanda, na Papua Nova Guiné, totalizando uma estadia de dez meses. Em 2000 voltou a visitar a área por mais um mês e meio.

Wagner foi professor na universidade de Southern Illinois (1966–68) e de Northwestern (1968–74). Em 1974, foi convidado a assumir a chefia do departamento de Antropologia da Universidade da Virginia, onde ensina até hoje. Deu conferências nas Universidades de Bergen, na Noruega, e Helsinki, na Finlândia, e na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris. Mora em Charlottesville, Virginia.

COLEÇÃO ARGONAUTAS

Marcel Mauss

Sociologia e antropologia

Henri Hubert & Marcel Mauss

Sobre o sacrifício

Claude Lévi-Strauss

Antropologia estrutural

Claude Lévi-Strauss

Antropologia estrutural dois

Pierre Clastres

A sociedade contra o Estado

Roy Wagner

A invenção da cultura

Marilyn Strathern

O efeito etnográfico

Alfred Gell

Arte e agência

Gayle Rubin

Políticas do sexo

Manuela Carneiro da Cunha

Cultura com aspas

Eduardo Viveiros de Castro

A inconstância da alma selvagem

© Ubu Editora, 2017

© Roy Wagner, 1975, 1981

© The University of Chicago Press

COORDENAÇÃO EDITORIAL Florencia Ferrari

ASSISTENTES EDITORIAIS Julia Fagá e Mariana Schiller

PREPARAÇÃO Alexandre Morales

REVISÃO DA TRADUÇÃO Iracema Dulley

REVISÃO Débora Donadel

DESIGN Elaine Ramos

ASSISTENTE DE DESIGN Livia Takemura

PRODUÇÃO GRÁFICA Marina Ambrasas

Nesta edição, respeitou-se o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

1ª reimpressão, 2020.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Bibliotecária responsável: Bruna Heller – CRB 10/2348

Wagner, Roy [1938-2018]

A invenção da cultura: Roy Wagner

Título original: *The invention of culture*

Tradução: Marcela Coelho de Souza
e Alexandre Morales

São Paulo: Ubu Editora, 2020

240 pp.

ISBN 978 85 92886 32 5

1. Antropologia 2. Cultura 3. Simbolismo I. Título
II. Série

12-10047

CDD 306.4

Índices para catálogo sistemático:

1. Cultura: Sociologia 306.4

UBU EDITORA

Largo do Arouche 161 sobreloja 2

01219 011 São Paulo SP

(11) 3331 2275

ubueditora.com.br

atendimento ao professor

professor@ubueditora.com.br