

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ROBSON ROCHA DE SOUZA JÚNIOR

A IMPOSIÇÃO DA DÁDIVA: UNIDADE E DISTINÇÃO NO *KULA* MELANÉSIO

Juiz de Fora

2014

ROBSON ROCHA DE SOUZA JÚNIOR

A IMPOSIÇÃO DA DÁDIVA: UNIDADE E DISTINÇÃO NO *KULA* MELANÉSIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Área de concentração: Diversidade e Fronteiras Conceituais, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. João Dal Poz

Juiz de Fora

2014

ROBSON ROCHA DE SOUZA JÚNIOR

A IMPOSIÇÃO DA DÁDIVA: UNIDADE E DISTINÇÃO NO *KULA* MELANÉSIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de concentração: Diversidade e Fronteiras Conceituais, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em 8 de abril de 2014.

BANCA EXAMINADORA

prof. dr. JOÃO DAL POZ NETO (orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

prof. dr. DMITRI CERBONCINI FERNANDES
Universidade Federal de Juiz de Fora

prof. dr. LEOPOLDO WAIZBORT
Universidade de São Paulo

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Rocha de Souza Júnior, Robson.
A Imposição da Dádiva : Unidade e Distinção no Kula melanésio / Robson Rocha de Souza Júnior. -- 2014.
295 f.

Orientador: João Dal Poz
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2014.

1. Reciprocidade. 2. Kula Melanésio. 3. Georg Simmel. 4. Norbert Elias. 5. Bronislau Malinowski. I. Dal Poz, João, orient. II. Título.

*À minha querida avó Marly, que desde sempre
foi como uma mãe para mim e para minhas
irmãs, deixando-nos as mais importantes
lições de caráter e uma imensa saudade.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. João Dal Poz, pela paciência incomparável na orientação que sempre esteve preenchida de valiosas lições e direcionamentos que foram indispensáveis para a construção dessa Dissertação.

Ao Prof. Dr. Dmitri Cerboncini, pelas importantes contribuições teóricas e pelas ainda mais fundamentais provocações que me permitiram rever muitas características da minha forma de fazer Sociologia.

Ao Prof. Dr. Leopoldo Waizbort, que além ser uma inspiração teórica importante para grande parte desse trabalho, também teve grande contribuição na banca examinadora, deixando-me diligentes ponderações sobre as inevitáveis imperfeições da Dissertação, o que fora fundamental para a correção de alguns deslizes, mas principalmente, para meu amadurecimento intelectual.

À CAPES, que por ter me cedido uma Bolsa de Estudos ao longo dos 2 anos de mestrado me permitiu desenvolver com dedicação exclusiva esse trabalho.

Ao PPGCSO e aos Professores que o compõem, pela formação que me legaram e pelo exemplo de intelectualidade que sempre foram para mim e para os meus colegas no mestrado e na graduação.

Ao meu avô Francisco, homem de fibra, desenhista exemplar e fiel companheiro do pilar de nossa família, minha falecida avó Marly.

Aos meus pais, Andréia e Robson, que foram incansáveis educadores que permitiram, às vezes com seu próprio sacrifício, garantir a mim e às minhas irmãs a oportunidade de aperfeiçoarmos nossa educação.

À Camila, minha irmã, por todo o carinho e pela destacada inteligência e sabedoria, o que fora fundamental para a construção dessa Dissertação, em virtude de nossos diálogos sempre profundos e profícuos.

À Juliana, minha irmã, também pelo carinho e pelas lições de paciência e parcimônia, mas, sobretudo, pelo apurado senso artístico que é inspirador para todos.

E, por fim, à Thaís Mayrink, que sempre teve muita paciência e muita perspicácia nos numerosos diálogos que travamos por conta das elucubrações que compõem essa Dissertação.

RESUMO

As relações de reciprocidade são relações que comumente são caracterizadas por consistirem de vínculos onde as partes envolvidas formam uma unidade simétrica, ou seja, onde não há qualquer tipo de imposição distintiva na relação. Foi justamente sob esse signo que Mauss desenvolveu sua teoria da dádiva, tornando-se, inclusive, a referência mais importante no tema. Seu esforço foi o de apontar o caráter pacífico e simétrico que se estabelece através desse tipo de relação. Posto isso, pode-se definir o objetivo dessa Dissertação como a tentativa de contestar essa definição vigente da reciprocidade, que a considera como um tipo de relação formador de vínculos meramente pacíficos, cujo baluarte na reflexão sociológica é o pensamento de Marcel Mauss. Almeja-se realizar essa contestação a partir da análise do *Kula* melanésio, exemplo célebre de instituição baseada em vínculos de reciprocidade, a partir da perspectiva interacionista, com base, sobretudo, na reflexão de Georg Simmel. Como se sabe, o *Kula* pode ser definido genericamente como um sistema ampliado de trocas de dádivas, onde indivíduos pertencentes às diversas comunidades melanésias permutam objetos cerimoniais específicos (*vaygu'a*) com o intuito de formarem alianças políticas estratégicas entre si. Mas essas transações *kula* não envolvem apenas cooperação entre os diversos parceiros, mas também uma áspera disputa. Sendo assim, na medida em que o *Kula* representa uma encarnação do princípio geral das relações de reciprocidade, então a análise desse exemplo poderá nos evidenciar que não há nenhum modelo puro de cooperação, onde as partes envolvidas colaborem de forma absolutamente simétrica, de tal forma que em qualquer relação de reciprocidade sempre será possível destacar elementos de imposição entre as partes, o que significa que mesmo os laços de reciprocidade envolvem certa dose de distinção e imposição individual. Logo, esse estudo pode ser caracterizado como uma pesquisa qualitativa baseada em fontes secundárias que visa reinterpretar a descrição etnográfica do *Kula* melanésio, ou seja, reconstruir o contexto social descrito por Malinowski, com base na teoria interacionista, oferecendo também uma nova forma de conceber as relações de reciprocidade.

ABSTRACT

The reciprocal relationships are relationships that are generally characterized to consist of bonds where parties form a symmetrical unit, i. e., where there is any kind of distinctive imposition in the relationship. It was precisely under this sign, that Mauss, the most important theorist of the theme, developed his theory of giving. His effort was to point the peaceful and symmetrical character that is established through this type of relationship. Thus, the goal of this Dissertation is an attempt to challenge this prevailing definition of reciprocity, which considers it as a kind of relationship forming purely peaceful bonds, whose stronghold in sociological thought is the thought of Marcel Mauss. The intention is to accomplish this challenge by analyzing the Melanesian *Kula*, a celebrated example of institution based on reciprocal links, through the interactionist perspective, based mainly on the reflection of Georg Simmel. As you know, the *Kula* can be generically defined as an expanded system of exchanges of gifts, where individuals belonging to various Melanesian communities exchange specific ceremonial objects (*vaygu'a*) in order to form strategic alliances with each other policies. But these *kula* transactions not only involve cooperation between different partners, but also a harsh dispute. Thus, to the extent that the *Kula* is an embodiment of the general principle of reciprocity relations, so the analysis in this example will show that there are no pure cooperation model, where the parties involved cooperate perfectly symmetrical, so that in any relationship of reciprocity should be possible to highlight elements of imposition between the parties, which means that even the bonds of reciprocity involve a certain amount of distinction and individual taxation. Therefore, this study can be characterized as a qualitative research based on secondary sources that aims to reinterpret the ethnographic description of Melanesian *Kula*, i. e., reconstruct the social context described by Malinowski, based on interactive theory, also offering a new way of conceiving reciprocal relationships.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. A UNIDADE DE INDIVÍDUO E SOCIEDADE SOB A BASE DO PROCESSO INTERATIVO: ANÁLISE DAS INTERPRETAÇÕES DO KULA	23
1.1. ASINTERPRETAÇÕES DA TROCA SOCIAL E DA RECIPROCIDADE	27
1.1.1. A interpretação coletivista	28
1.1.2. A interpretação individualista	33
1.1.3. A interpretação interacionista	38
1.1.3.1. Uma nova forma de questionamento da realidade social	39
1.1.3.2. Indivíduo e sociedade: fenômenos derivados do processo interativo.....	42
1.1.3.3. A contingência de indivíduo e sociedade	44
1.1.3.4. Indivíduo e sociedade: fenômenos influentes no processo interativo.....	46
1.1.3.5. Síntese do argumento	48
1.2.O <i>KULA</i> E O <i>GIMWALISOB</i> A ÓTICA INTERACIONISTA	50
1.3.ENTRE A SOCIAÇÃO E A INDIVIDUALIZAÇÃO: PREPARAÇÃO DOS PRÓXIMOS CAPÍTULOS.....	60
2. O PROCESSO INTERATIVO: ANÁLISE DO EQUILÍBRIO INSTITUCIONAL SUBJACENTE AO KULA.....	62
2.1.A INSTABILIDADE DO PROCESSO INTERATIVO	66
2.1.1. A temporalidade da ação: o primeiro fator de instabilidade da interação	68
2.1.2. A idiosincracia do ator: o segundo fato de instabilidade da interação	71
2.2.A ESTABILIDADE DO PROCESSO INTERATIVO	78
2.2.1. O equilíbrio funcional: o primeiro fator de estabilidade da interação	78
2.2.2. A cristalização formal: o segundo fator de estabilidade da interação.....	83
2.3.O EQUILÍBRIO INSTITUCIONAL DO <i>KULA</i>	87
3. O PROCESSO DE SOCIAÇÃO: O CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL DO KULA	104
3.1.ENTRE A REALIDADE DA SOCIEDADE E A IDEALIDADE DA CULTURA ..	109
3.2.A FORMA HISTÓRICA DA CULTURA E DA SOCIEDADE.....	113
3.2.1. A forma histórica	114
3.2.1.1. A história viva.....	114
3.2.1.2. A causa histórica como dependência de trajetória	120
3.2.2. A forma social	124
3.2.3. A forma cultural	134
3.3.ASPECTOS ESTRUTURAIS DAS COMUNIDADES MELANÉSIAS: O PARENTESCO E A RELIGIÃO.....	143
3.3.1. Mito e realidade na configuração cultural dos melanésios.....	144
3.3.2. A base estrutural da organização social melanésia: a hereditariedade	154
3.3.2.1. A divisão clânica do sistema de parentesco trobriandes.....	158
3.3.2.2. Características fundamentais da descendência matrilinear.....	165
3.4.ASPECTOS ORGANIZATIVOS DAS SOCIEDADES MELANÉSIAS: O MATRIMÔNIO E O <i>KULA</i>	176
3.4.1. A operacionalização da hereditariedade através do matrimônio	176

3.4.1.1. O mecanismo basilar da rede de alianças matrimoniais: o tributo <i>urigubu</i>	180
3.4.1.2. A instrumentalização das alianças matrimoniais.....	188
3.4.2. O <i>Kula</i> melanésio	192
3.4.2.1. Características fundamentais e detalhes técnicos das transações <i>kula</i>	193
3.4.2.2. A base mitológica do <i>Kula</i>	210
3.4.2.3. A essência do <i>Kula</i> no costume <i>youlawada</i>	216
4. O PROCESSO DE INDIVIDUALIZAÇÃO: MORTE E LIDERANÇA NA MELANÉSIA	218
4.1.ENTRE A IDENTIDADE-NÓS E A IDENTIDADE-EU	221
4.2.IDENTIDADE-NÓS	226
4.2.1. O aspecto social da identidade-nós	226
4.2.2. O aspecto cultural da identidade-nós e sua articulação com o aspecto social	236
4.3.A PROPRIEDADE E DISTINÇÃO DA IDENTIDADE-EU.....	241
4.3.1. A morte: raiz da individualidade humana	242
4.3.2. A lei individual que distingue	246
4.4.O PAPEL DOS LÍDERES E DOS CHEFES NO <i>KULA</i>	256
4.3.1. A atuação dos chefes e dos líderes nas expedições <i>Kula</i>	257
4.3.1.1. To'uluwa: o chefe de Kiriwina nos estágios preparatório da expedição <i>Kula</i>	257
4.3.1.2. Kouta'uya: o chefe de Sinaketana expedição <i>Kula</i>	263
4.3.1.3. Kauyaporu: o líder proeminente de Dobuna expedição <i>kula</i> de retribuição.....	271
4.3.2. O ritual mortuário <i>so'i</i>	273
CONCLUSÃO	280
BIBLIOGRAFIA	286
BIBLIOGRAFIA CITADA	286
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	289

INTRODUÇÃO

As relações de reciprocidade são relações que comumente são caracterizadas por consistirem de vínculos onde as partes envolvidas formam uma unidade simétrica, ou seja, onde não há qualquer tipo de imposição distintiva na relação. É por isso, por exemplo, que para Marcel Mauss a reciprocidade seria o símbolo da superação do estado de guerra entre grupos conviventes, como uma solução pacífica para as relações sempre instáveis entre os homens. Sob esse signo Mauss desenvolveu sua teoria da dádiva, tornando-se, inclusive, a referência mais importante no tema. Seu esforço foi o de apontar o caráter pacífico e simétrico que se estabelece através desse tipo de relação.

Essa argumentação que enxerga nas relações de reciprocidade apenas a paz está baseada, sem dúvida, na tradição durkheimiana à qual Mauss responde, apesar de se distinguir parcialmente dela, na medida em que substitui o paradigma da solidariedade (base da sociologia de Durkheim) pelo paradigma da reciprocidade. Não é por acaso, portanto, que tanto para Durkheim como para Mauss a coesão interpessoal prevalece em referência aos dissensos individuais, o que significa que para ambos a unidade social é o paradigma predominante. Esse primado da unidade frente à distinção individual é o que justifica esse modo próprio de conceber as relações de reciprocidade, o que Mauss acentua nas considerações finais de seu “Ensaio sobre a dádiva”

As sociedades progrediram na medida em que elas mesmas, seus subgrupos e seus indivíduos, souberam estabilizar suas relações, dar, receber e, enfim, retribuir. Para começar, foi preciso inicialmente depor as lanças. Só então se conseguiu trocar bens e as pessoas, não mais apenas de clãs a clãs, mas de tribos a tribos, de nações a nações e – sobretudo – de indivíduos a indivíduos. Só então as pessoas souberam criar e satisfazer interesses mútuos, e, finalmente, defendê-los sem precisar recorrer às armas. Foi assim que o clã, a tribo, os povos souberam – e é assim que amanhã, em nosso mundo dito civilizado, as classes e as nações e também os indivíduos deverão saber se opor sem se massacrar, dando-se uns aos outros sem se sacrificar. Esse é um dos segredos permanentes de sua sabedoria e de sua solidariedade. [...] Inútil buscar muito longe qual é o bem e a felicidade. Eles estão aí, na paz imposta, no trabalho bem ritmado, alternadamente em comum e solitário, na riqueza acumulada e depois redistribuída, no respeito mútuo e na generosidade recíproca que a educação ensina. (MAUSS, 2003, pp. 313-314):

É justamente essa definição da reciprocidade como constituindo relações meramente pacíficas, cujo baluarte na reflexão sociológica é o pensamento de Marcel Mauss, que se

pretende contestar nessa Dissertação. No entanto, é justo admoestar que o posicionamento de Mauss é suficientemente ambíguo para que se possa contestar essa interpretação bastante unívoca de seu argumento. Por conta disso, é possível que alguns objetem essa interpretação ao salientar o fato de que Mauss, na verdade, não quis acentuar apenas o caráter simétrico das relações de reciprocidade, pois também salientou a lógica de poder implicada na troca de dádivas. Essa interpretação tem como base o argumento sustentado pelo autor em alguns ensaios, tais como “A extensão do *potlatch* na melanésia”, “Uma antiga forma de contrato entre os trácios”, “A obrigação de dar presentes” e, enfim, “Gift-Gift” (MAUSS, 2003). Em geral, em todos esses ensaios, assim como na análise do *potlatch* polinésio ainda no “Ensaio sobre a dádiva” (MAUSS, 2003), Mauss sustenta que essa disputa agonística entre as tribos polinésias se refere a uma perfeita associação entre guerra e paz num ritual pacífico. Ocorre que, os líderes de cada tribo participante que tomam parte deste ritual de destruição ostensiva de bens (o *potlatch*), têm o intuito claro de aniquilar o prestígio e as riquezas dos líderes oponentes, apesar de manterem um acordo pacífico entre si. Segundo as palavras do próprio Mauss, no *potlatch* “Os clãs, representados por seu chefe, defrontam-se mais vezes do que se ligam entre si. É uma rivalidade constante que pode ir até o combate, à morte, à perda dos nomes e das armas. Em todo o caso, é por este meio que se fixa a hierarquia das famílias e dos clãs.”. (MAUSS, 2003, p. 357)

Sendo assim, segundo esta apropriação mais condescendente do argumento de Mauss, o destaque à simetria nas relações de reciprocidade se justificaria mais pela recepção enviesada da teoria maussiana por parte de alguns intérpretes do que propriamente de uma disposição do próprio autor¹. No entanto, nos parece que essa ressalva não impugna a hipótese intentada por essa Dissertação por dois motivos. Primeiro porque essa ponderação exigiria apenas uma pequena reformulação da hipótese intentada, que teria, então, como meta reinterpretar a obra seminal de Marcel Mauss, valorizando o aspecto impositivo implicado nas relações de reciprocidade, sem desconsiderar a unidade típica que se estabelece num vínculo deste tipo. Mas também porque, ainda que o argumento geral de Mauss acerca das relações de reciprocidade possa ser salvo por essa ponderação, sobretudo em virtude da análise que o mesmo nos legara do *potlatch* polinésio, não obstante, sua interpretação do *Kula* não acentua essa associação entre guerra e paz de maneira evidente, sendo essa justamente a hipótese

¹Como será arguído no Capítulo 1, muito provavelmente essa apropriação enviesada se deve à formulação de Lévi-Strauss das relações de reciprocidade com base no legado de Marcel Mauss, reconhecidamente sua maior influência ao lado de Durkheim.

principal que se pretende demonstrar ao longo dessa Dissertação, o que se almeja realizar a partir de uma análise desses vínculos de reciprocidade com base na perspectiva interacionista.

O *Kula* pode ser definido genericamente como um sistema ampliado de trocas de dádivas, onde indivíduos pertencentes às diversas comunidades melanésias permutam objetos cerimoniais específicos (*vaygu'a*) que podem ser tanto colares longos de conchas vermelhas (*soulava*), como braceletes de conchas brancas (*mwali*). Através dessas trocas os melanésios e suas respectivas tribos formam alianças sócio-políticas que são cruciais para a vida dessas comunidades e para o balanço de poder entre elas. Esse sistema é composto por dois circuitos complementares. O primeiro circuito é percorrido pelos colares e o outro, em sentido contrário, pelos braceletes. No capítulo em que aponta as características fundamentais do *Kula* (Capítulo III dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*) Malinowski define o *Kula* da seguinte maneira:

O *Kula* é uma forma de troca e tem caráter inter-tribal bastante amplo; é praticado por comunidades localizadas num extenso círculo de ilhas que formam um circuito fechado. [...] Ao longo desta rota artigos de dois tipos – e somente esses dois – viajam constantemente em direções opostas. No sentido horário movimentam-se os longos colares feitos de conchas vermelhas, chamados *soulava*. No sentido oposto, movem-se os braceletes feitos de conchas brancas, chamados *mwali*. Cada um destes artigos, viajando em seu próprio sentido no circuito fechado, encontra-se no caminho com os artigos da classe oposta e é constantemente trocado por eles. Cada movimento dos artigos do *Kula*, cada detalhe das transações é fixado e regulado por uma série de regras e convenções tradicionais; alguns dos atos do *Kula* são acompanhados de elaboradas cerimônias públicas e rituais mágicos. (MALINOWSKI, 1976, p. 75)

A interpretação de Mauss desse sistema ampliado de trocas rituais acentua o fato de que os vínculos que o compõem têm como marca determinante uma base de solidariedade e cooperação que superaria o estado de animosidade entre as comunidades participantes. Essa visão unívoca dos laços de reciprocidade está expressa na sua interpretação de um dito nativo que afirma, repetidamente, que na troca dos *vaygu'a* – os objetos cerimoniais a partir dos quais se estabelecem os vínculos de reciprocidade no sistema complexo e ampliado de trocas que é o *Kula* – os indivíduos que o trocam “apacam sua fúria como cachorros que brincam” (MAUSS, 2003, p. 221). Segundo Mauss “A expressão, a parábola é encantadora. Todo o feixe de sentimentos coletivos é dado de uma só vez: o ódio possível dos associados, o isolamento dos *vaygu'a* cessando por encantamento; homens e coisas preciosas reunindo-se como cachorros que brincam e acodem ao chamado.” (MAUSS, 2003, p. 222).

Mas será que a fúria aplacada pela troca dos *vaygu'a* não se mantém latente? Se não, porque assinalá-la tão frequentemente? Não teria passado despercebido a Mauss que ao invés de assinalar a dissociação de guerra e paz, os melanésios na verdade apontavam para a sua indissolúvel associação? É verdade que uma interpretação possível do dito coadunaria com a interpretação de Mauss, pois a fúria aplacada pode significar sua extinção. Mas não necessariamente, já que em todo o dito a fúria e a guerra são acentuadas e reafirmadas. Por isso, mesmo que a troca a aplaque, possivelmente não se trata tanto de uma extinção, e sim de uma oscilação, de uma mistura entre a guerra e a paz. Sob essa perspectiva, a troca dos *vaygu'a* poderia ser concebida como uma forma distinta de guerrear, o que acentuaria a imposição implicada na dádiva.

Posto isso, pode-se dizer que o que buscaremos demonstrar é que o *Kula* representa uma encarnação do princípio geral das relações de reciprocidade. Segundo nos parece, esse exemplo é capaz de nos evidenciar que não há nenhum modelo puro de cooperação, onde as partes envolvidas colaborem de forma absolutamente simétrica, de tal forma que em qualquer relação de reciprocidade sempre será possível destacar elementos de imposição entre as partes. Esse novo foco sobre as relações pacíficas não só as considera como relações de poder *strictu sensu* como vai além e define a natureza desse seu caráter político como essencialmente belicoso. A base dessa formulação do problema da reciprocidade é a obra de Simmel, mas coaduna também com a convicção de Foucault, para o qual “a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra.” (FOUCAULT, 1999, p. 23). O que quer dizer, por um lado, que as instituições sociais nascem como formas de regular a natureza belicosa das relações humanas, trazendo assim, certa estabilidade a essa instabilidade inerente. Mas, por outro lado, isso também significa que a estabilidade proporcionada por essas instituições políticas é relativa, já que traz em seu bojo, como marca fundamental, a instabilidade insuperável das relações de poder, que são, em seu âmago, relações belicosas.

Segundo nos parece o *Kula* é uma dessas instituições, pois articula de modo paradigmático guerra e paz, a instabilidade e a estabilidade que caracterizam a vida social das comunidades melanésias. Para demonstrarmos o modo como esse tipo específico de instituição social articula de modo paradigmático a estabilidade das estruturas sociais à instabilidade das relações humanas esse empreendimento se baliza na teoria interacionista, pois, como buscaremos revelar, esse enfoque teórico tem o mérito de conjugar em sua formulação esse caráter paradoxal das instituições humanas. O objetivo dessa empreitada

pode ser definido, então, como o esforço de analisar o *Kula* melanésio sob a ótica interacionista, o que pode proporcionar a demonstração de que mesmo os laços de reciprocidade envolvem certa dose de distinção e imposição individual.

Ocorre que, através do conceito de *interação* ou, ao pé da letra, o *influxo recíproco* [*Wechselwirkung*], Simmel (fundador do interacionismo) tem a pretensão de conjugar esses dois fatores que constituem as instituições, os atores e as relações humanas. Por isso, esse conceito ocupa uma posição central não só em seu pensamento, mas também em toda a escola interacionista. Contudo, é óbvio que, apesar de sua posição central, este conceito não possui sentido sozinho, já que seu significado se sustenta e se evidencia em toda a sua clareza apenas quando é posicionado na relação interna que mantém com o intrincado complexo conceitual que lhe circunda e que ele mesmo articula. Deste complexo, é possível destacar, além deste conceito central, dois desdobramentos que, apesar de serem fenômenos derivados do processo interativo, são decisivos para ela.

O primeiro desses desdobramentos denominar-se-á processo de sociação, de agrupação, ou, enfim, processo de institucionalização e organização dos agrupamentos humanos. Este desdobramento baseia-se no fato de que o *influxo recíproco* entre os atores possui a tendência de se objetivar – ao se cristalizar através de um amadurecimento histórico – em formas relativamente estáveis de convívio humano que organizam essa mesma realidade da qual provêm. O conceito alemão *Vergesellschaftung*, forjado por Simmel através de uma verbalização do étimo cotidiano *Gesellschaft* (sociedade em alemão) e que pode ser traduzido como *sociação*, é o conceito elegido por Simmel para expressar a forma social resultante do contínuo processamento da interação. Em virtude desse desdobramento as instituições humanas alcançam certa estabilidade.

Já o segundo desdobramento se refere ao processo de individualização dos atores envolvidos no processo interativo, expresso em um dos dois étimos que compõem aquele conceito central já destacado: a *Wirkung* da *Wechselwirkung*, o que representa o caráter condicionante do *influxo recíproco*. A teoria da ação de Simmel perfaz esse tema, o que pode ser justificado pelo fato de que toda interação supõe a ação dos indivíduos enlaçados no contato interativo, esses que assumem sua forma própria através de seu envolvimento contínuo em variados círculos sociais. Não obstante, após terem assumido essa forma própria e irreproduzível, além de uma posição específica nesses círculos sociais nos quais constituíram sua individualidade, esses indivíduos também passam a ter poder sobre eles. Eles são, na verdade, os fatores de instabilidade das formações sociais, pois almejam suprir suas

necessidades distintivas nas relações sociais que estabelecem, concedendo, com isso, aquele caráter belicoso às instituições sociais.

É bem verdade que, seja em função das diferentes ações que podem fazer parte do enlace interativo, ou dos diversos tipos de laço existentes e possíveis entre os atores envolvidos em cada interação, ou, enfim, dos diferentes agrupamentos resultantes do concurso continuado dessas ações entrelaçadas, por todos esses motivos os tipos possíveis de interação e as formas que assumem são as mais variadas. Contudo, apesar dessa variedade, de acordo com a perspectiva interacionista, cada forma de interação conjuga de maneira própria e específica estes dois desdobramentos constitutivos, o que é fundamental para a sua configuração final, de tal forma que, pode-se dizer que em toda interação essas duas totalidades (o indivíduo e o grupo) entram num equilíbrio mínimo, ainda que cada um destes elementos possa preponderar. Nas relações de reciprocidade predomina a tendência à unidade dos agrupamentos formados sobre a base desse vínculo. Por isso, as instituições sociais baseadas em relações de reciprocidade tendem a manifestar maior estabilidade, apesar de manterem uma instabilidade latente insuperável, na medida em que também são afetadas pela propensão à distinção dos atores envolvidos.

Visto sob esse prisma, e apesar das variadas formas de combinação dessas duas tendências, conclui-se que todas as instituições e relações humanas têm que ser homólogas entre si, uma vez que expressam de forma própria e específica o caráter eminentemente paradoxal das interações humanas, pois articulam de maneira típica o processo de sociação das unidades sociais formadas no influxo recíproco dos agentes (aspecto de estabilização das instituições sociais) e o processo de individualização dos atores envolvidos nesse mesmo influxo recíproco (aspecto de instabilidade das instituições sociais). Logo, por se caracterizar por uma combinação específica destas duas totalidades que se articulam em qualquer interação humana, deve estar claro que mesmo as relações de reciprocidade mais perenes não escapam do estabelecimento de um vínculo de domínio entre as partes.

Posto isso, pode-se precisar mais pormenorizadamente a hipótese central dessa Dissertação, que pode ser definida como uma tentativa de aplicar a formulação interacionista das *relações de reciprocidade* na análise do *Kula* melanésio. O presente estudo se constitui, então, numa pesquisa qualitativa baseada em fontes secundárias que visa reinterpretar a descrição etnográfica do *Kula* melanésio, ou seja, reconstruir o contexto social descrito por Malinowski, com base na teoria interacionista. O aspecto mais importante da reflexão interacionista para essa análise é a configuração paradoxal das relações de reciprocidade, o que

revela, a partir de sua perspectiva, o fundamento de todo processo interativo, determinada tanto pela propensão à diferenciação que é própria aos indivíduos que agem numa interação (processo de individualização dos atores); como pela tendência à unidade dos agrupamentos resultantes dessas interações (processo de sociação). Esse apuramento será determinante para se estabelecer uma análise acurada da instituição social destacada para análise (o *Kula* melanésio) que tem o intuito de desvelar como a instabilidade própria às relações sociais se mantém latente mesmo numa instituição social que por estar baseada em laços de reciprocidade representa uma das estabilizações mais eficientes de contato inter-humano.

O *Kula* melanésio é, portanto, a instituição social a partir da qual construiremos nossa argumentação. Tomaremos como base principal a descrição etnográfica realizada por Bronislaw Malinowski em seu clássico “Argonautas do Pacífico Ocidental” (MALINOWSKI, 1976), mas também será importante recorrer às outras descrições elaboradas por Malinowski entre os melanésios, assim como referências esporádicas às descrições posteriores de outros antropólogos. Abordar-se-á as relações de reciprocidade através deste exemplo por se tratar de um agrupamento alicerçado sobre vínculos baseados nessa lógica típica de interação, o que quer dizer que a escolha desse caso etnográfico não é fortuita, pois, segundo parece, sua configuração é determinante para revelar o caráter impositivo implicado nas relações de reciprocidade.

Para aplicar a perspectiva interacionista optou-se por construir a análise dessa instituição melanésia assumindo como base analítica fundamental o conceito de figuração, o que representa uma inovação no âmbito do interacionismo promovida de modo criativo por Norbert Elias. É bem verdade que esse avanço de Elias só foi possível com base no legado simmeliano, sobretudo em virtude da centralidade atribuída por Simmel ao conceito de *influxo recíproco* [*Wechselwirkung*]. No entanto, a cunhagem do conceito tem seus méritos, o que se deve ao fato de cojugarem processo interativo aos seus dois desdobramentos fundamentais. Sua pertinência está baseada, então, na saída que Elias propõe para o problema da relação entre a ação individual e a estrutura social sob a ótica interacionista.

Segundo Elias, a principal vantagem dessa perspectiva advirá da tendência de pesquisadores e pensadores de se afastar “cada vez mais das polaridades conceituais absolutas e congeladas, como ‘liberdade’ e ‘determinismo’, voltando-se para problemas de equilíbrio.” (ELIAS, 2001, p. 158). Como veremos mais detalhadamente no segundo capítulo é justamente o equilíbrio figuracional que deve ocupar o centro de qualquer análise desse tipo. Trata-se, então, de “Balanças de tensões multipolares” (ELIAS, 2001, p. 156) consolidadas

em redes de interdependência responsáveis por estabilizar um equilíbrio de forças especificamente constituído. Essa estabilização do equilíbrio interativo se consolida numa forma própria, a qual Elias dá o nome de “figuração”. Por ser um conceito neutro, o conceito de figuração se refere tanto às relações harmoniosas como às relações hostis e engloba ambas num sistema ordenado, mas não fechado e congelado, que não está assentada sobre uma individualidade, mas sim numa “multiplicidade de indivíduos interdependentes que constituem figurações específicas” (ELIAS, 2001, p. 158). Ele está de acordo também com a ideia de forma, sem deixar de acentuar seu caráter eminentemente processual. Trata-se, em suma, de uma formulação absolutamente fiel ao interacionismo, já que, como expressa Leopoldo Waizbort:

Se as formas são cristalizações de processos e portanto de movimentos, temos aqui a chave para lermos a sociologia simmeliana. Se ela é uma investigação acerca das formas de sociação, ela investiga os modos em que a sociação, que se dá através de interações, acaba por se cristalizar. A tarefa da sociologia é portanto não apenas analisar as formas enquanto tais como, por detrás delas, perceber como elas são resultados e configurações históricas (portanto momentâneas, mesmo que de longa ou longuíssima duração) de processos que, por detrás delas, continuam em movimento. É isto que faz com que o conceito de *interação* ocupe a posição-chave na sociologia simmeliana, pois ele é a ‘ferramenta’ que desvenda por entre as formas os movimentos que nelas confluem e dos quais são resultados. (WAIZBORT, 2000, pp. 223-224).

Mas como é possível realizar essa reinterpretação do *Kula* com base na teoria interacionista? De que maneira será feita essa reconstrução da etnografia de Malinowski com base em outra perspectiva teórica? Dito de outro modo, quais são os elementos apontados na etnografia de Malinowski que permitem essa remontagem? Dois antropólogos da escola britânica nos dão indícios relevantes que serão salutares.

O primeiro deles é Evans-Pritchard. Antes de tudo, o antropólogo inglês nos lega uma interpretação sucinta daquilo que para ele parece ser a característica determinante do *Kula* melanésio, o que é estabelecido através de uma abstração que, segundo o próprio Evans-Pritchard, contraria o realismo da etnografia de Malinowski. Segundo suas palavras, “Como raras vezes recorreu às abstrações, Malinowski não pode ver claramente o que talvez seja o aspecto mais característico do *Kula*, quer dizer, a reunião de comunidades políticas autônomas por meio da aceitação de valores rituais comuns.” (EVANS-PRITCHARD, 1985, p. 95). O *Kula* se caracterizaria, então, por ser uma instituição de natureza eminentemente

política e intercomunitária, além de ter como base a assunção, por parte de todas as comunidades participantes, de valores comuns basilares. Além disso, também se destaca, a despeito dessa comunhão, a autonomia relativa das comunidades participantes.

Contudo, essa primeira indicação é ainda incipiente. Evans-Pritchard a complementa com um apontamento que será fundamental para a análise do *Kula* nessa Dissertação. De acordo com o antropólogo inglês, “Malinowski podia ter começado a partir da chefia e descrever o *Kula* em função desta instituição ou podia também escrever seu livro sobre a magia e descrever o *Kula* e a chefia em função desse elemento.” (EVANS-PRITCHARD, 1985, pp. 95-96). Ora, essa segunda indicação, além de complementar a primeira, nos aponta para os pontos fundamentais sobre os quais se alicerça essa instituição intercomunitária que está no centro das atividades de todas as comunidades e de todos os nativos que participam dela. Esses pontos são: (1) o próprio *Kula*, (2) a instituição da chefia² e (3) a magia. Ao afirmar que Malinowski poderia centrar sua descrição nesses três fatores da organização social melanésia, o que Evans-Pritchard parece querer indicar é que esses mesmos fatores são cooriginários, de tal forma que mal se pode determinar qual é mais determinante do que o outro. Importante, na verdade, não é tanto eleger um desses pontos a despeito dos demais, mas sim perceber que eles estão intimamente relacionados e formam, juntos, a base de sustentação da figuração formada por essas comunidades ao entorno do *Kula*. Por isso, como sustentaremos ao longo dessa Dissertação, o *Kula* pode ser definido como a instituição reguladora dessa figuração intercomunitária (1), cujo equilíbrio organizativo está baseado na instituição da chefia (2) e que tem a magia como um de seus mais importantes aspectos estruturais (3).

A segunda análise importante nos é oferecida por Jerry W. Leach (1983), na Introdução de uma importante coletânea de artigos dedicada inteiramente à interpretação do *Kula* melanésio. A importância dessa análise não se justifica tanto pela indicação dos pontos nevrálgicos desse contexto social específico – como é o caso da interpretação de Evans-Pritchard – mas sim por apontar as três interpretações vigentes desse fenômeno social. De acordo com a leitura de Leach (1983), haveria três possíveis interpretações do *Kula*:

² Como será debatido mais pormenorizadamente no Capítulo 2, a instituição da chefia só existe em alguns distritos que participam do *Kula*, e se trata de uma intensificação da instituição da liderança. O líder é, em geral, o membro mais idoso do subclã dominante de determinada aldeia e exerce sua autoridade apenas dentro dos limites de sua tribo. O chefe, por outro lado, é o líder de uma aldeia pertencente a um distrito que reconhece a instituição da chefia e que por pertencer a um subclã que sobrepuja em importância os subclãs das outras aldeias que comungam desse distrito, têm o direito reconhecido pela tradição de exercer sua autoridade em todo o distrito. Isso significa que ele não terá poder apenas na jurisdição de sua aldeia, mas também nas outras aldeias que fazem parte de seu distrito. Na verdade, mesmos os líderes dessas outras aldeias deverão ser seus tributários.

- (1) A primeira interpretação, chamada de ‘interpretação da circulação de recursos’, acentua que a troca de objetos cerimoniais no *Kula* permite o estabelecimento de contratos – que são continuamente renovados e que têm o mérito de instituir a paz – entre as diversas comunidades que participam do *Kula*, prescindindo, assim, da necessidade de uma autoridade centralizada garantidora dessa pacificação. Essa paz conquistada contratualmente através da troca cerimonial dos *vaygu’a* no *Kula* permitiria aos nativos negociar livremente recursos que estão distribuídos entre os diversos centros ecológicos da região e são imprescindíveis para todas as comunidades participantes. Isso quer dizer que o aspecto mais importante do *Kula* estaria, de alguma forma, alheio a ele e teria como base motivos eminentemente econômicos: a troca de recursos, o *gimwali*;
- (2) Já a segunda interpretação, denominada de ‘interpretação da competição de prestígio’, sustenta que o *Kula* se caracteriza por ser uma competição de prestígio entre comunidades e indivíduos – como membros de comunidades específicas e autônomas. Essa competição ritual, impetrada a partir da troca cerimonial e teatral dos *vaygu’a*, teria o mérito de permitir a disputa entre as diversas comunidades e seus respectivos membros ao mesmo tempo em que impede uma disputa aberta e agressiva que seria insuportavelmente perturbadora para todos. Essa segunda interpretação visualiza no próprio *Kula* sua importância, já que acentua o fato de que os indivíduos participantes tomam parte numa disputa por insígnias honoríficas que lhes garantem prestígio através da posse e repasse dos *vaygu’a*, estes últimos que valem como materializações do renome conquistado através das transações *Kula*;
- (3) Por fim, a terceira interpretação, que recebe o nome de ‘interpretação da comunicação social’, argumenta que a troca ritual dos *vaygu’a* no *Kula* é a expressão concreta de uma realidade abstrata que se refere a uma rede valorativa formada por pessoas em relação, constituindo, então, uma ordem social. A troca de objetos cerimoniais especialmente valorizados por todos os participantes do *Kula* serve a essa organização social como fator de manutenção da unidade social formada pelas diversas comunidades participantes, o que permitiria a essas mesmas comunidades a realização compartilhada de uma gama de atividades. Essa última interpretação, assim como a segunda, também tem o mérito de acentuar a importância do *Kula* em seu próprio funcionamento, e não como uma atividade que permitiria a consecução de uma

segunda atividade mais basilar, como sustenta a primeira interpretação. No entanto, ela se opõe à segunda interpretação por destacar a propensão à unidade alimentada pelo *Kula*, e não seu caráter de disputa e distinção honorífica.

Essas três interpretações se formaram ao longo da história da antropologia, alimentadas tanto por novas etnografias baseadas em trabalhos de campo na região, como também por outros esforços analíticos debruçados sobre os dados legados por Malinowski. Em determinado momento uma dessas interpretações se tornou prevalecente, seja em função do momento histórico da disciplina, seja pela proeminência de uma ou de outra escola do pensamento antropológico e/ou sociológico. No entanto, essas três interpretações possuem pontos de convergência, justamente pelo fato de focarem facetas distintas de um mesmo fenômeno. Isso quer dizer que, de algum modo, essas três características são definidoras dessa instituição social complexa, o que quer dizer que o *Kula* é de fato uma instituição que alimenta a unidade entre as comunidades participantes (3), o que permite o estabelecimento de um comércio pacífico entre elas (1) e uma disputa não belicosa – ou uma disputa belicosa em termos pacíficos – por prestígio e honra entre os diversos participantes (2). Não por acaso, o que se verifica atualmente na literatura que aborda o tema é a escolha de não eleger mais uma dessas interpretações vigentes em detrimento das demais. Muito pelo contrário. As interpretações sofisticadas desse fenômeno buscam, na verdade, articular essas três interpretações, centralizando uma ou duas delas e posicionando as restantes como secundárias.

Essa alternativa é defendida, por exemplo, por Rolf Ziegler (ZIEGLER, 2007) em seu *The Kula ring of Bronislaw Malinowski*. Segundo sua interpretação, o *Kula* seria mais bem caracterizado pela combinação da primeira interpretação (circulação de recursos econômicos) com a última interpretação (comunicação social), enquanto que a segunda interpretação (competição de prestígio) se referiria a um aspecto derivado. De acordo com esta perspectiva o *Kula* seria responsável por alimentar a unidade social formada pelas diversas comunidades participantes (3), permitindo assim o livre comércio entre elas (1), enquanto que a disputa de prestígio (2) assumiria um papel secundário (ZIEGLER, 2007, p. 15).

Apesar de ser um avanço essa associação das três interpretações vigentes do *Kula*, a perspectiva adota por Ziegler é contestável por dois motivos básicos. Primeiramente porque desconsidera que o comércio de recursos possibilitado pelas trocas rituais do *Kula*, o *gimwali*, é uma atividade secundária em relação ao *Kula*, apesar de ser uma atividade complementar importante, e não o principal objetivo das expedições do tipo. Isso, porque, como nos

demonstra Malinowski em diversos momentos de sua descrição, as comunidades que participam do *Kula* não realizam suas expedições com intuito primordial de trocar recursos úteis. Na verdade, o que mobiliza as expedições é justamente a possibilidade de seus membros obterem renome ao dispor de um *vaygu'a* que lhe abrirá a possibilidade de aumentar seu prestígio e, conseqüentemente, seu poder no circuito *Kula*. É o que argumenta Malinowski:

Tanto a construção de canoas quanto o comércio regular foram mencionados como secundários ou subsidiários ao *Kula* propriamente dito [...] Definindo o *Kula* como a atividade primária e mais importante, quero fazer ver que essa prioridade está implícita nas próprias instituições. Ao estudar o comportamento dos nativos e todos os costumes em questão, vemos que o *Kula* constitui, sob todos os aspectos, o objetivo principal: as datas são fixadas, as atividades preliminares estabelecidas, as expedições organizadas, a organização social determinada, não em função do comércio, mas sim em função do *Kula*. (MALINOWSKI, 1976, p. 88)

O equívoco dessa interpretação se refere, na verdade, à propensão própria a alguns sociólogos ou antropólogos de atribuir importância maior a atividades que os próprios nativos não consideram como centrais em virtude de uma convicção teórica qualquer. Logo, afirmar que o *Kula* tem como característica determinante o fato de permitir um comércio entre as comunidades participantes só é possível caso se desconsidere o que os próprios nativos afirmam ser a natureza de sua instituição e, posteriormente, atribuir maior valor a uma atividade que os nativos afirmam ser secundária, mas que confirma a hipótese do pesquisador.

O segundo ponto a ser criticado está relacionado a esse primeiro e já aponta para o caminho interpretativo que nos parece mais pertinente. Ao atribuir menor importância à disputa de prestígio, Ziegler desconsidera mais uma vez a visão dos nativos que consideram abertamente que esse é o objetivo maior dos participantes do *Kula* e, por conseguinte, a natureza definidora dessa instituição. Sendo assim, é válido afirmar que, por um lado, concordamos com Ziegler no que se refere à exigência de conjugar essas três interpretações do *Kula* melanésio, o que nos permite obter uma visão mais totalizadora deste fenômeno. No entanto, é igualmente importante ponderar que nos parece que a combinação proposta pelo próprio Ziegler passa por cima da visão dos nativos acerca desse fenômeno, o que nos exige propor outra combinação. Segundo nos parece o *Kula* é marcadamente uma instituição composta por trocas cerimoniais que servem à manutenção da unidade formada pelos diversos indivíduos e comunidades participantes (3), mas que também permite uma disputa belicosa em termos pacíficos por prestígio entre elas (2). Por permitir esse contato pacífico o *Kula*

também possibilita o estabelecimento de um comércio de bens úteis entre as comunidades (1), o que vem a ser seu aspecto secundário mais importante.

Posto isso, organizou-se o processo de análise em algumas etapas metodológicas.

Primeiramente, será necessário definir a orientação geral a partir da qual se pretende realizar a análise do *Kula* melanésio (a perspectiva interacionista) e como ela se distingue das duas outras tradições que abordaram o tema: a coletivista e a individualista. A definição dessa posição prévia é indispensável para que se enquadre o caso etnográfico na chave analítica que nos parece mais apropriada. Essa primeira empreitada deverá evidenciar a pertinência da análise figuracional em referência às demais formas de abordar o tema proposto. Para tanto, teremos que explorar o modo como a teoria interacionista equaciona o problema sociológico da relação entre ação individual e estrutura social sob a base de seu conceito central: o o influxo recíproco. Neste ponto será fundamental acentuar as principais consequências da assunção deste conceito como conceito teórico basilar, o que deve resultar numa transformação na definição do conceito de sociedade e de indivíduo, assim como de sua articulação. Com isso, será possível precisar a perspectiva basilar da análise a ser empreendida, bem como sua distinção em relação às interpretações vigentes. (Capítulo I) ³.

Feito isso, deverá ser demonstrado que tipo de equilíbrio figuracional permite a manutenção e o funcionamento relativamente harmônico do *Kula*. Como veremos no decorrer da Dissertação, esse equilíbrio pode ser definido como um equilíbrio difuso, já que é mantido pelos diversos líderes das aldeias que compõem cada comunidade *Kula*, mas hierarquicamente organizado, pois, apesar dos líderes serem variados e das comunidades serem autônomas entre si, cada líder tem uma importância específica que obedece a uma escala mais ou menos evidente. Neste segundo momento será importante averiguar o significado do conceito central da escola sociológica na qual se apoia esse estudo, aplicando posteriormente os resultados desta explanação na análise do equilíbrio institucional implicado no *Kula*. Essa tarefa deverá oferecer uma conceituação prévia dessa instituição, com base na qual se pretende avançar na análise de sua unidade social (Capítulo 2).

Posteriormente, deverá ser demonstrado como esse equilíbrio figuracional alcançado pelos membros dos grupos envolvidos no *Kula* é estabilizado em virtude de sua cristalização

³ Temos ciência de que a reflexão teórica sobre o interacionismo não se separa do processo analítico da materialidade do *Kula*, caso etnográfico elegido para análise. Contudo, para efeitos didáticos nos pareceu mais pertinente organizar os diversos capítulos que compõem a Dissertação em dois momentos. Inicialmente estabelecemos um diálogo teórico com a escola interacionista, com vista a evidenciar o significado e a articulação de seus conceitos centrais; depois aplicamos os resultados na análise das especificidades do *Kula*.

em uma rede de interdependência funcional que se constitui como uma unidade social complexa que além de posicionar os indivíduos uns em relação aos outros, também é responsável por regular suas interações. Como buscaremos demonstrar, a manutenção desse equilíbrio só é possível em virtude do desenvolvimento de uma instituição que regule as diversas interações que o compõem, o que representa a consolidação institucional deste equilíbrio figuracional. Essa instituição seria o próprio *Kula*, mas não se pode desconsiderar sua articulação com uma série de outras instituições igualmente importantes para os melanésios. Por isso, com essa análise deverá ser demonstrado como essa unidade social específica, consolidada em instituições próprias (dentre as quais se destaca o *Kula*), interfere nas relações estabelecidas entre os diversos atores envolvidos, apesar de manter latente a instabilidade das relações que a produziu. Nesse momento também será fundamental avaliar como a magia confere sentido ao mundo melanésio, articulando, significando e permeando todas as práticas envolvidas no *Kula* e nas demais atividades empreendidas por esses nativos. Segundo nos parece, ao lado do sistema de parentesco, do matrimônio e do *Kula*, a magia é um dos fatores estruturais da unidade social formada pelas comunidades melanésias. Neste momento, focaremos, então, na análise detalhada de sua unidade social – organização social e configuração cultural – esta que representa o primeiro desdobramento fundamental do processo interativo (processo de sociação), tema ao qual dedicaremos um capítulo inteiro (Capítulo 3).

Após esse passo deverá ser demonstrado como o peso estrutural da unidade social incide sobre os agentes ao ser imposto institucionalmente através da normatização da ação, em decorrência das regras sociais estabelecidas pela organização social vigente, e pela incorporação por parte dos indivíduos de valores culturais que atuam na modulação quase comportamental da ação, por instituir uma gramática de sentido que sistematiza os múltiplos significados que dão sentido ao mundo vivenciado pelas comunidades melanésias. Isso nos permitirá averiguar os diversos tipos de pertencimento grupal dos indivíduos envolvidos em cada caso e como o seu comportamento é influenciado por cada um desses tipos específicos de pertencimento grupal. Também será indispensável apontar o modo como os valores que dão sentido à realidade social se manifestam na ação dos atores em cada situação descrita e analisada. Essa análise deverá estar associada ao esclarecimento do modo como alguns indivíduos específicos, seguindo as descrições supracitadas, assumem suas funções de maneira própria e irreproduzível no *Kula*. Nesse momento focaremos na função de liderança, tendo em vista sua centralidade na prática do *Kula*. Assim, será possível desvelar como os

indivíduos atuam como fatores de instabilidade dessas instituições, na medida em que alimentam suas necessidades distintivas. Não obstante, como a morte é o fenômeno basilar da individualidade humana (o que será esclarecido no último capítulo) também será importante avaliar o modo como os nativos lidam com isso, sobretudo no que se refere ao ritual mortuário *so'i*, que está intimamente vinculado ao *Kula*. Com esse passo avançaremos, portanto, na análise da estrutura de personalidade dos melanésios, o que constitui o segundo desdobramento do processo interativo (processo de individualização), desdobramento que deve estar em função, obviamente, da unidade social melanésia e do equilíbrio institucional que a caracteriza. (Capítulo 4).

Em posse destes esclarecimentos poderemos, enfim, realizar um balanço geral da análise do *Kula* melanésio, que deve consistir numa reconstrução desses fatores segundo o foco que nos parece mais apropriado. Postos esses pontos cardeais ainda muito gerais e imprecisos, mas que são fundamentais para dar um norte seguro a qualquer empreendimento analítico, é possível, então, aprofundar no debate da hipótese proposta.

1. A UNIDADE DE INDIVÍDUO E SOCIEDADE SOB A BASE DO PROCESSO INTERATIVO: ANÁLISE DAS INTERPRETAÇÕES DO *KULA*

Neste capítulo buscaremos demonstrar as principais consequências da centralidade do conceito de processo interativo, ou influxo recíproco, para o problema constitutivo da Sociologia: a relação entre a ação individual e a estrutura social. Antes de tudo, nos esforçaremos em reconstruir o argumento das duas tradições que se debruçaram sobre o tema da reciprocidade – individualista e coletivista – para, a partir daí, posicionar a perspectiva interacionista. Esse posicionamento prévio da análise nos parece indispensável e esclarecedor para os passos analíticos que se seguirão e que devem adotar o foco interacionista do início ao fim. A análise do *Kula* que se seguirá a esse debate depende, portanto, inteiramente dos resultados obtidos nesse capítulo.

A interação conjuga em sua estrutura interna elementos de instabilidade e equilíbrio, porque em seu âmago ela é uma combinação daquelas duas tendências opostas e complementares: a propensão à distinção dos indivíduos e a tendência à unidade dos grupos sociais. Por servir aos fins individuais ela é instável. Por alimentar a unidade social ela é equilibrada. A interação representa, por isso, o próprio funcionamento de um agrupamento, a relação entre seus membros e a atividade possível dos indivíduos pensados como totalidades próprias e irreproduzíveis. Agir é já interagir e toda ação, assim como toda interação, cumpre a necessidade do indivíduo de se distinguir, mas também serve aos fins de unidade do agrupamento em que está inserida.

Por isso, pode-se dizer que ao assumir o conceito de interação como seu conceito principal o que Simmel visava era solucionar ou propor uma saída intermediária para o problema clássico da Sociologia: a relação entre a ação individual e a estrutura social. Isso porque as tradições sociológicas – argumentaria Simmel – apostaram em uma ou em outra saída; isto é, enquanto algumas só admitiram realidade à ação individual e com isso derivavam as estruturas sociais do concurso organizado dessas ações, as outras reduziam tudo à estrutura social, sustentando que a ação do indivíduo é totalmente condicionada pela sociedade. Para Simmel o caminho correto seria negar ambas as reduções e apostar numa unidade indissolúvel entre indivíduo e sociedade baseada no conceito de interação.

Em “O âmbito da Sociologia” (SIMMEL, 2006) Simmel se posiciona explicitamente frente a essas duas teorias sociológicas correntes, às quais sua teoria se opõe ao mediá-las. A primeira delas simplesmente nega a possibilidade da existência de algo como uma sociedade.

Segundo essa visão não haveria nada além de indivíduos, pois a sociedade não constituiria um objeto de fato, o que implica na exigência de se atentar tão-somente para a ação individual e seu processo natural. Já a segunda corrente afirma o oposto. Ela o faz defendendo que a ação dos indivíduos é determinada pela sociedade e regida por suas leis, de tal forma que toda ciência humana tem de ser uma ciência social, já que não há nada que não seja condicionado pela sociedade, esta que é o fator determinante para a formação do significado de qualquer fenômeno que ocorra em seu interior.

A visão adotada por Simmel rejeita ambas as propostas. Segundo suas próprias palavras: “É evidente, porém, que essa crítica – que tudo atribui à sociologia – rouba-lhe qualquer determinação, tanto quanto aquela que nada lhe desejava atribuir.” (SIMMEL, 2006, p. 9). Simmel aposta, então, num ponto médio entre ambas as propostas. Segundo ele, “A partir de outro ponto de vista, totalmente diferente, admite-se que a existência humana só se realiza nos indivíduos, sem que todavia com isso se reduza a validade do conceito de sociedade.” (SIMMEL, 2006, p. 15).

Seguindo os passos de Simmel, Elias também acentua essa saída intermediária em seu célebre *A Sociedade dos Indivíduos* (1994). De modo geral, também para Elias as alternativas para solucionar o problema sociológico da relação entre ação e estrutura podem ser reduzidas a dois campos opostos. A primeira perspectiva compreende as formações sócio-históricas como se fossem obras de diversos indivíduos ou organizações. Segundo essa perspectiva são as escolhas racionais e deliberadas dos agentes que são decisivas na concepção, planejamento e criação dessas formações. A segunda alternativa parte do extremo oposto. Segundo Elias, para essa perspectiva o indivíduo não desempenharia papel algum na gestação das formações históricas e sociais, já que essas formações seriam, na verdade, fruto da influência de forças supraindividuais anônimas que controlam e conduzem o curso histórico.

De acordo com Elias, apesar dessa aparente disparidade radical, ambas as alternativas partem de um pressuposto comum: a existência de um abismo intransponível entre a sociedade e o indivíduo. Posto isso, pode-se definir a saída que a escola interacionista propõe como um modo de conceber indivíduo e sociedade que não os identifiquem mais a entidades estanques e isoladas, mas que os definam como realidades correlatas que se constituem e se transformam mutuamente por influxo recíproco, pois, por um lado, não há sociedade que não seja composta por indivíduos e, por outro, todo indivíduo só alcança de fato uma forma própria quando assume uma posição determinada e assim se enquadra dentro de um grupo específico. E essa saída o interacionismo encontra ao centralizar o conceito de interação sem

eliminar a valência dos conceitos de sociedade e de indivíduo, estes que, apesar de subordinados, constituem uma unidade com aquele conceito central.

Por isso, de acordo com essa perspectiva, os grupos ou unidades sociais estão baseados em interações, pois se originam delas. Ocorre que a unidade social é formada pela interação de suas partes, tal como um corpo orgânico que para se manter vivo carece da troca regular e intensa de seus órgãos. Logo, toda unidade social deve ser concebida como uma unidade de interdependência que é a expressão da partilha de uma unidade que, caso seja mantida por um tempo razoável, produzirá uma forma consolidada de convívio.

Já os indivíduos, por outro lado, só se tornam o que são na medida em que se relacionam com outros indivíduos e assim se diferenciam mutuamente. Pyyhtinen nos confirma essa interpretação acerca da natureza individual ao afirmar, a respeito da sociologia simmeliana, que:

[...] é a relação que faz com que os indivíduos se tornem sujeitos. Indivíduos e substâncias são atravessados por uma rede de relações: eles permanecem na intersecção das relações e são constituídos por elas. Por isso, ao invés de começar com os seres ou as substâncias, para Simmel a sociologia tem seu início essencial com uma teoria das relações. (PYYHTINEN, 2010, p. 40).

Essa não é, todavia, uma escolha simples. Assumí-la não significa simplesmente posicionar um novo conceito entre outros dois já existentes e articulá-los de um jeito qualquer, até porque, se fosse assim, nenhum avanço seria galgado, já que sociedade e indivíduo permaneceriam sendo concebidos como unidades substanciais fechadas em si mesmas, mas agora intermediadas pela ideia de interação. Na verdade, essa decisão carrega implicações decisivas que merecem ser destacadas para que se compreenda de maneira apropriada o que ela tem a oferecer e, conseqüentemente, o sentido da argumentação simmeliana e de toda a escola interacionista. Todas essas implicações podem ser posicionadas na chave estabilidade/instabilidade e se referem a uma forma distinta de conceber as instituições sociais e a vida individual. Para essa nova visada teórica, apesar das instituições valerem como formas de estabilização das relações sempre instáveis entre os homens, por outro lado, elas não são capazes de eliminar essa instabilidade que se mantém latente, por ser intrínseca à realidade social.

O que almejamos explorar nesse capítulo são as principais conseqüências dessa mudança de enfoque para a reflexão sociológica. No entanto, para que essa transformação se manifeste em toda a sua plenitude nos parece indispensável reconstruir o argumento

sustentado pelas outras duas tradições que abordaram o tema da reciprocidade ou da troca social: a tradição coletivista, cujo principal representante é Lévi-Strauss – partindo da base durkheimiana e da contribuição de Mauss; e a tradição individualista, cujo principal representante é Homans – partindo da base utilitarista florescente, sobretudo, na sociologia anglo-saxã. Para reconstruirmos rapidamente o argumento dessas duas tradições no âmbito do problema da troca social e da reciprocidade nos valeremos do debate estabelecido por Peter Ekeh no livro *Social Exchange Theory: The Two Traditions* (1974), cujo tema principal é justamente a apresentação e o cotejamento de ambas as escolas sociológicas que abordaram a referida questão. Tendo sido finalizado o debate com Peter Ekeh partir-se-á, então, para uma análise detalhada da transformação promovida pela escola interacionista em referência às duas escolas apresentadas. No fim do capítulo aplicaremos os resultados dessa reflexão inicial na análise do comportamento típico dos melanésios no *Kula* e no *gimwali*, que é uma troca de bens úteis. Isso tornará evidente o sentido desta transformação.

1.1 – AS INTERPRETAÇÕES DA TROCA SOCIAL E DA RECIPROCIDADE

O principal objetivo do livro de Peter Ekeh é a demonstração do argumento central das duas tradições sociológicas dominantes no exame do problema da troca social – a tradição individualista e a tradição coletivista – assim como suas principais disparidades. Sua valência para essa Dissertação reside justamente no fato de que sua argumentação expande esse debate para além da teoria geral da sociedade e foca no embate entre essas duas tradições no âmbito do problema da reciprocidade ou da troca social.

Os principais representantes das duas escolas são: Lévi-Strauss para o coletivismo e Homans para o individualismo. Antes de tudo, destaca-se o fato de que são escolas de pensamento irreconciliáveis, já que estão “fundidas pela virulência das polêmicas impetradas uma contra a outra” (EKEH, 1974, p. 5). Esse embate, contudo, sempre fora produtivo para ambas as tradições, sobretudo no âmbito da teoria da troca social, o que é justificado pelo fato de que ambas erigiram seus principais argumentos e refinaram seus conceitos e princípios basilares a partir de uma contínua e vívida confrontação. Não por acaso, argumentaria Peter Ekeh, a melhor forma de pôr em relevo os princípios fundamentais de ambas as escolas é demonstrar como esse embate foi levado a efeito e quais foram os seus principais resultados, já que a teoria de Lévi-Strauss nasce em reação ao individualismo utilitarista de Frazer e a teoria de Homans emerge da oposição às teses de Lévi-Strauss. Como argumenta o próprio Peter Ekeh:

A teoria coletivista da troca social de Lévi-Strauss foi desenvolvida como uma direta reação à teoria individualista da troca, sobretudo em referência ao casamento de primos cruzados. E a teoria da troca de Homans foi precedida, senão provocada, pela rejeição de Homans e Schneider à teoria da troca social de Lévi-Strauss, sobretudo o que diz respeito às suas proposições coletivistas. (EKEH, 1974, p. 6).

Mas por que essas duas tradições são irreconciliáveis? E por que sua confrontação pode ter sido decisiva para a formação de seus princípios basilares? Segundo nos parece, isso se deve ao fato de que essas duas tradições de pensamento são legítimas expressões, no âmbito da teoria da troca social, daquelas duas reduções do problema sociológico (detectadas e criticadas por Simmel e Elias). Vejamos, então, com uma maior riqueza de detalhes como essas duas correntes de pensamento foram desenvolvidas, para que, subsequentemente, possamos tê-las como baliza para demonstrar a maior pertinência do enfoque interacionista

tanto no âmbito geral da teoria sociológica, como no que diz respeito ao problema específico da troca social e da reciprocidade. Como essas duas escolas de pensamento se formaram a partir de subsequentes embates (Frazer x Lévi-Strauss / Lévi-Strauss x Homans) nos parece mais apropriado demonstrar os princípios básicos de ambas explorando justamente essa confrontação, estratégia adotada pelo próprio Peter Ekeh.

1.1.1 – A interpretação coletivista

A principal fundamentação do argumento coletivista é a suposição de que os processos sociais são qualitativamente distintos e independentes dos processos psicológicos e econômicos. Seu ponto de partida, portanto, é a proposição durkheimiana que sustenta que a sociedade é uma entidade *sui generis*, pois possui autonomia, é externa aos indivíduos e ainda os coage a se enquadrarem em seus ditames. Seu ponto de partida é, portanto, a distinção clara entre a Sociologia e a Psicologia (mas também a Economia), na medida em que são disciplinas que abordam processos humanos distintos. Como aponta o próprio Peter Ekeh essa escola de pensamento está baseada na “assunção da autonomia da sociedade e da irreduzibilidade dos processos sociais aos processos psicológicos.” (EKEH, 1974, p. 15).

A formulação de Lévi-Strauss da teoria da troca social, desenvolvida, sobretudo, no célebre livro *Estruturas Elementares do Parentesco* (1982), foi uma reação à argumentação de Frazer acerca do problema do casamento dos primos cruzados. Segundo Peter Ekeh, a questão que intrigava Frazer é a aparente ambiguidade verificada entre os aborígenes que permitiam e até estimulavam o casamento de primos cruzados, mas proibiam com veemência o casamento entre primos paralelos. O que afinal, argumentaria Frazer, determinaria essa diferença? De acordo com ele essa distinção se justificaria por motivos estritamente econômicos. Como nos lembra Peter Ekeh, sua argumentação sustenta que como um aborígine não possuía nenhum outro bem equivalente que lhe permitisse obter uma esposa, isso exigia conceder em troca um membro de sua linhagem. Primos paralelos pertencem à mesma linhagem (seja patrilinear ou matrilinear) e, por isso, não podem ser bens de troca, até porque sequer há troca nesse caso, já que são bens da mesma linhagem. Já as primas cruzadas, sobretudo em sistemas de parentesco unilineares, pertencem a linhagens distintas e, por isso, são bens de troca no casamento. O casamento seria, portanto, uma oportunidade que a linhagem possui para dispor de suas mulheres, como moeda de troca, com o intuito de conquistar mulheres de linhagens distintas. Logo, o que Frazer pretende frisar é que os processos sociais derivam sempre das motivações econômicas e/ou psicológicas dos indivíduos, o que justificaria, inclusive, o fato

de que a troca social é comumente explorada como meio para indivíduos particulares acrescerem seu poder e alcançarem uma diferenciação de *status*.

Lévi-Strauss reage veementemente a essa formulação, já que ele responde de maneira inequívoca à tradição coletivista.⁴ Não é mero acaso, portanto, que ele classifique sua teoria como “estruturalista”, já que sua argumentação segue a tendência de reduzir a ação individual a uma determinação estrutural da sociedade. O estruturalismo de Lévi-Strauss seria, por isso, um desenvolvimento e um aprofundamento do coletivismo durkheimiano. Segundo Peter Ekeh, esse desenvolvimento implicou em algumas transformações em relação à formulação de Durkheim, o que representa um amadurecimento ainda mais radical da vertente coletivista. A primeira diferença consiste no fato de que, enquanto para Durkheim a sociedade representaria a emergência de uma entidade independente a partir da associação de indivíduos; já para Lévi-Strauss a estrutura social corresponderia a leis de composição estruturais subjacentes a qualquer sociedade. Por isso, enquanto para Durkheim a sociedade consistiria num sistema de relações e interações observáveis e que formam um todo autossuficiente; Lévi-Strauss defende que todos os sistemas empíricos de relações observáveis só alcançam a completude e o fechamento estrutural por estarem baseados em estruturas profundas e inconscientes. Trocando em miúdos, isso significa basicamente que o peso estrutural da sociedade sobre o indivíduo é formulado de uma maneira bem mais radical com Lévi-Strauss.

É com base nessa reformulação e radicalização das teses durkheimianas que Lévi-Strauss prepara seu ataque a Frazer. Para tanto ele formula uma dupla refutação: a primeira

⁴ É interessante notar que a principal influência de Lévi-Strauss, além de Émile Durkheim, é Marcel Mauss. Não por acaso, Mauss foi o primeiro sociólogo a se opor diretamente às teses de Frazer, pondo-se ao lado da tradição coletivista. Contudo, como já fora comentado na Introdução, a posição de Mauss é suficientemente ambígua para cravarmos sua filiação incontestemente a essa tradição. Vale frisar, entretanto, que, apesar dessa ambiguidade, Mauss nunca se valeu de qualquer argumentação psicológica. Pelo contrário. Esforçou-se sempre em demonstrar que as trocas sociais que envolvem reciprocidade são sempre trocas entre pessoas que representam grupos e não entre indivíduos isolados. Isso porque sua argumentação também está baseada na assunção durkheimiana da primazia e independência dos processos sociais frente aos processos psicológicos. Além disso, Mauss também acentuava que a troca social produz moralidade, já que as pessoas envolvidas numa transação do tipo trocam obrigações (mais do que objetos úteis), tornando-se assim pessoas morais mutuamente dependentes. Segundo Mauss seria justamente a produção dessa moralidade que permitiria a formação e a manutenção de vínculos sociais que garantem a ordem de qualquer agrupamento. Por outro lado, porém, Mauss também sempre acentuou a possibilidade de se valer de trocas sociais como meio para o exercício do poder, o que o exemplo do *potlatch* deixou definitivamente evidente. Isso o afasta da posição decisivamente coletivista de Lévi-Strauss, apesar de este último ser um discípulo de Mauss. Por isso, é válido admoestar que é justamente a apropriação de Lévi-Strauss das teses de Mauss que redundaram num coletivismo explícito, já que a associação das relações de poder aos vínculos de reciprocidade faz com a posição de Mauss se caracterize mais pela ambiguidade que o aproxima, inclusive, da escola interacionista.

destinada aos pressupostos psicológicos do utilitarismo e a segunda endereçada aos pressupostos econômicos. Como sustenta o próprio Ekeh:

Duas proposições são centrais para seu tipo de teoria da troca social: primeiro, o comportamento na troca social é humano e, conseqüentemente, animais sub-humanos são incapazes de realizar troca social e, correlativamente, não podem prover um modelo de troca social humana. Segundo, a troca social é um processo supra-individual e o interesse próprio do indivíduo, por mais que esteja envolvido, não pode sustentar o processo de troca social. (EKEH, 1974, p. 43).

Começemos com a refutação aos pressupostos econômicos, que consiste na separação entre o processo supraindividual (trocas sociais) e o processo individual (trocas econômicas). Segundo Peter Ekeh, Lévi-Strauss elege três rejeições principais contra a fundamentação econômica da escola utilitarista na época representada por Frazer. Antes de tudo não lhe parece pertinente derivar dedutivamente as leis da troca social a partir de leis econômicas que são, por sua vez, deduzidas de leis psicológicas e biológicas. Por um lado, porque não há qualquer validação empírica desse tipo de argumentação, mas também porque, por outro lado, esse caminho dedutivo desconsidera a tese central do coletivismo, qual seja a de que os processos sociais são qualitativamente distintos dos processos econômicos e psicológicos. É por isso também que Lévi-Strauss rejeita – e essa é já a segunda refutação – a associação entre troca econômica e troca social, o que só pode ser considerado a mesma coisa caso se passe por cima da distinção básica entre processos sociais e processos econômicos. Por fim, o mesmo princípio também o leva a rejeitar a ideia de que a análise das trocas sociais compõe um anexo da teoria econômica, como algo subordinado e sem autonomia. Como nos lembra Ekeh, na verdade, para Lévi-Strauss “os itens da troca social são culturalmente definidos, e eles são remarcados não tanto por seu valor econômico intrínseco, mas sim por seu valor simbólico extrínseco.” (EKEH, 1974, p. 44).

Já no que se refere à crítica ao psicologismo de Frazer, Lévi-Strauss se pautará, sobretudo, na demarcação clara entre natureza e cultura, ou seja, na distinção qualitativa do comportamento humano em relação ao comportamento animal, o que – como veremos também no diálogo com Homans – não é tão claramente demarcado para os utilitaristas. Segundo Lévi-Strauss, o comportamento humano não só é qualitativamente distinto dos animais, como na verdade é justamente sua parte não-animal que lhe permite engajar-se em processos de troca social. Como argumenta Peter Ekeh, para Lévi-Strauss o comportamento dos indivíduos em trocas sociais é um comportamento normativo governado por regras que

regulam a ação em função de determinado contexto social. Sendo assim, ao se envolverem em trocas sociais os indivíduos não agem por conta própria e não buscam simplesmente satisfazer seus interesses, sejam eles econômicos ou psicológicos. Na verdade, ao participarem desses processos sociais os homens seguem normas e valores definidos socialmente, pois já foram institucionalizados pela sociedade com base em sua estrutura profunda e inconsciente. A institucionalização destas normas e regras que orientam as trocas sociais está baseada em três princípios basilares: 1) a escassez social de bens, o que exige uma regulação social ao seu acesso, permitindo a alguns seu usufruto enquanto impede a outros; 2) o custo de uma troca social não é definido pelo indivíduo, mas sim pela sociedade em função da raridade de cada bem a ser trocado; 3) o princípio de reciprocidade em prática na troca social define o padrão de troca social em operação em cada caso.

Os dois primeiros princípios resultam daquela tese inicial que forma a base da tradição coletivista: a ideia de que a sociedade é uma entidade *sui generis*, autônoma e independente dos indivíduos, e que atua determinando a ação individual. A terceira, por sua vez, é o princípio central da argumentação de Lévi-Strauss, sendo, inclusive, a partir dele que podemos demonstrar a principal consequência da redução coletivista. Ocorre que, apesar de Lévi-Strauss conceber dois tipos básicos de reciprocidade, sendo que um deles proporciona maior integração à sociedade do que o outro, ambos compartilham um fundamento comum que caracteriza decisivamente as relações de reciprocidade para a tradição coletivista. Como nos demonstra Peter Ekeh, para Lévi-Strauss todas as relações de reciprocidade são relações que produzem ou se aproximam muito de uma equivalência entre as partes. Essa consideração é completamente oposta ao modo como Frazer concebe as relações de reciprocidade, pois para esse, as trocas sociais tendem a ser usadas como meio de intensificação de poder e diferenciação de *status*, já que, para a escola utilitarista, são as motivações individuais (sejam econômicas ou psicológicas) que levam os homens a estabelecerem trocas sociais. Como sustenta o próprio Peter Ekeh acerca da teoria de Lévi-Strauss:

O princípio da reciprocidade opera na base da igualdade entre todos os que estão vinculados pelo círculo de reciprocidade. Seu mau funcionamento conduz à desigualdade, mas essa é claramente uma situação anormal. [...] A igualdade entre os parceiros na troca social é necessária para a continuidade da interação social; quando essa expectativa é frustrada a situação de troca social é ameaçada. (EKEH, 1974, p. 48).

Com base nessa vinculação entre reciprocidade e igualdade e na função integradora a ser proporcionada pelos vínculos formados sobre essa base, Lévi-Strauss nos lega, ainda, uma

importante diferenciação entre a troca restrita e a troca generalizada, o que será, posteriormente, veementemente contestada por Homans. Segundo Lévi-Strauss, a troca restrita estaria associada a uma reciprocidade mútua, na qual dois indivíduos se vêm confrontados entre si numa troca social. Ainda que outros indivíduos possam tomar parte nesse tipo de troca, eles sempre formarão pares sucessivos, jamais constituindo, portanto, uma rede unívoca. Isso quer dizer que tudo aquilo que se dá a um indivíduo deve ser imediatamente retribuído, ainda que ele vá se valer daquilo que obteve para estabelecer outra troca e assim sucessivamente. Como argumenta Peter Ekeh, “Na troca restrita as duas partes da transação social se beneficiam um ao outro diretamente, mas não recebem de ou doam para qualquer outra parte que esteja aparte dessa situação de troca social.” (Ide EKEH, 1974,p. 50). Caso haja uma transação posterior, trata-se já de outra relação de troca.

A univocidade é, na verdade, uma característica da troca generalizada, onde está em operação a reciprocidade unívoca. Nesse tipo de troca a doação de um objeto nunca implica na retribuição imediata. Pelo contrário. O indivíduo para quem se doa um objeto não retribuirá imediatamente por ele, nem tão pouco retribuirá àquele que lhe deu o presente. Na verdade, ele deverá doar outro presente para outro indivíduo que fará o mesmo com um indivíduo subsequente até que o primeiro doador receba um presente de um indivíduo estranho à doação inicial, o que servirá de retribuição ao presente que iniciou essa corrente. Esse tipo de troca tende a formar, portanto, um círculo de trocas, em que a primeira doação só será retribuída pela última. Por isso ela opera segundo o princípio da reciprocidade unívoca, que está baseada no crédito que acompanha as doações e que transmite a obrigação de troca em troca, garantindo assim a retribuição a todos aqueles que participam desse circuito. Como afirma Peter Ekeh, “Na troca generalizada nenhuma parte doa para a parte de quem recebeu algo. Sendo assim, caso haja cinco pessoas, a troca generalizada funciona como um sistema unitário da seguinte maneira: $A > B > C > D > E > A$, onde ‘>’ significa ‘dar para’.” (EKEH, 1974, p. 50).

Contudo, apesar dessa classificação ser interessante, o que de fato é importante é a conclusão que Lévi-Strauss tira dela. Por um lado, a troca restrita permite maior equivalência e é emotivamente pujante, mas, por outro lado, não é tão integradora, pois produz vínculos frágeis, que dependem inteiramente das duas únicas pessoas que o compõem. Já a troca generalizada permite menor equivalência e não traz em seu bojo a potência emocional do primeiro tipo de troca. Contudo, ela produz uma integração muito mais forte, uma vez que mobiliza e congrega um número maior de pessoas. O que se deve notar nessa distinção é que

é justamente o fato de Lévi-Strauss basear seu argumento na redução do problema sociológico ao peso da estrutural social que lhe impõe a necessidade de considerar a troca generalizada como mais integrativa, pois nela os interesses individuais estão mais diluídos e a troca social tem como função quase que exclusiva alimentar a coesão do grupo que a realiza. A troca restrita, por outro lado, traz à tona os interesses individuais, ainda que os resultados para ambos os lados sejam mais equiparáveis. Isso, pois, na troca face-a-face o indivíduo consegue dar vazão às suas motivações individuais de maneira mais efetiva, o que torna esse tipo de troca instável e o vínculo formado nela consideravelmente frágil. Não por acaso, Homans negará em absoluto a possibilidade de tal troca generalizada, pois impugnaria sua tese principal que sustenta que os indivíduos visam ganhos individuais na troca social. Mas esse é já o assunto da próxima seção.

1.1.2 – A interpretação individualista

A tradição individualista tem como base fundamental de sua argumentação uma articulação tensa (mas produtiva) de princípios psicológicos e econômicos. Essa corrente também receberia o justo e célebre título de utilitarismo. A tensão dessa articulação de princípios econômicos e psicológicos resulta numa série de incompatibilidades, todas elas justificadas pela incongruência do prazer imediato psicologicamente orientado e a poupança exigida pela racionalidade econômica em detrimento do usufruto instantâneo. Por isso, apesar de formarem a base do pensamento utilitarista, a articulação de princípios psicológicos e econômicos sempre resulta numa série de problemas, cujas soluções representam os principais méritos dessa escola sociológica. Entretanto, como visamos destacar apenas sua oposição em relação à escola coletivista, o que merece relevo é justamente sua rejeição à tese principal daquela escola de pensamento, qual seja a suposição de que haveria uma diferença qualitativa entre os processos sociais e os processos psicológicos e econômicos. Para a tradição utilitarista, pelo contrário, o que distingue os processos psicológicos dos processos sociais é apenas uma gradação quantitativa. Trata-se, portanto, de uma redução do problema sociológico à esfera da ação individual, já que, como aponta Peter Ekeh, para essa tradição de pensamento “a psicologia behaviorista e as ciências sociais estão vinculadas por um nexo com fundamentação dedutiva.” (EKEH, 1974, p. 15).

A ênfase nos fatores psicológicos da motivação individual da ação salienta a ideia de um interesse próprio vinculado ao presente, à satisfação de desejos imediatos, ao aqui e agora. Por isso, esses fatores psicológicos estão continuamente em oposição aos fatores econômicos,

pois em relação a esses últimos a ênfase recai em interesses próprios vinculados ao futuro, o que implica sempre no adiamento de prazeres instantâneos e passageiros com vistas a ganhos maiores num momento posterior. A balança entre o hedonismo dos prazeres momentâneos e a poupança da racionalidade econômica é o que caracteriza o pensamento utilitarista, sobretudo a argumentação de Homans que busca conciliar as duas propensões do interesse individual ao formular sua teoria da troca social.

Não obstante, assim como Lévi-Strauss construiu sua teoria da troca social em oposição à argumentação de Frazer, Homans estatui seu argumento em contraposição às conclusões alcançadas por Lévi-Strauss. A primeira proposição de Homans, inclusive, visa desconstruir a suposição de Lévi-Strauss, já salientada na seção anterior, de que a troca generalizada é superior à troca restrita por fomentar maior integração ao grupo social que a pratica. A objeção de Homans sustenta que não basta afirmar que algo é bom para a sociedade para que seja legitimado como algo superior, uma vez que não há nada que indique o que propriamente seja bom para a sociedade, ou até mesmo sequer é possível determinar se existe mesmo esse ente independente (a sociedade) que paira por sobre os indivíduos. Segundo Homans, sustenta Peter Ekeh, o mais pertinente seria recorrer a uma causa que ele considera ser mais eficiente e que consiste em derivar a adoção e o padrão de determinada instituição social das motivações individuais. Logo, para Homans a única forma de escapar do reducionismo de Lévi-Strauss, que subsume a ação individual à determinação constringente da estrutura social subjacente e inconsciente, seria aplicar outra redução, aquela que deriva as instituições sociais da ação individual. Estamos aqui, então, bem no centro da oposição destas duas reduções do problema sociológico, onde não se abre mão de sua posição e não há qualquer possibilidade de conciliação.

Para construir sua teoria da troca social com base nessa primeira suposição fundamental, qual seja o fato de que as instituições sociais, sejam elas quais forem, podem ser derivadas da motivação individual dos atores, Homans se opõe a três proposições da teoria de Lévi-Strauss. Antes de tudo, como não enxerga qualquer motivo integrador na troca social, Homans se vê forçado a rejeitar o conceito de troca generalizada. Para Homans os processos de troca social são sempre relações diádicas e nada mais. Além disso, ele também se vê forçado a rejeitar a adoção da mulher como um bem destinado à troca. O motivo dessa rejeição é evidente. Como a mulher tem apenas um valor simbólico (ainda que traga ganhos econômicos associados, o que é particularmente evidente na melanésia, sobretudo em função

do tributo *urigubu*⁵), ela não possui valor econômico. Já que para Homans a motivação da troca social é sempre justamente um ganho econômico ou pelo menos psicológico, então a mulher não pode ser um bem de troca. Como consequência dessas duas rejeições, Homans sustenta por fim que, ao contrário da argumentação de Lévi-Strauss, a troca social está baseada sempre em motivações econômicas e/ou psicológicas.

Fica claro, então, que a estratégia de Homans é desconstruir as teses principais do funcionalismo que chegaram ao seu pleno amadurecimento com a teoria da troca social de Lévi-Strauss. Para tanto ele contesta, através daquelas três rejeições anteriores, as duas teses centrais da escola coletivista: 1) a ideia de que a sociedade é uma entidade *sui generis*; 2) a suposição de que a Sociologia seria uma ciência independente da Psicologia e da Economia. Com isso, Homans pode formular sua teoria das trocas sociais sobre a base de quatro proposições, que, segundo Peter Ekeh, seriam: “(1) relações face-à-face; (2) trocas restritas, limitadas a dois indivíduos; (3) ênfase dupla em necessidades psicológicas e econômicas, e (4) os itens trocados teriam valor utilitário.” (EKEH, 1974, p. 87). Para compreendermos mais detidamente esses desdobramentos alcançados por Homans a partir da oposição à formulação de Lévi-Strauss, vejamos, primeiramente, como ele formula essas necessidades psicológicas, para depois nos atermos à compreensão das necessidades econômicas.

A psicologia que serve de modelo para a teoria da troca social de Homans é a psicologia behaviorista. O principal pressuposto desta teoria sustenta que não há um comportamento exclusivamente humano, já que a diferença entre o comportamento do homem e do animal é apenas quantitativa e não qualitativa. Trata-se, então, de uma diferença de grau de complexidade, e não de tipo. Como argumenta o próprio Peter Ekeh, “por reducionismo psicológico Homans compreende fundamentalmente que o comportamento humano e as instituições organizações sociais só podem ser exhaustivamente explanadas, sem qualquer resíduo, ao se invocar os princípios da psicologia extraídos do comportamento animal, como nos experimentos de Skinner com os pombos.” (EKEH, 1974, p. 92). De acordo com essa perspectiva defendida por Homans haveria uma ligação íntima e insolúvel entre o comportamento humano e o comportamento animal, de tal forma que se poderia considerar o comportamento dos homens como seu desdobramento. Sendo assim, no que tange à teoria da troca social, o mais importante é desvelar o comportamento social elementar que está na base do comportamento dos homens na troca social e que, em última análise, está radicada no

⁵ A importância dessa instituição vinculada ao matrimônio será tratada em seus pormenores no Capítulo 3 dessa Dissertação.

comportamento dos animais. De acordo com uma citação elegida por Peter Ekeh, Homans explicita as três características fundamentais deste comportamento elementar:

Primeiro, o comportamento tem que ser social, o que significa que quando uma pessoa age de certa maneira ele está, no mínimo, sendo recompensada ou punida por outra *pessoa*, embora ele também esteja sendo recompensada ou punida pelo ambiente não-humano. Segundo, quando uma pessoa age de certa maneira em relação à outra pessoa, ela precisa, no mínimo, ser recompensada ou punida por *aquela* pessoa e não por uma terceira parte. Terceiro, o comportamento tem que ser um comportamento real e não uma norma de comportamento. (EKEH, 1974, p. 99).

Isso nos demonstra de que modo Homans concebe o comportamento social elementar como estando baseado em princípios psicológicos compartilhados por homens e animais (1), além de envolver sempre apenas dois atores em relação (2). Contudo, essa redução psicológica impetrada por Homans consiste apenas num dos aspectos de seu pensamento, seu aspecto formal. Para complementar sua teoria da troca social Homans articula os princípios alcançados no diálogo com a psicologia behaviorista com princípios econômicos elementares que são, esses sim, genuinamente humanos, pois a ação orientada pela racionalidade econômica envolve sempre a necessidade da projeção de ganhos futuros em detrimento dos prazeres imediatos, operação que é impossível para os demais animais. Com esse passo a teoria de Homans alcança seu pleno desenvolvimento. Segundo Peter Ekeh,

A psicologia behaviorista consiste numa série de proposições que advêm fundamentalmente de estudos experimentais com animais, usualmente em situações não-sociais. Ela precisa ser extrapolada – numa distância considerável – para os homens e para uma situação social, na qual o comportamento de uma pessoa afeta e é afetada pelo comportamento de outra. Já a economia elementar consiste numa série de proposições que descrevem o comportamento dos homens ao trocarem bens materiais por dinheiro em um mercado, por assim dizer, perfeito, no qual o comportamento de qualquer comprador ou vendedor tem muito pouco efeito na determinação dos preços de mercado. (EKEH, 1974, p. 112).

Com esse passo em direção aos princípios econômicos basilares, Homans chega à conclusão de que deve articulá-los aos princípios psicológicos já destacados, formando assim um único paradigma. Homans estabelece essa junção através do método da articulação conceitual, que teria três resultados possíveis: (1) eles podem ser conciliados, como o conceito psicológico de punição e o conceito econômico de custo; (2) eles podem também ser tidos como equivalentes, como os conceitos de benefício psicológico e benefício econômico; ou (3)

eles podem ser simplesmente coligidos numa mesma série, como os conceitos psicológicos de estímulo e resposta, os conceitos econômicos de demanda e oferta e os conceitos também econômicos de investimento e lucro. A associação de todos esses conceitos – seja através da conciliação, da equalização ou da simples reunião – permitiu a Homans formular as cinco teses fundamentais de seu pensamento, sendo que as quatro primeiras são de base psicológica e a última possui fundamentação econômica. São elas: (1) uma ocorrência passada que consiste numa situação particular de estímulo em que um homem foi beneficiado tende a produzir uma situação similar de estímulo no presente; (2) quanto mais frequente for, dentro de um período dado de tempo, o beneficiamento proporcionado pela atividade de um homem a outro homem, maior será o desejo deste outro homem de impetrar essa atividade; (3) quanto mais valiosa for a atividade de um homem na doação de algo para outrem, maior será o desejo deste outro de garantir, em sua atividade, beneficiamento para o homem que o doou algo valioso; (4) quanto mais frequente for, num passado recente, a recepção de beneficiamentos de outrem, menor será o valor de qualquer atividade proveniente desse outro homem; (5) quanto maior a desvantagem que um homem é submetido em virtude do mau funcionamento da distribuição justa de recursos, maior será a probabilidade de que o seu comportamento seja tempestuoso, sendo que só há uma distribuição justa de recursos quando os benefícios angariados por um homem numa troca social são proporcionais aos custos despendidos nessa troca.

Essas cinco proposições deixam claro o posicionamento de Homans que interpreta qualquer troca social como consistindo numa oportunidade para as partes em permuta angariarem benefícios com o menor custo possível. O objetivo dos homens numa troca social, portanto, é seu próprio interesse, o que está continuamente em disputa entre aqueles que assumem tal atividade social. Ao trocar bens, independentemente de quais sejam, todo homem visa um ganho qualquer, o que pode suprir tanto suas necessidades econômicas como psicológicas. A troca social será justa quando os benefícios conquistados por uma das partes em permuta for proporcional aos custos despendidos na troca. Como toda troca social tem como finalidade alguma utilidade para as partes em permuta, então seria um contrassenso uma troca generalizada, onde as partes em permuta não visam predominantemente seu próprio benefício. É por isso que para Homans só é possível que haja trocas entre duas pessoas, onde cada uma delas buscará se beneficiar da relação estabelecida pela troca. Com isso encerramos a apresentação das duas tradições que se debruçaram sobre o tema da troca social.

1.1.3 – A interpretação interacionista

O objetivo principal dessa Dissertação, como já fora acentuado na Introdução, é desconstruir a proeminência da teoria coletivista na análise das relações de reciprocidade, predomínio que levou a reflexão sociológica sobre o tema a uma associação inquestionada entre as relações de reciprocidade e a equivalência entre as partes. Como ficou claro nas seções anteriores, essa associação é fruto de uma redução do problema sociológico da relação entre a ação individual e a estrutura social que subsume inteiramente a ação individual à determinação estrutural da sociedade. Essa redução é o resultado mais proeminente da apropriação do legado de Marcel Mauss por parte de Lévi-Strauss, o que resultou na formação de sua teoria da troca social. O problema dessa redução consiste no fato de que ela desconsidera a animosidade que caracteriza os laços de reciprocidade formados a partir da troca social. Essa animosidade latente será acentuada mais à frente, quando estivermos analisando o comportamento dos nativos nas transações *kula* sob a ótica interacionista.

Entretanto, a redução individualista nos parece ainda mais inconsistente e, não por acaso, já não recebe tantos créditos dos sociólogos e antropólogos que se ocupam do tema. Isso se deve ao fato de que não é possível reduzir os laços de reciprocidade formados na troca social às motivações psicológicas e econômicas dos indivíduos envolvidos. É por isso que optamos por encerrar esse capítulo com uma comparação entre o comportamento dos melanésios na prática do *gimwali* (troca econômica) e na prática do *Kula* (troca honorífica). Essa última indicação será suficiente para demonstrarmos a insustentabilidade da tese utilitarista que associa as trocas sociais às motivações psicológicas e econômicas dos pares em permuta⁶.

Sendo assim, tendo sido já apresentadas as duas tradições de pensamento que reduzem o problema da troca social – ou à ação do individual ou à estrutura social – é indispensável que se formule detalhadamente as principais características do enfoque interacionista para que depois ele seja testado na análise daqueles dois tipos de troca praticados pelos melanésios: o *gimwali* e o *Kula*. O que nos cumpre realizar, portanto, é demonstrar como é possível equacionar o problema sociológico da relação entre ação individual e estrutura social sem incorrer em nenhuma das duas reduções destacadas nas seções anteriores. Para tanto, nos

⁶ A teoria de Ziegler (2007), rapidamente acentuada na Introdução, é um exemplo desse tipo de interpretação aplicada na análise do *Kula*. Considerar que a troca comercial permitida pelo acordo de paz mantido pelas comunidades *Kula* é a principal importância dessa instituição só é sustentável caso se busque por benefícios econômicos para justificar sua existência e funcionamento.

parece pertinente começar acentuando as principais consequências da assunção da perspectiva interacionista, para depois demonstrarmos, recorrendo ao *Kula* melanésio, como as trocas sociais não promovem apenas a manutenção da ordem, nem tão pouco servem somente como meio para o exercício do poder e para a diferenciação de *status*, pois promovem, na verdade, tanto a guerra como a paz.

1.1.3.1 – Uma nova forma de questionamento da realidade social

A consequência mais importante da transformação promovida pela perspectiva interacionista é a alteração do próprio modo de se colocar a questão acerca da natureza do social, o que equivale a uma transformação no foco da análise. Como afirma Pyyhtinen, “não se trata mais de uma questão sobre a integração normativa, mas sim uma questão acerca da estabilização da dinâmica interativa dentro de formas autônomas e permanentes” (PYYHTINEN, 2010, p. 27). Assim, enquanto os teóricos estruturalistas concebem a ordem social como baseada e orientada por estruturas estáveis, fixas e duráveis, os interacionistas a concebem como um processo interativo que tem a tendência de se cristalizar em formas sociais que, apesar de relativamente estáveis, permanecem essencialmente contingentes. Visto sob essa ótica o interacionismo pode ser definido como uma teoria pré-normativa da ordem social, que visa desvelar seus mecanismos infraestruturais, os elementos que produzem e reproduzem a ordem social continuamente, o que só pode ser destacado através da análise das relações de influxo recíproco entre os indivíduos que compõem uma ordem social específica, uma vez que o ponto de partida e a natureza intrínseca de toda formação social consolidada é o influxo recíproco de muitas pessoas entre si. Não obstante, a análise social também não deve focar a ação dos indivíduos como entidades autônomas e independentes que agem sempre de acordo com sua própria vontade e com o fim de promover apenas seus interesses individuais. Pelo contrário. Todo indivíduo é sempre membro de um grupo e age no âmbito social de acordo com as normas e valores consolidados em seu grupo.

Como nos demonstra Simmel no fim da introdução de *Über soziale Differenzierung* (1890), caso se aceite essa nova forma de conceber o problema sociológico, então não deve importar tanto à Sociologia o movimento de todo o grupo, mas sim as relações dos indivíduos como membros de grupos, estejam eles dentro ou fora dos grupos dos quais fazem parte. Além disso, desvincular os indivíduos de seu contexto grupal também seria equivocado, já que não há indivíduos isolados. O que deve ser feito é apontar a posição e o destino dos

indivíduos no interior do grupo do qual fazem parte, o modo como cada indivíduo se relaciona com os diversos indivíduos com quem possui algum vínculo dentro de seu grupo, a maneira como indivíduos de grupos distintos se relacionam, a forma como diversos indivíduos em interação podem formar um grupo coeso e, por fim, o modo como os diferentes subgrupos de um grupo se relacionam entre si.

É por isso que, segundo Pyyhtinen, Simmel nos legaria duas noções do que seria o social: um desses conceitos é amplo e o outro é reduzido. O primeiro se refere à estrutura social e aponta para a tendência à estabilidade própria a qualquer instituição social, enquanto o outro trata da interação social como tal e aponta para o equilíbrio que ocupa a base de todas as instituições humanas. Isso quer dizer que há uma ligação fundamental entre ambas as conceituações do “social”. O conceito mais reduzido pode ser considerado um princípio de associação, conceito que forma a base do pensamento simmeliano. Trata-se, afirma Pyyhtinen, do conceito de influxo recíproco [*Wechselwirkung*] que está muito próximo das ideias de associação, relação, conexão ou vinculação. Esse conceito se refere à primordial reciprocidade entre os indivíduos. Já o segundo conceito é um conceito derivado daquele primeiro e se refere a uma ordem sócio-histórica específica que se cristalizou como entidade relativamente autônoma a partir da interação contínua entre indivíduos específicos. Essas formas são ordens sociais que se objetivaram e se tornaram autônomas a partir do contínuo processamento do processo interativo.

Certamente, o conceito mais reduzido é mais importante na obra de Simmel – o que justifica a sua mudança de enfoque analítico. Logo, o caráter que mais bem define as instituições e as relações humanas é a instabilidade do processo interativo e não a estabilidade das formas sociais. Por isso, para ele o conceito legítimo de sociedade se refere ao elemento intermediário e originário que se posiciona entre o universal-abstrato das ordens sócio-históricas provenientes do contato contínuo entre os indivíduos em interação e a concretude dos indivíduos que se formam ao tomarem parte dessas mesmas interações, o quer dizer que a interação não só intermedia a relação entre o indivíduo e a unidade social, como também produz a ambos.

Como nos aponta Simmel em “O âmbito da sociologia” (2006), as organizações duradouras que são grandes sistemas supraindividuais – conceito amplo de sociedade – são cristalizações de interações permanentes entre indivíduos concretos, “sob a forma de quadros permanentes e de formações independentes” (SIMMEL, 2006, p. 17). Por essa condição, esses grandes sistemas adquirem leis próprias e existência autônoma e a partir delas se confrontam

e se opõem ao mútuo condicionamento das forças que lhe é subjacente, na medida em que, após a consolidação dessas organizações, essas forças passam a estar subordinadas a elas. Já a mútua determinação entre os indivíduos, o conceito restrito de sociedade, se realiza continuamente em fluxo incessante. Esse mútuo condicionamento só é possível porque “os indivíduos estão ligados uns aos outros pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros.” (SIMMEL, 2006, p. 17). Nesse sentido a sociedade não é tanto uma organização sistêmica que se opõe e organiza o fluxo da vida social, mas algo funcional, algo que se coloca entre os indivíduos e permite o mútuo condicionamento entre as partes, “algo que os indivíduos fazem e suportam ao mesmo tempo.” (SIMMEL, 2006, p. 17).

A importância dessa reconstrução do conceito de sociedade é perceber que aquele conceito amplo de sociedade, como uma realidade supraindividual que paira por sobre os indivíduos e controla sua ação, é um conceito derivado do conceito restrito, baseado na vinculação funcional de indivíduos em interação. Só assim é possível perceber a importância das formas ínfimas de interação, pois elas são fundamentais para a formação, eclosão e transformação das organizações objetivadas ao longo de séculos, apesar de sua aparente insignificância frente a essas mesmas estruturas sociais supraindividuais. Acontece que, por não serem organizações fortes e supraindividuais essas formas de socialização mais sutis revelam a sociedade em seu *status nascens*, em seu estado de fluência. Como nos diz Simmel acerca dessas socializações microscópicas:

Constantemente se ata, se desata e se ata de novo a socialização entre os homens, num constante fluir e pulsar, que encadeia os indivíduos, ainda que não chegue a formar organizações propriamente ditas. Trata-se aqui dos processos microscópico-moleculares, por assim dizer, que se oferecem no material humano, mas que constituem o verdadeiro acontecer, que mais tarde se organiza ou se hipostasias naquelas unidades e sistemas fortes, macroscópicos. (SIMMEL, 1908, p. 19).

Sendo assim, por serem microscópicas, essas formas de socialização podem ser consideradas também o elo que estabelece a conexão e a transformação das grandes unidades sociais. Posto isso, Simmel sustenta que cumpre à Sociologia buscar descobrir os delicados fios que ligam os homens entre si, já que mesmo aquelas organizações objetivas que se cristalizaram no processo histórico nada mais são do que o resultado da repetição e da articulação contínua de ínfimas relações interligadas. Além disso, mesmo após estarem consolidadas essas instituições permanecem sujeitas ao processamento sempre instável das

relações microscópicas entre os agentes, o que quer dizer que o fenômeno basilar da experiência humana não é o processo anímico que ocorre em cada indivíduo em particular, nem tão pouco as macroorganizações que se objetivaram no processo de cristalização histórica – na verdade ambos são fenômenos derivados do influxo recíproco entre os homens. O que importa à Sociologia é a sinopse dos indivíduos sob a categoria de união e desavença, o que indica, mais uma vez, a centralidade do conceito de interação e a unidade entre indivíduo e sociedade.

1.1.3.2 – Indivíduo e sociedade: fenômenos derivados do processo interativo

Isso nos indica outra consequência importante. Na medida em que o conceito de interação assume a posição de destaque na teoria social, então, os outros dois conceitos que lhe são adjacentes – indivíduo e sociedade – devem estar subordinados a ele, o que significa que indivíduo e sociedade só se tornam o que são na e a partir da interação, que é, portanto, o fenômeno real *par excellence*. Ora, se o conceito de interação é o conceito originário que mais bem expressa aquilo que é a vida em sociedade e se indivíduo e sociedade só se constituem no processo interativo, então, tanto o indivíduo como a sociedade têm de ser fenômenos derivados do influxo recíproco que constitui esse processo interativo.

Simmel aponta para essa subordinação de indivíduo e sociedade ao processo interativo quando argumenta em *Das Problem der Soziologie* (1908) que aquele conceito restrito de sociedade – definido como uma sinopse interativa entre indivíduos – deve ser delimitado a partir do recurso metafórico da distinção entre forma e conteúdo, o que indica, aproximadamente, a subordinação das unidades sociais (forma) e dos indivíduos (conteúdo) ao processo interativo. O processo interativo articula, então, um conteúdo – que é a ação individual – a uma forma própria – que é a unidade social ou a sociação. Isso, pois, é na interação que os indivíduos podem almejar a realização de seus interesses e inclinações, enquanto que, por outro lado, o processamento continuado do processo interativo tende a se cristalizar em formas sócio-históricas específicas.

Segundo Simmel o conteúdo do processo interativo é o que está contido nos indivíduos “como instinto, interesse, fim, inclinação, estado ou movimento psíquico, tudo enfim capaz de originar ação sobre outros ou a recepção de suas influências.” (SIMMEL, 1908, p. 6). Propriamente, contudo, toda essa matéria que há nos indivíduos não chega a ser propriamente social, pois só há sociedade de fato quando esses indivíduos superam a condição de coexistência isolada e adotam formas determinadas de cooperação e colaboração, ou seja,

quando entram em interação e se abrem ao influxo recíproco daquelas inclinações individuais. Não obstante, se o indivíduo é o conteúdo do processo interativo, então, pode-se designar a sociação como sua forma. É no interior das sociações que os indivíduos visam realizar seus interesses e pulsões constitutivas, apesar de ser com base nesses interesses que os indivíduos constituem tais unidades formais. O contínuo processamento do influxo recíproco dessas forças produz essas formas a partir das quais se estabiliza o equilíbrio interno e instável das relações sociais. Isso quer dizer que não se pode pensar em qualquer fenômeno social possível que não se refira a um processo interativo entre indivíduos que possui conteúdo (as pulsões do indivíduo) e forma (organizações sócio-históricas).

Por isso, apesar de serem fenômenos derivados, uma vez formados, o indivíduo e a sociedade não se desvinculam do processo interativo. Pelo contrário. A grande valia da escolha interacionista consiste justamente no fato de apostar na unidade indissolúvel de todos esses fenômenos que são e permanecem sempre mutuamente relacionados. Toda sociedade é formada por indivíduos, estes últimos que só são o que são na medida em que interagem com outros indivíduos. A sociedade, além disso, nada mais é do que uma rede complexa e articulada de variadas interações concorrentes consolidada numa forma específica. E, por fim, não há como se imaginar um indivíduo que não pertença a um ou a vários grupos distintos. Logo, ao posicionar a interação no centro do acontecimento social Simmel almeja articular indivíduo e sociedade numa unidade inquebrantável que só pode ser destrinchada analiticamente.

Como argumenta Simmel em *The Categories of Human Experience* (1971), os indivíduos não poderiam receber a forma que lhes determina caso não vivessem em sociedade, mas, por outro lado, a própria sociedade só é possível na medida em que é produzida e sustentada por indivíduos. Por isso, “todos os eventos psíquicos e as construções ideais devem ser compreendidas como conteúdos e normas da vida individual, e de forma igualmente apropriada, como conteúdos e normas da existência em interação social” (SIMMEL, 1971, p. 38). Ocorre que, prossegue Simmel em *Über soziale Differenzierung* (1890), esses conceitos (sociedade e indivíduo) não são contraditórios. Na verdade, eles só têm sentido caso confrontados um ao outro, ou seja, vistos como partes de uma mesma unidade. Como nos confirma o próprio Simmel “O conceito de sociedade só tem, então, um sentido manifesto, se ele é, porventura, colocado em oposição à mera soma dos indivíduos.” (SIMMEL, 1890, p. 10). Os indivíduos são os entes de fato reais, de tal forma que uma

definição precisa da sociedade tem de levar em consideração essa situação. Por isso, para Simmel a sociedade é uma coordenação de indivíduos [*Zusammenfassung von Einzelnen*].

Na verdade, o que é mais importante notar é que, por formarem uma unidade indesatável, indivíduo e sociedade se moldam um ao outro na realidade histórica, na medida em que a sociedade é uma composição de indivíduos, e os indivíduos só podem ganhar sua forma própria e irreproduzível quando compartilham de uma comunidade – e nela se diferenciam – com outros indivíduos. É isso o que se pretende acentuar quando se diz que as organizações supraindividuais são o resultado do contínuo processamento de uma unidade formada por indivíduos em influxo recíproco, o que carrega uma segunda consequência que está em menor destaque: se essas formações são fruto do processo interativo, então, apesar de relativamente estáveis, por outro lado elas carregam em seu âmago uma instabilidade insuperável, pois o mesmo influxo equilibrado de forças que a constituiu pode transformá-la ou até mesmo extinguí-la, o que de fato sempre tenderá a ocorrer. Esse é o direcionamento básico da solução que Simmel almeja para a Sociologia, o que resulta, necessariamente, em outros desdobramentos absolutamente inescapáveis.

1.1.3.3 – A contingência de indivíduo e sociedade

O primeiro destes desdobramentos se refere ao fato de que, se indivíduo e sociedade são fenômenos derivados do processo interativo – que tem como natureza básica ser, ao mesmo tempo, relacional e dinâmico – e como eles formam com ele uma unidade insolúvel, então, também os seus fenômenos derivados, justamente o indivíduo e a sociedade, têm de assumir, de alguma forma, suas características definidoras. Isso significa que não há um indivíduo e uma sociedade absolutos, imutáveis e fechados em si mesmos. Pelo contrário. Tanto um como o outro são estruturas contingentes, mutáveis e abertas, o que significa que elas se formam no processo interativo e podem também se transformar de acordo com as mudanças que provêm desse mesmo processo. Por isso é mais correto conceber o indivíduo como um “processo de individualização”, como muito apropriadamente o definira Norbert Elias; e a sociedade como uma sociação [*Vergesellschaftung*] ou uma reunião [*Vereinlichung*], sugestões do próprio Simmel. Essa dissolução dos conceitos de indivíduos e sociedade é justificada por Simmel no segundo momento da introdução de *Über soziale Differenzierung* (1890) quando o sociólogo sustenta que de um modo geral os indivíduos e sua sociedade estão tão vinculados ao processo interativo que seria errôneo concebê-los como realidades autossuficientes. Por isso mesmo, “indivíduo” e “sociedade” são

conceitos que, no fundo, falsificam a configuração dessas duas totalidades ligadas à prática social.

Ora, se o conceito de influxo recíproco está no centro da reflexão simmeliana como um princípio regulativo fundamental e se indivíduo e sociedade são seus produtos, então nem um nem outro podem ser concebidos como unidades estanques, na medida em que ambos são fenômenos secundários produzidos no e pelo influxo recíproco. Assim, deve-se notar que, na verdade, “a sociedade é uma unidade formada por unidades” (SIMMEL, 1890, p. 14) e tanto a unidade maior (a sociedade) como as unidades menores (os indivíduos) são totalidades abertas e contingentes. Além disso, também deve estar claro que a unidade maior é formada em virtude das necessidades, da utilidade e do poder promovidos ou requeridos pelas unidades menores que a compõem. Sendo assim, argumenta Simmel, por estar em função das vicissitudes que provêm do espírito humano, a sociedade definida como uma reunião só pode ser um conceito gradativo que supõe a possibilidade de ser mais ou menos unida, em virtude da intimidade maior ou menor que há entre os indivíduos que se condicionam reciprocamente e assim formam uma unidade social. O indivíduo, por seu lado, forma uma unidade relativamente autônoma, mas que também se forma no processo interativo e permanece em função dele, o que significa que também assume sua contingência inerente, o que o torna uma unidade essencialmente contingente e mutável.

Simmel complementa esse argumento ao defender também em *Über soziale Differenzierung* (1890) que indivíduo e sociedade são organismos compostos por uma multiplicidade de fatores, estes que, quando combinados, formam uma unidade fluída e multiforme, já que ambos são certo tipo de organismo e “todo organismo é, por assim dizer, um estado formado por estados” (SIMMEL, 1890, p. 11). Segundo Simmel, portanto, o conceito de sociedade deve ser volatilizado, o que nada mais quer dizer que ele deve perder sua substancialidade, tornando-se um conceito fluído e aberto à mudança, já que é uma unidade aberta e composta por uma pluralidade incontável e crescente de indivíduos mutáveis. Também o indivíduo não pode ser considerado uma unidade absoluta, uma vez que, assim como a sociedade, ele é composto por uma multiplicidade inerente de fatores combinados, por ser “muito mais a soma e o produto de um todo variado de fatores [*Produkt der allermannichfaltigsten Faktoren*], estes que só podem ser definidos como conformados em uma unidade – tanto no que se refere às suas qualidades como no que diz respeito às suas funções – num sentido aproximado e relativo.” (SIMMEL, 1890, p. 11).

1.1.3.4 – Indivíduo e sociedade: fenômenos influentes no processo interativo

Por fim, cabe ressaltar também que, apesar de serem fenômenos derivados formados no processamento espontâneo da vida social, uma vez formados, indivíduo e sociedade se tornam influentes – cada qual ao seu modo – sobre esse processamento, já que, apesar de serem fenômenos derivados, ambos compõem juntamente com o processo interativo uma unidade indissociável que se movimenta e se altera reciprocamente de modo orgânico. Como argumenta Simmel em “*Wie ist Gesellschaft möglich?*” (1908), a primeira condição determinante para o surgimento e a existência da sociedade se refere ao fato de que a sociedade é composta por indivíduos, esses que são seus elementos primários. Por isso, ainda que a sociedade se refira a uma unidade social formada por esses elementos (os indivíduos), por outro lado, essa unidade não é capaz de subsumi-los. Isso se dá, porque, ao mesmo tempo em que formam, juntos, uma unidade que ultrapassa suas vontades, esses indivíduos também formam unidades relativamente autônomas, pois se distinguem naturalmente uns dos outros e, por isso “permanecem sempre isolados uns dos outros.” (SIMMEL, 1908, p. 28).

Essa unidade social que os indivíduos formam juntos, nada mais é do que uma correlação processual entre os vários elementos que estão mutuamente referidos nessa unidade, esta última que inevitavelmente assumirá certa forma e se sustentará a partir de certas normas. Todo indivíduo está imbuído em relações com outros indivíduos com os quais compartilha as mais variadas formas de associação e através das quais todos podem condicionar-se mutuamente. É justamente dessa intersecção interindividual que surge a unidade social cristalizada. Segundo Simmel essa situação só é compreensível caso se considere a sociedade como uma estrutura que, apesar de consistir numa integração relativamente estável, por outro lado, é composta por elementos intrinsecamente desiguais, os indivíduos. A defesa dessa proposição se sustenta no argumento de que a igualdade entre as pessoas – que são os elementos de uma sociedade – é impossível, já que todo indivíduo sustenta uma unicidade que é irreproduzível e, por isso, possui uma avaliação de si independente e mantém suas relações com as outras pessoas de maneira própria. Sendo assim, pode-se definir a sociedade como um sistema objetivo de conteúdos e ações conectadas no espaço e no tempo, conceitual e valorativamente. Trata-se de um cosmo de natureza complexa e com direcionamento ilimitado, dentro do qual cada elemento – os indivíduos – se desenvolve de um modo próprio, o que justifica o fato deste sistema ser composto por elementos heterogêneos. Segundo as palavras de Simmel,

[...] a estrutura fenomenológica da sociedade é a soma das existências e ações objetivas de seus elementos e a inter-relação entre estas existências e ações. Trata-se de um sistema de elementos em que cada elemento ocupa um espaço individual, uma coordenação de funções de centros funcionais que possui importância objetiva e social, apesar dessa importância não ser sempre avaliável. (SIMMEL, 1908, p. 43)

É por isso que Simmel nos dirá que a vida social está baseada numa interrelação tão intrínseca entre seus elementos que cada um desses elementos depende inteiramente da ação de todos os demais, de tal maneira que uma ação de um desses elementos – às vezes não intencional – é capaz de alterar toda a configuração do sistema. Ocorre que, na verdade, a vida social do indivíduo só é possível na medida em que lhe é aberta a possibilidade de participar como membro de um grupo específico. Por isso, mesmo a formação da individualidade de cada elemento de uma sociedade depende da assunção de um lugar específico dentro desta mesma sociedade e é isso o que permite a Simmel afirmar que “a vida social pressupõe uma harmonia inquestionável entre o indivíduo e a sociedade como um todo.” (SIMMEL, 1908, p. 44). Por consequência, a ação de qualquer um deve alterar a condição de ser dos outros elementos que compõem uma unidade social, assim como a própria configuração da unidade social.

Deve haver, então, de acordo com Simmel, uma harmonia relativa entre a estrutura e o desenvolvimento da sociedade e as qualidades e os impulsos dos indivíduos, pois se, por um lado, a sociedade oferece um lugar relativamente anônimo a cada indivíduo (este que, portanto, poderia ser assumido por uma gama enorme de indivíduos), por outro lado, a assunção do indivíduo de seu posto depende também de sua propensão a tal posto. No entanto, ainda que essa posição possa variar, não varia o fato de que todo indivíduo tem de assumir uma posição e uma função dentro de seu grupo, por mais indigna e subordinada que seja essa função/posição. Assim a unidade formada pelo grupo restringe os caminhos que o processo interativo pode assumir. Não obstante, cada membro desta unidade social é indispensável para a sustentação e manutenção do todo, fora o fato de que todos os membros de um grupo dependem das funções desempenhadas pelos demais membros que pertencem a essa unidade social. A rede composta pelos elementos de uma sociedade forma, nestes termos, uma unidade de interdependência, na medida em que a ação de cada indivíduo é decisiva e determinante para todos os demais, fato que é descrito por Simmel nos seguintes termos: “O nexa a partir do qual cada elemento social (cada indivíduo) se encontra interconectado com a vida e a atividade de todos os outros, e através do qual a rede externa da sociedade é

produzida, é um nexu causal.” (SIMMEL, 1908, p. 45). Logo, não apenas cada indivíduo se torna dependente dessa rede de atores, como também a própria rede só se mantém na medida em que cada indivíduo assume de fato sua posição e desempenha as funções delegadas pelo grupo.

1.1.3.5 – Síntese do argumento

Em síntese, o que deve ser destacado é que indivíduo e sociedade são totalidades abertas e temporais que se formam através do influxo recíproco como seu produto e constituem com ele uma unidade inextirpável, além de tornarem-se capazes de condicionar, uma vez tendo se desenvolvido o suficiente, o processo interativo baseado nesse influxo recíproco, a partir do qual se originaram e adquiriram sua forma própria. Logo, tanto o indivíduo – ou o processo de individualização – como a sociedade – ou o processo de socialização – são fenômenos derivados do processo interativo que são fundamentais para seu prosseguimento. A estrutura da individualidade das pessoas de um grupo é pré-determinada pela estrutura social deste mesmo grupo, enquanto que, por outro lado, a estrutura social de um grupo nada mais é do que a consolidação de uma organização específica estabelecida pelas pessoas das gerações passadas desse grupo e imposta como uma estrutura de personalidade aos seus novos membros, o que indica que os processos de individualização formam uma unidade com o processo de integração do agrupamento correspondente, mesmo quando estão em descompasso, pois são estruturas que se determinam mutuamente. O processo de constituição dessas duas totalidades, assim como a sua articulação total, é, portanto, fundamental para o próprio processo interativo que as constituíram: seja o papel da estrutura social de equilibrar o processo interativo; seja o papel decisivo do indivíduo de assumir uma das alternativas legadas pela estrutura social da qual faz parte e assim por em funcionamento toda a rede de relações que constitui essa mesma estrutura social, mantendo-a ou transformando-a.

A assunção do conceito de interação como o cerne da reflexão sociológica não representa, então, o abandono da valência dos outros dois conceitos: o conceito de indivíduo e o conceito de sociedade. Na verdade, o importante é notar como o comportamento de indivíduos envolvidos em atividades sociais específicas está perfeitamente de acordo com o enquadramento destas mesmas atividades na organização social que as sustentam. A seguir exploraremos dois exemplos a partir dos quais visamos demonstrar de que modo o interacionismo subordina esses dois conceitos (indivíduo e sociedade) ao conceito de

interação – origem comum tanto do indivíduo como da sociedade – e assim, por um lado, acentua a unidade formada por indivíduo e sociedade e, por outro, dá um novo significado a ambos.

Segundo nos parece, somente assim é possível demonstrar a tensão existente em organizações sociais consolidadas, na medida em que elas são conduzidas por indivíduos que imprimem com sua ação a instabilidade que é própria a qualquer estrutura social, além do fato de que os diversos atores envolvidos nas tramas de uma rede específica de interdependência estrutural têm de se adequar às posições que lhe são delegadas e favorecer a estabilidade dessa mesma estrutura, alterando, afirmando ou reafirmando sua identidade de acordo com o desenrolar das interações e o desenvolvimento e consolidação das estruturas sociais. Sendo assim, deve estar claro que qualquer instituição social visa estabilizar a instabilidade inerente às relações humanas, apesar de não ser capaz de extingui-la, o que quer dizer que essa mesma instabilidade permanece latente em qualquer organização sócio-histórica, mesmo as mais estáveis como a estrutura social formada ao entorno do *Kula*. Lembrando mais uma vez Foucault, é por isso que “no interior dessa ‘paz civil’, as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força – acentuações de um lado, reviravoltas, etc. –, tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra.” (FOUCAULT, 1999, p. 23).

1.2 – O *KULA* E O *GIMWALISOB* A ÓTICA INTERACIONISTA

Voltando nossa atenção para a organização sócio-histórica que essa análise visa reinterpretar podemos exemplificar como essa mudança de enfoque pode lançar luz sobre situações específicas descritas por Malinowski a respeito da unidade social formada pelos melanésios que participam do *Kula*. Segundo buscaremos demonstrar, essa nova visada teórica permite visualizar o modo como as estruturas sócio-históricas já há muito cristalizadas, como é o caso do *Kula*, estabilizam a instabilidade inerente ao processo interativo ao impor normas e valores que incidem no comportamento dos indivíduos que comungam dessas mesmas estruturas. Para tanto será necessário estar atento à congruência que há entre as normas impostas pelo ordenamento social, a conduta adotada pelos atores e os valores assumidos pelo grupo no âmbito das comunidades melanésias reguladas pelo *Kula* em situações estrategicamente selecionadas. Essa congruência só é possível em virtude da unidade formada pela estrutura social dos grupos em questão e a estrutura da personalidade de seus membros, ou seja, a unidade entre sociedade e indivíduo.

Com esse fim analisaremos duas situações sociais que compõem as práticas do *Kula*. A primeira delas se refere ao comportamento típico dos indivíduos nas transações *kula*, momento em que os nativos assumem uma postura ambígua que convém analisar por revelar traços determinantes de todo o *Kula* e da assunção de seu *modus operandi* por parte dos melanésios. Já a segunda situação se refere à atitude destes mesmos nativos nas transações do *gimwali*, troca comercial de bens úteis que representa uma das mais significativas atividades secundárias associadas ao *Kula*. A escolha dessa segunda situação social não é fortuita e visa evidenciar, através do mecanismo da confrontação do comportamento assumido pelos atores em cada caso, o aspecto definidor das transações *Kula* e sua radical diferença frente às transações meramente comerciais, o *gimwali*.

O que caracteriza o comportamento dos nativos nas transações *Kula* é a ambiguidade verificada entre a indiferença que os trobriandeses manifestam na troca dos *vaygu'a*, os objetos permutados no *Kula*, e avareza velada que está baseada no enorme interesse que essas transações têm para os melanésios, fato que, inclusive, eles reconhecem. Como já fora destacado rapidamente alhures, o *Kula* é uma instituição ao entorno da qual um número significativo de grupos humanos politicamente autônomos equilibraram e estabilizaram suas forças. Na medida em que na relação entre esses agrupamentos a propensão ao fortalecimento dessa unidade prevalece em relação à tendência à distinção de cada agrupamento e cada indivíduo em específico, pode-se afirmar que o *Kula* funciona numa lógica de reciprocidade.

Não é por acaso, portanto, que há uma importante valorização da liberalidade e uma condenação acerba da mesquinhez entre as tribos melanésias nas operações no *Kula*. Por conta disso, a rede de interdependência formada por essas comunidades impõe aos seus membros a norma de que se deve evitar ser duro no *Kula*, o que basicamente quer dizer que não se pode prender consigo um *vaygu'a* por muito tempo.

Basicamente, então, ser “duro no *Kula*” significa “ser mesquinho nas transações *Kula*”, atitude que só é reprovável em virtude do fato de que a totalidade estrutural formada pela rede de parcerias *Kula* funciona na lógica da generosidade, típica de laços de reciprocidade. Entretanto, cumpre assinalar que essa é uma regra ou um valor que nem sempre é seguido no *Kula*, o que pode representar um motivo suficiente para a formação de dissensos entre os diversos pares concorrentes, fato que só é compreensível caso se atente para a frenética disputa que o alimenta e para a importância que essa instituição tem para cada um dos membros das aldeias, motivos que explicitam a tensão inerente ao equilíbrio organizativo consolidado nessa instituição social.

Mas o que isso tem a ver com aquela ambiguidade característica do comportamento dos nativos na transação *Kula*? Porque eles demonstram tanta indiferença pela transação se cada uma delas é um fato de extrema importância para os nativos? A indiferença dos permutantes frente à transação só ganha significado quando consideramos ambos os aspectos que alimentam a interação humana nesse contexto específico em sua devida proporção. Por um lado, lhes é impossível almejar que seus interesses distintivos prevaleçam em relação à supremacia da tendência à unidade do grupo. Isso expressa também a forte estabilidade da estrutura social formada pelas comunidades melanésias ao entorno do *Kula*. Por isso todos os nativos sempre acentuam a importância do *Kula*, já que o *Kula* é mais importante do que todos e qualquer um, na medida em que representa a unidade política conquistada por essas diversas comunidades entre si. Por outro lado, porém, o nativo simplesmente não pode conter sua necessidade de se distinguir, já que o *Kula* não é apenas a expressão de uma unidade política entre múltiplas comunidades, mas também o âmbito de disputa entre elas, espaço onde variados objetos de valor honorífico são permutados pelos participantes, garantindo, para alguns, mais prestígio e renome do que a outros. Segundo nos parece, é a união de ambos os motivos envolvidos nas transações que justifica o fato de que, apesar de buscar obter um *vaygu'a* de um de seus parceiros ao levar-lhe generosas oferendas de comida e outros objetos de utilidade, o nativo faz questão de demonstrar, contraditoriamente, todo o seu desprezo pelo que está trazendo, além do total desinteresse pelo *vaygu'a* que está prestes a receber.

Essa postura um tanto excêntrica aparece na descrição de Malinowski de uma transação no interior do distrito de Kiriwina entre o líder da aldeia de Wagaluma e o grande chefe de Omarakana e de todo o distrito de Kiriwina, To'uluwa. Essa descrição está inscrita no Capítulo XIX, já na parte final de seu *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), momento em que Malinowski aborda as características do *Kula* interior que complementa o circuito ultramarino. Segundo Malinowski, To'uluwa havia acabado de chegar de sua expedição (*uvalaku*) à Kitava, de onde trouxera uma série de braceletes (*mwali*) de grande valor. O líder da pequena aldeia Wagaluma, por não ter participado da expedição à Kitava, trouxera um colar de qualidade superior (*bagido 'u*) ao chefe To'uluwa com o intuito de obter em troca um *mwali* especialmente valioso trazido de Kitava. Trazendo sua oferenda pendurada em uma longa vara, o líder de Wagaluma se aproximara da casa de To'uluwa, espetara a vara com a oferenda no telhado de palha de sua casa e lhe dissera: “Meu *kuleya* (resto de comida), pegue-o; eu o trouxe hoje; você por acaso não tem braceletes?” (MALINOWSKI, 1976, p. 345). Segundo argumenta Malinowski acerca do ocorrido,

A expressão ‘resto de comida’ aplicada ao presente é um termo depreciativo, significando algo que é uma sobra ou resto indesejado. Assim o indivíduo estava ironicamente depreciando seu presente, querendo ao mesmo tempo dar a entender que ainda possui muitas outras riquezas. Assim, de maneira indireta, vangloriou-se de suas próprias riquezas, e, com a última frase, duvidando que To'uluwa possuísse braceletes, insultou o chefe. Desta vez o presente foi retribuído imediatamente com um belo par de braceletes. (MALINOWSKI, 1976, p. 345).

Evidentemente, o líder de Wagaluma que trouxera a oferenda inicial estava, de fato, demasiadamente interessado pelo *vaygu 'a* que iria receber e também sabia quão trabalhoso foi angariar cada uma das oferendas que trouxe ao seu parceiro e, portanto, quão valiosas elas eram. Contudo, revelar ambas as coisas em seu comportamento representa um risco real de ser censurado por seus pares como sendo um indivíduo mesquinho, o que, evidentemente, depreciará sua imagem frente a todos. Cumpre assinalar ainda que ele entra nessa relação já em situação de inferioridade. Sua dádiva solicitadora, as oferendas de comida que ofereceu ao chefe, não funciona como o estabelecimento de uma obrigação a ser cumprida pelo chefe. Pelo contrário. Trata-se, na verdade, de uma súplica, manifestada através de um dom, que busca convencer o chefe a lhe dar o melhor dos braceletes que trouxera. É ao chefe que cabe a decisão de dar ou não um de seus braceletes, assim como a qualidade do bracelete a ser ofertado. O desprezo na atitude do líder de Wagaluma é uma forma de velar o interesse que tem pelo bracelete, o que, no entanto, está evidente em sua oferta de solicitação. Não obstante,

mesmo após receber o presente o líder de Wagaluma permanecerá em situação de submissão já que o chefe To'uluwa estabelecerá, com essa dádiva, uma obrigação de retribuição a ser cumprida pelo líder de Wagaluma, obrigação que será mais ou menos constringente em função da importância do *vaygu'a* dado por To'uluwa.

Segundo nos parece, é justamente essa situação complexa que conjuga o interesse pelo *vaygu'a*, o decoro exigido na transação – o que implica na exigência de não se demonstrar interesse – e o complexo jogo de obrigações impostas e assumidas que são estabelecidas nas transações que justifica a ambiguidade inerente à transação dos *vaygu'a*, o que é exposto por Malinowski em outra passagem, especificamente no Capítulo XIV de seu *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1974), momento em que o antropólogo descreve as transações *Kula* referentes à expedição realizada pelos nativos de Sinaketa à Dobu. A passagem transcrita a seguir consiste no esforço de Malinowski em acentuar que apesar do *Kula* exigir considerável decoro em suas transações, ele também sempre abre uma brecha para dissensos e contendas, o que o antropólogo busca justificar da seguinte maneira:

Ao falar sobre algum *vaygu'a* célebre, o nativo costuma ressaltar seu valor nos seguintes termos: 'Muitos homens morreram por causa dele' – o que não significa que eles tenham morrido em batalha ou luta, mas sim por ação da magia negra. A propósito, existe um sistema de sinais pelos quais, inspecionando o cadáver no dia posterior à morte, pode-se deduzir o motivo pelo qual foi enfeitado. Entre esses sinais, um ou dois indicam que a pessoa foi assassinada em virtude de seu êxito no *Kula*, ou por ter ofendido alguém nalguma transação. A mistura de minuciosidade e decoro, de um lado, e de ressentimento feroz e avidez, de outro, está subjacente em todas as transações, como característica psicológica principal do interesse nativo. A obrigação de justiça e decência baseia-se na regra geral de que a mesquinhez é altamente imprópria e indecorosa. Dessa forma, embora as pessoas em geral se empenhem em depreciar o presente recebido, não devemos esquecer que a pessoa que o ofereceu estava genuinamente empenhada em fazer o melhor que podia. E, afinal de contas, em alguns casos, quando um nativo recebe um objeto realmente bom, gaba-se do presente e se mostra francamente satisfeito. É claro que tal êxito não é atribuído à generosidade de seu parceiro, mas sim à sua própria magia. (MALINOWSKI, 1976, p. 270)

O que se pode perceber nessa passagem, em primeiro lugar, é a importância que o *Kula* carrega para os grupos e para cada indivíduo em particular que participa desse ritual político. Isso quer dizer que nele estão envolvidos de modo decisivo as totalidades formadas pelos grupos participantes e as totalidades que representam a individualidade de cada um. Além disso, Malinowski acentua diretamente o caráter paradoxal da transação, que conjuga decoro e avidez. Ainda que não afirme peremptoriamente que essa conjunção dá sentido à

indiferença demonstrada pelos nativos, não obstante, ele acentua que há uma conexão entre aquela conjunção e a contradição na atitude dos nativos, pois, ao mesmo tempo em que depreciam os presentes recebidos, uma vez tendo recebido se gabam de o terem conquistado a partir da magia *mwasila*, que é um conjunto de rituais destinados a promover a liberalidade dos parceiros *Kula*. Ora, caso analisemos essa situação com base no pressuposto daquela instabilidade inerente às organizações sócio-históricas, então essa indiferença se revelará um indício da tensão gerada pela propensão à distinção dos indivíduos que participam do *Kula* amenizada pela propensão mais forte à unidade do agrupamento que constrange os participantes a não expressarem suas intenções distintivas, a não ser dessa forma negativa; isto é, não tanto se autoafirmando como possuidor de grandes oferendas, mas sim desprezando suas dádivas e simulando uma postura de indiferença frente ao *vaygu'a* que almeja obter na transação.

Essa articulação inusitada entre unidade grupal e distinção individual no âmbito do *Kula* se torna ainda mais notória quando confrontada com o comportamento dos melanésios no comércio comum, chamado pelos nativos de *gimwali*. Isso, pois, se no *Kula* a formalidade e o decoro são decisivamente valorizados e, conseqüentemente, a pechincha e a barganha são desprezadas e até mesmo censuradas energeticamente, ocorre exatamente o oposto na atividade do *gimwali*. Como nos descreve Malinowski, o que caracteriza o *gimwali* é justamente a prática da barganha, na medida em que o que está em jogo nessa troca estritamente econômica não é o prestígio proporcionado por algum objeto cerimonial especialmente valorizado pelos nativos, mas sim a troca de objetos de utilidade onde cada uma das partes pretende obter uma vantagem econômica. Malinowski nos oferece uma descrição precisa da prática do *gimwali* e de sua diferença radical em relação às transações *Kulanum* dos capítulos finais dos *Argonautas*, o Capítulo XXI, onde Malinowski apresenta as divisões restantes do *Kula*, suas principais ramificações e seus aspectos secundários mais relevantes. Segundo Malinowski,

A transação seguinte, o comércio principal, é feita como *gimwali*. Os nativos de Koya traziam o sagu ou a noz de areca, colocavam-nos na praia perto das canoas e diziam: 'Eu quero um *beku* (lâmina de machado cerimonial)'. Todos os meus informantes afirmaram taxativamente que ocorria então uma renhida pechincha. 'Se eles nos dessem uma quantidade insuficiente, reclamaríamos, eles trariam depois outra porção. Iam até a aldeia buscar mais produtos, voltavam e os davam a nós. Se fosse suficiente, nós lhes damos *beku*. (MALINOWSKI, 1976, p. 364).

Vê-se, então, que no *gimwali* – atividade mercantil associada ao *Kula* – os nativos barganham livremente, o que é totalmente reprovável nas transações *Kula*. Não por acaso, quando algum nativo age de forma indecorosa no *Kula*, ele é prontamente censurado pelos demais como sendo um sujeito que “age no *Kula* como se ele fosse um *gimwali*”. Malinowski também acentua a diferença radical de comportamento associado às duas atividades ainda no Capítulo VI dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), capítulo dedicado à descrição do ritual de lançamento das canoas que participam da expedição, cerimonial referente ao primeiro estágio do *Kula*. Nessa passagem Malinowski busca demonstrar os motivos distintos que alimentam o *Kula* e o *gimwali* e como essa distinção se manifesta no comportamento dos nativos em cada uma das transações. Segundo suas palavras,

Em todas as modalidades cerimoniais de transação, considera-se falta de dignidade e falta de etiqueta o fato de o recebedor demonstrar qualquer interesse pelo presente ou desejo de recebê-lo. Tanto nas distribuições cerimoniais, como no *Kula*, o presente é jogado pelo doador – às vezes literalmente atirado ao chão, às vezes oferecido de maneira brusca, e muitas vezes nem chega a ser apanhado pelo recebedor, mas sim por alguma outra pessoa menos importante que o está acompanhando. No *gimwali*, por outro lado, há demonstração de grande interesse pela transação. (MALINOWSKI, 1976, p. 152).

A simétrica oposição que o nativo atribui à atitude coerente com o *Kula* em referência ao comportamento próprio ao *gimwali* é, portanto, notável. Como explicar isso? Segundo nos parece isso se dá porque no *gimwali* a pressão da unidade grupal é mínima, já que no comércio puro e simples cada indivíduo age em busca de sua própria satisfação e não sofre quase nenhuma pressão da tendência à unidade do grupo. Por isso, o indivíduo não precisa simular ou exibir publicamente o desinteresse que manifesta na troca dos *vaygu'a*. Ocorre que, como a unidade dos vínculos e de toda a rede de relações que caracteriza o *Kula* não está em jogo no *gimwali*, os indivíduos podem manifestar livremente seu interesse pela melhor troca possível, o que lhe é vedado no *Kula* pelos mesmos motivos, pois nele sim a unidade do grupo é predominante em relação às intenções dos indivíduos.

Para compreendermos essa oposição temos que ter em mente que na troca de dádivas levada a efeito no *Kula*, os indivíduos põem em jogo a sua própria individualidade. Sair malgrado de uma transação *Kula*, portanto, significa grande desonra, da mesma forma que ser bem sucedido garante renome e prestígio, o que justifica o enorme afinco com que os nativos participam dessa transação. Poderíamos dizer que em cada troca de *vaygu'a* os participantes do *Kula* põe em jogo sua própria existência social. Por isso, enquanto o

insucesso é nefasto, o sucesso, por outro lado, causa inveja nos demais participantes, estes que eventualmente poderão recorrer à magia negra para dar vazão a esse sentimento em relação a algum participante bem sucedido no *Kula*. Já as trocas *gimwali* não carregam toda essa importância. Ainda que todos os nativos demonstrem grande interesse em obter alguma vantagem comercial nessas trocas, nelas não está envolvida a totalidade da personalidade dos indivíduos. Por isso, ter ou não ter sucesso em um *gimwali* não é motivo para obter prestígio ou cair em desonra. O que se pode conquistar é uma transação mais ou menos vantajosa.

Outro ponto que merece destaque é que as transações *kula* são feitas entre parceiros permanentes e estão, portanto, baseadas em vínculos duradouros, fato que confere ainda mais peso às transações de dádivas no *Kula*. Descuidar-se de um desses vínculos também pode ser nefasto para cada participante, pois essa atitude conferirá-lhe uma fama ruim, o que inevitavelmente afastará os melhores *vaygu'a*, tanto desse parceiro renegado, como dos demais que, receosos de não serem bem retribuídos e com presteza, acabam por optar por dedicar seus melhores *vaygu'aa* um parceiro mais generoso. É como o que movimenta os participantes nas transações *Kula* é a possibilidade de obter prestígio por sua generosidade, então qualquer decréscimo na sua imagem é extremamente temido, o que justifica o decoro e a formalidade envolvidos na transação. Já no *gimwali* ocorre o exato oposto, uma vez que as trocas mercantis realizadas pelos nativos são feitas livremente e estão em função apenas do desejo mútuo das partes envolvidas pelos bens úteis que possuem. Caso a troca seja vantajosa para ambas as partes a troca se realizará. Além disso, o *gimwali* é realizado com parceiros esporádicos e nunca alimentam a formação de um vínculo duradouro. Por isso, neste tipo de transação cada parte troca seus bens por outros bens que necessite e, uma vez terminada a transação, nenhum vínculo se mantém.

Outrossim, também merece relevo outro fator que está intimamente ligado ao anterior. Estando esclarecido que as transações *Kula* se caracterizam por serem formadoras de vínculos, que cada participante no *Kula* tem uma gama considerável de parceiros e, por fim, que cada parceiro de cada participante tem tantos outros parceiros distintos, então, de certa forma cada transação também envolverá centenas de outras pessoas de forma indireta, ou até mesmo todas as pessoas de todas as outras aldeias, já que toda parceria está inscrita numa rede de parcerias que forma um duplo circuito em que estão de algum modo implicadas todas as comunidades participantes no *Kula*. Isso significa que além da parceria imediata, toda transação põe em jogo também todos os outros vínculos e, em última medida, todas as parceiras envolvidas no *Kula*. É evidente que quanto maior for o prestígio e a importância de

algum participante, maior será o efeito de sua transação para a totalidade da rede de parcerias. No entanto, de alguma forma, mesmo os participantes mais ínfimos têm algum poder sobre a totalidade dessa estrutura, ainda que ele seja muito reduzido e, na realidade, mal consiga afetar os resultados das grandes transações realizadas entre líderes de aldeias. Também nesse ponto o *gimwali* é claramente contrastante. É bem verdade que um indivíduo pode obter um bem útil numa tribo e depois, em posse desse bem, pode trocá-lo por outro bem numa terceira tribo, obtendo, então, um terceiro bem que lhe apeteça. Logo, de alguma forma o *gimwali* também envolve a formação de redes de vínculos. No entanto, como os vínculos estabelecidos no *gimwali* são frouxos e esporádicos, essas redes comerciais se formam e se dissolvem rapidamente e, por isso, não têm um efeito totalizador como ocorre no *Kula*. Uma transação *gimwali* mal feita pode até prejudicar uma ou algumas pessoas que realizaram a transação, mas ela não terá efeito sobre as demais transações deste tipo, nem sobre a totalidade da personalidade dos indivíduos envolvidos e muito menos sobre a totalidade do grupo.

Por fim, também merece destaque o fato de que enquanto o *Kula* está sustentado por uma série de mitos e suas atividades mais importantes são perpassadas por uma série de ritos conduzidos por feiticeiros contratados, já o *gimwali* não possui nenhuma associação mitológica e suas transações não respeitam nenhuma ritualística específica. Essa múltipla e complexa associação do *Kula* com importantes mitos confere a suas transações uma área cerimonial própria, além de intensificar o decoro dos nativos em suas atividades. Além disso, essa base mitológica consistente também demonstra a profundidade das raízes históricas dessa instituição que é amplamente alicerçada pela tradição local cristalizada nos diversos mitos referentes ao *Kula*. Não por acaso, a prática da magia *Kula* (*mwasila*) assim como das demais práticas mágicas (magia da agricultura e magia negra, por exemplo) constitui uma competência social de grande valência, assumida pelos líderes e pelos subclãs mais proeminentes da melanésia e passadas pela linha matrilinear de geração a geração⁷. Por outro lado, por não estar associado a nenhum mito específico e nem a qualquer ritualística própria, o *gimwali* é marcado por uma característica claramente cotidiana, o que justifica a informalidade assumida pelos nativos em suas transações.

Basicamente são esses os motivos que justificam a diferença de atitude própria às transações *kula* do comportamento envolvido no *gimwali*. Como está em jogo nas transações

⁷ No Capítulo 3 nos dedicaremos a analisar os aspectos estruturais e organizacionais mais importantes que circundam e dão sentido ao *Kula*. Dentre esses aspectos se destacam a estrutura de parentesco (matrilinear) e o sistema classificatório baseado no arcabouço mitológico dessas tribos e em funcionamento na prática das diversas magias utilizadas pelos nativos em suas mais diversas atividades.

kula a totalidade dos vínculos que compõem essa rede de parcerias, assim como cada uma dessas parcerias vistas como uma unidade específica e, por fim, a totalidade da personalidade de cada um de seus participantes, então parece justificável essa associação tal inusitada de decoro e avidez. O decoro marcante no comportamento dos nativos nessa situação social se deve ao perigo que representa cada transação *kula* para cada uma das parcerias e para a totalidade delas. Já a avidez se justifica pelo fato de que cada individualidade está também em jogo nessas transações. Ambos os sentimentos se misturam no comportamento dos nativos, de tal forma que a falta de decoro também poderia representar uma ameaça para a individualidade dos participantes, assim como a inexistência dessa avidez contida poderia resultar num enfraquecimento dos laços existentes em função do esvaecimento da volúpia própria aos nativos nessas transações.

Ocorre no *Kula*, então, um caso notório de articulação da totalidade do grupo, com a unidade formada por cada vínculo e a totalidade de cada individualidade em jogo nessas transações. A totalidade do grupo se impõe sobre o indivíduo e exige seu enquadramento. O decoro é a manifestação comportamental desse enquadramento. Contudo, o indivíduo reage parcialmente a esse enquadramento e por mais que assuma o decoro que lhe é exigido pela totalidade do grupo, por outro lado, também impõe seu caráter distintivo nas diversas transações das quais participa, o que justifica a avidez com que encara seus possíveis ganhos nas mesmas. A força do grupo é evidentemente maior, apesar da pressão imposta pelos indivíduos também ser considerável. A mistura proporcional dessas duas propensões resulta naquela exibição negativa e indireta de riqueza e generosidade, levada a efeito pelos nativos através do completo desprezo que demonstram por suas próprias doações.

Pelos mesmos motivos o *gimwali* assume o aspecto de cotidianidade e informalidade que o caracteriza e o faz ser nitidamente contrastante com o decoro do *Kula*. Como a totalidade do grupo não está em jogo nessas transações, nem os diversos vínculos que se formam e muito menos a totalidade da personalidade dos indivíduos envolvidos, então, é natural que os nativos ajam com a naturalidade cotidiana que caracteriza essas transações. O comércio regular é a situação social na qual os nativos agem de forma individualista e sem temer a degradação de sua imagem, justamente porque sua personalidade não está em jogo nessas transações. Realizado o comércio, o vínculo entre as partes se desfaz, pois não permanece nenhuma dívida de gratidão que poderia mantê-lo, já que cada uma das partes saiu da transação com o maior ganho possível. Além disso, como a totalidade do grupo também não está em jogo nessas transações, então não há necessidade de decoro. Por conta dessa

associação entre individualismo despreocupado e falta de decoro, a pechincha e a barganha são amplamente aceitas como condutas pertinentes às transações no *gimwali*.

1.3 – ENTRE A SOCIAÇÃO E A INDIVIDUALIZAÇÃO: PREPARAÇÃO DOS PRÓXIMOS CAPÍTULOS

A análise teórica desenvolvida nesse capítulo nos levou à conclusão de que aquele intrincado esquema conceitual através do qual o interacionismo pretende expressar sua compreensão da vida social, na tensão interna do paradoxo formado pela instabilidade e a estabilidade que lhe fundamenta, é vivenciado, por um lado, pelos indivíduos, além de ser determinante para a constituição do grupo e por isso se expressa na estrutura de ambos. Logo, não só o processo interativo se conforma a esses seus dois desdobramentos estruturais, como também, por outro lado, esses dois desdobramentos vivenciam e se instituem a partir dessa contradição básica que se efetiva continuamente no influxo recíproco que caracteriza a vida social. Isso aponta para o fato de que aquela unidade formada por indivíduo e sociedade não só tem incidência sobre o processamento das interações que, em virtude disso, conjugam elementos cooperativos e conflituosos, mas também na estrutura do indivíduo e da sociedade, já que, por estarem mutuamente referidos, eles se impõem suas marcas fundamentais e as assumem. Por isso, se o indivíduo tem a tendência à distinção que é o motor da instabilidade e como ele forma uma unidade com a sociedade, então também a sociedade será marcada, de forma mais ou menos acentuada, por essa instabilidade. Por outro lado, na medida em que o grupo tem a propensão à unidade, o que lhe proporciona a estabilidade que lhe é inerente, e em virtude da unidade que forma com os indivíduos que a compõem, assim, também esses indivíduos assumirão, de forma mais ou menos acentuada, essa estabilidade própria da unidade social.

Logo, ao mesmo tempo em que essa dupla tendência (unidade do grupo e distinção dos indivíduos) imprime sua marca na estrutura interna de cada tipo de interação, ela também tem influência na estrutura interna dos indivíduos e do grupo. Essa é uma consequência inevitável, tendo em vista a unidade formada por indivíduo, grupo e interação. A forma alcançada pelos grupos sociais representa a consolidação da harmonia inerente às interações que, uma vez constituída, se estabiliza historicamente. Já a forma alcançada pelos indivíduos representa a consolidação da instabilidade inerente ao processo interativo, daquela tendência à distinção que alimenta a ação individual e deixa sua marca nas interações. Apesar disso, a forma dos grupos também é afetada pela instabilidade inerente à ação individual, enquanto que, por outro lado, a harmonia das formas sociais se impõe sobre os indivíduos ao exigir deles seu enquadramento na rede estrutural da qual toma parte.

Por conta desta unidade fundamental entre indivíduo, sociedade e processo interativo nos parece imprescindível analisar o modo como essas duas totalidades desdobradas no processo interativo e vinculadas a ele vivenciam em si esse equilíbrio instável que marca a interação, fundamento a partir do qual tanto os indivíduos como o grupo social alcançam a forma que os caracterizam. Posto isso, o que analisemos nos próximos capítulos é como o processo interativo e cada um desses desdobramentos assumem a instabilidade e a estabilidade que definem a interação e como isso está manifesto na figuração formada ao entorno do *Kula*. Isso quer dizer que os próximos capítulos deverão ser desenvolvidos sob a luz das conclusões deste capítulo.

No próximo capítulo nos dedicaremos à análise do processo interativo (Capítulo 2), ponto nevrálgico de interseção das unidades sociais e das personalidades que a comungam. Deve ser acentuado nesse capítulo como todo processo interativo conjuga estabilidade e instabilidade, já que é mobilizada por indivíduos que almejam se distinguir apesar de produzir variadas unidades formais que lhe garantem certa estabilidade. Nesse capítulo apresentaremos também o equilíbrio institucional que caracteriza o *Kula* melanésio. Subsequentemente (Capítulo 3), nos dedicaremos na análise do processo de sociação. Ao abordarmos tal problema visamos compreender o funcionamento das instituições que regulam o funcionamento e a interseção de todas as interações implicadas na liga formada pelas comunidades melanésias ao entorno do *Kula*. Logo, a reflexão que se sucede visa esclarecer como o *Kula* regula e equilibra as diversas relações que se estabelecem entre os mais variados indivíduos das tribos melanésias e como essa instituição está envolvida em uma trama social composta pela magia e pelo sistema de parentesco. Nesse capítulo abordaremos, então, os aspectos organizativos e estruturais mais importantes dessa unidade social. Já no capítulo posterior (Capítulo 4) nosso objetivo é explorar o processo de individualização. Nesse momento será importante averiguar como alguns atores centrais envolvidos no *Kula* se apropriam de suas posições sociais e assumem assim sua individualidade própria e irreproduzível na atuação neste contexto social específico: os líderes e chefes melanésios. O foco nessa posição social se justifica por sua centralidade estratégica. O que se aventa demonstrar, portanto, é que o *Kula* só pode funcionar satisfatoriamente na regulação das múltiplas relações estabelecidas neste contexto a partir da mediação dos líderes das tribos e dos chefes distritais melanésios. Segundo nos parece, essa posição social poderia ser definida como uma posição social estrutural, tendo em vista sua importância para a totalidade das relações entre os indivíduos e os grupos no interior da estrutura social em questão.

2.0 PROCESSO INTERATIVO: ANÁLISE DO EQUILÍBRIO INSTITUCIONAL SUBJACENTE AO *KULA*

Como nos parece ser indispensável uma digressão mais detida das particularidades do enfoque interacionista que seja capaz de evidenciar suas peculiaridades mais marcantes e, conseqüentemente, suas vantagens em relação às outras tradições sociológicas, então, nos dedicaremos nesse segundo capítulo a uma análise mais acurada do significado de seu conceito central, o conceito de processo interativo ou, em outras palavras, do influxo recíproco. No fim dessa parte evidenciaremos, com base nas reflexões acerca do significado do processo interativo, o modo como as múltiplas relações que compõem o *Kula* melanésio estão interligadas entre si sob a base de um equilíbrio de tensões específico consolidado numa rede de interdependência com configuração própria e em função da regulação de uma instituição específica: o *Kula*. Parece-nos que essa é uma tarefa inescapável, porque apenas assim estará claro o que vem a ser o processo interativo segundo a ótica da reflexão interacionista e como esse enfoque pode servir como baliza para a análise do *Kula*.

A centralidade do conceito de influxo recíproco no pensamento de Simmel expressa sua orientação geral que está baseada na exigência de se dissolver a substancialidade do conceito de indivíduo e do conceito de sociedade. O importante a ser acentuado, portanto, é que a interação é a realidade básica e primeira, o que significa que nada é ou pode ser substancial. Essa dissolução se realiza em duas direções. Primeiramente em favor da primazia do processo em detrimento da estabilidade substancial. Isso justifica o fato de Simmel sempre destacar que as relações são essencialmente flutuantes e estão em constante processo de desenvolvimento. Em segundo lugar, pela originariedade que Simmel enxerga na relação em referência aos elementos que compõem a relação, o que significa dizer que são as relações que determinam o estado de ser de todos os entes que existem, sejam eles as unidades grupais, os indivíduos ou até mesmo as coisas.

É por isso que não se pode dizer que algum indivíduo envolvido numa interação tenha iniciado a relação, já que toda relação se desenvolve como uma reciprocidade de determinações, o que quer dizer que ao mesmo tempo em que a ação de um indivíduo é a causa da reação do outro indivíduo envolvido, por outro lado, de alguma forma a ação daquele primeiro indivíduo já é também uma resposta a alguma ação (ainda que apenas gestual) do indivíduo que reage e, portanto, é condicionada por ela. Isso indica também que aquelas duas determinações fundamentais da interação estão intimamente vinculadas, pois, apenas porque

as interações estão em contínuo processo é que se pode conceber a impossibilidade de que algum dos elementos que a compõem tenha prevalência sobre o outro, na medida em que ambos se revezam, nesse condicionamento mútuo que caracteriza o *influxo recíproco*, na posição de determinante e determinado.

Segundo Simmel é o conceito de função tal como ele é utilizado na matemática que expressa adequadamente o significado de seu conceito de interação como uma conjunção de proximidade e distância, o que fica indicado pelo caráter paradoxal da espacialidade do *influxo recíproco*, pois se é verdade que essa reciprocidade funcional está alocada entre os dois pontos espaciais ocupados pelos elementos em interação, não obstante, ele não é propriamente um espaço, mas sim um não-lugar, algo que está ao mesmo tempo de um lado e do outro, a meio caminho entre os indivíduos em permuta e a partir do qual eles podem trocar suas influências recíprocas (PYYHTINEN, 2010, p. 99). Isso quer dizer que a proximidade que caracteriza o estabelecimento de um vínculo interativo é, concomitantemente, um distanciamento baseado na impossibilidade de se constituir um ser em comum com aquele com o qual se interage (PYYHTINEN, 2010, p. 100). Além disso, essa reciprocidade funcional é, ao mesmo tempo, algo que ocorre entre eles, no espaço insistente que os separa apesar de uni-los; mas também algo que acontece no interior dos indivíduos em reciprocidade, já que na interação os indivíduos alteram seu estado de ser. Dito em outros termos, aquilo que está entre o *influxo recíproco* dos indivíduos é propriamente um nada, algo que simplesmente não pode ser objetivado e que pode ser definido como uma alteração no estado de ser dos indivíduos em permuta e, igualmente, como uma aproximação entre os mesmos que se dá sempre como um distanciamento.

Por isso, sustenta Simmel, ao discutir a natureza das relações de conflito, que todo tipo de interação é resultado de uma “[...] síntese de elementos que trabalham juntos, tanto um contra o outro [*Gegeneinander*], quanto um para o outro [*Füreinander*].” (SIMMEL, 1908, p. 247). Seu argumento aponta para o fato de que, na medida em que o conflito representa o tipo de unidade mais basilar e, portanto, a estabilização interativa mais instável que existe, então toda estabilização, por mais equilibrada e cristalizada que seja, será continuamente ameaçada por essa força instável que está em sua base. Isso quer dizer que todo equilíbrio interativo promove, ao mesmo tempo, uma pulsão à aproximação e à disjunção. Como afirma Simmel: “Assim como o universo precisa de ‘amor e ódio’, de forças de atração e de repulsão, para que tenha uma forma, também a sociedade precisa de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis, para conquistar determinada formação [*Gestaltung*].” (SIMMEL, 1908, p. 249).

O importante, portanto, é notar que mesmo os elementos de discórdia impelem os indivíduos a se unirem, uma vez que “Certa quantidade de discordância interna [*innere Auseinandergehen*] e controvérsia externa estão organicamente vinculadas aos próprios elementos que, em última instância, mantém o grupo unido.” (SIMMEL, 1908, p. 251). E isso não caracteriza apenas as relações de conflito, mas sim todos os outros tipos de relação, o que quer dizer que também as relações de reciprocidade conjugam de modo próprio elementos de discórdia e unidade. Isso, porque, a conclusão inevitável do argumento de que o conflito também constitui uma socialização (já que também há unidade entre indivíduos em conflito) é que essa relação é a mais originária que existe, na medida em que representa a socialização em seu *status nascens*, uma socialização que, por assim dizer, nega a própria unidade que a constitui. Isso significa que o conflito está presente na base de toda socialização, pois o conflito é a socialização que mais se aproxima da não-socialização, apesar de constituir uma unidade, permanecendo, portanto, no limiar que separa o que forma uma unidade daquilo que não forma. Logo, seja qual for a unidade formada por dois ou mais indivíduos, ela terá em seu âmago um caráter conflituoso que é insuperável e que tem como fundamento último aquela insistência dos indivíduos em se distinguir mutuamente.

Cumprido assinalar ainda a proximidade na formulação teórica simmeliana entre o conceito de processo interativo e o conceito de vida. É Olli Pyyhtinen quem aponta para o fato de que o conceito de influxo recíproco [*Wechselwirkung*] possui uma afinidade com o conceito de vida [*Leben*]. Segundo Pyyhtinen, Simmel compreenderia a vida de duas formas distintas. Primeiramente como um fluxo contínuo e ininterrupto que a tudo atravessa (PYYHTINEN, 2010, p. 55), ideia que a verbalização do étimo *Wirkung* que compõe o conceito *Wechselwirkung* visa expressar. Mas o conceito de vida, em outros momentos, se aproximaria mais da ideia de organismo e, por isso, se confundiria recorrentemente com o conceito *Wechselwirkung* (PYYHTINEN, 2010, pp. 56-57). Nesse segundo sentido a vida indicaria o *influxo-recíproco* de elementos que, a partir de um equilíbrio interno, produziria uma série de organismos. Ora, é em virtude dessa proximidade com o conceito de vida que o conceito de interação é mais bem definido como um processo interativo.

Sendo assim, pode-se dizer, sinteticamente, que o fluxo constitutivo dos elementos vivos (1), equilibrados pelo concurso mútuo de suas potências (2), é responsável pela produção de organismos sociais que são justamente aquelas formas (3) que brotam do concurso dos elementos equilibrados. Assim, aquilo que era puramente funcional (equilíbrio das forças) se cristaliza e se torna substancial (forma dos organismos), o que é responsável

pela estabilização em uma forma relativamente fixa do equilíbrio instável que caracteriza o processo interativo. É por isso que para Simmel a vida é, ao mesmo tempo, *mais-vida* [*Mehr-Leben*] – o que aponta para o fluxo contínuo que a caracteriza – e *mais-do-que-vida* [*Mehr-als-Leben*] – característica que indica justamente aquelas formas produzidas pelo concurso continuado dos elementos vitais articulados que servem para estabilizar esse equilíbrio inicial. Todo processo interativo conjuga, então, elementos de instabilidade – já que a ação individual é caracterizada por uma pulsão temporal em contínuo desenvolvimento e transformação – com elementos de estabilidade – pois as ações enlaçadas num processo interativo sempre alcançam um equilíbrio que regula o contato entre as pulsões individuais e produz formas de convívio que são relativamente estáveis. Por ser um “processo” assumido por múltiplos indivíduos, todos distintos uns dos outros, primeiramente deve ser acentuada a instabilidade inerente à interação.

Vejamos agora detalhadamente cada uma dessas pulsões constitutivas do processo interativo: a instabilidade e a estabilidade. A próxima seção tratará da pulsão à instabilidade e a posterior da estabilidade. Tendo sido finalizada essa explanação, partiremos, então, para a análise do equilíbrio institucional que está na base do *Kula* melanésio.

2.1 – A INSTABILIDADE DO PROCESSO INTERATIVO

A ação humana individual é o que forma a base de todo processo interativo, uma vez que a interação é justamente o concurso de ações individuais. A melhor forma de concebê-la, portanto, é defini-la como a propulsão do processo interativo, o que lhe proporciona seu caráter de processo ativo. Contudo, apesar de estar na base da interação humana, pois não haveria interação se não houvesse ação; por outro lado, como buscaremos demonstrar nessa seção, é a ação humana individual que gera instabilidade ao processo interativo.

Segundo Simmel toda ação individual tem como base uma força pulsante inesgotável, o que ele denomina de Mais-vida [*Mehr-Leben*], conceito que pretende expressar o incessante processo que “é” a vida, “o processo contínuo de se lançar por sobre si mesma [*Sich-über-sich-selbst-Erhebens*]” (SIMMEL, 1922, p. 16), cuja essência irreduzível, baseada em sua temporalidade inerente, é fluir e exceder qualquer determinação. A temporalidade da vida é, portanto, o fundamento da ação. Ela condiciona o indivíduo de tal maneira que lhe é aberta apenas a possibilidade de dar forma a esta determinação através da formação de uma individualidade idiossincrática. Olli Pyyhtinen define bem esta força como um “fluxo pré-individual” (PYYHTINEN, 2010, p. 55), uma força que “é” a própria vida, e que por ser essencialmente temporal, na verdade “nunca é, mas sim sempre está *se tornando* [*becoming*]” (PYYHTINEN, 2010, p. 55). Essa força “não só excede, mas também produz todas as formas individuais.” (PYYHTINEN, 2010, p. 55). Por isso, ainda que, de fato, a personalidade individual conceda limites e forma a este fluxo incessante, não obstante, ainda assim a vida não cessa de seguir seu curso ininterrupto, já que esta é sua característica fundamental e o homem é apenas o ator desta pulsão em curso inesgotável.

Por outro lado, porém, a ação é determinada pelo fato de que a vida é também sempre Mais-do-que-vida [*Mehr-als-Leben*], conceito que expressa a forma própria e irreproduzível de cada individualidade, “o ser-pra-si [*Fürsichsein*] e o ser-em-si [*Insichsein*] da forma individual em seu contraste em relação à corrente contínua da vida” (SIMMEL, 1922, p. 18). Apesar de conceder a forma através da qual a vida poderá se expressar, não obstante, essa forma não é capaz de interromper ou cessar o fluxo incessante que “é” a vida. É por isso que, na verdade, ator e ação se confundem, na medida em que o sujeito é a própria atuação do fluxo inesgotável da vida em uma forma própria e particular, o que nos permite caracterizar a ação como uma força atuante e a individualidade como a forma própria dessa força. Ninguém melhor do que Nietzsche em a *Genealogia da Moral* expressa essa ideia ao nos dizer que “não

existe ‘ser’ por traz do fazer, do atuar, do devir: ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.” (NIETZSCHE, 1988, p. 43).

Assim, na medida em que a ação humana é fundamentada por uma pulsão vital estruturada temporalmente ela é essencialmente dinâmica e mutável. Isso faz com que o próprio agente seja caracterizado por essa fluidez que marca a ação individual. Logo, sua característica marcante como ator será a mobilidade e a mutabilidade, o que confere instabilidade ao processo interativo. Como a interação humana é processada por esses agentes individuais, então, ela mesma deve assumir essa característica dinâmica, o que justifica o fato da interação ser, na verdade, um processo interativo, pois se os indivíduos que tomam parte numa interação são mutáveis, então a própria interação tem de ser mutável. Fato que justifica, inclusive, a contínua modulação das interações e torna clara a possibilidade, por exemplo, de uma relação de conflito se transformar, num momento de estabilização, numa relação de dominação de uma das partes em relação à outra; ou o fato de que uma relação de cooperação inicial possa se desenvolver numa relação de conflito.

Levando em consideração, por outro lado, a peculiaridade dos indivíduos que tomam parte numa interação (sua forma individual irreproduzível), Simmel sustenta que qualquer vínculo interativo só é possível na medida em que é assumido por indivíduos específicos, já que toda interação representa o enlace de duas ou mais ações concorrentes. Isso quer dizer que, de algum modo, a interação supõe a ação idiossincrática, ainda que, por outro lado, a individualidade dos agentes só se constitua na própria interação. Há aqui, portanto, um esquema de mútua fundamentação. Na medida em que a interação é a interseção de ações, ela depende dessas ações para se efetivar e, por isso, é fundamentada pela ação individual. Isso quer dizer que o processo que caracteriza a interação se manifesta antes de tudo na vida individual. Além disso, como são indivíduos que tomam parte no processo interativo, então esse fluxo temporal que caracteriza a ação individual também se imprime na configuração da interação. Porém, como os indivíduos só se constituem na interação, então a ação individual é fundada por esse vínculo estabelecido na interação, já que é através dele que os atores se diferenciam e alcançam a forma individual que lhes caracteriza. A partir dessa diferenciação, portanto, a pulsão vital que fundamenta, ao mesmo tempo, a ação individual e o processo interativo, ganha formas próprias e irreproduzíveis em cada indivíduo específico de modo distintivo.

Nota-se, portanto, que os fatores de instabilidade da interação se baseiam no modo como Simmel concebe a ação individual e sua interseção com outras ações individuais. São

dois esses fatores. O primeiro deles se refere ao fato de que os indivíduos que tomam parte na interação são essencialmente mutáveis, uma vez que a temporalidade forma a base da ação individual. Essa mutabilidade se expressa também na interação. Além disso, na medida em que ao se relacionarem os indivíduos não apenas se vinculam uns aos outros, mas também se distinguem mutuamente, então, o resultado inevitável desse confronto sucessivo entre os diversos agentes que se relacionam é a constituição de múltiplas individualidades idiossincráticas em polaridade, o que vem a ser justamente o segundo fator de instabilidade do processo interativo. Esse segundo fator de instabilidade se justifica pelo fato de que, como todos os indivíduos são entes idiossincráticos, então sempre haverá entre eles diferenças irreconciliáveis e irredutíveis e essa discordância inevitável entre os atores faz com que sempre se estabeleça entre eles, num processo interativo, variadas oposições. Como são muitos os indivíduos com os quais nos relacionamos, então, a tendência é que cada indivíduo esteja envolvido numa multiplicidade de polaridades. Vejamos mais detalhadamente como esses dois fatores imprimem instabilidade ao processo interativo.

2.1.1 – A temporalidade da ação: o primeiro fator de instabilidade da interação

Visando apontar para o fenômeno basilar da temporalidade do processo interativo, num debate com Goethe acerca do conceito de unidade (que é uma característica determinante da interação), Simmel nos lembra da inevitável necessidade de associar a essa ideia o princípio da continuidade. Apesar de serem princípios aparentemente irreconciliáveis, o sociólogo alemão sustenta que, caso se considere que o limite definidor da unidade está situado na forma [*Gestalt*] (SIMMEL, 1913, p. 57), então a continuidade pode ser vista como um encadeamento, morfológicamente orientado, de formas (SIMMEL, 1913, p. 76), o que revela uma possibilidade de associar esses conceitos. Isso também quer dizer que a unidade seria mais bem definida como “o símbolo estático daquela instabilidade” (SIMMEL, 1913, p. 76) da continuidade temporal, o que nos permite afirmar, ao revés, que a continuidade é o símbolo da instabilidade da estabilidade representada pela unidade formal.

Essa elucidação é fundamental para compreendermos o primeiro fator de instabilidade do processo interativo, o caráter temporal da ação e da interação, o que necessita também de um aprofundamento do sentido dessa continuidade. Esse objetivo poderá ser alcançado pelo esclarecimento da relação que há entre as principais referências da estrutura temporal da existência humana: a indeterminação do passado e do futuro e a determinação do presente.

Antes de tudo deve estar claro que esses dois condicionamentos temporais delimitam a esfera da ação individual. O presente temporal da ação é a realidade da ação que, por sua vez, é constituída ao mesmo tempo pelo passado que essa realidade conserva e pelo futuro que ela sustenta como potencialidade. Isso quer dizer que o conceito de realidade da ação não se encerra na ação no presente, na medida em que mantém laços tanto com o passado que a fez assumir as características que a define, como com futuro ao qual ela está orientada continuamente. Sob esse prisma a realidade da ação contém, na verdade, um pedaço de passado e um pedaço de futuro. Nas palavras do próprio Simmel, isso significa que temos que “compreender o termo ‘presente’ não apenas como a mera pontualidade de seu significado conceitual, mas sempre também como um bocado de passado e um bocado um tanto menor [*kleineren Stückchen*] de futuro.” (SIMMEL, 1922, p. 8).

Primeiramente, merece destaque o fato de que a relação entre o passado e o presente de uma ação não é uma relação mecânica. Na verdade, o presente representa o desenvolvimento orgânico de amadurecimento da vida, fruto de uma sequência temporal que determina e constitui a individualidade do ator, esta que, devido ao caráter único de cada trajetória de vida, deverá assumir uma forma absolutamente própria e irreproduzível. Esse desenvolvimento contínuo da vida individual, processado através da recorrente emergência do passado no presente, se manifesta de forma evidente quando a vida alcança o estágio espiritual de desenvolvimento que caracteriza e diferencia o ser humano das outras formas de vida. Segundo Simmel, nesse nível a emergência do passado no presente pode assumir duas formas:

[...] a objetivação em conceitos e estruturas que se tornam, a partir do momento de sua aparência, *tale quale* uma possessão reproduzida por incontáveis gerações sucessivas; e a *memória*, a partir da qual o passado da vida individual não apenas se torna a causa do presente da vida, mas que também permanece inalterada, no que se refere ao seu conteúdo, durante o presente. (SIMMEL, 1922, p. 9).

Isso significa que a esfera atual da vida individual se mantém vinculada inevitavelmente ao seu momento de formação, seja no sentido mais amplo de formação da espécie humana, ao receber a herança biológica dos ancestrais, seja no sentido mais estrito da formação da individualidade idiossincrática de cada ator, o que é determinado pela memória que cada indivíduo mantém da trajetória de vida que o levou a se constituir de uma forma particular. É isso o que Simmel nos pretende acentuar ao afirmar que “nosso presente não está

focado em um ponto, como se a existência fosse mecânica, mas é, por assim dizer, prolongado para trás.” (SIMMEL, 1922, p. 9).

A relação entre o presente e o futuro, por seu lado, também não se perfaz numa relação mecânica, mas possui uma articulação distinta da relação entre passado e presente. Não obstante, ambas as relações estão interligadas. Antes de tudo deve estar claro que o futuro se localiza sempre e continuamente num lugar indefinido. Apesar disso, o presente mantém uma relação constitutiva com o futuro, de tal forma que se poderia afirmar que, na verdade, nós vivemos numa região que pertence tanto ao presente quanto ao futuro, já que a situação “presente” da ação forma uma unidade com o “ainda não” de seu futuro possível. Isso, porque, o processo vital que mobiliza a ação em seu estado presente se caracteriza como “o contínuo e imediato estender-se de si mesmo em direção ao futuro” (SIMMEL, 1922, p. 9), o que significa que a existência individual sempre se projeta para além do momento presente em direção ao futuro, projeção sobre a qual nenhum agente tem controle.

Ora, caso consideremos a dupla referência que a vida individual mantém com o passado e com o futuro, então, deve-se conceber a ação humana como constituída essencialmente por essa dupla determinação, e não como uma atividade enclausurada no presente. Como nos confirma Simmel, “Este modo de existência não restringe sua realidade ao momento presente. [...] Ao invés disso, sua continuidade única se sustenta para além dessa separação; seu passado existe de fato em seu presente e seu presente existe de fato em seu futuro. Nós o chamamos de vida.” (SIMMEL, 1922, p. 12).

Posto isso, pode-se dizer que essa estrutura temporal da ação, ao mesmo tempo em que serve de base para o ator ao circunscrever a margem de sua ação entre o passado realizado e o futuro possível, por outro lado, também condiciona essa mesma ação, ao limitar as possibilidades de escolha do indivíduo em função de seu passado. O que essa formulação nos aponta, portanto, é que a ação está sempre inscrita numa rede temporal que a alimenta e que restringe suas escolhas. Essa linha temporal articulada forma uma série de atos que só têm sentido caso considerados em sua relação mútua, uma vez que toda ação futura é condicionada pela ação pretérita, enquanto que mesmo essa ação pretérita também foi promovida, anteriormente, por outra ação levada a efeito pelo ator num momento passado. Sendo assim, na medida em que mantém aquela dupla referência com o passado e com o futuro, a ação está sempre inscrita numa linha temporal que segue de modo inexorável e que vincula o agente tanto ao seu passado, como à sua projeção no futuro indeterminado, o que

quer dizer, em suma, que a ação no momento presente está apenas relativamente sob o controle do ator.

2.1.2 – A idiossincracia do ator: o segundo fato de instabilidade da interação

Para tratar desse segundo vetor de instabilidade no processo interativo, Simmel acentua a necessidade de associar o princípio da polaridade ao princípio da unidade e ao princípio da continuidade, o que exige um segundo refinamento destes dois últimos conceitos. Mais uma vez dialogando com Goethe, Simmel argumenta que o princípio da polaridade se refere a um “movimento e contramovimento, ou, a partir de uma alegoria, [...]: a inspiração e a expiração.” (SIMMEL, 1913, p. 83). Para Simmel, esse processo incessante que varia da inspiração à expiração conjuga, de alguma forma, todos esses três princípios. Trata-se, de fato, de um processo, um processo pendular ininterrupto, metaforicamente expresso pelo ato da respiração. Contudo, por constituir uma unidade, o movimento não é aleatório, mas sim pendular e repetitivo e, por fim, também se trata de um movimento que constitui, continuamente, oposições entre deslocamento para dentro e para fora. Nas palavras de Simmel esse movimento inspiração/expiração pode ser expresso da seguinte forma: “todas as coisas vivem uma desunião incessante consigo mesmo e com as outras coisas, estas que se reconciliam incessantemente para depois se separarem novamente. A mínima variação de um condicionamento, qualquer sopro, manifesta essa polaridade.” (SIMMEL, 1913, p. 83).

Em decorrência dessa associação, o que primeiramente merece destaque é que a unidade para Simmel é concebida como a associação de uma multiplicidade. Segundo suas próprias palavras, “Assim como os viventes, o mundo não é algo unitário, mas sim sempre algo múltiplo; na verdade o mundo é uma unidade dessa multiplicidade [*die Einheit dieses Vielen*].” (SIMMEL, 1913, p. 69). Por isso, para Simmel “A forma orgânica, isto é, a vida das partes concebida como um todo, é o sentido do mundo como tal.” (SIMMEL, 1913, p.70). Por outro lado, é justamente porque essa unidade está em contínuo processo que ela é formada por uma multiplicidade: “apenas porque a unidade está em contínuo devir, é que ela pode ser múltipla [*Mannigfaltiges sein*]” (SIMMEL, 1913, p. 70). O princípio da polaridade preenche, então, o cenário dos princípios e, assim como a continuidade, também vale como um vetor de instabilidade do processo interativo. Isso fica patente na definição de Simmel da unidade, fator de estabilidade da interação, após o destaque do princípio da polaridade.

Ela [a unidade] não se encontra apenas dividida em oposições e separações [...]; mas é, na verdade, divisão e reunião, polos da oscilação pendular da ampla e íntima unidade da vida. Antítese e síntese são momentos da própria e absoluta síntese, o que quer dizer que a absoluta unidade da existência, da vida e da alma se sustenta sobre o relativo, que encontra seu complemento e seu correlato na antítese. (SIMMEL, 1913, p. 85)

Ora, o que esse princípio da polaridade nos indica, sobretudo em virtude da multiplicidade que produz, é o fundamento do segundo fator de instabilidade do processo interativo: o caráter idiossincrático das individualidades. Ocorre que, além da transcendência constitutiva que caracteriza a vida e que, por isso, pode ser definida também como a estrutura temporal da ação, a vida é marcada por uma imanência constitutiva. Entramos aqui na seara daquela característica da ação humana definida por Simmel como mais-do-que-vida [*Mehr-als-Leben*]. Essa imanência da vida, por seu lado, é instituída, inicialmente, pelas individualidades que assumem e dão forma à temporalidade sem, no entanto, serem capazes de determiná-la e contê-la: “Aqui se mantém uma condição metafísica da vida que é decisiva e problemática, já que ela é, ao mesmo tempo, continuidade sem limite e ego determinado por limites.” (SIMMEL, 1922, p. 12). Vista desta forma a vida seria, então, “um fluxo sem pausa, enclausurado em seu portador e em seus conteúdos, e formada através de pontos-médios individualizados.” (SIMMEL, 1922, p. 13). A individualidade, por outro lado, “é sempre uma forma limitada que continuamente sobrepuja seus limites” (SIMMEL, 1922, p. 13) por ser continuamente reproduzida pela temporalidade inerente à vida. O que, dito sinteticamente, quer dizer que a vida é “uma transcendência imanente.” (SIMMEL, 1922, p. 13) e sua imanência é estabelecida por todas as individualidades que a assumem.

Nesse ponto, o importante é notar que essa imanência indica que a formação da individualidade não está apenas em função do modo como esses indivíduos lidam com essa dupla referência temporal (passado e futuro) que sustenta e restringe sua ação, mas também pelas múltiplas relações que o agente estabelece em seu processo de formação. Todo indivíduo alcança a forma própria que caracteriza sua individualidade na medida em que se distingue dos demais indivíduos ao se relacionar. Como cada indivíduo estabelece diversas relações e se afilia aos mais variados grupos ao longo da vida, a tendência é que cada um se distinga radicalmente dos demais.

Segundo Simmel todo indivíduo possui uma forma própria e irreproduzível porque seu padrão de afiliação grupal nunca é o mesmo do de outro indivíduo. Primeiro porque cada indivíduo pertence a uma série totalmente particular de grupos. Além disso, mesmo que dois indivíduos pertençam a grupos iguais, cada qual se orientará ou definirá sua posição no grupo

de modo distinto. Seja porque pode haver múltiplas posições definidas por cada organização social e, portanto, desde o princípio há também uma distinção de afiliação ao grupo; seja porque mesmo indivíduos que assumem posições iguais num grupo, irão assumí-la de um modo próprio e irreproduzível. Isso só é perceptível caso se conceba o indivíduo como um ente que se mantém na intersecção de múltiplos círculos sociais, o que nada mais quer dizer que ele pertence a uma diversidade de grupos.

Os grupos aos quais um indivíduo está afiliado constituem um sistema de coordenadas, de tal modo que cada novo grupo ao qual ele se torne afiliado o circunscreve de modo exato e menos ambíguo. Para pertencer a qualquer um destes grupos o indivíduo tem que abandonar consideravelmente sua liberdade de ação. No entanto, quanto maior for o número de grupos aos quais um indivíduo pertence, mais improvável será que outra pessoa exiba a mesma combinação de afiliação grupal. (SIMMEL, 1908, pp. 412-413).

Como os indivíduos formam e transformam a individualidade que caracteriza sua ação nos variados processos interativos que participa à medida que estabelece vínculos com alguns grupos e não com outros, então, é possível afirmar que é a relação que determina o que cada indivíduo será. É isso o que Simmel pretende acentuar ao associar a formação da individualidade à afiliação grupal.

A gênese da personalidade foi interpretada como o ponto de intersecção de inúmeras influências sociais, como o produto final do patrimônio derivado dos mais diversos grupos e períodos de adaptação. Então, a individualidade foi interpretada como uma particular seleção de elementos constitutivos que em sua qualidade e combinação constituem o indivíduo. (SIMMEL, 1908, p. 413).

O resultado desse processo de diferenciação progressiva é a constituição de uma multiplicidade de indivíduos, todos distintos uns dos outros. Como são justamente esses indivíduos radicalmente distintos que estão em interação em cada contexto específico, o processo interativo está condicionado por um segundo fator de instabilidade, baseado na multiplicidade e na polaridade insistente das individualidades atuantes. Isso quer dizer, por um lado, que nenhuma individualidade em interação tem sua constituição salvaguardada, já que as diversas interações em que os atores participam podem transformar e de fato transformam os indivíduos. Por isso, mesmo a liberdade de se autodeterminar está em função das múltiplas relações que os indivíduos estabelecem e do modo como essas relações são estabelecidas; isto é, o modo como cada indivíduo assume a determinação que provém da

ação dos outros indivíduos e como determina com sua ação a individualidade dos atores com quem se relaciona. Como essas individualidades podem se transformar ao longo do processo interativo e como os vínculos que as mantêm unidas também podem ser alterados, então o processo interativo mantém sempre essa instabilidade latente.

Também é necessário destacar a existência de uma multiplicidade de processos interativos, pois se são múltiplos os atores, também o são os vínculos que esses mesmos atores podem estabelecer entre si. Não é por acaso, portanto, que a escola interacionista tenha que conceber a estrutura social como uma rede de interdependência dos múltiplos vínculos interativos que a compõem. No entanto, o importante aqui é assinalar que a multiplicidade de vínculos que compõe uma rede de interdependência, assim como a insistente polaridade dos atores em interação, também ameaça a estabilidade de qualquer organização social, e, portanto, deve ser considerada como mais uma manifestação da instabilidade baseada na multiplicidade de indivíduos. Além disso, os diversos vínculos estabelecidos numa determinada organização social (rede de relações) são também fatores de instabilidade para cada vínculo em particular, uma vez que, apesar de não ser simples desfazer um ou outro vínculo para estabelecer outro, ou mesmo que em alguns casos não seja sequer necessário se desfazer de alguns vínculos para estabelecer outros, também é verdade que em muitas situações onde o estabelecimento de um vínculo exige o desligamento de outro, ou ao menos alguma subestimação de uma parte ou de outra, é bem possível que os atores optem por rompê-los quando lhes for mais proveitoso agir assim. O que também não será acolhido sem ressalvas por aqueles com os quais se desfez o vínculo, ou ao menos foram subestimados. Por isso, tanto a multiplicidade dos indivíduos como a multiplicidade de vínculos possíveis constituem expressões desse segundo fator de instabilidade do processo interativo e da organização social ao qual esse processo interativo está embutido.

Nesse ponto, é fundamental nos aproximarmos do debate que Simmel desenvolve no ensaio “*Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe*” (1908), sobretudo nos trechos onde trata da díade e de sua relação com a formação da individualidade dos atores. Merece relevo, neste ensaio, o modo como Simmel define a liberdade. Segundo seu ponto de vista a liberdade não se restringiria à mera negação da relação, o que quer dizer que ela não teria um significado meramente negativo de abstenção. Pelo contrário. Na verdade, “a liberdade tem um significado muito mais positivo.” (SIMMEL, 1908, p. 78), pois se refere a uma relação determinada com os diversos indivíduos que compõem um contexto específico. Trata-se, portanto de um fenômeno correlativo, de uma condição que está em contínua disputa entre os

agentes que atuam numa interação. Baseado nessa natureza relacional, Simmel destaca dois aspectos característicos da liberdade que são fundamentais para a estrutura da sociedade, ou seja, para o modo como o influxo recíproco entre os agentes em interação se processa e se institui.

Primeiramente Simmel sustenta que a liberdade não é uma propriedade do indivíduo que está previamente assegurada, mas sim uma condição pela qual o indivíduo tem de lutar continuamente, já que os outros indivíduos com os quais cada ator se relaciona sempre buscarão recorrentemente sobrepujar essa possibilidade de autodeterminação individual. Segundo os termos do próprio Simmel:

Para o homem social a liberdade não é nem um estado que existe sempre e que pode ser tido como garantido, nem algo que se possui como uma substância material que, por assim dizer, tenha sido adquirida de uma vez por todas [...] Frente à natureza de nossas relações a liberdade emerge como um contínuo processo de libertação, como uma luta, não apenas por nossa independência, mas também pelo direito de, a todo o momento e segundo nossa própria vontade, permanecermos *dependentes*. Essa luta precisa ser renovada após cada vitória. (SIMMEL, 1908, p. 79).

A liberdade, por outro lado, também se refere ao desejo dos indivíduos de sobrepujar a vontade alheia, impondo-se, assim, à livre autodeterminação dos outros agentes em interação. Trata-se, portanto, da possibilidade reservada ao homem social de estender sua vontade às demais vontades que participam de uma interação específica, almejando com isso se beneficiar e alcançar propósitos específicos. Como nos afirma Simmel:

A liberdade é algo totalmente diferente da rejeição das relações ou da imunidade da esfera individual em relação às esferas adjacentes não apenas na função descrita, mas também em seus conteúdos. Isso é sugerido pelo simples fato de que o homem não quer apenas ser livre, mas quer usar sua liberdade para alguns propósitos. Em larga medida, contudo, esse uso não se refere a nada além da dominação ou exploração dos outros homens. Para o indivíduo social; isto é, para o indivíduo que vive em constante interação com outros, a liberdade muito frequentemente não tem nenhum conteúdo ou propósito se ela não permite a – ou simplesmente consiste na – extensão de sua vontade sobre outros. (SIMMEL, 1908, p. 80).

Tendo em vista esse caráter relacional da liberdade individual se torna, então, notório o modo como as individualidades se formam no processo interativo e como essa mútua constituição contínua e variante se torna um fator de instabilidade para a interação, pois enquanto interagem os indivíduos buscam, continuamente, se livrar da determinação da ação

dos outros indivíduos e impor sua determinação aos outros indivíduos. É o que acentua Bertold Ölze acerca do conceito de influxo recíproco:

Em um influxo recíproco há ao menos duas causas [*Ursachen*] que são simultaneamente condicionantes – como em uma luta onde com frequência não se pode identificar exatamente quem a iniciou. Sempre onde houver dois ou mais [indivíduos] juntos, haverá continuamente a permuta de influxos e contra-influxos [*Wirkungen und Rückwirkungen*]. (ÖLZE, 2009, p. 46)

Nessa luta de mútua determinação, os indivíduos impõem obrigações recíprocas uns aos outros e é justamente a partir dessa troca contínua de condicionamentos que cada indivíduo pode se diferenciar dos demais e alcançar uma forma individual própria e irreproduzível. Como, ao longo do tempo, cada indivíduo se envolve numa série infinda de relações e, assim, troca determinações com os diversos indivíduos com os quais se relaciona, então, dessa troca contínua emergirá cada uma das formas individuais, estas que se constituem a partir da junção das determinações que são impostas a cada indivíduo com as determinações que cada indivíduo é capaz de impor aos outros indivíduos. É o que Foucault também percebe ao acentuar o caráter relacional do exercício de poder, basilar na atividade humana:

O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles. [...] O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu. (FOUCAULT, 2005, p. 35).

Posto isso e tendo em vista a multiplicidade efetiva e potencial de vínculos que cada indivíduo estabelece e/ou pode estabelecer ao longo de sua vida, é inevitável que cada indivíduo assuma uma forma totalmente particular, o que representa o segundo fator de instabilidade do processo interativo. Ocorre que, dessa troca recorrente de condicionamentos surgem e se transformam todas as individualidades que tomam parte em variados e recorrentes processos interativos. Como os vínculos interativos são variados e a trajetória de cada indivíduo é absolutamente particular, então, a consequência inevitável é que surja uma multiplicidade de individualidades idiossincráticas, o que sempre ameaçará a estabilidade desses mesmos vínculos estabelecidos nos mais diversos processos interativos, na medida em

que multiplicará as possibilidades de vínculo entre os agentes e tornará inevitável a formação insistente de polaridades entre os atores em interação. Como nos confirma o próprio Simmel “Tendências conflituosas só podem surgir porque o indivíduo mantém um cerne de unidade interna. O ego se tornará tanto mais claramente consciente desta unidade, quanto mais ele se confrontar com a tarefa de reconciliar dentro de si mesmo uma diversidade de grupos de interesse [*mannigfaltigere Gruppeninteressen*].” (SIMMEL, 1908,p. 414).

Não obstante, quando as partes em interação conseguem alcançar certo equilíbrio entre si, dentre as quais uma das possibilidades é a formação de uma unidade relativamente simétrica (relações de reciprocidade), então essa troca de forças ganha certa estabilidade, apesar de manter latente a instabilidade que provém do caráter continuamente conflituooso – baseado na temporalidade da estrutura da ação e na multiplicidade de agentes em interação – dessas forças enlaçadas. Por isso, apesar de ser determinante para a configuração do processo interativo, esse duplo fator de instabilidade é refreado pela tendência igualmente constringente do processo interativo de equilibrar as forças concorrentes e estabilizá-las em formas de convívio social. Esse é o tema da próxima seção.

2.2 – A ESTABILIDADE DO PROCESSO INTERATIVO

Tendo sido estabelecidos os fatores de instabilidade do processo interativo (a temporalidade que forma a base da ação humana e a multiplicidade das individualidades dos atores), resta a tarefa de apontar e analisar os fatores de estabilidade do processo interativo, assim como conjugá-los aos elementos de instabilidade. O primeiro fator de estabilidade do processo interativo está claramente vinculado ao segundo fator de instabilidade. Trata-se do equilíbrio que se forma entre os indivíduos idiossincráticos que assumem uma posição de polaridade entre si no processo interativo. Já o segundo fator de estabilidade está essencialmente vinculado ao primeiro fator de instabilidade. Nesse caso, cumpre assinalar que a temporalidade que forma a base do processo interativo, ao mesmo tempo em que imprime sobre ele a marca intransponível da contingência, por outro lado, também permite o amadurecimento histórico capaz de consolidar o equilíbrio do processo interativo na cristalização de uma forma sócio-cultural. Vejamos detalhadamente como operam esses dois vetores de estabilidade do processo interativo.

2.2.1 – O equilíbrio funcional: o primeiro fator de estabilidade da interação

Na medida em que o processo interativo é conduzido por agentes idiossincráticos que, em virtude disso, formam sempre uma polaridade mais ou menos acentuada, então, para que eles possam formar uma unidade, ou, dito em outras palavras, para que eles estabeleçam vínculos, é indispensável que eles mantenham um equilíbrio [*Gleichgewicht*] entre suas ações. Isso quer dizer que os indivíduos só podem se distinguir mutuamente no processo interativo na medida em que se vinculam uns aos outros e equilibram suas ações. Como nos aponta Simmel:

Uma gama infinita de combinações de individualização torna-se possível pelo fato de que o indivíduo pertence a uma multiplicidade de grupos, nos quais a relação entre competição e associação [*Zusammenschluss*] varia enormemente. Trata-se de uma observação trivial o fato de que as necessidades básicas do homem o provocam a agir nesse modo mutuamente conflituoso: ele se sente e age *com* outros, mas também *contra* outros. Certa medida de um e de outro, e certa proporção entre eles, é uma necessidade puramente formal para o homem, o que ele encontra das mais variadas maneiras. (SIMMEL, 1908, p. 424).

Isso significa, por um lado, que a unidade que possibilita a interação humana e que é formada pelo equilíbrio entre atores distintos e abertamente propensos à polaridade não pode ser concebida como uma unidade absoluta, mas sim como uma unidade relativa e funcional. Simmel a define como uma unidade de viventes [*Einheit des lebendige*], ou como um organismo; isto é, um todo formado por partes que possui a configuração de uma oposição-orientada-para-uma-conjunção (SIMMEL, 1913, p. 68). Trata-se, portanto, de uma unidade composta por uma multiplicidade, uma unidade múltipla. Segundo as palavras esclarecedoras do próprio Simmel:

A unidade, porventura, não teria, por assim dizer, nenhuma função se não houvesse uma multiplicidade que ela reunisse. [...] O organismo nunca é uma unidade numérica. Pelo contrário. Sua multiplicidade é conectada de modo funcional numa unidade que é a vida. [...] Assim como os viventes, o mundo não é algo unitário, mas sim sempre algo múltiplo; e, por isso, assim como os viventes, o mundo é uma unidade dessa multiplicidade [*die Einheit dieses Vielen*]. (SIMMEL, 1913, p. 69).

A unidade formada em cada processo interativo está em função do tipo de equilíbrio alcançado pelos atores em interação, o que permite a articulação de suas propensões à distinção de modo específico. Cada interação é caracterizada por uma unidade que conjuga de forma determinada a ação distintiva dos agentes envolvidos. Essa conjunção só é possível em virtude do equilíbrio entre as forças vitais mobilizadas por cada ator. Esse equilíbrio proporciona a organização necessária para o estabelecimento do vínculo que une os agentes em um processo interativo. É por isso que, para Simmel, a essência da organização pode ser concebida como o equilíbrio de diferentes repartições de um *quantum* vital constante que representa a substância da vida, formada por força, vitalidade e significado. Ocorre que a continuidade vital só ganha forma própria e destacada ao se equilibrar, o que quer dizer que, enquanto a forma representa a parte externa da relação entre os homens, o equilíbrio se refere à parte interna dessa relação. O equilíbrio é, então, o nexos que une os indivíduos a uma unidade caracterizada por uma forma específica. Segundo as palavras de Simmel:

O equilíbrio (equalização-dos-pesos) [*Das Gleich-gewicht*] em si indica que, com sua medida determinada, cada componente é tão importante para a existência da totalidade quanto os outros; ou dito de outro modo: isso quer dizer que junto à quantidade dada a alguém se decide, a partir desta existência total e de sua otimização, qual a quantidade que cabe aos outros. (SIMMEL, 1913, p. 88).

O equilíbrio tem, então, a função de mediar os múltiplos embates entre as forças vitais concorrentes que compõem o mundo. Trata-se de uma harmonia interna orgânica, de uma proporção entre oposições vitais [*vitalen Entgegengesetztheiten*]. Por isso, nas configurações vitais [*Lebenskonfigurationen*] o equilíbrio deve ser concebido como a distribuição [*als Verteilung*] de uma dinâmica constante de atividades objetivas muito diversificadas (1), mas também como a formação de um ponto central que media as extensas regiões polarizadas de interesses (2).

Vejamos quais são, então, as características determinantes do equilíbrio que subjaz as relações de reciprocidade: o tipo de equilíbrio organizativo que caracteriza a figuração que analisaremos, já que o *Kula* melanésio tem como base vínculos de reciprocidade.

O tema da dádiva e do tipo de vínculo que caracteriza as relações de reciprocidade será tratado por Simmel em um ensaio de sua *Soziologie* (1908) intitulado “*Exkurs über Treue und Dankbarkeit*”. Nele, sobretudo no que se refere ao tema da gratidão, Simmel pretende desvelar o cerne de todo influxo recíproco, já que este sentimento social revela como dois homens, por meio de uma troca de dádivas, estabelecem um vínculo em que um é condicionante e o outro é condicionado. Por estabelecer o enlace dos indivíduos, a gratidão é responsável também, conseqüentemente, pela possibilidade de uma vida comum e estável entre os homens, na medida em que mantém o vínculo que permite o influxo recíproco mesmo depois da interação. Por isso nos dirá Simmel que “a gratidão é um dos elos microscópicos, apesar de infinitamente tenazes, que mantém unidos os elementos da sociedade e, portanto, junta a todos eles em uma vida em comum e de forma estável.” (SIMMEL, 1908, p. 598).

Isso significa que, o que menos importa nas relações de reciprocidade é a troca. Fundamental é o vínculo estabelecido nela, o que está expresso pelo sentimento de gratidão que permanece após a transação das dádivas. Isso, porque, ao conceder uma dádiva a outrem o indivíduo está oferecendo toda a sua personalidade através da coisa oferecida, enquanto que, quem recebe esse dom também tem toda a sua personalidade envolvida, na medida em que o vínculo estabelecido pelo dom é inquebrantável e exige uma resposta que tem de ser também uma oferta de toda a sua personalidade. Segundo Simmel esta oferta exige “o oferecimento de toda a nossa personalidade ao outro, como por um dever de gratidão, porque a recompensa é adequada justamente a toda a sua personalidade.” (SIMMEL, 1908, pp. 592,593).

Além disso, é igualmente importante destacar o modo como este vínculo é estabelecido. Neste caso cumpre notar que a gratidão é um sentimento socialmente constituído

que expressa a “memória moral da humanidade” (SIMMEL, 1908 p. 591) e que vincula através de uma obrigação o indivíduo que recebeu a dádiva ao doador, de tal modo que aquele que recebe a dádiva é implicado numa situação de subordinação em relação àquele que estabeleceu o vínculo através da dádiva ofertada. Este simples ato é gerador de vínculo, mas também se apresenta para aquele que recebe a dádiva como uma imposição, já que jamais é possível retribuir à altura a uma dádiva recebida, ainda que seja uma obrigação igualmente constringente retribuir-lhe. Isso, porque, como pontua Simmel, “não podemos corresponder a uma dádiva, pois nela palpita uma liberdade que nossa correspondência não pode possuir, precisamente por ser uma correspondência.” (SIMMEL, 1908, p. 596).

Percebe-se, então, que o que Simmel visa destacar ao acentuar esse sentimento social é o cerne do influxo recíproco, na medida em que o sentimento de gratidão é a expressão emotiva do fato de que o que está implicado nas relações de reciprocidade é uma vinculação de poder em que uma das partes é condicionante e a outra é condicionada. Isso nos indica que Simmel está debatendo neste ensaio o sentido interno do conceito central de seu pensamento, o influxo recíproco, que é concebido como o fundamento de toda interação possível, como o vínculo que expressa e mantém uma relação de poder, uma vez que “não há, provavelmente, reciprocidade alguma em que o dado e o recebido se refiram a qualidades homogêneas, exatamente iguais.” (SIMMEL, 1908, p. 593), pois “quando recebemos um favor, quando outra pessoa começa nos fazendo um favor, nunca podemos recompensá-la com um obséquio subsequente ou um favor retributivo.” (SIMMEL, 1908, p. 595).

Também podemos analisar esse tipo de interação a partir de outro critério avaliativo: através da ponderação do grau de liberdade e de obrigação entre o doador e o receptor de uma dádiva. Valer-nos-emos do modo como as transações se estabelecem no *Kula* para demonstrar as características desse tipo de interação sob o prisma desse outro critério avaliativo.

Como acentua o próprio Simmel no ensaio supracitado, é o doador que exerce de maneira predominante sua liberdade, na medida em que, por ter agido primeiro e espontaneamente, ele não estava sujeito a uma determinação direta da outra parte. O receptor sim, ao retribuir, já estará plenamente obrigado a tal ato, de tal forma que sua retribuição jamais poderá ser tão espontânea como a doação. No caso do *Kula* esta imposição própria da dádiva é amenizada, por um lado, mas mantida por outro. Ela é amenizada em virtude do fato de que o presente recebido será repassado para um terceiro. De algum modo, portanto, o receptor é investido do direito de se valer da dádiva recebida para alimentar um vínculo onde

ele agirá por espontaneidade, ainda que em um momento subsequente essa mesma dádiva tenha que ser retribuída ao doador inicial. Por um lado, portanto, o *vaygu'a* recebido investe o receptor de um poder do qual ele poderá se valer em momento posterior ao fazer uma troca *kula* – usando este mesmo *vaygu'a* recebido – com um terceiro qualquer que ele mesmo escolherá e, com isso, estabelecer ou alimentar um vínculo onde ele será um doador, um iniciador da troca. No entanto, por outro lado, o vínculo com o doador inicial não foi quebrado. A dádiva deverá ser retribuída por uma contradádiva que satisfaça o doador inicial, sob a pena de se perder todo o renome conquistado com o oferecimento de um bom *vaygu'a* inicial ao terceiro parceiro.

Essa situação fica mais evidente quando a confrontamos com uma visão geral do *Kula*, que nos é oferecida por Malinowski no Capítulo III de seu *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), capítulo em que o antropólogo polonês determina as características essenciais do *Kula*. De acordo com Malinowski,

Há no circuito inteiro do *Kula* um encadeamento de relações que naturalmente fazem dele um todo entrelaçado. Pessoas que vivem a centenas de milhas umas das outras relacionam-se através da parceria direta ou indireta, realizam trocas, passam a conhecer-se e, às vezes, se encontram em grandes reuniões intertribais. [...] O que se verifica, então, é um vasto encadeamento de relações intertribais numa grande instituição que incorpora milhares de pessoas, todas elas unidas por uma paixão comum pelas transações *Kula* e, em segundo plano, por muitos pequenos laços e interesses. (MALINOWSKI, 1976, p. 82)

Esses laços formados entre os parceiros na troca *kula* são constituídos através dos múltiplos atos de dar e receber – onde o doador sempre se impõe de alguma forma, mas, por outro lado, sempre está implicado em outros vínculos onde assume uma posição subordinada – que caracterizam não só o *Kula*, mas também a vida cotidiana dos nativos que participam do *Kula*. O que marca essa instituição específica, então, é o equilíbrio formado por essa rede baseada em múltiplos vínculos de reciprocidade, onde o doador, sob uma perspectiva, é sempre o receptor, sob outra. E o que confere maior ou menor poder a cada indivíduo nesse contexto é a configuração de seus vínculos nessa rede, o que está em função tanto do número de vínculos que cada um possui, como da importância específica de cada um desses vínculos. É por isso que, enquanto o chefe de Kiriwina, To'uluwa, possui centenas de parceiros *kula*, sendo que grande parte desses parceiros ocupa altas posições em suas aldeias; já um plebeu pode ter até menos de uma dezena, sendo que ele ainda estará quase que invariavelmente

subordinado a algum ou a alguns grandes líderes no *kula* e, de resto, terá mais alguns outros parceiros sem importância.

Entretanto, é importante salientar que mesmo o doador em sua ação inicial tem certo grau de obrigação para com o futuro receptor. Isso quer dizer que mesmo a doação da dádiva inicial não pode ser feita de qualquer modo e para qualquer pessoa. Ocorre que, antes de tudo, todos os vínculos formados no *kula* são permanentes. Além disso, há um grau nítido de importância que os nativos atribuem espontaneamente para cada um de seus parceiros. Esses dois fatores associados constituem uma imposição ao doador inicial que restringe sua margem de escolha. Mesmo a dádiva inicial, então, sofre certa restrição. Por fim, como inclusive já fora acentuado, ainda que o receptor de um *soulava* esteja subordinado a retribuir com um *mwali* condizente ao doador inicial (medida que o doador inicial julga como condizente ou não), não obstante, esse indivíduo poderá se valer deste mesmo *soulava* para presentear um terceiro parceiro *kula* que o convenha.

As relações de reciprocidade se caracterizam, então, por se basearem no estabelecimento de um vínculo onde uma das partes em interação é condicionante e a outra é condicionada. Logo, nas relações de reciprocidade a cooperação é clara e a imposição é discreta, o que quer dizer que a unidade formada pelos indivíduos tem mais força do que a pulsão à distinção destes últimos. Em suma, o que se nota é que mesmo nas relações de reciprocidade mais perenes os atores tendem a estabelecer um vínculo de domínio entre si. Isso aponta para o fato de que também nas relações de reciprocidade – assim como em qualquer outro tipo específico de relação – tanto a natureza distintiva dos indivíduos envolvidos como a tendência à unidade dos agrupamentos sociais resultantes possuem seu espaço e estão articulados de alguma forma. É igualmente evidente, contudo, que esse tipo determinado de interação articula de modo típico e próprio essas duas tendências que compõem qualquer interação possível, já que, nas relações de reciprocidade predomina a tendência à unidade dos agrupamentos.

2.2.2 – A cristalização formal: o segundo fator de estabilidade da interação

Como já se pode notar na análise precedente, esse equilíbrio que permite a formação de unidades vinculantes entre atores em interação também está em operação no equilíbrio dos múltiplos processos interativos que constituem uma organização social específica. Ocorre que, assim como cada individualidade é distinta das demais, os vínculos que elas podem

estabelecer entre si são os mais variados e sempre dependerão de um tipo de equilíbrio institucional específico para formar uma unidade. Nesse nível organizacional já não é mais coerente se falar de um equilíbrio interativo, mas sim de um equilíbrio institucional, o que se refere ao ponto nevrálgico de articulação de uma rede de interdependência funcional que expressa através de uma figuração específica (exteriorização) um equilíbrio organizativo interno entre múltiplos processos interativos. Esse equilíbrio organizativo é responsável por vincular as mais diversas interações entre si através de uma instituição que, após um processo de amadurecimento histórico, ganha uma forma própria e estável, o que se justifica pelo fato de que esse equilíbrio instável tende a se desenvolver em direção à cristalização institucional, cuja tarefa é resolver, segundo a perspectiva simmeliana, o problema crescentemente complexo e intrincado do equilíbrio no interior de um grupo. (SIMMEL, 1908, p. 256).

Sendo assim, além do equilíbrio interno que caracteriza tanto o processo interativo como a figurações sociais, também é fundamental acentuar outro fator de estabilidade que lhe complementa: a cristalização do equilíbrio dos múltiplos processos interativos em instituições históricas reguladoras. A organização social regulada pelo *Kula* – que também é, obviamente, resultado de um amadurecimento histórico – pode ser caracterizada como um tipo específico de cristalização histórica de um equilíbrio institucional particular, o qual, portanto, nos interessa analisar mais detidamente. Contudo, apesar de suas peculiaridades, toda instituição histórica expressa a necessidade de somar ao equilíbrio típico que a caracteriza a estabilidade proporcionada por um processo de amadurecimento histórico que seja capaz de consolidar esse equilíbrio numa forma estável que suporte a contingência do tempo. Essa cristalização histórica do equilíbrio organizativo em formas sócio-culturais representa o segundo fator de estabilidade do processo interativo. Assim como no caso do equilíbrio organizativo, veremos que esse processo de cristalização histórica vale tanto para cada vínculo específico estabelecido pelos variados atores de um contexto específico (formas de relação), como também para a organização de todos os vínculos entre si (instituições sociais).

Sendo assim, além do equilíbrio organizativo, o processo interativo também é afetado por um segundo fator de estabilidade, que é vinculado ao primeiro fator de instabilidade do processo interativo: a temporalidade da ação. Ocorre que, se, por um lado, o tempo aponta para o fato de que toda realização humana é necessariamente contingente, o que está indicado pelo fato de que a interação é sempre um processo ativo; por outro lado, a temporalidade que forma a base da atividade humana tem uma orientação histórica, o que quer dizer que toda realização humana possui a tendência de se cristalizar em formas sócio-culturais de convívio

humano que, apesar de serem contingentes, possuem também uma tendência à estabilização, na medida em que uma vez formadas passam a controlar o próprio desenvolvimento temporal. Isso tende a ocorrer tanto no nível dos processos interativos particulares, mas, sobretudo, no nível institucional onde ocorre a articulação desses diversos processos interativos.

Esse processo de estabilização institucional se dá em função da característica do próprio processo vital – *móBILE* da ação e, portanto, também do processo interativo – de se cristalizar em formas que expressam aquele mesmo processo. O tema da produção cultural sob a base vital é o modo como Simmel aborda esse processo de cristalização formal da vida sob a ótica de seu desdobramento formal. Segundo Simmel, apesar de provir da vida e de servir ao seu desenvolvimento e expressão, as formas culturais se desprendem, alcançam uma autonomia objetiva e passam a controlar o processo vital que as produziu. (SIMMEL, 1922, p. 49). As formas culturais assumiriam a função diretiva dessa força vital através do estabelecimento de modos de organização específicos. (SIMMEL, 1922, p. 49). Essas formas são, então, funções organicamente vinculadas à vida que são responsáveis por consolidar o contato dessa pulsão vital com o mundo, permitindo, assim, um vínculo eficaz e duradouro entre a vida e a objetividade. Essa objetivação da vida, formada por uma necessidade da própria vida, ganha, então, autonomia e passa a controlar o processo vital. Segundo as palavras do próprio Simmel:

Primeiramente, existem produtos da vida, assim como todas as suas outras manifestações, que são subordinadas e servem ao seu fluxo contínuo [*kontinuierlichen Lauf*]. Então ocorre a grande transformação [*die grosse Wendung*] através da qual surge para nós o reino das ideias: as formas ou as funções que a vida produziu, em função de si mesma e de sua dinâmica própria, se tornam tão autônomas e definitivas que a vida passa então a servi-las [...]. (SIMMEL, 1922 pp. 36, 37)

Ora, caso se considere que o processo interativo, com seu equilíbrio de tensões, represente o nível vital imediato do processo interativo, o que poderia ser caracterizado como a interação num *status nascens*, então, deve haver uma forma específica de consolidação desse mesmo processo interativo em formas estáveis que, uma vez formadas, passam a dirigir o processo interativo que as produziu. E de fato há uma expressão puramente sociológica para essa transformação axial do processo interativo: a sociação. Sendo assim, o que gostaríamos de argumentar é que a sociação representa a consolidação formal de um equilíbrio interativo específico, que tem um aspecto real – como organização social – e um aspecto ideal – como configuração cultural. Essa consolidação formal, historicamente

constituída, é responsável por transformar o equilíbrio interativo típico de um contexto social numa interdependência funcional consolidada numa figuração específica. Por isso, para Elias o que de fato define a forma de uma figuração é a interdependência funcional que sustenta e mantém seu equilíbrio interno. Isso justifica o fato de que uma instituição social possa ser definida tanto como “o produto de uma bem determinada distribuição de poder no equilíbrio das tensões entre grupos humanos interdependentes.” (ELIAS, 2001, p. 171); mas também como “maneiras específicas de dependência dos indivíduos entre si, ou, com um *terminus technicus*, de interdependências específicas que mantêm os homens ligados em uma determinada formação e que conferem a essa formação, muitas vezes ao longo de gerações – com certas mudanças e desenvolvimentos –, sua durabilidade.” (ELIAS, 2001, p. 156).

No âmbito desse capítulo é importante salientar apenas que direção o processo interativo toma ao se consolidar em formas de sociação. A análise detida do processo de sociação é, na verdade, o assunto do capítulo seguinte. Contudo, antes de nos atermos a essa reflexão, vejamos como os resultados obtidos até aqui são válidos para a análise do exemplo etnográfico proposto.

3.3 – O EQUILÍBRIO INSTITUCIONAL DO *KULA*

O fator determinante que caracteriza o sistema de trocas de dádivas regulado pelo *Kula*, instituição que está baseada em vínculos de reciprocidade, se refere justamente ao modo como a dádiva é utilizada como mecanismo de funcionamento dessa organização social. O grupo de comunidades melanésias forma um sistema generalizado de trocas que tem a forma de uma ampla rede de vínculos organizados ao entorno do *Kula*. Nessa estrutura complexa os indivíduos agem buscando impor uns aos outros uma autoridade simbólica expressa no valor atribuído por todos a objetos cerimoniais – os *vaygu'a* – que são permutados entre os diversos atores como uma dádiva. O que se destaca dessa organização social e de seu funcionamento é o modo como os indivíduos impõem seu poder aos demais através da permuta de dádivas valorizadas por todos. Em geral, o oferecimento de uma dádiva representa o estabelecimento de um vínculo de obrigação entre o doador e o receptor, que exige do indivíduo que recebeu uma retribuição que, ainda que seja muito valiosa, jamais superará o dom inicial, já que o primeiro é espontâneo e a retribuição não. Contudo, como toda doação no *Kula* é precedida por uma doação anterior, a rede formada ao seu entorno pode ser definida como uma rede complexa de obrigações recíprocas impostas recorrentemente através da troca de dádivas.

Além disso, o *Kula* também se caracteriza por ser uma instituição social que congrega diversas esferas da realidade – aspectos econômicos, políticos, culturais, psicológicos, sociais e religiosos – sendo, portanto, aquilo que Mauss denomina de “fato social total”. Essa instituição total tem poder sobre os indivíduos que comungam de sua estrutura social ao impor-lhes uma série de normas de conduta claramente definidas e ao inculcar-lhes uma gama de valores basilares que moldam sua ação. Essa instituição tem ainda, como elo fundamental e determinante, a posição social dos líderes, sobretudo onde existe a instituição do chefe, como na Ilha Boyowa que compreende os importantes distritos de Sinaketa e Kiriwina, perspectiva da descrição do *Kula* realizada por Malinowski.⁸ Como se argumentará a seguir, a posição social dos líderes no *Kula* é nevrálgica e constitui, segundo a interpretação aqui intentada, o ponto arquimediano de equilíbrio dessa figuração. Isto deve evidenciar o modo como essa

⁸ Como o próprio Malinowski sustenta no primeiro capítulo de seu *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*(1976), o foco de sua análise se restringe à perspectiva de Boyowa, sobretudo os distritos de Sinaketa e Kiriwina. Não por acaso, as duas grandes expedições narradas por Malinowski foram feitas entre Sinaketa e o longínquo distrito de Dobu e entre Kiriwina eo estratégico distrito de Kitava. Tudo isso será tratado com maiores detalhes no Capítulo 3 e no Capítulo 4.

ampla rede de relações regulada por essa instituição total (o *Kula*) é capaz de articular entre si as diversas relações que a formam.

Deve estar claro, porém, que essa posição de equilíbrio não se refere a um ponto médio articulador, nem se trata simplesmente de uma supremacia de um grupo ou de alguns grupos sobre os demais. Não se pode perder de vista que o *Kula* é uma instituição que regula o contato entre diversas comunidades que são relativamente autônomas, além de possuírem traços culturais e de organização social significativamente variados. Por isso, na verdade, não há apenas um ponto de equilíbrio central através do qual todas as outras relações se entrelaçam e retroalimentam a unidade que formam juntas, mas sim uma diversidade de pontos de equilíbrio, cada um deles ocupados seja pelos chefes importantes dos distritos que possuem essa função (como em Kiriwina e Sinaketa), seja pelos líderes das aldeias menores ou com baixo nível de hierarquização em sua organização social (como Vakuta). Ocorre que, a posição social dos líderes os coloca na interseção dos diversos círculos sociais concorrentes no *Kula*, resultando, então, em múltiplos pontos de equilíbrio difusos que além de ligarem, articularem e equilibrarem as múltiplas relações entre as diversas comunidades que participam do *Kula*, também são responsáveis por vincular o *Kula* ultramarino ao *Kula* interior. Logo, não é nenhum exagero sustentar que o *Kula* só pode ter alcançado a amplitude que possui, englobando milhares de pessoas, todas elas relacionadas de um modo direto ou indireto entre si, porque se vale continuamente dos pontos difusos de equilíbrio assumidos pelos diversos líderes das aldeias participantes e dos grandes chefes de alguns distritos nevrálgicos.

Vejamos, então, detalhadamente o caráter dessa posição social que é tão decisiva para o funcionamento e a estabilidade da relação entre essas comunidades no *Kula*: a instituição da chefia e da liderança. A princípio destacaremos três características fundamentais dessa posição que além de estarem perfeitamente articuladas, também revelam o modo como a figuração formada por essas comunidades melanésias mantém um equilíbrio estabilizado apesar de não extinguir a instabilidade inerente às diversas relações que a compõem.

A posição de liderança ou chefia é central, de uma maneira geral, porque são esses indivíduos que têm o direito e o dever de representar sua aldeia ou seu distrito no *Kula*. Não obstante, são eles também que assumem a posição dominante no *Kula* interior, quando parte dos bens simbólicos adquiridos no *Kula* ultramarino são distribuídos para os demais membros da aldeia. Sendo assim, se o *Kula* é uma instituição cristalizada historicamente que assume a função de regular e equilibrar as diversas relações estabelecidas entre os agentes neste contexto, por outro lado, é a posição de líder que serve como elo fundamental de

funcionamento e estabilização da multiplicidade de tensões que se forma entre os indivíduos nessa figuração. Por isso, pode-se dizer que a partir da posição social dos líderes e de sua atuação no *Kula* é possível evidenciar a base fundamental da rede de interdependências que liga todos os indivíduos que participam dessa instituição, pois essa posição social representa o ponto nevrálgico de articulação da instituição como um todo. Essa centralidade dos líderes precisa, no entanto, ser justificada.

Os líderes se destacam, primeiramente, em função de sua posição de *primus inter pares*. Todo distrito é composto por um número determinado de aldeias e cada uma delas conta com um líder que é escolhido por ser o membro mais velho do subclã dominante na referida aldeia. De um modo geral, portanto, não há nada de especial na posição de liderança, esta que será assumida pelo ancião com maior importância entre os demais anciões de sua tribo. Contudo, quando a posição de líder é somada ao pertencimento a um subclã importante, sobretudo nas comunidades onde a posição hierárquica está associada às divisões subclânicas, então a sua proeminência será ainda maior. Por fim, se o distrito em que está situada uma aldeia qualquer ainda reconhecer a instituição da chefia, como ocorre em Kiriwina, por exemplo, então o referido líder terá ainda mais poder e sua situação de proeminência entre seus pares se tornará ainda mais evidente.

Em virtude dessa proeminência, as aldeias reservam aos líderes o privilégio de assumir algumas funções importantes para a tribo e para sua participação no *Kula*. Dentre elas algumas são especialmente importantes. Primeiramente, destaca-se o fato de que apesar de não ser o único a se valer da canoa (*waga*) ultramarina (*masawa*), é ao líder de uma aldeia que se dedica o título de *toliwaga*, chefe da canoa, o que lhe destina a responsabilidade e o privilégio de promover a construção da canoa (fazendo ele mesmo ou contratando um construtor) e de ser o capitão que conduzirá a expedição. Essa função lhe garante, no entanto, a honra de assumir o título de *toliwaga* que é extremamente valorizado entre os nativos. São os líderes também os indivíduos responsáveis pela realização dos diversos rituais associados à magia *Kula* (*mwasila*), sem a qual, segundo o ponto de vista nativo, sequer é possível realizar com sucesso uma expedição. Além disso, os líderes também assumem a função de porta-voz da tribo, a qual eles representam em todas as cerimônias importantes, como a distribuição de alimentos (*sagali*) que precede a regata de exibição cerimonial das canoas (*tasasoria*). Também podem convocar os nativos a um trabalho conjunto nas lavouras de sua tribo ou em sua própria lavoura, pagando algo em troca, através de alimentos ou *vaygu'a*. Por fim, quando um líder é especialmente importante, como o grande chefe de Kiriwina, ele não será apenas o

chefe de sua canoa, como também chefe de toda a expedição *Kula*, assumindo assim a função de *toli'uvalaku*, ou seja, “chefe da expedição”.

O caso de To'uluwa é mais uma vez exemplar para demonstrar essa posição do líder como um *primus inter pares*, já que ele é líder de uma aldeia importante (Omarakana) que está situada num distrito que reconhece a instituição da chefia, além de pertencer a um subclã de alta estirpe. Antes de tudo merece destaque o fato de que o mero pertencimento de To'uluwa ao subclã real *tabalu* e o fato de ser líder da maior e mais rica aldeia do importante distrito de Kiriwina (Omarakana) já lhe garante uma fama incomparável, o que o faz reconhecido em sua aldeia, nas aldeias vizinhas e em todo o circuito *Kula*. Não por acaso, poucos são os indivíduos, mesmo de outras tribos, que podem se referir a To'uluwa sem qualquer ato de reverência. Por isso, quase todos os outros indivíduos, sejam ou não de sua tribo, tratam To'uluwa com enorme deferência.

É o que Malinowski nos acentua ainda no Capítulo II dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), momento em que nos oferece uma descrição geral dos costumes verificados entre os melanésios, sobretudo os nativos de Boyowa. Referindo-se a To'uluwa, Malinowski sustenta que todo súdito de baixa posição social tem que demonstrar profundo respeito ao grande chefe de Kiriwina, o que os impendem, por exemplo, de manterem-se eretos quando To'uluwa se aproxima. De acordo com Malinowski, “Onde quer que o chefe se encontre, todos os nativos o consideram como pessoa da mais alta importância, tratam-no com extrema consideração e o fazem sentar-se numa plataforma elevada.” (MALINOWSKI, 1976, p. 63). O chefe, por seu lado, também deve seguir regras comportamentais claras. Além de ter de ser mais generoso do que qualquer nativo e por mais que tenha profundo interesse pelas mesmas atividades realizadas por todos os demais, o chefe sempre tem que demonstrar mais reserva e comedimento em seus comentários, além de adotar uma postura reticente e diplomática (MALINOWSKI, 1976, p. 63). Logo, tanto o próprio o chefe, como seus súditos marcam, em seu comportamento, uma clara distinção entre si. É bem verdade que eles não deixam de demonstrar amizades recíprocas, mas jamais desrespeitam as regras de conduta que marcam essa distinção, o que constitui, inclusive, um dever e uma honra mesmo para os súditos.

Contudo, a função mais relevante dos líderes no *Kula* é acentuado por Malinowski já num ponto avançado de sua descrição, no Capítulo XI, momento em que o antropólogo nos oferece os principais aspectos implicados na sociologia das relações estabelecidas nas trocas *kula*. Nesse ínterim Malinowski afirma que os grandes chefes e mesmo alguns líderes de aldeias assumem a importante função de manobreadores dos *vaygu'a* mais importantes.

(MALINOWSKI, 1976, p. 214). Na medida em que cada líder possui múltiplos parceiros e a grande maioria destes parceiros também é líder de suas aldeias, ou pelo menos ocupam posição social elevada, então a decisão de repassar um *vaygu'a* para um ou outro de seus parceiros pode mudar drasticamente o destino de cada *vaygu'a*. Cada líder possui, então, uma gama ampla de possibilidades de repasse de um *vaygu'a* valioso e pode manobrá-los entre seus diversos parceiros. Como em geral os parceiros de um líder também são líderes ou pessoas de alta posição social, então a doação de um *vaygu'a* para um deles representa a possibilidade de que ele seja repassado para qualquer um dos variados parceiros do indivíduo que recebeu o *vaygu'a*: sejam essas pessoas membros das aldeias do líder que recebeu um *vaygu'a*, ou outros líderes de distritos com os quais o doador inicial sequer tem acesso.

Sendo assim, ao escolher o líder 'A' o doador tem conhecimento que pode acessar uma ou duas tribos determinadas, o que faria com que o *vaygu'a* seguisse um percurso determinado. Caso ele opte por repassar esse mesmo *vaygu'a* ao líder 'B', pertencente a uma tribo vizinha à tribo de 'A', certamente esse *vaygu'a* atingirá outro destino e fará um circuito totalmente distinto do primeiro. Como tanto o parceiro 'A', como o parceiro 'B' almejam obter um *vaygu'a* valioso e como a posse temporária desse mesmo *vaygu'a* proporciona prestígio ao receptor, então essa manobra dos *vaygu'a* será decisiva para determinar qual das duas partes será agraciada com a possibilidade de possuí-lo e logo repassá-lo para o parceiro subsequente que lhe convier. Como nos lembra Malinowski, "Possuindo tantos parceiros de cada lado, ele [o chefe] constantemente transfere os objetos de um circuito para outro." (MALINOWSKI, 1976, p. 214).

Não é mero acaso, portanto, que todo nativo sabe muito bem qual foi a trajetória de um *vaygu'a* importante e com quem ele está em determinado período. Caso o possuidor temporário desse *vaygu'a* seja um de seus parceiros, ele não poupará esforços para obtê-lo, seja de forma indireta apelando à magia, tentando com isso influenciar seu parceiro a entregar-lhe o *vaygu'a*, seja de modo direto através de presentes de solicitação. Destaca-se ainda o fato de que a trajetória de um *vaygu'a* também pode lhe garantir mais fama, o que justifica porque o fato de um desses objetos ter passado pelas mãos de To'uluwa, por exemplo, representa uma grande valorização do *vaygu'a* recebido.

Além de mediar as relações de diversos distritos entre si, os líderes das comunidades participantes no *Kula* também são responsáveis por estabelecer o vínculo entre o *Kula* ultramarino e o *Kula* terrestre. Aqui mais uma vez se destaca sua importante função de manobrador de *vaygu'a*. Como acentuara Malinowski em diversos trechos de sua etnografia,

mas de forma incisiva no Capítulo XIX, quando descreve diretamente o *Kula* praticado no interior de um distrito, há uma clara distinção entre o *Kula* ultramarino e o *Kula* interior. Na verdade, há também uma distinção clara entre o *Kula* terrestre praticado entre dois distritos (como o que ocorre entre Kiriwina e Sinaketa que são distritos vizinhos que ocupam uma mesma ilha) e o *Kula* praticado no interior de um distrito. O fenômeno que servirá para evidenciar mais um aspecto da função de manobrador de *vaygu'a* que é próprio aos líderes de aldeia e chefes de distrito é a troca *kula* praticada dentro de um mesmo distrito. Esse tipo de *Kula* interior ou terrestre se caracteriza por ter uma amplitude menor e representar um acontecimento de menor importância em relação ao *Kula* ultramarino. Não por acaso, o *Kula* interior não vem acompanhado de nenhum ritual mágico significativo, as transações realizadas sempre são mais modestas e apesar de respeitarem certo cerimonial, seu acontecimento não é capaz de provocar grandes reuniões públicas (MALINOWSKI, 1976, p. 343).

Além disso, como somente os líderes das aldeias e os homens de alta estirpe podem participar do *Kula* ultramarino, enquanto que aos demais membros só é possível a participação no *Kula* interior, essa divisão representa também um claro princípio hierárquico e acentua ainda mais a importância da instituição da liderança para a realização e a completa articulação do *Kula*, pois além de gozarem do privilégio restrito de participarem do *Kula* ultramarino, são os líderes que assumem o centro da cerimônia de troca de *vaygu'a* no interior de sua aldeia. Ocorre que é justamente a chegada do líder com os *vaygu'a* de além-mar que marca o início das transações do *Kula* terrestre, este último que representa, então, um complemento da prática do *Kula* ultramarino. Sendo assim, ainda que o líder recém-chegado de uma expedição *Kula* reserve alguns de seus *vaygu'a* para realizar o *Kula* interior, não obstante, ele não se valerá dos melhores *vaygu'a* obtidos nessa ocasião. Os *vaygu'a* mais valiosos devem ser guardados para serem ofertados a uma expedição de visita de um terceiro distrito participante no *Kula*, já que é no *Kula* ultramarino que se concentram as transações e os vínculos mais importantes.

A descrição de Malinowski da relação entre o grande chefe de Kiriwina (To'uluwa) e os aldeões sob sua jurisdição em um *Kula* promovido por To'uluwa em seu distrito é suficiente para evidenciar definitivamente a importância do líder como manobrador de *vaygu'a*. Essa descrição é oferecida por Malinowski justamente no Capítulo XIX, quando trata detidamente do fenômeno da troca *kula* no interior de um distrito.

De acordo com Malinowski (MALINOWSKI, 1976, pp. 343-344), apesar da chegada de To'uluwa em Kiriwina, após uma grande expedição *Kula* à Kitava, ter sido pronunciada sob os toques dos búzios – o que indica a importância do ocorrido – ele se sentara em frente à casa de uma de suas esposas, onde geralmente não se deseja ter nada além de uma conversa informal, demonstrando assim total indiferença em relação ao cerimonial que se iniciava. Os demais membros da aldeia também visavam demonstrar tal indiferença e, por isso, sequer se locomoveram de onde estavam após a chegada do grande chefe. Transcorrido certo tempo alguns membros se aproximaram e todos conversaram sobre a riqueza dos *vaygu'a* trazidos por To'uluwa, estes que deveriam ser doados pelo grande chefe aos membros de sua aldeia e aos líderes das aldeias que compunham o distrito de Kiriwina e que estavam dispostos a realizar o *Kula* interior. Contudo, nenhuma transação ocorrera nesse momento.

No outro dia, os chefes das aldeias vizinhas, todas elas dependentes de To'uluwa, trouxeram variadas oferendas com o intuito de adquirir em retribuição um dos *vaygu'a* trazidos pelo chefe no *Kula* exterior. Embora Malinowski acentue que são os membros subordinados que iniciam a troca no *Kula* interior, já que eles trazem o primeiro presente, por outro lado, deve-se notar que a instauração do processo de transação depende da chegada do líder com os *vaygu'a* conquistados no exterior. Por isso, na verdade, a oferenda inicial provém do chefe To'uluwa. Entretanto, não se trata de uma doação individual e sim de uma distribuição de *vaygu'a*, como se o líder trouxesse uma oferenda para todos os seus dependentes, de tal forma que cada um de seus parceiros locais devesse obter um *vaygu'a* e numa ocasião futura oportuna retribuir-lhe com outro *vaygu'a*. Trata-se, portanto, de um ritual de distribuição, onde o chefe divide seus *vaygu'a* na aldeia e reafirma sua posição hierárquica em relação aos outros membros, impondo-se, assim, através de suas oferendas de além-mar.

Por fim, também deve ser destacado que esses líderes estão sempre numa condição de vantagem estratégica em relação aos seus parceiros, na medida em que atraem os melhores *vaygu'a*. Simmel define essa posição estratégica de *tertius gaudens*; isto é, o terceiro que obtém vantagem, um indivíduo que se vale de uma disputa (já existente ou recém-iniciada) entre dois outros indivíduos para obter uma vantagem qualquer. De acordo com Simmel, “A vantagem do *tertius* resulta do fato de que os dois restantes mantêm um ao outro em cheque, o que permite que ele [o *tertius*] obtenha um ganho que, em outras circunstâncias, um dos dois o negaria.” (SIMMEL, 1908, p. 112). Trata-se, então, de um dos tipos possíveis de tríade, justamente aquela em que o terceiro não se mantém neutro ou simplesmente media a relação de outros dois. Pelo contrário. Essa forma de tríade se caracteriza justamente pela posição

privilegiada de um terceiro qualquer. Como argumenta mais uma vez Simmel, “Esse tipo geral tem duas variações principais: ou duas das partes envolvidas são hostis entre si e por isso competem pelo favor de uma terceira parte; ou eles competem pelo favor de um terceiro elemento e por isso são hostis entre si.” (SIMMEL, 1908, p. 113). Claramente, o que se verifica no *Kula* é a segunda situação, pois dois parceiros de um participante com um *vaygu'a* valioso – geralmente um líder – disputarão entre si o privilégio de receber esse *vaygu'a*, o que os levará a uma disputa regulada por regras bem definidas. Importante, no entanto, é notar que o indivíduo que possui o *vaygu'a* valioso pode tirar vantagem desse desejo compartilhado entre seus parceiros pelo seu objeto de valor. Mas qual seria essa vantagem?

Ainda que cada participante no *Kula* conte apenas com um número limitado de parceiros, dentro desse âmbito é ele quem decide para quem dará cada um de seus *vaygu'a*. Essa regra geral aliada à condição privilegiada dos líderes – condição que lhes garante obter os melhores *vaygu'a* – sempre os colocam numa situação vantajosa em relação aos seus parceiros, estes últimos que almejam ter o privilégio de receber o melhor dos *vaygu'a*. Sinal dessa vantagem é a quantidade de presentes de solicitação que um indivíduo pode receber no *Kula* em virtude do fato de ter a posse temporária de um *vaygu'a* valioso. Os parceiros de um indivíduo que possui um *vaygu'a* muito valioso, com o intuito de recebê-lo de tal indivíduo, oferecem, numa clara disputa entre si, uma série de presentes de solicitação (*kaributu*) e oferendas de alimentos (*pokala*) ao detentor temporário do objeto cerimonial de grande valor. Malinowski acentua essa vantagem, também no Capítulo III, quando destaca as características fundamentais do *Kula*. Fá-lo ao tentar demonstrar a posição de um indivíduo com um *vaygu'a* valioso: “Todos os meus parceiros, então – sejam eles do ultramar, sejam do meu próprio distrito – competem entre si pela honra de receber meu artigo, e os que estão especialmente ansiosos tentam obtê-lo oferecendo-me um *pokala* (oferendas) e *kaributu* (presentes de solicitação).” (MALINOSKI, 1976, p. 87). Ora, fora o fato de que o desejo de seus parceiros por um de seus *vaygu'a* já representa motivo de prestígio para seu possuidor temporário, possuir temporariamente esse objeto valioso permite-lhe conquistar também outros favores, o que, além de representar um acréscimo em sua riqueza – o que poderá ser usado num momento posterior como fonte de exercício de poder – também deverá aumentar seu prestígio. Segundo nos parece essa condição é outro fator fundamental para compreendermos e salientarmos a centralidade da posição da liderança ou chefia no funcionamento equilibrado do *Kula*.

Como vimos, o líder de uma aldeia melanésia que participa do *Kula* conjuga três características fundamentais que lhe permite, juntamente com todos os outros líderes, equilibrar o funcionamento dessa instituição social. Por ser um *primus inter pares* em sua aldeia, o líder acaba atraindo os *vaygu'a* mais importantes e por isso assume a função também de manobrador desses objetos honoríficos, o que o mantém numa contínua situação de *tertius gaudens*, o terceiro que obtém vantagem de outros indivíduos em virtude do desejo desses indivíduos em adquirir os *vaygu'a* valiosos que um líder ou chefe dispõe. Na medida em que um líder tem centenas de parceiros, todos eles membros importantes de suas aldeias, então essa condição do líder, além de equilibrar o funcionamento do *Kula*, também é responsável por alimentar uma animosidade acerba entre seus parceiros.

Uma característica importante dessa animosidade é que ela é vivenciada por indivíduos de um mesmo distrito, ou até mesmo de uma mesma tribo e sempre em função de um parceiro pertencente a outro distrito, muitas vezes localizado a milhas de distância. Como o detentor de *vaygu'a* sempre precisa escolher, entre seus parceiros, aqueles que receberão os melhores exemplares, pode ocorrer – como de fato ocorre em variadas ocasiões – que um ou alguns destes parceiros se sintam menosprezados pelo doador, o que pode provocar retaliações indiretas através da prestação de serviços de um feiticeiro especialista em magia negra. Contudo, nem sempre isso ocorre. Primeiramente porque em geral os indivíduos aceitam o que recebem de seus parceiros, mas também porque muitas vezes a distância hierárquica entre aquele que doou e aquele que recebeu um *vaygu'a* considerado pouco valioso pode ser grande o suficiente para impedir o receptor insatisfeito de provocar ou tentar provocar qualquer mal ao doador inicial.

Esse freio hierárquico à animosidade nos indica já a outra faceta importante da posição estrutural da liderança melanésia. Buscamos salientar nas páginas anteriores como o equilíbrio dessa figuração está difuso – em virtude de sua própria natureza intertribal – entre as diversas comunidades que participam do *Kula* e até mesmo entre as diversas aldeias que compõem cada uma dessas comunidades. Isso aponta para o fato de que além de ser uma instituição ampla, o *Kula* é extremamente complexo e apenas por isso consegue articular de forma tão vívida uma quantidade relativamente grande de homens. Contudo, também é certo que não se pode negligenciar que há níveis distintos de importância entre as diversas comunidades que participam do *Kula*, entre as diversas aldeias que compõem cada comunidade e, conseqüentemente, entre os diversos líderes de cada aldeia e os chefes de cada distrito. Isso significa que os pontos de equilíbrio dessa instituição não estão apenas difusos

pelas diversas comunidades e tribos que participam do *Kula*. Eles também estão hierarquicamente organizados entre si e é justamente essa sua segunda faceta que caracteriza definitivamente o modo como essa instituição equilibra o jogo de tensões que a constitui: pontos difusos de equilíbrio ordenados hierarquicamente.

Mas quais são os principais fatores de hierarquização operantes entre as comunidades melanésias que participam do *Kula*? Como os nativos definem o grau hierárquico dos diversos participantes do *Kula*? Ou enfim, em função de que é definida a hierarquia que torna alguns participantes do *Kula* mais proeminentes, importantes e decisivos do que outros?

Antes de tudo deve estar claro que os líderes, em geral, assumem a proeminência hierárquica de suas tribos. Como já comentado anteriormente, eles são responsáveis por estabelecer o equilíbrio institucional difuso indispensável para o funcionamento relativamente harmônico do *Kula*. No entanto, existem fatores determinados que podem potencializar ou mitigar o poder de cada um deles. Esses fatores são responsáveis por consolidar o poder destes líderes, o que significa que funcionam também como estabilizadores históricos deste equilíbrio institucional, permitindo o predomínio dos líderes em relação aos seus súditos, mas também a supremacia dos líderes mais importantes e, sobretudo, dos grandes chefes de distritos em relação aos líderes menores que lhes são subordinados. Segundo nos parece, existem três fatores definidores da hierarquia e três outros fatores de potencialização de poder dos líderes. Todos eles operam como fatores de estabilização do padrão institucional sustentado nos pontos difusos de equilíbrio assumidos pelos líderes *Kula*.

O primeiro destes fatores de hierarquização se refere à maior importância de algumas aldeias em relação a outras. Omarakana, por exemplo, aldeia central do distrito de Kiriwina, é uma aldeia de suma importância para todo o *Kula*. Primeiramente por ser uma aldeia vizinha ao importante centro industrial produtor de *vaygu'a* (a aldeia de Kuboma). Contudo, mais importantes do que isso é o fato de Omarakana ser a capital do distrito mais fértil de toda a região e o local de residência do principal subclã melanésio, o subclã *tabalu*. Poderíamos classificar Kiriwina, portanto, como um distrito pivotal, o que atribui grande importância ao chefe de Omarakana, To'uluwa, que goza de enorme prestígio por todo o *Kula*.

Além da importância das aldeias, na maioria delas a divisão totêmica também proporciona um acréscimo de poder ao líder. Em Kiriwina essa diferenciação baseada na divisão totêmica é de suma importância. Antes de tudo, cumpre assinalar que essa hierarquização não é processada no nível do clã, e sim no nível do subclã. Por isso, é possível que um subclã de alta estirpe compartilhe uma divisão clânica com um subclã de pouca

importância. Esse fator de diferenciação hierárquica se torna ainda mais evidente quando a aldeia reconhece a instituição da chefia, que é resultado da intensificação da autoridade do líder em função de sua posição social. Como argumenta Malinowski, nem todos os distritos que participam do *Kula* possuem essa instituição bem definida. As aldeias destes distritos que não possuem a instituição da chefia são lideradas pelos indivíduos mais velhos do subclã dominante, estes que, além de serem a autoridade máxima de sua aldeia, também exercem a função de testa da linhagem prevalecente em determinada ilha.

Já nos distritos onde existe a instituição da chefia, ela será assumida por um líder que pertença a um subclã de alta posição social. Além disso, caso comparemos líderes de aldeias que façam parte de um mesmo distrito que reconhece a instituição da chefia, então se notará que o líder que provem de um subclã superior necessariamente terá mais poder do que aquele que provém de um subclã inferior. Neste caso, é possível inclusive que o líder de alta estirpe social assumira a função de chefia de todo o distrito, podendo exercer sua autoridade sobre todos os outros líderes das aldeias pertencentes ao seu distrito. Por fim, mesmo entre chefes de distritos distintos é possível determinar qual deles é mais importante, seja por pertencer a um subclã mais elevado, seja por chefiar um distrito mais proeminente.

Mais uma vez To'uluwa representa o melhor exemplo. Além de ser líder de Omarakana e chefe de todo o distrito de Kiriwina – distrito importante do *Kula* – To'uluwa também faz parte do subclã real, o que lhe confere enorme prestígio. Quando confrontado a Moliase – chefe do distrito de *Tilatula* e líder da aldeia de *Kabwaku* – o poder de To'uluwa se destaca ainda mais, pois, apesar de Moliase ser seu maior rival, To'uluwa pertence ao subclã real (*Tabalu*), enquanto Moliase provém de um subclã intermediário. Por isso, apesar de ser o chefe mais proeminente de seu distrito, Moliase mantém uma relação de submissão para com To'uluwa. Isso é acentuado por Malinowski no Capítulo II dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), quando o antropólogo nos apresenta os traços gerais dos nativos de Boyowa. Segundo as palavras de Malinowski,

O chefe de Tilatuala pertence a uma categoria hierárquica intermediária e não desfruta de muito prestígio, a não ser dentro de seu próprio distrito, onde possui considerável poder e muita riqueza, sob a forma de alimentos armazenados e objetos cerimoniais de valor. Cada uma das aldeias sob sua jurisdição tem, é claro, seu próprio líder independente que, pertencendo a uma categoria social inferior, tem apenas poderes locais limitados. (MALINOWSKI, 1976, p. 64)

Vê-se, portanto, como a pertença a um ou outro subclã é decisiva para o prestígio e a importância de cada líder de aldeia, sobretudo naqueles distritos onde se reconhece a instituição de chefe. Nesse caso, o líder de maior proeminência poderá assumir, inclusive, a chefia de todo o distrito.

O terceiro fator de hierarquização se refere ao poder relativo que cada líder tem sobre sua própria jurisdição. Como fora acentuado anteriormente, alguns distritos *Kula* não possuem a instituição da chefia bem definida. Nesses distritos as aldeias são lideradas pelos membros mais velhos dos subclãs dominantes, estes que têm, no entanto, um poder muito moderado. Os líderes das aldeias que compõem um distrito sem a instituição da chefia formam em conjunto um corpo deliberativo de caráter decisório, onde nenhum dos pares tem mais poder do que os outros. O líder assume sempre a função de mestre-de-cerimoniais e de líder da canoa (*toliwaga*) de sua aldeia, mas não terá seu poder reconhecido nas demais aldeias. A possibilidade de estender sua autoridade para além dos limites de sua aldeia é reservado ao chefe, justamente nos distritos onde essa função existe. É o que Malinowski nos acentua novamente no Capítulo II dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976): “o líder da aldeia é, em geral, um pouco mais que um mestre-de-cerimônias, o orador ou porta-voz de sua comunidade dentro e fora dos limites da aldeia, quando a ocasião assim o exige.” (MALINOWSKI, 1976, p. 62).

O chefe, ao contrário, possui autoridade reconhecida pela tradição de seu distrito e possui renome reconhecido em todo o âmbito do *Kula*. Geralmente, o indivíduo pode assumir a função de chefe quando, além de líder de sua aldeia, também pertencer a um subclã importante. Este é mais uma vez o caso de To’uluwa, o que Malinowski acentua, novamente no Capítulo II dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), nos seguintes termos:

O fato de que To’uluwa possui uma posição hierarquicamente mais elevada faz com que todos os nativos à sua volta o tenham na mais alta consideração e a ele demonstrem genuíno temor reverente. [...] Várias aldeias são suas tributárias e em diversos aspectos estão sujeitas à sua autoridade. Em casos de guerra, são elas as suas aliadas, tendo então de reunir-se em sua aldeia. Se o chefe precisa de homens para executar determinada tarefa, pode solicitar a contribuição das aldeias subordinadas que o suprirão de trabalhadores. As aldeias de seu distrito participam de todos os grandes festejos onde o chefe age como mestre-de-cerimônias. Ele deve, no entanto, pagar todos os serviços que lhe são prestados. Tem que pagar até mesmo pelos tributos que recebe, recorrendo a seus próprios depósitos de riqueza. (MALINOWSKI, 1976, p. 62).

Por fim, merecem destaque três fatores que não funcionam tanto como definidores hierárquicos, mas sim como potencializadores do poder dos líderes de aldeias. Dois destes fatores aumentam sua riqueza e, por conta da forma específica de lidar com a riqueza, também lhes proporciona maiores possibilidades de exercício de poder.

O primeiro destes fatores é o casamento e representa o resultado da soma de dois fatores decisivos para a manutenção do *status quo* dos líderes: a permissão da poligamia somada às regras básicas que definem a relação entre os parentes afins (ligados pelo matrimônio) para os melanésios. Como se sabe, uma das características estruturais das comunidades melanésias que participam do *Kula* é a descendência matrilinear⁹. Isso significa que a herança e os direitos e obrigações parentais são passados pela linha materna. Por isso, os pais de uma criança sequer são considerados parentes de seus filhos, mas sim apenas marido de suas mães, apesar de demonstrarem satisfação em criar os filhos de sua mulher. Contudo, é a família da mãe que tem responsabilidade sobre seus filhos, sobretudo o tio materno, que tem de assumir uma série de obrigações para com a família de sua irmã.

Uma das obrigações mais importantes dos tios maternos são os serviços que eles têm que prestar para o marido de suas irmãs, seja em serviços esporádicos importantes, como na construção das canoas para as expedições *Kula*, seja na ajuda eventual na preparação de um campo para cultivo, mas, sobretudo, pela doação periódica de parte substancial de sua produção agrícola. Segundo Malinowski, cerca de $\frac{3}{4}$ de colheita anual de inhame de um homem deve ser oferecido para os maridos de suas irmãs, responsabilidade à qual nenhum nativo pode se esquivar, sob a pena de perder todo o seu prestígio e renome. Na verdade, essa é uma obrigação tão enraizada nos costumes nativos, que nenhum deles sequer suporia abandonar esse dever. Pelo contrário. Trata-se de uma obrigação que os nativos cumprem com dedicação e afincos, fato que torna essa prestação ainda mais admirável, desde que tenhamos em conta que a produção agrícola é um dos maiores interesses dos melanésios e um de seus

⁹É importante acentuar que as redes matrilineares de parentesco típicas das tribos melanésias só interferem no *Kula* – ao acentuar o poder dos líderes e sua distância hierárquica – porque se trata de um fator estrutural determinante para essa organização social. Sustentar que as redes de parentesco atravessam não só a totalidade da vida cotidiana destes nativos, mas também o próprio *Kula*, parece ser a melhor forma de definir a intersecção desses dois fatores fundamentais dos povos melanésios. É justamente em virtude desta amplitude e do modo como a estrutura de parentesco melanésio está entrelaçada à rede formada ao entorno do *Kula*, que as regras que definem a herança matrilinear podem interferir de forma tão decisiva na dinâmica e no equilíbrio das forças em funcionamento no próprio *Kula*. Além disso, também merece destaque o fato de que a definição da descendência entre os melanésios como estritamente matrilinear não é absolutamente aceita pela comunidade científica. Trata-se, na verdade, da interpretação de Malinowski dessa instituição. Como não temos como testificar a retidão de sua compreensão do fenômeno e como baseamos essa análise do *Kula* na descrição de Malinowski, não nos parece possível tratar apropriadamente dessa controvérsia nesse espaço. Trataremos do assunto de forma mais detalhada ao longo do Capítulo 3.

fatores econômicos mais fundamentais. (MALINOWSKI, 1935, pp. 8-9). Esses serviços prestados ao marido da irmã são totalmente disseminados entre os distritos *Kula* e recebem o nome de *urigubu*.

Mas se esse é um fator estrutural assumido por todos os nativos que participam do *Kula*, por que ele deveria ser considerado um potencializador do poder dos líderes? Sua vantagem nesse caso se justifica, em primeiro lugar, porque os irmãos de uma esposa de um líder têm obrigações ainda maiores do que os irmãos da esposa de um nativo qualquer. Suas contribuições deverão ser mais vultosas e generosas. Mas o mais importante se refere ao privilégio da poligamia. Como um líder ou chefe tem o privilégio de ter mais do que uma esposa (às vezes têm dezenas delas) e como a família de cada uma delas tem que prestar serviços a ele, então, são muitos os aldeões que trabalham para um líder. O *urigubu* que um líder tem direito é, portanto, enorme, o que aumenta o estoque de seu celeiro de inhame garantindo-lhe prestígio, riqueza e, por conseguinte, potencializando suas chances de exercer poder em sua jurisdição e nos demais distritos *Kula*. Como argumenta Malinowski também no Capítulo II de sua descrição do *Kula*,

Em épocas passadas, o chefe de Omarakana chegava a ter até quarenta esposas e recebia de trinta a cinquenta por cento de todo o produto da lavoura de Kiriwina. Mesmo na época atual, em que o chefe tem apenas dezesseis esposas, ele possui enormes celeiros que na época da colheita, se enchem até o teto com inhame. [...] A posição do chefe, portanto, só pode ser entendida se apreendermos a importância enorme da riqueza, a necessidade de pagar por tudo, mesmo por serviços que lhe são devidos por direito e que não lhe poderiam ser negados. Mais uma vez, essa riqueza toda lhe vem às mãos através dos parentes de suas esposas, e é através de seu direito de praticar a poligamia que ele efetivamente atinge a posição de chefe e exerce o poder. (MALINOWSKI, 1976, p. 63).

Já o segundo fator de potencialização do poder dos líderes se refere aos tributos que as aldeias ou nativos sob sua jurisdição lhes devem por direito. Esses tributos são chamados de *pokala*. É bem verdade que os líderes, também nesse caso, têm que retribuir generosamente por cada tributo oferecido; utilizá-lo para suprir as necessidades dos festejos, das reuniões tribais e das expedições longínquas; e assumir as despesas pela produção e aquisição dos *vaygu'a* e das canoas (*waga*), sem os quais seria impossível realizar o *Kula*. No entanto, essas oferendas somadas aos demais poderes e privilégios que lhes são garantidos, conferem enorme poder aos líderes, pois além de assumirem a responsabilidade de organizar e suprir os cerimoniais públicos mais relevantes, eles também podem premiar seus súditos com alimentos, tabaco e noz de bétel, obrigações definidas pela tradição e pelos costumes.

Para compreendermos como esses dois últimos fatores potencializam o poder de um líder é importante que esteja clara a relação entre riqueza e poder para esses nativos. Para tanto nos valeremos das informações contidas no importante Capítulo III dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), onde são enumeradas as características fundamentais do *Kula*. Segundo Malinowski, para os indivíduos que participam do *Kula* a riqueza não constitui um fim em si mesmo. Ter a posse de muitos alimentos e objetos de importância não vale nada caso seu possuidor não saiba utilizá-lo para exercer seu poder e aumentar seu prestígio. Ocorre que, para esses nativos, o poder associado à riqueza está vinculado à possibilidade de seu possuidor demonstrar generosidade ao distribuir seus bens entre seus vassalos. É bem verdade que é indispensável possuir certa riqueza para poder distribuí-la e é por isso que a tradição desses nativos “estabelece que possuir é ser poderoso e que a riqueza constitui apanágio indispensável de dignidade social e atributo da virtude individual.” (MALINOWSKI, 1976, p. 85). No entanto, de nada serve essa riqueza se ela não é utilizada, por parte dos homens ricos – sobretudo os líderes de aldeias –, como instrumento de exercício de poder através da demonstração de generosidade associada à obrigação de distribuir riqueza. “A riqueza é, portanto, o principal indício do poder – e a generosidade sinal da riqueza.” (MALINOWSKI, 1976, p. 85). Importante, então, é notar que para esses nativos o poder não está associado à posse da riqueza, mas sim a um uso específico dela, pois a tradição determina que o homem poderoso é aquele que demonstra generosidade com sua riqueza, uma vez que possuir é dar, de tal forma que se espera do homem rico que ele partilhe seus bens e aja como seu depositário e distribuidor. (MALINOWSKI, 1976, p. 85)

Enfim, o terceiro fator potencializador se refere ao poder que os líderes têm de punir aqueles que desafiam sua autoridade. Raramente esse poder é exercido com uma punição direta, apesar dos líderes terem o direito de fazê-lo quando lhes parecer necessário. Segundo Malinowski, esse poder de infringir uma punição direta por parte dos líderes fora mitigada já na época de sua descrição (década de 1910) em função, sobretudo, da proibição das autoridades europeias. No entanto, os líderes ainda possuíam um instrumento poderoso para exercer seu poder punitivo, ainda que de forma indireta: a magia negra. Nesse ponto, os líderes gozam de um duplo privilégio em relação aos demais aldeões. Primeiramente, por ser o membro mais proeminente de sua aldeia, ele é também o único ou um dos únicos membros de sua aldeia/distrito que podem anunciar publicamente suas intenções de punir alguém através da magia negra. Como todos ficarão sabendo de suas intenções punitivas, incluindo aquele a quem é destinada a feitiçaria, isso, obviamente, aumenta a eficácia do feitiço. Não

obstante, devido ao seu prestígio e riqueza, um líder sempre conta com os serviços dos melhores feiticeiros, tanto aqueles que são especialistas na magia negra, como os especialistas em outros tipos importantes de magia – magia da agricultura, magia da construção da canoa, magia da beleza, etc. Tendo em vista a importância que a magia tem para todos os aspectos da vida dessas tribos, o privilégio de ser atendido pelos melhores feiticeiros em cada área constitui de fato um poder importante que é utilizado pelos chefes e líderes com frequência: seja para se defender, através de um contrafeitiço, dos feitiços que podem ser-lhe destinados; seja para punir os indivíduos que desafiam seu poder¹⁰.

De maneira geral, esses são os fatores que interferem no poder que os líderes possuem. Isso demonstra como é possível que, apesar de haver múltiplos pontos de equilíbrio que sustentam o *Kula* como um todo, por outro lado, é igualmente evidente que alguns destes pontos de equilíbrio são mais decisivos e importantes do que outros. Por isso nos parece apropriado definir o equilíbrio institucional do *Kula* como sendo constituído de múltiplos pontos difusos de equilíbrio ordenados hierarquicamente. De um lado, portanto, se destaca a difusão dos pontos de equilíbrio e o perfeito entrelaçamento entre as diversas aldeias que participam no *Kula*, o que demonstra o grau de unidade social implicado nessas múltiplas relações. Já a ordenação hierárquica desses pontos de equilíbrio aponta para o modo como essa instituição alimenta e é alimentada pela tendência à distinção das aldeias e de seus representantes: os líderes das aldeias.

Em síntese, pode-se dizer que tanto por sua posição de *primus inter pares*, como por sua função de manobrador dos *vaygu'a* mais importantes e, por fim, em virtude de sua

¹⁰ Este uso da magia negra por parte dos líderes do *Kula* constitui um dos usos estratégicos da magia que mais contribuem para a manutenção do equilíbrio institucional difuso já mencionado e da hierarquia que estabiliza esse mesmo equilíbrio. Como veremos ao longo do Capítulo 3, a magia representa mais um dos fatores estruturais da vida nativa melanésia, permeando e dando sentido a todas as atividades importantes de sua vida cotidiana. Seja na agricultura, na prática do *Kula*, nas festas públicas, na confecção das canoas, etc; em todos os aspectos da vida nativa a magia está presente e operante. Trata-se, então, de um traço importante da gramática de sentido própria a essas tribos, sem o qual nenhuma de suas atividades sequer teria coerência. Sendo assim, a magia atravessa a rede de interdependência que caracteriza o *Kula* da mesma forma que a estrutura de parentesco que lhe subjaz. No entanto, enquanto a intersecção das redes de parentesco com a rede de parcerias *Kula* se estabelece no nível da organização social (âmbito real), a intersecção da gramática de sentido implicada na magia com a rede de parcerias *Kula* se dá no âmbito cultural (âmbito ideal). Caso intentemos visualizar o fenômeno como uma totalidade, então é evidente que há, na verdade, uma intersecção entre esses três âmbitos, formando assim uma tríplice associação. Não é possível desenvolver detalhadamente esse tema aqui, o que esperamos fazer no Capítulo 3. O que deve estar claro, entretanto, é o uso estratégico por parte dos líderes desse importante traço da configuração cultural dos melanésios. Esse uso da magia negra por parte dos líderes decisiva na prática do *Kula*, pois eles se valem do privilégio de contar com os melhores feiticeiros como mecanismo de defesa de sua supremacia em relação aos seus súditos. Esse uso parecerá especialmente importante se salientarmos o fato de que a magia constitui uma das armas mais utilizadas pelos nativos para se defender da inveja de outros nativos que participam do *Kula*, mas também para atrair os melhores *vaygu'a* de seus parceiros. Posto isso, contar com os melhores feiticeiros constitui um instrumento importante de manutenção da ordem e de ampliação do poder.

condição contínua de *tertius gaudens* em relação aos seus parceiros no *Kula*, os líderes assumem um posto decisivo para toda a figuração em questão. Seus privilégios são evidentes, mas eles sempre vêm acompanhados de uma série de obrigações que os líderes possuem e que os demais membros não possuem. O líder tem que ser sempre mais generoso, tem que dividir seu tabaco e suas nozes de bétel com os demais membros da aldeia, além de ter que oferecer alimento para qualquer nativo que necessite (MALINOWSKI, 1976, p. 85). O importante, no entanto, é notar que é na posição social e na função desempenhada pelos chefes e pelos líderes atuantes no *Kula* que está assentado o ponto de equilíbrio institucional dessa figuração já consolidada numa rede de interdependência característica, regulada pelas regras delimitadoras do *Kula*.

Logo, no *Kula* melanésio o equilíbrio organizativo que conjuga as múltiplas forças que participam da disputa implicada nessa instituição está assentado na posição dos líderes das aldeias participantes do *Kula*. Primeiro por sua posição estrutural privilegiada, por sua condição de *primus inter pares*, sobretudo quando está associada a uma posição elevada na hierarquia social baseada nas linhagens matrilineares, os subclãs. Mas também devido à grande quantidade de parceiros aliada à importância estratégica da maioria desses parceiros (líderes de outras tribos ou indivíduos de subclãs importantes), o que faz com que os líderes atuantes no *Kula* se tornem também manobreadores dos *vaygu'a* mais importantes, o que significa que detêm o poder sobrepujante de manipulação de símbolos de prestígio, levando-os à condição de contínua de *tertius gaudens*, o terceiro que obtém vantagens.

Esse é o quadro geral da situação etnográfica sobre a qual nos debruçaremos nessa Dissertação. De algum modo essa rápida descrição explicita o modo de análise que pode ser desenvolvida através de uma abordagem interacionista. A rápida descrição anterior aponta também os mecanismos centrais desta organização social: a instituição que regula o campo de forças neste contexto (o *Kula* melanésio) e as posições sociais que são indispensáveis para o funcionamento desta instituição (a posição dos líderes das aldeias melanésias na esfera do *Kula*). Outros fatores ainda precisam ser explorados, mas eles superam o âmbito do Capítulo 2. Importante é notar que todos os outros fatores de sustentação dessa figuração se articulam ao entorno desses pontos difusos de equilíbrio, o que também buscaremos evidenciar ao longo da análise que se seguirá.

III.O PROCESSO DE SOCIAÇÃO: O CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL DO KULA

Os grupos sociais são frutos da tendência do processo interativo de estabilizar o equilíbrio interno que o constitui e que, uma vez formados, ganham certa autonomia, tornando-se ordens sócio-históricas que permanecem por longos períodos de tempo. No entanto, todo grupo permanece aberto às mudanças provenientes do influxo recíproco, e de fato toda estrutura social tende a se transformar com o passar do tempo. Ocorre que, uma vez constituída, sua tendência é estruturar o funcionamento do processo interativo que a produziu, regulando, assim, seu desenvolvimento. No entanto, mesmo após alcançar sua estabilidade característica, as unidades sociais preservam latente a instabilidade que marca as relações humanas, já que são assumidas e conduzidas por indivíduos que são mutáveis e profundamente instáveis.

É por isso que para Simmel os grupos sociais são *sociedades*, ou melhor, unidades formais cristalizadas ao longo do tempo, constituídas como produtos históricos que, uma vez consolidadas, passam a valer como centros gravitacionais do processo interativo. Por outro lado, porém, essas formas cristalizadas não são absolutas, uma vez que permanecem em função dos desdobramentos possíveis do processo interativo que pode variar por conta da atividade própria dos indivíduos envolvidos. Simmel expressa essa ideia ao nos dizer que a sociedade seria algo como “um cosmos com natureza complexa e de direções ilimitadas, mas no qual todo pequeno ponto pode ser fixado e desenvolvido apenas de uma maneira particular, já que se fosse feito de outra maneira toda a estrutura deveria mudar.” (SIMMEL, 1908, p. 42). Toda socialização assume, portanto, as características determinantes do processo interativo e por isso é, ao mesmo tempo, relativamente estável e irremediavelmente instável.

Esse é o panorama geral do que precisa ser analisado nesse capítulo, mas visto ainda sob um ponto de vista estritamente abstrato e generalizado. É preciso, a partir de agora, abordar com mais precisão os meandros constitutivos da unidade social, para depois dar maior substancialidade ao objeto analisado (o *Kula* melanésio), sobretudo porque a análise de uma realidade histórica exige maior concretude, empreendimento este que está baseado num esforço de contextualização histórica, social e cultural do objeto. Por isso, ainda que os últimos capítulos tenham sido indispensáveis para determinar o foco interacionista do problema proposto (o *Kula* melanésio), a partir de agora teremos que nos distanciar daquele modelo analítico, esforçando-nos, então, em posicionar o *Kula* melanésio em seu contexto

próprio. Antes, porém, será indispensável construir um quadro analítico que evidencie com maior clareza as junções fundamentais sobre as quais se sustenta uma unidade social: a cristalização histórica do processo interativo.

Portanto, o que nos compete a partir de agora é, sobretudo, estabelecer um exercício que exigirá a contextualização do fenômeno analisado, seja no que se refere à sua configuração cultural específica, seja no que diz respeito à organização social que lhe é subjacente. Tanto um como outro são produtos históricos e para serem analisados segundo a perspectiva interacionista terão que ser concebidos como fruto de uma realidade histórica específica: a complexa relação entre as diversas tribos melanésias que participam da competição por alianças que caracteriza o *Kula*.

Além disso, uma segunda ponderação merece ser destacada logo a princípio. Até então falamos dos melanésios de uma maneira geral, o que só foi possível porque se tratava de um exercício de posicionamento teórico do caso etnográfico, que consiste na identificação da figuração que o caracteriza – aquele equilíbrio difuso e hierarquicamente ordenado. Não era nossa intenção desconsiderar a multiplicidade das comunidades que participam do *Kula*, nem as diferenças marcantes que de fato há entre elas. Apesar disso, porém, como o que nos competia naquele momento era a identificação daquilo que essas múltiplas comunidades distintas comungam (o próprio *Kula*), a visualização de sua configuração geral, ainda não era necessário recorrer à concretude institucional e histórica do fenômeno.

Tendo sido estabelecido esse passo, agora é indispensável embeber essa conquista na concretude do contexto em que está situada esta instituição, o que nos exige uma decisão que precisa ser justificada, apesar de já ter sido anunciada numa nota ainda no princípio dessa Dissertação. Não nos parece plausível, nem necessário tentar abranger todas as comunidades que participam do *Kula* para compreendê-lo. É bem verdade que a experiência que os nativos do distrito de Dobu, por exemplo, tem do *Kula* é completamente distinta da experiência dos nativos de Kitava. Também é verdade que ao adotarmos um destes pontos de vistas, alguns elementos das diversas formas específicas de participação no *Kula* passarão despercebidos. No entanto, não perdemos muito daquilo que almejamos compreender melhor: o próprio *Kula*. Por isso, apesar da participação de Dobu e Kitava no *Kula* ser de fato distinta, o *Kula* é o mesmo e ambas as aldeias são vias de acesso possíveis para a compreensão do *Kula*. Isso, pois, como nenhuma comunidade criou o *Kula* por conta própria, nenhuma delas vale como um acesso privilegiado decisivo para a visualização dessa instituição. Ocorre que, não só o próprio *Kula* se formou e se consolidou a partir do contato contínuo entre as comunidades que

comungam de sua prática, sendo, portanto, um símbolo de seus vínculos, como também o caráter definidor de cada comunidade participante só pode ter alcançado seus traços diacríticos por conta desse contato permanente. Isso, porque, tanto as instituições, como as identidades grupais e pessoais são fruto da interação, o que quer dizer que a formação das comunidades é resultado da criação de categorias que permitem aos grupos definirem seus vizinhos e serem definidos entre si. No caso dos distritos melanésios que participam do *Kula* a valência identificadora desses critérios definidores de identidade é ainda mais patente, o que se dá em virtude do fato de que o contato entre essas comunidades já está de tal forma consolidado que as comunidades participantes se valem espontaneamente de seus critérios para pautarem as múltiplas relações que o compõem.

Sendo assim, o *Kula* pode ser considerado uma instituição compartilhada que serviu de base para a formação da identidade étnica das diversas comunidades participantes, o que quer dizer que a inscrição de cada comunidade no *Kula* reflete sua posição específica dentro dessa rede de vínculos de prestígios, ou seja, seu lugar em relação às outras comunidades, e, conseqüentemente, o modo como elas servem de parâmetro umas às outras na definição de sua identidade grupal própria. Não só o *Kula* está em função dos múltiplos vínculos entre essas comunidades e, por consequência, das identidades consolidadas que identificam cada uma delas, como também essas comunidades são favorecidas, pela persistência do *Kula*, na tarefa de manterem sua identidade diacrítica. As identidades étnicas melanésias e o *Kula* são, portanto, mutuamente condicionantes, o que quer dizer que se produzem e se reproduzem através de uma associação contínua.

Por outro lado, porém, pode-se defender com justiça a possibilidade de que alguma das comunidades participantes ofereça uma perspectiva que goze de maior legitimidade, o que só pode ser justificado por seu peso social, histórico e econômico. E no *Kula* essa comunidade existe: o distrito de Kiriwina, distrito composto por diversas aldeias importantes e circunvizinho de outros tantos distritos fulcrais do circuito, dentre os quais se destacam o distrito de Sinaketa e o distrito de Kitava. Obviamente, essa escolha se baseia também na dificuldade que se levantaria caso optássemos por adotar outra perspectiva, já que os principais relatos sobre o *Kula* (dentre os quais se inclui a narrativa de Malinowski) foram feitos a partir da perspectiva de Kiriwina. Mas ela nos parece justificável, não obstante, porque, como já fora salientado alhures, a aldeia de Omarakana, que é a mais importante de Kiriwina possui a maior área de terra cultivável, o que é garantido por hereditariedade ao subclã *tabalu*; serve de residência ao subclã mais importante das sociedades melanésias

(justamente o subclã *tabalu*); e tem como líder, por fim, o chefe mais respeitado de todo o circuito *Kula*, este que é também líder do subclã *tabalu* (To'uluwa). A perspectiva de Kiriwina consiste, portanto, num acesso relativamente privilegiado para se compreender o *Kula*, pois assim é possível visualizá-lo, por assim dizer, a partir de seu ponto de equilíbrio e sustentação mais proeminente. Essa será nossa via de acesso ao *Kula*, assim como foi para Malinowski.

Esse capítulo se distancia, então, de forma radical dos dois que o precederam. Entretanto, apesar desta distância e na medida em que faz parte de um todo que se pretende coerente, é necessário deixar claro como eles estão relacionados. No primeiro capítulo nos ocupamos em ressaltar que a assunção do conceito de processo interativo coaduna com a reformulação dos dois conceitos basilares da Sociologia (indivíduo e sociedade). Os resultados mais relevantes deste capítulo foram a demonstração de que ambos, indivíduo e sociedade, são realidades processuais tanto como o é o processo interativo que os engendra; que eles também expressam, a seu modo, tanto a instabilidade como a estabilidade que caracterizam a interação; e, por fim, que indivíduo, sociedade e processo interativo formam uma unidade inextirpável.

Esse primeiro avanço nos permitiu acentuar a importância da centralidade do conceito de interação para o enfoque interacionista, o que nos exigiu, então, que começássemos nossa análise pela apreensão do significado deste conceito e sua aplicação no caso a ser analisado: o *Kula* melanésio. Por isso, no segundo capítulo nos ocupamos em definir que o que distingue o enfoque interacionista dos demais paradigmas sociológicos é a centralidade que atribui ao conceito de interação e que esse conceito representa uma articulação de elementos de instabilidade e estabilidade que, ao se contrabalançarem, produzem formas as mais variadas de organização social. O *Kula* seria, então, uma instituição que representa a consolidação do equilíbrio difuso formado pelas diversas aldeias participantes, estas que são representadas por seus líderes ordenados a partir de uma gradação hierárquica baseada em diversos fatores.

Essas análises foram importantes para posicionar a parte principal dessa Dissertação, o que deve ser iniciado neste capítulo e que consiste no esforço de posicionar o *Kula* em seu contexto sócio-cultural específico para então ser possível desvelar o significado dessa instituição extremamente complexa. A partir de agora será fundamental explicitar toda a sua complexidade, demonstrando os diversos vínculos que a ligam aos demais fatores estruturais, organizativos – sejam eles sociais ou culturais – dos distritos trobriandeses, dentre os quais se destaca o distrito de Kiriwina. Para tanto, contudo, será indispensável

demonstrarmos o modo como Simmel em particular e a escola interacionista como um todo conceberam a unidade social, pois é com base nessa definição que será possível posicionar o *Kula* melanésio, a partir da perspectiva de Kiriwina, em seu contexto significante.

3.1 – ENTRE A REALIDADE DA SOCIEDADE E A IDEALIDADE DA CULTURA

Antes de tudo, Simmel nos indica a importância de se acentuar a diferença básica entre o aspecto real das unidades sociais e seu aspecto ideacional. O aspecto real das sociedades poderia ser definido como “aquilo que se posiciona de certo modo entre os indivíduos, para, através disso, uni-los de tal modo que cada um tome parte nessa unidade, sem que, no entanto, nenhum deles possa possuí-la sozinho e por completo.” (SIMMEL, 1890, p 16). Essa unidade real é a organização social. Já seu aspecto ideal pode ser definido “como aquilo que todos possuem e que só pode ser constatado através da ideia de um espírito a que todos estão referidos ou confrontados.” (SIMMEL, 1890, p. 16). Essa unidade ideal é a configuração cultural. Tanto as organizações sociais como as configurações culturais são, então, os meandros constitutivos da unidade social. Como ambos são provenientes de um amadurecimento histórico devem ser analisadas como tal.

No entanto, apesar da diferença marcante entre esses meandros da unidade social, há entre ambas as concepções de generalidade “relações muito profundas” (SIMMEL, 1890, p. 16). A mutualidade fundamental entre essas duas esferas constitutivas das unidades sociais é o que permite que ela se sobreponha aos indivíduos que vivem esse influxo recíproco. Raymond Firth caracteriza essa mutualidade como uma relação entre uma organização social específica e seu modo de vida. Ocorre que, de um lado, os homens estão organizados de uma forma específica na medida em que formam juntos um “agregado de relações humanas”. Por outro, porém, esse agregado só tem sentido quando referido a um conteúdo ideacional que regule a ação dos indivíduos agrupados. Esse conteúdo ideacional é seu modo de vida. Segundo as palavras do próprio Raymond Firth,

Se, por exemplo, se considerar a sociedade como um conjunto organizado de indivíduos com um determinado modo de vida, a cultura será esse modo de vida. Se se considerar a sociedade como uma agregação de relações sociais, a cultura é o conteúdo dessas relações. A sociedade enfatiza o componente humano, a agregação de pessoas e a relação entre elas. A cultura enfatiza o componente de recursos acumulados, tanto imateriais como materiais, que as pessoas herdaram, utilizam, transformam, enriquecem e transmitem. Possuindo uma substância, mesmo que em parte apenas ideacional, esse componente atua como um regulador da ação. Do ponto de vista do comportamento, a cultura é todo comportamento aprendido que foi socialmente adquirido. Inclui os efeitos residuais da ação social. (FIRTH, 1974, p. 44).

Essa distinção básica entre o aspecto real e o aspecto ideacional das sociações é indispensável para a análise do *Kula* melanésio. Na verdade, qualquer contexto social específico pode ser esquadrihado segundo essa distinção fundamental que, no entanto, é – sempre vale ressaltar – meramente analítica, pois na realidade é difícil distinguí-las.

Posto isso, pode-se dizer que o *Kula* ocupa o centro nervoso de um contexto sócio-cultural específico que conjuga uma série de comunidades distintas e relativamente autônomas. Sendo assim, cumpre assinalar, por um lado, que o *Kula* é alicerçado por um princípio complexo de organização social bem determinado que atravessa e é atravessado pelas instituições específicas que caracterizam cada comunidade. A base de sustentação deste sistema de alianças (o *Kula*) é formada por um complexo sistema de filiação parental (hereditariedade), dividido em clãs e subclãs que estão espalhados pelas diversas comunidades participantes; e um sistema de vínculos por afinidade (casamento), o que possibilita a formação de alianças entre os diversos subclãs melanésios que são tão estratégicas como as alianças no *Kula*. O *Kula* é, então, uma instituição política baseada em alianças entre líderes e, conseqüentemente, entre aldeias, que põe em funcionamento essa organização social específica e, portanto, só tem sentido quando visualizada a partir da articulação de todos esses âmbitos.

Não é possível analisar cada meandro dessa complexa configuração, pois, como já dito, seria infactível e desnecessário buscar abarcar a perspectiva de todas as comunidades que participam do *Kula*. O que pode e deve ser feito é a explicitação do modo como o *Kula*, que é uma instituição interétnica por excelência, se articula aos princípios estruturais e organizativos dos nativos das ilhas Trobriand, sobretudo do distrito de Kiriwina, a comunidade mais importante de todo o circuito *Kula*. Num segundo momento será possível deslindar, deste vínculo específico entre a comunidade de Kiriwina e essa instituição interétnica, as características definidoras do próprio *Kula*, pois ele representa a cristalização da interdependência entre essas diversas comunidades.

Por outro lado, o *Kula* também está articulado à configuração cultural específica de cada comunidade participante. Os traços gerais dessa configuração cultural dão significado às múltiplas relações que compõem esse agregado humano, na medida em que articula uma visão de mundo específica a um modo de vida determinado, ambos caracterizados, sobretudo, por seu destacado aspecto religioso. Nesse ponto, também merece relevo a importância concedida à generosidade como valor primordial da conduta humana, o que justifica a

ocorrência do contínuo dar e receber que está distribuído, segundo os termos de Malinowski, em todas as atividades dos melanésios.

Não obstante, na medida em que a base geral da configuração cultural dos melanésios é religiosa, também será importante analisar a série de mitos que dão sentido às suas atividades. Essa base religiosa geral se imprime também nos mitos locais. Alguns mitos definem, por exemplo, a propriedade da terra e seus direitos de uso, garantindo assim o direito consuetudinário de explorar glebas específicas que são assumidos por alguns subclãs, dentre os quais alguns são mais proeminentes e, portanto, possuem glebas maiores e melhores. Nota-se, então, que esses mitos se relacionam também ao sistema de parentesco que organiza esse agregado de relações formado pelos melanésios, na medida em que a prevalência sobre os territórios é assumida pelos diversos subclãs que compõem o sistema clânico de parentesco que caracteriza a melanésia. Há, ainda, uma série de mitos relacionados ao *Kula* e à construção das canoas utilizadas na navegação. Todos esses mitos são continuamente vivenciados pelos diversos rituais que permeiam as variadas atividades, o que alimenta o funcionamento da extensa e complexa rede organizativa formada pelo *Kula*.

Não obstante, também é verdade que os tipos específicos de organização social e configuração cultural que caracterizam uma ou algumas comunidades têm peso sobre seu desenvolvimento histórico, determinando, em contrapartida, sua lógica própria de desenvolvimento. Isso quer dizer que a experiência histórica de manutenção e mudança de configurações culturais e organizações sociais obedecem aos princípios consolidados nessas unidades sociais. Segundo a formulação habermasiana, enquanto as organizações sociais se impõem à ação definindo obrigações específicas que têm “a resistência específica e o caráter coativo das normas vigentes” (HABERMAS, 1987, p. 118), já as configurações culturais produzem valores culturais que flutuam livremente (HABERMAS, 1987, p. 118) e são assimilados pelo agente de tal forma que seu comportamento se torna modelado por eles. A forma histórica específica de um agrupamento, consolidada ao longo do tempo, segue necessariamente seus princípios de organização social e a configuração cultural correspondente, o que é passado, de geração a geração, através da herança de posições e capacidades sociais específicas.

Por isso, além de avaliar como é possível que essas formas sócio-culturais se cristalizem a partir de um processo temporal e o que propriamente significa essa cristalização, num segundo momento ser-nos-á inevitável avaliar como o processo histórico é vivenciado de forma específica pelos melanésios, já que é evidente que deve haver uma vivência diferente

da experiência histórica em relação ao padrão ocidental, tendo em vista a distinção radical entre as duas unidades sociais. Esse tema deverá ser levantado no momento em que estivermos tratando dos aspectos estruturais que caracterizam o distrito de Kiriwina, em particular, e as ilhas Trobriand como um todo, o que está, obviamente, ligado ao caráter religioso geral compartilhado por todas as comunidades que participam do *Kula* e ao fato de que o sistema de parentesco serve de base para a organização social melanésia.

Por fim, objetiva-se demonstrar como a prática do *Kula* está articulada tanto à configuração cultural específica que lhe confere significado ao articulá-lo a um contexto significativo específico, bem como aos seus mecanismos mais importantes de organização social, ambos específicos à vinculação dos distritos de Trobriand ao *Kula*. Este é o objetivo principal deste capítulo. Nesta parte também será importante demonstrar como o equilíbrio hierarquicamente difuso baseado nas lideranças(Capítulo 2) se articula ao funcionamento do *Kula* e à totalidade da unidade social melanésia, com base na vinculação dos distritos de Trobriand, em especial Kiriwina, a essa instituição plural e multiétnica.

3.2 – A FORMA HISTÓRICA DA CULTURA E DA SOCIEDADE

Apesar de não ter sido formulado explicitamente em nenhuma de suas obras é notório que para Simmel há uma perfeita homologia entre a forma histórica, as formas culturais e as formais sociais. Não apenas porque essas formações estão necessariamente relacionadas em qualquer contexto específico, mas também porque mesmo sua constituição, sua produção a partir do fluxo vital, está baseada numa mesma lógica: essas formas nascem como produtos da vida e em função das necessidades desse fluxo vital, mas, uma vez cristalizadas, passam a dominar e orientar esse fluxo, subordinando-o à sua forma consolidada. Isso se deve, sobretudo, ao fato de que todas essas formações são frutos do processo temporal, este que possui a tendência própria de se cristalizar em formas estáveis.

Na medida em que visualiza esse processo de constituição buscando captar sua lógica de uma maneira geral, Simmel o definirá como a produção de formas históricas (1). Quando se atém à formação das idealidades que dão significado ao mundo, ou seja, a constituição daquelas configurações culturais em suas mais variadas conformações – religiosa, artística, científica, moral, etc – então Simmel conceberá o processo como um desenvolvimento das formas culturais (2). Por fim, ao visualizar a consolidação de uma determinada organização social, como um produto estável do influxo recíproco e continuado de múltiplos agentes, uma rede equilibrada de interdependência funcional, então Simmel o define como sendo a cristalização de formas sociais (3). Entretanto, não obstante as distintas maneiras de visualizar e conceber o produto do fluxo temporal deve estar claro que essas operações são meramente analíticas, o que significa que a cristalização das formas históricas, culturais e sociais ocorre ao mesmo tempo e estão perfeitamente articuladas umas às outras.

Na medida em que a constituição da forma histórica diz respeito ao processo de cristalização das formas numa perspectiva mais geral, nos parece apropriado iniciar o debate a partir dessa formulação, desdobrando seus resultados para a análise dos demais processos de consolidação formal. Dois ensaios da obra de Simmel serão fundamentais para a análise da constituição das formas históricas: “O problema do tempo histórico” (SIMMEL, 2011) e “A forma história” (SIMMEL, 2011). Além dessas obras de Simmel, nos parece proveitoso um diálogo com Paul Pierson, sociólogo que nos legou importantes contribuições acerca da consolidação das formas históricas em seu já clássico *Politics in time* (PIERSON, 2004), sobretudo no que se refere aos conceitos de *feedback positive*, *path dependence* e *self-reinforcing*.

Ao finalizarmos esse debate, nos dedicaremos à análise das formas sociais, dialogando com ensaios sociológicos de Simmel presentes em diversas obras que versam sobre o tema. Neste momento a recorrência a algumas reflexões de Norbert Elias e alguns antropólogos da escola inglesa de antropologia também será decisiva. Destaca-se, neste ponto, a definição de Elias das formas sociais como redes temporais de interdependência funcional. Por fim, poderemos analisar as formas culturais, tomando como base de diálogo o ensaio “*Die Wendung zur Idee*” (SIMMEL, 1922). Nesse momento, será fundamental também o debate com Clifford Geertz, pois sua definição de cultura está perfeitamente de acordo com as análises de Simmel sobre o tema. Interessa-nos, sobretudo, sua definição de cultura como um sistema simbólico que articula um *ethos* (um modo de vida específico) a um princípio metafísico (uma visão de mundo particular). Destaca-se também a importância do diálogo com Wittgenstein, sobretudo no que se refere à articulação entre a Gramática conceitual de uma linguagem/cultura e a prática que forma sua base.

3.2.1 – A forma histórica

3.2.1.1 – A história viva

A definição da formação da história para Simmel pode ser expressa com uma pequena alteração da definição hegeliana. Segundo o próprio Simmel, “A definição de Hegel segundo a qual só o espírito tem história deve ser completada: só o espírito vivo tem história.” (SIMMEL, 2011, p. 59). Esse curto comentário expressa a ideia central de sua teoria da história, que está baseada na concepção de uma dialética sem síntese. Isso se dá em virtude do fato de que, ao contrário de Hegel, para Simmel não há um *télos* de realização plena do espírito na história, sendo justamente essa incompletude insuperável que se pretende acentuar ao se referir à falta de síntese de sua dialética: o espírito vivo da história. O espírito histórico é vivo porque, apesar de se consolidar continuamente em formas bem demarcadas, jamais pode estar completo. Ele tende, é bem verdade, a encontrar pontos de coagulação e alimentar estados de continuidade, mas a temporalidade da vida permanece o atravessando, seja para reforçá-lo, seja para transformá-lo.

Essa dialética sem síntese pode ser expressa da seguinte maneira. O fluxo vital produz formas históricas específicas que se tornam autônomas ao se objetivarem. Esse mesmo fluxo constitutivo passa então a se orientar por essa objetivação, apesar de não deixar de exceder qualquer determinação. Sendo assim, de alguma maneira o tempo permanece atravessando a história, dando-lhe vitalidade e imprimindo-lhe a instabilidade que lhe é característica. No

entanto, uma vez constituída, a forma histórica passa a dar sentido a esse fluxo vital, o que é estabelecido em virtude do fato de que essa objetivação histórica se torna o centro gravitacional do processo histórico. Não é por acaso, portanto, que para Simmel o problema da história se refere justamente à relação do fluxo temporal com a forma histórica. Posto isto, primeiramente é necessário determinar o efeito do tempo na história, para depois acentuar o modo como o tempo histórico se distingue do tempo cotidiano.

Segundo Simmel deve estar claro antes de tudo que “Um conteúdo de realidade é histórico quando sabemos qual lugar ocupa em nosso sistema temporal.” (SIMMEL, 2011, p. 9). Isso quer dizer que um evento qualquer, ainda que seja compreensível e coerente, não é ainda histórico se não possui uma posição determinada no tempo, ponto de onde não pode ser retirado, pois seu sentido lhe é conferido pela relação que mantém com os eventos que o antecedem, assim como pelos acontecimentos que lhe sucedem. A forma histórica, portanto, além de possuir uma coerência interna formada pelo conjunto de seus elementos – o que se verifica ao se notar que “os fatos conhecidos da história se inscrevem em conexões causais [e] só a totalidade desses fatos constitui o conjunto que permite compreender cada um deles.” (SIMMEL, 2011, pp. 12-13) – também é marcada por ocupar um ponto determinado e inalterável no curso temporal. Ora, é justamente a partir desse todo coerente que constitui a forma histórica que cada fato singular inscrito no curso temporal pode ocupar uma posição determinada e receber seu significado próprio, o que ocorre em virtude do fato de que “Nessa série *total*, cada conteúdo recebe um lugar de maneira infalível e, em princípio, inequívoca.” (SIMMEL, 2011, p. 13).

Não obstante, apesar de sua relação constitutiva com o tempo, de alguma forma a história está fora do tempo, pois ela se caracteriza por ter alcançado um estágio de consolidação como esfera ideal apartada do fluxo temporal cotidiano, apesar de conferir sentido a ele. Então, se de um lado a história é um produto do tempo, por outro, ela o orienta, o que quer dizer que um fato histórico, para se constituir, prescinde de duas exigências fundamentais. Antes de tudo, ele precisa estar situado no tempo e formar com outros eventos uma unidade coerente que o torne compreensível. Não obstante, o evento histórico também tem de ocupar uma posição claramente determinada e inequívoca dentro desse conjunto, formando, assim, uma união com os demais eventos, uma série coerente onde cada acontecimento singular ocupa uma posição determinada e é seguido por outros acontecimentos através de uma lógica interna estabelecida.

Com isso Simmel pode diferir o tempo histórico do tempo cotidiano. O acontecimento temporal se encerra num ponto onde se pode determinar claramente sua relação com os eventos históricos que o precederam e os eventos que ele provocou. Segundo as palavras do próprio Simmel, “Só o *ponto* que, no tempo, é fixado entre tudo o que o precede e tudo o que vem depois dele confere a um conteúdo seu caráter histórico.” (SIMMEL, 2011, p. 16). Logo, é o conjunto dos acontecimentos que determina o significado e a posição de cada acontecimento histórico. Já o fluxo temporal cotidiano corre sem interrupções e demarcações fixas. Seu fluxo inexorável não permite que nenhum ponto se fixe a não ser quando assume a forma histórica. Segundo as palavras de Simmel, “os acontecimentos realmente vividos não têm essa forma [da história]: eles se estendem, ininterruptos, numa continuidade que se funde sem ruptura no tempo como tal.” (SIMMEL, 2011, p. 20). A realidade histórica vívida pode ser definida como a interseção produtiva dessas duas esferas. O tempo alimenta a história continuamente, esta que se produz através do tempo, mas após se consolidar alcança certa estabilidade e passa a orientar o fluxo temporal que a produziu.

Mas como se dá essa objetivação histórica do espírito vivo? Como é possível essa transformação do fluxo vital em forma histórica? Essas questões nos apontam para a tarefa de desvendar o significado dessa transformação da vida em espírito histórico. Segundo Simmel, “Quando se tornam históricos, os conteúdos sofrem transformações que são específicas da forma da história. [...] O caráter vívido dos conteúdos não é eliminado, mas transformado.” (SIMMEL, 2011, p. 60). Logo, o importante agora é determinar em que consiste essa transformação.

Segundo Simmel essa transformação poderia ser definida como um processo de historização da experiência vivida, o que se refere ao resultado positivo – positivo porque produtivo – da tensão dialética insolúvel entre a vida e a história, o que, como já salientado anteriormente, forma a base do espírito vivo que caracteriza a forma histórica. Trata-se de um ordenamento específico de fatos com peso histórico, de tal maneira que eles, juntos, formem uma imagem coerente que apesar de se manter sujeita ao fluxo temporal, por outro lado, passa a subsidiá-lo. “Trata-se da transformação da sequência absoluta e contínua de eventos, da experiência que transcorre sem congestionamento, em *imagem* que apresenta, de um lado, um fechamento, uma espécie de moldura, e, de outro, uma justaposição de elementos continuamente sujeitos ao fluxo temporal.” (SIMMEL, 2011, pp. 102-103). De acordo com Simmel, haveria quatro aspectos fundamentais a se destacar dessa transformação.

O primeiro ponto destacado se refere à organização cronológica dos acontecimentos históricos em séries integradas. Juntos, esses fatos formam unidades bem definidas ao serem divididos e distribuídos em sínteses lineares com uma lógica objetiva interna específica. Não se trata, portanto, de uma ordenação aleatória, mas sim baseada num princípio objetivo que confere unidade a essa justaposição de acontecimentos. Essas séries ordenadas recebem o nome de “períodos”, que nada mais são do que correntes que atravessam momentos com peso histórico separados no tempo e os organizam de modo coerente segundo um princípio objetivo qualquer. “A série histórica é construída de modo que cada um de seus pontos seja compreensível por meio dos que o precedem e só ele permita a compreensão dos que o sucedem. Definimos como histórico apenas esse tipo de série.” (SIMMEL, 2011, p. 68).

Outro fator importante na formação dessas séries é que para se constituírem elas precisam formar totalidades mais ou menos limitadas. Essa totalidade formada por um período histórico está baseada na unidade coerente da série e tem como fundamento um conceito geral que ocupa seu centro ordenador. A determinação desse centro nervoso de um período histórico exige uma concentração em seus aspectos essenciais, permitindo assim uma estilização mais ou menos rigorosa dos eventos organizados, tornando-os, portanto, distintivos. Simmel fala, inclusive, na formação de um quadro, de um todo com dimensões determinadas. A formação dessas totalidades só é possível a partir de uma unidade ideal que interliga uma série de acontecimentos históricos. Logo, é a ordenação de conjuntos da realidade em torno de ideias unificadoras ou, dito de outro modo, a relação imanente de acontecimentos históricos determinados, que possibilita a formação de arranjos coerentes de fatos históricos que constituem certa totalidade.

Esse procedimento organizador depende, por seu lado, de duas operações importantes. De um lado, é necessário que se defina com precisão qual é o centro a partir do qual a série é ordenada e a totalidade pode surgir. Como esse centro não é aleatório, mas está, pelo contrário, baseado numa unidade real entre acontecimentos específicos, isso exigirá um exercício de síntese capaz de identificá-lo e articulá-lo aos acontecimentos que compõem uma série. Por outro lado, a formação dessas totalidades depende também da omissão de certos acontecimentos que não se encaixam à unidade formada pela série ordenada de fatos históricos, pois apenas alguns poucos acontecimentos históricos de importância podem se encaixar coerentemente em períodos históricos determinados, o que significa que a inclusão de outros fatos menos importantes, ainda que de fato tenham ocorrido nesses períodos, pode inclusive arruinar a coerência interna de uma série. Por isso, segundo Simmel, um

acontecimento “só se torna um elemento histórico por integrar-se numa cadeia complexa, feita de uma multidão de outros elementos, ao mostrar o fluxo vital que atravessa os acontecimentos e liga cada um deles a todos os outros.” (SIMMEL, 2011, p. 83).

Para Simmel essas duas características iniciais – a formação de séries ordenadas (1) que constituem totalidades baseadas em unidades conceituais (2) – são basilares na transformação do acontecimento vivido em fato histórico. No entanto, elas são ainda um tanto vagas, pois pode haver períodos históricos significativamente curtos, ordenados de uma maneira particular, e outros períodos que são enormes, obviamente ordenados de outra maneira. Isso aponta para o fato de que é possível ordenar fenômenos históricos em períodos demarcados de variadas maneiras. Baseado nessa diferença potencial Simmel nos indica, então, duas formas distintas de estabelecer esse ordenamento, ambas baseadas em procedimentos específicos além de formarem imagens diversas. Como será demonstrado, um procedimento não elimina ou impugna o outro. Pelo contrário. É comum inclusive que eles estejam associados na constituição – e também na análise – de uma forma histórica.

O primeiro desses procedimentos se refere à ordenação de séries históricas a partir de marcos temporais, ou seja, acontecimentos históricos que são decisivos o suficiente para se tornarem pontos de inflexão do curso histórico. Segundo Simmel esse ponto de inflexão se forma através de uma imobilização do tempo vivido em pontos fixos cheios de consequências. Esses pontos formam uma espécie de linha artificial que funciona como um divisor de águas: tudo o que ocorreu antes deste fato parece ter sido feito para produzi-lo e tudo o que segue a ele parece ter sido fruto de seu acontecimento. A série histórica – para frente e para trás – forma-se espontaneamente a partir da definição deste ponto de inflexão histórica. Segundo as palavras de Simmel, trata-se de um procedimento responsável por fixar

[...] um ponto culminante no qual a observação se cristaliza e organiza a totalidade informe do fluxo temporal, traçando uma linha divisória entre, de um lado, os conteúdos que ocorreram até então e que se ordenam às avessas segundo uma cronologia invertida e, de outro, os que se integram no movimento progressivo da cronologia normal. (SIMMEL, 2011, p. 93).

Simmel também definiria esse ponto culminante de inflexão histórica como uma espécie de coagulação do tempo histórico num momento decisivo, o que representa uma forma específica de cristalização da forma histórica.

Já o segundo procedimento formador de totalidades históricas não está baseado na identificação de um momento decisivo, mas sim na determinação de lapsos de tempo

relativamente amplos. O conceito escolhido por Simmel para definir essa formação histórica é o conceito de estado histórico ou fase histórica. Trata-se de uma forma distinta de cristalização histórica que se refere à formação de séries de acontecimentos históricos que, tomados separadamente e considerados juntos, formam totalidades com contornos relativamente imprecisos. (SIMMEL, 2011, p. 95). Esses estados históricos possuem certa coloração típica que vale quase como um símbolo definidor de um estado histórico que perdura com certa estabilidade. Ele pode ser definido como um meio contínuo que se desenvolve entre acontecimentos históricos agudos, mas descontínuos.

Logo, se a coagulação do tempo histórico em acontecimentos marcantes acentua a descontinuidade produzida por sua culminação; já a cristalização temporal em estados históricos acentua o inverso, ou seja, longos períodos históricos que perduram de tal forma que produzem uma espécie de continuidade que atravessa a descontinuidade dos acontecimentos decisivos que o compõem. Esses estados se referem, então, à determinação relativamente crônica de séries históricas específicas, algo como o tom harmônico de uma música que não para de ressoar a despeito de sua variação melódica. Segundo Simmel, “a vida é olhada ora como uma sucessão variável de acontecimentos singulares, ora, em cada um de seus períodos, como um ‘estado’ relativamente durável” (SIMMEL, 2011, p. 100). Quando a visão é mais generalizadora formando, então, um estado histórico, “os detalhes adquirem a coerência de um quadro homogêneo, bem como certa estabilidade que o ritmo ansioso de cada um deles, considerado separadamente, não oferece.” (SIMMEL, 2011, p. 101).

Esses são os principais resultados da reflexão simmeliana acerca da forma histórica. Sinteticamente pode-se dizer que a história é uma forma produzida pelo fluxo vital, mas que uma vez constituída alcança certa autonomia. Assim ocorre a historização da experiência vivida, que se processa através da formação de séries ordenadas de acontecimentos que formam totalidades coerentes de diversas espécies. Essas séries podem ser ordenadas a partir de pontos culminantes de coagulação temporal ou assumir a característica de estados relativamente duradouros. Apesar de completo, contudo, esse quadro geral apresentado por Simmel não nos oferece o mecanismo interno da formação dessas totalidades, além de não evidenciar o modo como a forma histórica está articulada às formas sociais e culturais. Por isso, devemos abandonar o debate com Simmel e iniciar o debate com Paul Pierson.

3.2.1.2 – A causa histórica como dependência de trajetória

Está claro que os períodos históricos se consolidam através de uma transformação no fluxo temporal. Eles podem estar articulados ao entorno de grandes acontecimentos – que são coagulações temporais em pontos fixos, relacionados entre si numa sequência coerente; ou podem receber aquela tonalidade uniforme ao se cristalizarem em estados históricos. Mas o que faz com que acontecimentos descontínuos se unam para formar uma série coerente onde cada acontecimento recebe sentido do seu antecessor e confere sentido ao acontecimento que lhe sucede? Como acontecimentos históricos díspares podem formar uma corrente que se caracteriza por uma unidade interna de seus elementos? O que permite o estabelecimento dessa unidade e, conseqüentemente, a formação daquela totalidade que caracteriza os períodos históricos? E, por fim, em que medida essas correntes históricas que vinculam uma série de acontecimentos entre si permite a formação de configurações culturais e organizações sociais específicas?

Segundo nos parece, Paul Pierson nos dá indicações fundamentais acerca da formação desses períodos e de seu papel na constituição das instituições sociais e sua articulação, sendo esse justamente o grande mérito de sua obra *Politics in time* (PIERSON, 2004). Por isso, a partir de agora nos parece importante demonstrar o argumento sustentado por ele nesse livro. Começemos pela análise do modo como Pierson concebe a formação desses períodos históricos, essas correntes que interligam de forma coerente uma série de fatos históricos.

A marca principal de sua argumentação pode ser definida como uma tentativa de considerar, ao mesmo tempo e de forma intercalada, a mudança e a estabilidade na análise de processos históricos com base, sobretudo, num conceito de “causa histórica”. Sua intenção central é, portanto, utilizar esse conceito de causa histórica para compreender variados complexos de acontecimentos históricos que articulam de um modo específico estabilidade e mudança, tomando-as, portanto, como dois aspectos de um mesmo processo. Mas que tipo de causa histórica é essa?

O traço característico dessa causa histórica, ou do modo como ela opera na conjunção dos acontecimentos, é o fato de ela criar o que Pierson denomina ser uma dependência de trajetória [*path dependence*], o que se refere à característica dos processos históricos, estes que seriam processos de auto-reforço [*self-reinforcing*] ou de *feedback positive*. Segundo Pierson, isso significa que a partir do momento em que uma determinada trajetória histórica está estabelecida é muito difícil revertê-la, de tal maneira que os acontecimentos que ocorreram no momento de sua constituição terão uma influência causal, porque determinante,

nos acontecimentos posteriores que fazem parte dessa mesma trajetória. Isso quer dizer que os períodos históricos se formam ao constituírem trajetórias que tem um aspecto causal que impele os acontecimentos posteriores a se enquadrarem à sua lógica. Essa forma específica de conceber o curso histórica aposta, portanto, na ideia de que determinados cursos de ação – sobretudo aqueles que têm peso histórico – uma vez consolidados, se tornam virtualmente impossíveis de serem revertidos, justamente pela determinação causal da trajetória. Ocorre que, quando uma trajetória é escolhida e adotada, os custos de revertê-la são muito altos e os atores, ao invés de insistirem em sua mudança, tendem, na verdade, a seguir seus ditames e se adaptar a ela. É o que Paul Pierson quer por em relevo quando diz que

Na presença de *positive feedback* a probabilidade de passos seguintes ao longo do mesmo percurso aumentam com cada movimento nessa trajetória. Isso porque os benefícios *relativos* da atividade corrente comparados com as opções outrora disponíveis são incrementadas com o passar do tempo. Posto de forma distinta, os custos da mudança para alguma alternativa anteriormente disponível aumentam. (PIERSON, 2004, p. 21).

Por isso, a cada passo em direção à consolidação de uma trajetória, mais difícil se torna reverter seu curso, o que significa que a história poderia ser definida como um processo irreversível com uma série de encruzilhadas. Essa definição salienta as possibilidades de desvio e mudança da trajetória, proporcionadas pelas encruzilhadas; mas não deixa de acentuar sua peculiar resiliência à mudança, o que está baseado na sua irreversibilidade. Posto isso, como as trajetórias implicam determinado tipo de causalidade, o importante é desvelar os mecanismos mobilizados no estabelecimento deste autorreforço, eles que são os fatores que permitem a formação e a manutenção das trajetórias históricas. O que é necessário desvendar a partir de agora, então, é como é possível a formação e manutenção dessa trajetória. Formulado como problema: por que a mudança de trajetória não é tão difícil em seus estágios iniciais e é quase impossível quando já está consolidada?

Segundo Pierson, isso se deve ao fato de que processos com *feedback positive* que geram dependência de trajetória resultam necessariamente na institucionalização de arranjos sociais e são justamente esses arranjos que garantem estabilidade à trajetória. Sendo assim, pode-se dizer que os diversos padrões de conexão temporal entre eventos (trajetórias históricas) estão baseados em mecanismos sócio-culturais específicos que permitem a formação de um *feedback positive*, de uma dependência de trajetória. Como se pode notar chegamos, assim, ao problema da relação entre as formas históricas, culturais e sociais. Segundo as palavras de Paul Pierson

Identificar processos de auto-reforço nos ajuda a compreender porque práticas organizacionais e institucionais são, com frequência, extremamente persistentes – e isso é crucial, pois essas continuidades são uma característica marcante do mundo social. Afirmar que o âmbito social pode estar permanentemente cristalizado [*frozen*] é fortemente crível, mas essa não é a alegação. A mudança continua, apesar de ser uma mudança limitada – até que algo corroa ou inunde os mecanismos de reprodução que geram a continuidade. (PIERSON, 2004, p. 52)

O processo de institucionalização histórica se refere a uma estabilização do equilíbrio interativo entre múltiplos atores, o que só é possível após um longo processo de amadurecimento histórico. Toda instituição está sustentada numa série organizada e coesa de normas, valores, e concepções – também institucionalizadas de algum modo – que orientam a ação dos atores e impede mudanças bruscas. Uma trajetória é irreversível em virtude do poder exercido por essas regras institucionalizadas sobre a ação. Isso porque a trajetória consolidada não indica apenas aquilo que deve ser feito, que uma regra existe e deve ser seguida; mas também que outra possibilidade sequer é possível, pois as escolhas feitas no passado são relativamente irreversíveis, uma vez que limitam o âmbito de escolha das ações futuras. Segundo as palavras de Paul Pierson,

Argumentos baseados no *positive feedback* e no sequenciamento representa um alicerce fundamental para alegações sobre por que e como a história importa. Em todos os estudos sobre sequências como dependência de trajetória, algumas sequências históricas particulares são importantes porque processos iniciais geram formas organizacionais e arranjos institucionais específicos, duradouros e altamente determinantes [*highly consequential*] que alteram as implicações de eventos ou processos posteriores. (PIERSON, 2004, p. 71)

Logo, um arranjo institucional constituído pressiona os atores a se ajustarem às suas regras estabelecidas, ao mesmo tempo em que facilita a formação de instituições que alimentam e complementam esse arranjo. À medida que um arranjo institucional se desenvolve se torna mais resistente à mudança, o que tende a promover um equilíbrio institucional profundo que é capaz de durar por um longo período de tempo. Isso porque em contextos de complexa interdependência social cada nova instituição que pode vir a surgir, ou qualquer acontecimento que desafie de alguma maneira a ordem estabelecida, tende a se adaptar às instituições já consolidadas e ao todo articulado que elas formam.

Mas como é possível que esse conjunto articulado de regras impeça a mudança?

Como já fora salientado anteriormente, toda instituição constitui um equilíbrio estabilizado de múltiplos atores. Esses atores estão, portanto, desde sempre vinculados a uma

matriz institucional. Seu comportamento é, em grande medida, apenas um reflexo desse equilíbrio institucional, o que significa que os atores não têm qualquer incentivo para alterarem seu comportamento já há muito adequado. Portanto, é a partir da imposição institucional sobre a ação social que a configuração cultural e a organização social de uma sociedade se estabilizam. Ocorre que, na medida em que as pessoas que compõem uma sociedade estão desde sempre adaptadas aos seus padrões institucionais, então elas tendem a estabelecer, inevitavelmente, uma série de compromissos baseados na expectativa de que essas regras institucionalizadas continuem a vigorar. E como essas expectativas projetadas são decisivas para cada indivíduo em particular é muito provável que todos eles se oponham a qualquer possibilidade de mudança, já que eles estão vinculados a determinado arranjo institucional e não têm motivos coerentes para romper com ele, contribuindo, na verdade, para a manutenção da coordenação que o constitui. Como sustenta Paul Pierson isso ocorre porque “Contextos sociais particulares constroem e habilitam os atores políticos e, na verdade, podem moldar muito a compreensão desses atores acerca de quem eles são e o que eles querem realizar.” (PIERSON, 2004, p. 169).

Segundo Paul Pierson existe dois tipos de mecanismos sociais que mobilizam a ação humana e formam dependência de trajetória: o domínio de capacidades sociais (certas habilidades que são indispensáveis para a operação de atividades importantes em contextos institucionais específicos), e a assunção de posições sociais específicas (seu relacionamento estabilizado com outros atores influentes em seus arranjos institucionais). O foco no papel de posições sociais específicas para a formação de trajetórias se baseia no fato de que a ocupação de certos postos estratégicos de determinada organização social são muito limitados, o que quer dizer que poucos indivíduos podem assumí-los. Na verdade, apenas alguns indivíduos de uma minoria potencialmente apta assumirão de fato esses postos. Quando esses indivíduos conseguem consolidar rapidamente sua posição privilegiada, terão, por consequência, ainda mais chances de reforçar seu poder e garantir durabilidade à sua superioridade, o que promove a dependência de trajetória. Por outro lado, o foco no domínio de certas habilidades sociais se refere à autoridade que determinados indivíduos adquirem por possuírem uma habilidade que outros não possuem. Assim como aquele que ocupa postos estratégicos, o indivíduo que domina tais habilidades também poderá reforçar seu poder e prolongar seu domínio. Essas habilidades podem ser materiais, tecnológicas, organizacionais ou até mesmo ideacionais e também contribuem para formação de dependência de trajetória. Em ambos os casos a alocação de autoridade por parte de atores específicos é um elemento poderoso de *feedback*

positive, já que esses atores estão numa posição em que lhes é permitido impor normas a outros atores, o que sempre será usado a seu favor e de seus aliados e contra seus adversários.

Essas são, de modo geral, as principais contribuições de Paul Pierson nessa obra seminal. A partir desses resultados pode-se notar já a articulação da forma histórica com a forma social e a forma cultural. Isso ocorre porque o curso histórico alimenta a consolidação de uma organização social específica associada a uma configuração cultural própria ao impor regras específicas aos agentes, estes últimos que ao se adequarem a esse arranjo complexo tenderão a mantê-lo muito mais do que a alterá-lo. Uma vez consolidado, esse arranjo institucional reforça a trajetória histórica que o constituiu contribuindo para sua manutenção ao longo do tempo. Esse novo tipo de argumentação nos coloca, então, na encruzilhada entre o tempo histórico e o espaço social. A partir de agora, contudo, nos parece pertinente aprofundar a análise da constituição dos espaços ou círculos sociais, ou seja, a análise da consolidação das formas sociais e culturais de uma maneira geral.

3.2.2 – A forma social

A análise empreendida nas seções que abriram esse capítulo obteve alguns resultados que precisam ser recuperados para que continuemos esse desenvolvimento teórico. Primeiramente, fora acentuado que toda unidade social é fruto de um amadurecimento histórico proveniente de uma trajetória específica de acontecimentos decisivos. Não obstante, uma vez consolidadas – e esse é o segundo resultado relevante – as unidades sociais passam a subsidiar o curso histórico, o que permite a manutenção daquela trajetória histórica específica que as engendrou (forma histórica). Por fim, também foi salientado que as unidades sociais possuem um duplo aspecto articulado: um aspecto real (formas sociais) e um aspecto ideal (formas culturais). Ambos os aspectos da unidade social contribuem de um modo próprio para a resiliência da forma histórica que a engendrou. Posto isso, pode-se dizer que o objetivo desta seção é demonstrar e avaliar as características definidoras deste aspecto real das unidades sociais. Na seção posterior dedicaremos nossa atenção ao seu aspecto ideal.

Porém, antes de iniciarmos essa análise nos parece inescapável salientar uma ressalva em relação à formulação simmeliana das unidades sociais (sociações). Compactuamos com o modo como Simmel concebe a formação e manutenção das sociações, bem como com a definição de sua configuração que consiste numa conjunção de um aspecto real a um aspecto ideal. Não obstante, nos parece que seu foco no detalhe (as sociações em *status nascens*) precisa ser relativizado, apesar de não ser pertinente abandoná-lo de todo. Essa ressalva

inevitavelmente nos aproximará cada vez mais do modo como Norbert Elias se apropria do legado de Simmel.

Como percebera Leopoldo Waizbort, Simmel tem como base paradigmática de seu pensamento a distinção entre as sociações que representam grandes cristalizações históricas (o Estado, o partido, a Igreja, etc.) e as sociações em *status nascens*. Segundo Waizbort, Simmel deixa clara essa distinção em trechos decisivos de sua obra. Nesses trechos, o sociólogo alemão afirma ainda que a tradição sociológica, até então, optou por analisar essas grandes sociações, deixando de lado, portanto, as sociações em *status nascens*. É o que destaca Waizbort ao citar Simmel: “Em resumo, a sociologia limitou-se, de fato, àqueles fenômenos sociais nos quais as forças de interação já estão cristalizadas desde os seus suportes imediatos ao menos em unidades ideais.” (SIMMEL, 1908, p. 18 *apud* WAIZBORT, 2001, p. 93).

Posto isso, e sem desconsiderar a importância dessas grandes sociações que, segundo o próprio Simmel, são produtos de relações em âmbitos fulcrais da vida social, ele opta, por outro lado, pela análise das sociações infinitesimais, ou seja, pela análise do detalhe envolvido nas múltiplas relações que se estabelecem na vida cotidiana e que dão vida a essas grandes e decisivas sociações, o que não quer dizer que Simmel despreze a importância das grandes sociações:

É evidente que quanto maior, mais significativa e mais dominante é uma província do interesse social e uma direção da ação, tanto mais rapidamente ocorre aquela elevação da vida e dos efeitos imediatos e interindividuais a formações objetivas, a uma existência abstrata para além dos processos singulares e primários. (SIMMEL, 1908, p. 18 *apud* WAIZBORT, p. 93).

Na verdade, Simmel apenas pretende destacar que as sociações menos consolidadas não podem ser desconsideradas, sob pena de não se compreender propriamente o significado e o funcionamento das grandes sociações, pois,

Além daqueles fenômenos perceptíveis de longe, que se impõem por toda parte devido a sua abrangência e importância externa, há um número imenso de formas menores de relação e de modos de interação entre os homens, em casos singulares aparentemente insignificantes, mas que são representados por esses casos singulares em uma medida nem um pouco desprezível, e que, na medida em que elas se movem por entre as amplas formações sociais, por assim dizer oficiais, realizam na verdade a sociedade, tal como nós a conhecemos. (SIMMEL, 1908, p. 18 *apud* WAIZBORT, p. 93).

Trata-se, é bem verdade, de uma grande descoberta sociológica que não só põe o foco nos detalhes que conformam a vida social, como também o relaciona a essas grandes sociações renovando o quadro analítico sociológico com uma nova ênfase na inquirição sociológica (as sociações em *status nascens*) e uma reformulação de um antigo problema (as grandes sociações). Leopoldo Waizbort acentua essa característica do pensamento simmeliano nos seguintes termos: “Ao se dirigir para o microcosmo [...] Simmel descobre novas possibilidades de acesso ao macrocosmo. [...] O movimento micro-macro é similiar ao movimento superfície-profundidade. Simmel está sempre oscilando de um polo ao outro.” (WAIBORT, 2000, pp. 95-96)

Contudo, apesar desse avanço, nos parece que Simmel não foi feliz ao conceder maior ênfase ao detalhe, ao contrário de Norbert Elias, mas também de Marcel Mauss partindo da tradição durkheimiana. Por isso, ao invés de colher os frutos da descoberta do detalhe para a análise dos fatos sociais totais, Simmel optou por analisar o detalhe em relação à totalidade, afastando-se, com isso, da tradição sociológica, opção que é justificada da seguinte forma:

Os grandes órgãos, nos quais estes suportes fundamentais da vida e suas interações reuniram-se em funções e formações específicas perceptíveis macroscopicamente, não teriam nunca permitido compreender o nexo da vida, se aqueles inúmeros procedimentos que têm lugar entre os elementos menores – a partir dos quais os elementos macroscópicos como que ganham corpo – não se tivessem revelado como a vida verdadeira e fundamental. (SIMMEL, 1908, p. 20 apud WAIZBORT, 2001, p. 95).

Sendo assim, o que Simmel apregoa é que se a Sociologia focasse nesses elementos microscópicos que permeiam e atravessam as grandes unidades sociais ela poderia compreender melhor o modo como essas mesmas unidades sociais nascem, desenvolvem-se e consolidam-se em formas diacríticas. Segundo Waizbort, é essa mudança de foco que caracteriza o pensamento de Simmel e o que justifica a sua escolha por

[...] procurar a sociedade *im status nascens*, com sua predileção pelas interações entre os homens ao nível micrológico: o salão, a coquete, o estranho, o passeio e muito mais, como sabem seus leitores. Cada relação é para Simmel significativa e merece ser considerada, pois como tudo é relação, como a sociedade não é nada mais do que o conjunto das interações, a partir de cada interação singular é possível entrar na teia do todo. Não há uma via de acesso que seja privilegiada, senão que todas elas levam a ele. (WAIZOBORT, 2000, p. 97).

Segundo nos parece, contudo, Norbert Elias foi mais feliz nessa articulação e, por isso, ao invés de analisar a coqueteria, o estranho e o passeio, como o fizera Simmel, se ocupou da análise da Sociedade de Corte, valendo-se da explicitação da etiqueta própria aos relacionamentos para com o rei para demonstrar como um detalhe infinitesimal dá vivacidade ao funcionamento dessa instituição decisiva para a sociedade francesa da época. Sua opção se justifica pelo fato de que há sim uma via relativamente privilegiada de acesso ao todo formado pelas relações (a Sociedade de Corte), apesar de que é igualmente verdade que nenhum fio infinitesimal desse todo articulado deve ser desconsiderado, o que justifica a importância de articular a análise da Sociedade de Corte, que é uma unidade social já plenamente consolidada e destacada do fluxo vital, à etiqueta de tratamento em relação ao rei, aspecto infinitesimal dessa totalidade social.

Seguindo essa apropriação por parte de Elias da descoberta simmeliana das interações ínfimas e de sua relação constitutiva com as grandes instituições, devemos adotar como foco de análise as grandes instituições que caracterizam o contexto das comunidades melanésias sem desconsiderar os aspectos infinitesimais que as sustentam. Desta feita, assim como há uma etiqueta de tratamento dos súditos para com o Rei francês na Sociedade de Corte, o que revela a junção entre a unidade social envolvida na Sociedade de Corte e o comportamento típico das pessoas que a comungam, também há uma etiqueta própria de participação no *Kula*, uma etiqueta da troca que impõe aos indivíduos a obrigação de manter o decoro nas transações dos *vaygu'a*, ainda que esteja latente em seu comportamento uma avidez que revela a importância, para os participantes, de cada transação *Kula*.

Contudo, deve estar claro que não almejamos, obviamente, desprezar o caminho escolhido por Simmel, já que se trata de uma opção bem fundamentada que trouxe e ainda trará frutos importantes para a reflexão sociológica. Na verdade, o que se pretende frisar com essa ressalva é a opção de nos distanciarmos desse direcionamento e o nosso consequente posicionamento ao lado daqueles que se dedicaram à análise das sociações decisivas. Não obstante, também deve estar claro que apesar dessa mudança de enfoque, a orientação geral acerca da formação dessas sociações bem como sua relação com a realidade temporal mantém-se fiel à perspectiva simmeliana, o que quer dizer que nos parece correto conceber a formação e manutenção dessas formas cristalizadas de convívio humano como produtos históricos formados ao longo do tempo e que uma vez constituídos passam a subsidiar as relações que o constituíram.

Tendo sido pontuada essa ressalva pode-se iniciar, então, a análise do aspecto real das unidades sociais. Como não nos interessa apenas as grandes unidades sociais, mas sim propriamente a articulação de todas elas entre si e com o fluxo cotidiano da vida social (aspecto microscópico das unidades sociais), então, a partir de agora nos ocuparemos em definir o conceito de organização social, que nada mais é do que a articulação de todos esses âmbitos da vida social. De maneira geral, as organizações sociais podem ser definidas como uma vinculação interpessoal preexistente, baseada numa configuração específica que pode ser caracterizada como uma rede de funções interdependentes através das quais as pessoas estão ligadas entre si de maneira decisiva. Trata-se de “um complexo de instituições capaz de estruturar a natureza e os resultados dos conflitos entre grupos” (HALL & TYLOR, 2003, p. 195), ou seja, capaz de “estruturar as relações sociais de modo a engendrar situações políticas e econômicas próprias” (HALL & TYLOR, 2003, p. 195). Toda organização social é, portanto, extremamente complexa e articula uma gama de instituições concorrentes que são decisivas para um agrupamento.

Seguindo essa mesma orientação, Norbert Elias sustentaria que a sociedade, ou a organização social, deve ser concebida como uma totalidade mais ou menos incompleta que permanece aberta à esfera temporal e, portanto, referida tanto ao seu passado (a tradição), como ao seu futuro, definição que é, diga-se de passagem, profundamente influenciada pelo conceito de sociação de Simmel. Toda sociedade possuiria, então, uma forma mais ou menos discernível, mas que se mantém em fluxo contínuo e que, por isso, é mais bem definida como uma contínua mudança de formas vivas.

Esse todo estrutural e móvel que é a sociedade, por seu lado, reserva um lugar específico para cada indivíduo que comunga dessa forma de vida. Cada qual assume uma função restrita e tem de se adequar aos comportamentos apropriados a essa estrutura móvel e à sua função na estrutura, na medida em que, por estar inserido no complexo de interdependência que constitui uma organização social, cada indivíduo tem que conformar-se a ele, moldar-se às suas regras e, conseqüentemente, desenvolver as potencialidades que sua posição nessa estrutura específica lhe concede como possibilidade e lhe exige. É por isso que a forma da individualidade de cada pessoa depende largamente do âmbito em que ele nasce no seio dessa teia humana que forma a sociedade, o que lhe permitirá se desenvolver de uma forma ou de outra, em função, sobretudo, da posição assumida por ele mesmo e especialmente por seus ascendentes. É isso o que permite a Elias definir a sociedade como uma rede de

funções interdependentes à qual todo indivíduo está vinculado de tal forma que pouco se poderia fazer para mudar sua situação, já que,

[...] esse arcabouço básico de funções interdependentes, cuja estrutura e padrão conferem a uma sociedade seu caráter específico, não é criação de indivíduos particulares, pois cada indivíduo, mesmo o mais poderoso, mesmo o chefe tribal, o monarca absolutista ou o ditador, faz parte dele, é representante de uma função que só é formada e mantida em relação a outras funções, as quais só podem ser entendidas em termos de estrutura específica e das tensões específicas desse contexto total. (ELIAS, 1994, p. 22)

Toda organização social é formada, então, por uma vinculação interpessoal preexistente que constitui sua configuração própria específica e que pode ser definida como uma rede de funções interdependentes pelas quais as pessoas estão ligadas entre si de maneira decisiva. Por isso, para Elias, o conceito de sociedade estaria mais afinado ao conceito de rede de tecido, onde muitos fios isolados estão vinculados uns aos outros. Esses fios recebem sua configuração própria em função da maneira como estão ligados uns aos outros e de sua relação recíproca. Dessa ligação entre os múltiplos fios que compõem uma rede surge um sistema ordenado de tensões onde cada um dos fios componentes concorre, cada qual de maneira específica, para a constituição dessa totalidade social, já que todos eles possuem uma função e uma posição dentro deste sistema. De acordo com Elias, como não são os fios que determinam o sistema, mas sim o modo como todos eles estão interligados entre si, então, cada fio se alterará de acordo com a mudança da tensão que mantêm e da estrutura que sustentam juntos. Esses fios, por seu lado, apesar de estarem entrelaçados a todos os outros fios, formam também uma unidade relativamente independente. Cada um deles é um fio individual que constitui uma unidade em si, por possuir uma posição específica e uma função própria dentro da totalidade formada por essa rede e por ser, ao fim e ao cabo, uma personalidade própria e irreproduzível.

Segundo Elias, essa imagem é muito esclarecedora, mas pode incorrer num falseamento daquilo que vem a ser uma rede social, caso se desconsidere que essa rede não é estática e espacial, mas sim uma rede em movimento.

Isso é apenas uma imagem, rígida e inadequada como todas as imagens desse tipo. Mas, como modelo de reflexão sobre as redes humanas, é suficiente para dar uma ideia um pouco mais clara da maneira como uma rede de muitas unidades origina uma ordem que não pode ser estudada nas unidades individuais. Entretanto, as relações interpessoais nunca podem ser expressas em simples formas espaciais. E esse é um modelo estático. Talvez ele atenda um pouco melhor a seu objetivo se imaginarmos a rede em

constante movimento, como um tecer e destecer ininterrupto de ligações. É assim que efetivamente cresce o indivíduo, partindo de uma rede de pessoas que existiam antes dele para uma rede que ele ajuda a formar. (ELIAS, 1994, p. 35)

A base da reflexão sociológica, portanto, não é simplesmente a ação individual, nem a estrutura social; mas sim sua articulação. É na relação complexa entre estrutura e ação que a sociologia tem de pleitear seu quinhão analítico, pois essa rede móvel que une uma ampla gama de pessoas nada mais é do que o resultado dessa articulação sistemática. Os meandros dessa articulação são os pontos nevrálgicos de sustentação do vínculo que une a ação de cada pessoa envolvida numa organização social à estrutura que se impõe a esses atores. Esses meandros podem ser visualizados a partir de três perspectivas complementares: a perspectiva da estrutura social, a perspectiva da organização social e a perspectiva da função social. A soma dessas três perspectivas nos oferece uma visão geral dessa articulação complexa formada por indivíduos e estrutura social. É o que Raymond Firth destaca ao afirmar que “por aspecto estrutural das relações sociais entendemos os princípios de que sua forma depende; por aspecto funcional, entendemos o modo pelo qual elas servem a finalidades dadas; por aspecto organizativo, entendemos a atividade direcional que mantém sua forma e serve às suas finalidades.” (FIRTH, 1974, p. 45).

Segundo Raymond Firth, o que deve ser destacado antes de tudo é a distinção entre a organização social e a estrutura social. Para Firth, a estrutura social estaria associada a aspectos que são tão decisivos para determinado agrupamento humano que, caso eles faltassem, esse grupo perderia totalmente suas características definidoras. Trata-se, então, de relações fundamentais que vigoram entre as pessoas que comungam de certa estrutura social e que são sustentadas por regras sociais específicas que possuem um peso enorme sobre a ação social. Segundo os termos do próprio Firth, “A essência desse conceito são aquelas relações sociais que parecem ter uma importância fundamental para o comportamento dos membros da sociedade – relações que, se não vigorassem, nos impossibilitariam afirmar a existência da sociedade sob aquela forma.” (FIRTH, 1974, p. 48). A estrutura está relacionada, portanto, às relações que caracterizam uma sociedade em seu âmago, o que comumente está associado, no caso das sociedades tradicionais, às relações definidas pelo sistema de parentesco, sobretudo no que se refere aos direitos e obrigações vinculados à descendência, e à base mitológica de sua configuração cultural.

A descendência define, por exemplo, o direito à posse e ao uso de um território específico, o que vem a ser um privilégio relevante, uma vez que, como a riqueza nessas

sociedades está relacionada ao uso da terra, já que são sociedades agrícolas ou coletoras, o direito ao uso de determinados territórios está sempre associado a uma prevalência econômica. Não obstante, a descendência define também outros direitos importantes, como a assunção de postos políticos decisivos, ou o domínio de capacidades sociais fundamentais. O domínio dessas capacidades sociais está inclusive relacionado a uma característica que é igualmente estruturante em sociedades arcaicas: a base mitológica de sua configuração cultural. Os diversos conhecimentos acerca de mitos importantes para a organização de uma sociedade, assim como a perícia na execução de certos rituais que permeiam as principais atividades de um agrupamento, são os principais exemplos desse tipo de capacidades sociais que são legadas por descendência parental.

De algum modo, portanto, a estrutura de uma sociedade está mais próxima da ideia de forma, pois diz respeito àqueles elementos da realidade social que conferem a um agrupamento seu caráter de totalidade. “Os membros de uma sociedade procuram um guia seguro para a ação, e a estrutura da sociedade fornece esse guia – através de seu sistema familiar e de parentesco, das relações de classes, da distribuição ocupacional, e assim por diante.” (FIRTH, 1974, p. 56).

A organização social, por outro lado, se refere à unidade propriamente dita, formada pelos diversos atores que comungam de determinado modo de vida. Essa unidade tem como resultado os diversos arranjos que permeiam variadas atividades da vida social, sobretudo aqueles que se referem aos âmbitos decisivos de cada agrupamento. É evidente que toda organização social está baseada em aspectos estruturais e se vale deles, inclusive, para se constituir. Entretanto, é importante frisar que ela está relacionada à outra esfera da realidade social, uma esfera mais dinâmica e que carece do exercício da escolha, ainda que limitada, para se formar. Segundo Raymond Firth, é à esfera da organização social que se pode atribuir os elementos de variação de uma unidade social, já que os elementos estruturantes favorecem sua resiliência. Por isso, segundo Firth, a variação das estruturas sociais possui um lugar próprio de ocorrência:

Esse lugar se encontra na organização social, na ordenação sistemática das relações sociais através de atos de escolha e de decisão. Aqui existe um lugar para a variação do que aconteceu em circunstâncias aparentemente semelhantes no passado. Aqui o tempo conta. A situação anterior ao exercício da escolha é diferente da situação posterior. Uma questão aberta, com potencialidades para várias direções, torna-se um assunto decidido, com uma orientação específica atribuída às potencialidades. O tempo conta também como um fator no desenvolvimento das implicações da decisão e da ação consequente. (FIRTH, 1974, p. 56).

Em sociedades baseadas no sistema de parentesco, o casamento, por exemplo, constitui um importante instrumento para a formação de alianças que têm importância econômica e política. Não se trata de um elemento estrutural porque apresenta certa margem de escolha, ainda que essa escolha não seja absolutamente pessoal, mas sim de grupos específicos: as linhagens que se tornam aliadas ao trocarem mulheres para o matrimônio. O casamento exige o exercício da escolha, pois o matrimônio prescinde da escolha da linhagem com a qual se estabelecerá a aliança através do casamento, ao contrário da univocidade dos direitos e obrigações definidos pela filiação, estes que são impostos de maneira incontestada tanto aos descendentes como aos ascendentes. As instituições de caráter eminentemente político também podem ser caracterizadas como organizações sociais. Assim como no casamento, a organização política em sociedades arcaicas está associada à filiação parental, o que também se justifica pelo caráter estruturante das relações baseadas na descendência. No entanto, da mesma forma que no casamento, há uma margem relativamente acentuada de escolha na formação de alianças políticas. Logo, ainda que a assunção de cargos políticos importantes nessas sociedades seja definido pela filiação a certa linhagem, não obstante, a continuidade da atividade política exige a perícia no exercício da função.

O *Kula* é um exemplo de organização social deste tipo que revela de forma paradigmática a amplitude da margem de escolha dos indivíduos que a compartilham. Ocorre que as alianças firmadas através da troca de *vaygu'a* no *Kula* são estabelecidas livremente pelos participantes, a despeito do fato de que a posição de um indivíduo nessa rede complexa de alianças seja legada por sua linhagem materna, o que apresenta destacada relevância nesse âmbito, já que o número e a importância dos parceiros que um homem possui estão diretamente relacionados à sua posição nessa rede. É essa relativa liberdade na formação das alianças políticas que imprime a variação típica da organização social e a distingue da estrutura social subjacente. Contudo, na medida em que estão sempre relacionadas, as mudanças que advêm do âmbito organizativo das unidades sociais pode ter impacto sobre seu aspecto estruturante, ainda que isso seja incomum, sobretudo nas sociedades arcaicas. Mais uma vez segundo os termos de Raymond Firth, pode-se dizer que

As formas estruturais fixam um precedente e fornecem uma limitação à série de alternativas possíveis – a curva dentro da qual a escolha aparentemente livre pode ser exercida é quase sempre muito pequena. Mas é a possibilidade da alternativa que conduz à variabilidade. Uma pessoa escolhe consciente ou inconscientemente o rumo que irá tomar. E essa decisão afetará o futuro alinhamento estrutural. No aspecto da estrutura social encontra-se o

princípio da continuidade da sociedade; no aspecto da organização encontra-se o princípio da variação ou da mudança. (FIRTH, 1974, p. 57).

Chegamos, então, ao aspecto final da relação entre a estrutura social e a ação individual, pois resta saber como a estrutura social e a organização social constriem a ação do indivíduo em seus arranjos. Ora, tanto a estrutura social como a organização social só se mantêm na medida em que definem funções específicas para os atores que as compartilham. E é justamente através da definição dessas funções que a ação é subsumida na estrutura e na organização social. Por isso, “A função social pode ser definida como a relação da ação social com o sistema do qual a ação faz parte, ou, alternativamente, com o resultado da ação social em termos do esquema de meios e fins de todos aqueles que são afetados por ela.” (FIRTH, 1974, p. 50). Essas funções são definidas através de normas específicas de conduta que determinam uma série de obrigações para os indivíduos que as assumem. O elemento definidor dessas funções, portanto, são as normas que constriem a ação e que podem ser definidas como “regras que governam a conduta das pessoas e que devem ser distinguidas de suas atividades, pois estas podem divergir das normas se os interesses individuais interferirem nesse sentido.” (FIRTH, 1974, pp. 50-51). Logo, é apenas a partir da definição e imposição das normas que tanto a estrutura social como as organizações sociais correspondentes podem manter-se ao se imporem sobre a ação dos indivíduos que assumem suas funções.

De um lado, portanto, essas normas podem ser definidas diretamente pela estrutura social. Um exemplo de normas desse tipo são as diversas obrigações recíprocas estabelecidas entre um homem e o irmão de sua mãe em sociedades com descendência matrilinear como é o caso das tribos melanésias. De outro lado, porém, elas também podem representar a imposição de determinada organização social sobre a ação. As normas que definem as obrigações recíprocas entre o irmão de uma mulher e o marido dela, por exemplo, se referem ao modo como determinada organização social (as alianças matrimoniais) baseada em determinada estrutura social (a descendência) se impõe sobre a ação dos homens envolvidos nos matrimônios. Outro exemplo é a série de obrigações recíprocas sustentadas pelos parceiros no âmbito do *Kula*, o que permite a imposição, baseada em normas que definem uma função social específica, desta organização sócio-política sobre a ação individual.

Em suma, portanto, pode-se definir a organização social como uma rede móvel de interdependência funcional que vincula uma série de atores e que está baseada em princípios estruturais que fundamentam determinado agrupamento humano. Ela se vale, então, de princípios estruturais que definem certa totalidade social para formar uma unidade aberta e

complexa que se mantém graças à imposição de normas aos diversos atores que a comungam. Essas normas são assumidas por tais atores como obrigações que podem ou não ser seguidas, mas que constroem sua ação mesmo quando são desrespeitadas. Sendo assim, pode-se definir a organização social como uma rede de obrigações recíprocas, baseada numa estrutura social específica e sustentada por diversos atores que assumem essas obrigações em virtude da função que exercem nessa rede.

3.2.3 – A forma cultural

Como fora acentuado no começo deste capítulo, o processo de autonomização das formas de vida pode ser concebido a partir de três perspectivas que, apesar de discerníveis analiticamente, estão perfeitamente associadas na realidade. O que se ganha focalizando em cada uma dessas perspectivas é a percepção mais detalhada dos aspectos desse processo de formalização. A perspectiva histórica visualiza esse processo em seus aspectos mais gerais, já que tanto a forma social como a forma cultural são, antes de qualquer coisa, frutos de um processo de amadurecimento histórico. O foco na forma social enfatiza, por outro lado, os aspectos reais da unidade social resultante do processo de amadurecimento histórico, enquanto que, por fim, o foco na forma cultural deste processo põe em relevo o aspecto ideal dessas unidades.

Contudo, resta-nos ainda destacar outra diferença marcante entre a forma social e a forma cultural. Enquanto a forma social se refere tão somente à unidade formada por indivíduos diversos que formam agrupamentos específicos, ou seja, a relação complexa que une diversos indivíduos entre si; por outro lado, a forma cultural, por possuir a característica de categorização da realidade, necessariamente se referirá tanto a algo que une diversos indivíduos entre si, como à relação entre os sujeitos classificadores e os objetos classificados. É isso o que Waizbort nos pretende destacar ao afirmar que, para Simmel, “A cultura é essa fusão momentânea, subjetivação do que é objeto, objetivação do que é sujeito; a cultura é ‘o ponto de cruzamento de sujeito e objeto’.” (WAIZBORT, 2000, p. 119).

Na medida em que promove a subjetivação do que é objetivo a forma cultural dá sentido ao mundo, já que oferece as formas de classificação e organização simbólica da realidade. Neste sentido ela se coloca entre os sujeitos e os objetos. No entanto, na medida em que representa a objetivação dos sujeitos, a cultura possui também o mérito de moldar os sujeitos a esse modo específico de conceituação da realidade, o que é possível na medida em que toda forma cultural define também um modo de vida específico. Neste sentido a cultura

não se posiciona apenas *entre o sujeito e o objeto*, mas também *entre os sujeitos*, na medida em que serve de aparato ideal para a regulação da conduta dos variados sujeitos que compartilham de uma unidade social.

Sem a forma cultural, portanto, as formas sociais não fariam sentido algum e, por consequência, as formas históricas não poderiam manter-se, o que se justifica pelo fato de que a forma cultural, ao mesmo tempo em que media a relação dos sujeitos com o mundo objetivo, também regula a relação dos sujeitos entre si. Isso torna a forma cultural especialmente complexa, já que ela está na interseção de todas as formas com o fluxo vital. Segundo os termos de Leopoldo Waizbort, “a cultura habita o meio do dualismo entre vida e forma. É por essa razão que ela é um *locus* privilegiado para a análise: nela convergem, por assim dizer, a vida e as formas.” (WAIBORT, 2000, p. 117). Logo, nem a forma histórica nem a forma social alcançada por uma sociedade teria consistência caso não fosse atravessada por uma forma cultural própria.

Ocorre que, por um lado, a cultura permite que os indivíduos unidos socialmente compartilhem de uma classificação específica do mundo e de um conjunto de valores que permitem sua vida em comum. Caso contrário não seria possível a constituição de nenhuma unidade social. Por outro lado, como a consolidação de determinada trajetória histórica (forma histórica) depende da cristalização de um conjunto de instituições articuladas entre si (forma social) e como a articulação dessas instituições depende de uma categorização específica da realidade e da definição de um modo de vida específico (forma cultural) compartilhado pelos indivíduos que comungam dessas instituições articuladas, então, a forma cultural é igualmente indispensável para a cristalização de uma forma histórica. A especial importância da forma cultural se refere, então, à sua capacidade de fundir todos esses âmbitos uns aos outros e de articular ainda o mundo dos sujeitos ao mundo dos objetos.

Mas como a cultura se forma a partir do fluxo vital? Segundo Simmel, a cultura se consolida na medida em que se autonomiza do espírito subjetivo que é seu *móvil* próprio e se torna espírito objetivado. Mas ela não se realiza plenamente nessa transformação. Assim como as outras formações, uma vez constituída, as formas culturais também passam a subsidiar o processo vital que a produziu. A diferença é que esse subsídio alimenta o aperfeiçoamento dos sujeitos, o que quer dizer que ela também sustenta o mérito de servir à formação das individualidades e à sua conseqüente diferenciação. Como argumenta mais uma vez Waizbort:

O processo cultural é um processo de aperfeiçoamento do sujeito (seu 'cultivo'), na medida em que o sujeito reincorpora, de algum modo, a forma que é resultado de uma objetivação do espírito. De alguma maneira, o processo cultural é visto sob o prisma de uma certa circularidade: sujeito-objeto, objeto-sujeito. Só que este último sujeito é algo distinto do inicial: ele, na medida em que é capaz de retomar aquilo que fora objetivado, emerge como um sujeito mais completo, isto é, nos termos de Simmel, cultivado. (WAIZBORT, 2000, pp. 124-125)

Mas como é possível esse aperfeiçoamento do sujeito? Quem nos dá boas indicações é Clifford Geertz. Segundo seu ponto de vista a cultura é indispensável para os homens por dois motivos. Primeiro porque ela é fundamental para o controle das pulsões vitais que lhe constituem. A cultura seria “um conjunto de mecanismos de controle [...] para governar o comportamento.” (GEERTZ, 1989, p. 32), o que significa que sem esses mecanismos o sujeito não teria qualquer controle sobre sua atividade, tornando-se, então, qualquer coisa que não propriamente um homem. Já o segundo motivo – vinculado ao primeiro – se refere ao fato de que o homem se tornou um animal biologicamente vulnerável, pois o desenvolvimento humano, após ter superado o estado de plena dependência biológica, passou a ser inteiramente dependente da cultura. De acordo com Geertz isso se deu em uma medida em que o comportamento dos homens deixou de ser modelado geneticamente como ocorre com os outros animais. No entanto, essa libertação levou o homem a se tornar um animal absolutamente dependente dos mecanismos de controle oferecidos pela cultura para governar seu comportamento, dependência que se aprofundou cada vez mais ao longo de seu desenvolvimento cultural. Como sustenta o próprio Geertz, “o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento.” (GEERTZ, 1989, p. 33). Na medida em que proporciona esse conjunto de mecanismos de controle do comportamento, a cultura se torna indispensável para o desenvolvimento da individualidade das pessoas que o compartilham, o que quer dizer que só é possível para um homem amadurecer e desenvolver suas potencialidades inatas, caso compartilhe uma cultura.

Posto isso, vejamos, então, como se consolidam essas formas culturais. Assim como as outras formações, as formas culturais se caracterizam por constituírem uma unidade discernível. Essa unidade permite a determinação de certa totalidade que, no caso da forma cultural, poderia ser definida como uma configuração cultural. Simmel a concebe também como sendo um mundo, mas talvez a melhor definição seja mesmo “visão de mundo”. Toda cultura define, então, uma visão de mundo específica, o que é possível através de uma

categorização da realidade. Segundo as palavras de Simmel, trata-se de “um esquema que inclui todas as coisas reais e que, por ir além de todos os elementos particulares, coloca-os em conexão com todos os outros elementos.” (SIMMEL, 1922, p. 28). Isso só é possível para a forma cultural devido à sua característica ideacional, o que lhe permite subsumir não só a totalidade da realidade segundo uma visão de mundo específica, mas também todos os indivíduos que a comungam segundo um modo de vida específico. Logo, apesar de a cultura estar intimamente vinculada à realidade (objetos e sujeitos), seu caráter definidor é necessariamente ideacional, já que é justamente ao se tornar ideia que a vida se torna uma forma cultural. Como sustenta Simmel,

Antes de qualquer coisa existem produtos da vida, assim como todas as suas manifestações, que são subordinadas e servem a ela. Então advém a grande transformação através da qual o reino da ideia surge para nós: as formas ou funções que a vida produziu, para seu próprio benefício e a partir de sua própria dinâmica, se tornam tão autônomas e definitivas que a vida, em retorno, passa a servir a elas, subordinando seus conteúdos a elas [...]. (SIMMEL, 1922, pp. 36-37).

Sendo assim, de maneira geral a cultura se forma quando ocorre essa transformação que a torna autônoma, apesar de vinculada ao processo vital. No momento de sua criação a cultura serve aos desígnios da vida, mas, após ter se formado definitivamente, passa a orientar e a dar sentido a esse mesmo processo. Além disso, é importante salientar que essa consolidação da forma cultural se efetiva em dois âmbitos interligados, pois a forma cultural define, ao mesmo tempo, o sentido da realidade e os valores que guiam a ação. Ela é, portanto, concomitantemente, uma visão de mundo e um modo de vida específico e é justamente a articulação desses dois âmbitos que está no âmago de uma configuração cultural.

Geertz está certo, portanto, quando define a cultura como um sistema simbólico que modela o comportamento público (GEERTZ, 1989, p. 68) ao articular o estilo de vida de um povo (seu *ethos*) à sua visão de mundo (GEERTZ, 1989, pp. 66-67). É, portanto, a partir da relação entre a visão de mundo impetrada numa configuração cultural e seu *ethos* correspondente que se deve avaliar o significado e a operação de formas culturais particulares. De acordo com Geertz o *ethos* pode ser definido como um conjunto de elementos valorativos combinados de tal forma que constituem um estilo moral e estético específico. Trata-se, portanto, de uma disposição específica do comportamento, uma atitude subjacente que é compartilhada pelos membros de um grupo e que está, não obstante, comumente associada a algum princípio guia a partir do qual os elementos culturais são ordenados. O *ethos* de um

povo reflete, então, “o tom, o caráter e a qualidade de sua vida” (GEERTZ, 1989, p. 93). Já a visão de mundo, por outro lado, refere-se ao ordenamento cognitivo e existencial da totalidade da realidade. Trata-se, portanto, do “quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade” (GEERTZ, 1989, p. 93), ou seja, nada mais do que aquela Gramática conceitual que expressa um acordo intersubjetivo da estrutura dos juízos de um povo, a forma a partir da qual o mundo ganha sentido para eles.

Qualquer configuração cultural específica nada mais é, então, do que a articulação de uma determinada visão de mundo a um *ethos*. É da articulação desses dois âmbitos que a cultura retira sua força de resistência e sua capacidade de regular e controlar o comportamento humano, além de ser por sua relação peculiar que cada cultura estabelece sua distinção em relação às demais. Logo, o que merece destaque numa configuração cultural é a “a dimensão rotineira do comportamento e o papel desempenhado pela visão de mundo do ator na interpretação de situações” (THERET, 2003, p. 228). Isso é possível na medida em que a cultura define os “planos morais e cognitivos de referência sobre os quais está baseada a interpretação da ação.” (THERET, 2003, p. 228), o que significa que toda configuração cultural está alicerçada numa articulação complexa entre a institucionalização do sentido e a institucionalização da ação, na medida em que esses processos são mutuamente determinantes.

A institucionalização do sentido se refere à formação de uma visão de mundo específica que orienta a compreensão e a interpretação dos fatos históricos por parte dos indivíduos. Segundo as palavras de March e Olsen “A compreensão dos eventos e de seu valor está conectada à compreensão prévia, à compreensão de outras pessoas e aos vínculos de amizade e confiança entre as pessoas.” (MARCH & OLSEN, 1989, p. 42). Essa compreensão prévia da realidade determina aquilo que os indivíduos veem e apreciam no mundo, na medida em que o sentido do mundo institucionalizado numa visão de mundo específica facilita a interpretação dos eventos e a ordenação da atitude. Sendo assim, pode-se dizer que toda visão de mundo se sustenta numa interdependência intrincada entre a organização cognitiva da realidade e a organização das preferências dos atores. Essa organização cognitiva permite que haja “um processo ordinário de percepção da realidade. [...] É através dele que os indivíduos estabelecem de forma fidedigna o que ocorre no mundo fenomênico.” (MARCH & OLSEN, 1989, p. 42). Já a organização das preferências dos atores, o que define os valores norteadores da ação social, permite que haja “interesses objetivos no sentido em que, dada uma determinada posição de um indivíduo numa

sociedade, é possível assegurar que algumas coisas são de seu interesse e outras não, ainda que esses interesses não estejam baseados numa reflexão consciente.” (MARCH & OLSEN, 1989, p. 43).

Não obstante, essa dupla institucionalização do sentido está associada, por outro lado, a uma institucionalização da ação; isto é, à formação de comportamentos rotineiros. A consolidação desta rotina está baseada em determinadas normas e valores vigentes que reduzem a ambiguidade da ação, permitindo, assim, o controle do comportamento, o que significa que “A ação está mais frequentemente baseada na identificação do comportamento normativamente apropriado do que num cálculo do retorno esperado por determinadas escolhas.” (MARCH & OLSEN, 1989, p. 22). Logo, o ator não tem prioritariamente em mente, ao agir, os ganhos que sua ação pode promover, mas sim a sua conformidade às regras e valores estabelecidos. Sua ação deve seguir, portanto, uma rotina específica definida para cada situação, na medida em que essa rotina se refere a “regras de procedimento que especificam um processo que deve ser seguido em determinadas circunstâncias.” (MARCH & OLSEN, 1989, p. 22). Ele tem, em suma, que identificar a situação em que está envolvido, que posição ele ocupa em tal situação e quais são as ações apropriadas para ele nessa situação.

Mas de que forma essas regras são definidas? E, além disso, como se articula a visão de mundo específica de uma sociedade com seu modo de vida? Quem nos concede uma definição mais precisa acerca desse complexo intrincado de sentido e valores que caracteriza as formas culturais é Wittgenstein. Segundo nos parece, a importância de sua definição reside no fato de conseguir articular com maestria o âmbito significativo ao âmbito valorativo das formas culturais, ou seja, a visão de mundo ao *ethos* correspondente.

Vejamos como o filósofo austríaco formula essa relação.

Segundo Wittgenstein, toda possibilidade de relação entre o sentido e o mundo – a experiência – é regulada por uma Gramática que determina antecipadamente aquilo que na experiência se tornará acessível em seu sentido. A Gramática seria, por seu lado, um sistema de regras linguísticas que condiciona e limita o acesso dos conteúdos da experiência ao regular a amplitude da objetividade. Contudo, apesar desta regulação ser responsável por delimitar a objetividade da experiência, por outro lado, ela está em função das circunstâncias de aplicação [*Anwendung*] daquelas mesmas regras definidas pela Gramática de sentido (MORENO, 2003, pp. 116-117), o que significa que ela tem de se adequar necessariamente a estas circunstâncias.

Mas que circunstâncias são essas? O caráter circunstancial do âmbito da objetividade da realidade se justifica pelo fato de que a delimitação do sentido estabelecida pela linguagem carece de um acordo entre aqueles que compartilham desta mesma linguagem para constituir-se, o que justifica a vagueza e a inexatidão de seus critérios delimitadores. Wittgenstein pretende enfatizar, então, que a constituição do sentido é um estabelecimento gramatical, o que significa que sua consolidação como regulador da objetividade está baseada numa articulação com um *ethos* determinado, ou seja, com uma forma específica de vida compartilhada por um grupo de pessoas através de uma linguagem. Esse compartilhamento serve de base para a organização cognitiva dos conteúdos de sentido da experiência e é justamente porque a delimitação da objetividade depende do acordo estabelecido nesse compartilhamento que a objetividade da realidade possui um caráter circunstancial.

Posto isso, pode-se dizer que, apesar de ser fundamento do sentido, a linguagem é marcada por uma (in)determinação inerente, por uma falta de fundo. Para Wittgenstein esta falta de fundamento que caracteriza a linguagem se refere à própria característica de seus limites definidores, sua vagueza inerente. De acordo com essa perspectiva, então, a vagueza dos limites impostos pela linguagem não se refere a uma falha ou imperfeição dos critérios que delimitam a objetividade da experiência, mas diz respeito sim ao fato de que ela, a Gramática do sentido, tem como fundo um acordo intersubjetivo entre aqueles que a compartilham. Logo, caso mude esse acordo acerca da conceituação da realidade – o que não é um estabelecimento controlado pelos agentes, mas sim algo que os controla – então a própria realidade receberá novo sentido, o que justifica sua inexatidão inerente. Esta Gramática seria, então, um sistema articulado de regras que, uma vez estabelecidas, delimitariam a abrangência do sentido, ao definir o modo correto de aplicação [*Verwendung*] destas regras. Esta delimitação expressa, portanto, o acordo entre aqueles que compartilham de uma Gramática, o que significa que a linguagem não tem a função de designar o mundo, mas sim de formar uma imagem compartilhada acerca do próprio mundo.

Por isso, o que a linguagem não é o sentido e o mundo dos fatos, mas sim aqueles que compartilham de seu uso. Apenas após esta união intersubjetiva é que a linguagem torna-se capaz de proporcionar uma visão de mundo, o que significa que a relação entre o sujeito e o objeto é regulada pelo acordo estabelecido entre os sujeitos que compartilham uma linguagem. Logo, as regras de uma Gramática se impõem não aos fatos, mas sim aos homens que a utilizam, estes que compartilham de uma Gramática na medida em que aprendem a seguir suas regras, a utilizar a própria linguagem. Por isso, apenas quando se torna apto a

empregar as regras impostas por uma determinada Gramática pode o homem comungar de um acordo gramatical e, assim, ter acesso à experiência, o que quer dizer que o próprio acesso à experiência é regulado por este acordo intersubjetivo e transcendental (SEGATTO, 2011 p. 131). Isso significa que a imagem de mundo estabelecida neste acordo institui um mundo, uma forma de vida [*Lebensform*].

Por conta disso, na formulação de Wittgenstein o *ethos* de um povo corresponderia à base sobre a qual se ergueria uma gramática transcendental específica que nada mais é do que uma concatenação peculiar das ligações de sentido da experiência. Ocorre que o acordo específico que caracteriza esse modo de vida específico estabelece uma regulação da experiência e, por isso, também da ação de todos aqueles que compartilham desta forma de vida, já que, como o próprio Wittgenstein comenta, “[c]orreto e falso é o que os homens dizem; e na linguagem os homens estão de acordo. Não um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida.” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 98). Isso, porque, confirma Moreno,

Por um lado, os usos que fazemos das palavras estão diretamente vinculados às circunstâncias das situações em que aplicamos a linguagem, por outro lado, uma vez fixados em hábitos conceituais, os usos passam a organizar os conteúdos que emergem dessas mesmas situações, ganhando autonomia, i.e., *regulando* as possibilidades e *constituindo* os conteúdos em objetos. É a pragmática a serviço do transcendental. (MORENO, 2003, p. 117).

Trata-se, portanto, de um perfeito *a priori* da regulação, em que a dinâmica e estrutura da própria experiência desempenha função determinante em relação ao sentido que a constitui. Por isso, Wittgenstein não propõe nenhum fundamento novo para experiência. Na verdade, segundo seu ponto de vista, todo fundamento forjado por um acordo intersubjetivo específico sempre foi capaz de fundamentar a experiência, de uma forma ou de outra. Importante, por outro lado, é que se elimine a interpretação dogmática sobre os fundamentos, já que toda fundamentação é válida, ainda que todas sejam radicalmente distintas umas das outras (MORENO, 2003, p. 115). Isso se dá em virtude do fato de que todas elas são capazes de articular suficientemente, através de seus conceitos, de seus critérios delimitadores, o sentido da experiência.

Ora, como a regulação baseada naquele acordo sobre um modo de vida tem função constitutiva, na medida em que regula o sentido da própria experiência, então, ao invés de servir como mero ideal para ação dos homens, ela passa a ser um fator decisivo na própria constituição de sentido da experiência. Isso quer dizer que as regras convencionadas entre os homens na prática servem de regulação para a própria objetividade da experiência, uma vez

que delimitam sua abrangência de sentido. Sendo assim, pode-se dizer que a própria objetividade está em função das convenções estabelecidas pelos homens que compartilham uma cultura, o que torna o fundamento da experiência flutuante e alterável. Como estes acordos estão sempre em uso por aqueles que compartilham destas Gramáticas e como é do acordo entre os usos da linguagem que a própria linguagem se constitui, então, os limites do sentido também estão em função do uso de cada um dos homens que compartilham de um sistema de regras. Isso significa que, ao mesmo tempo em que determinam o modo correto de aplicação, as próprias regras estão, por outro lado, em função desta aplicação. Como os critérios que definem a abrangência do sentido dependem daqueles acordos gramaticais formados por conceitos (critérios) abertos, então essa gramática conceitual estará sempre sujeita a mudanças. Em suma, portanto, o que Wittgenstein pretende nos mostrar é que uma linguagem só se estabelece quando são estabelecidos os critérios que determinarão seus limites e esses critérios são definidos pela própria práticas da linguagem, no uso harmônico de um sistema de regras.

3.3 – ASPECTOS ESTRUTURAIS DAS COMUNIDADES MELANÉSIAS: O PARENTESCO E RELIGIÃO

Nas seções anteriores uma análise formal foi impetrada com o intuito de nos oferecer um quadro geral para a análise da forma sócio-cultural específica que caracteriza as populações melanésias. A argumentação desenvolvida anteriormente nos deixou claro não só como a organização social e a configuração cultural de uma sociedade brotam de um amadurecimento histórico, mas também como, após terem se consolidado, tanto uma como a outra permitem a continuidade da forma histórica que as produziu. Essa resiliência é possível em virtude do condicionamento exercido pelo arranjo institucional sobre a ação. Logo, é a partir da imposição institucional sobre a ação social que a configuração cultural e a organização social de uma sociedade se estabilizam.

Mas essas são conjunções meramente formais que, de algum modo, valem para qualquer grupo humano organizado. A partir de agora, contudo, será fundamental apontar algumas especificidades do caso analisado para que aquele quadro geral seja aplicado às particularidades de suas formas de convívio. Primeiramente nos ocuparemos dos aspectos estruturais dessa unidade social específica que, segundo nos parece, podem ser sintetizados em dois fatores determinantes: o modo específico em que estão associados mito e história em sua configuração cultural e a fundamentação da organização social no sistema de parentesco.

Entretanto, apesar de atuarem conjuntamente no âmbito estrutural dessa unidade social, a religiosidade típica que dá o tom e o significado próprio a essa realidade e o sistema de parentesco que atravessa e alinha a rede de interrelações que caracteriza as sociedades melanésias, sua imposição sobre ação desses nativos é distinta. Essa diferença reside na distinção já salientada entre elementos de organização social – que nesse caso se refere a aspectos estruturais de organização – e elementos de configuração cultural. Lembrando o comentário de Simmel citado acima, enquanto os elementos de organização social se referem ao modo como a unidade social articula, no plano da realidade, diversas ações concorrentes; já os elementos de configuração cultural atuam como uma conformação estrutural de significado que atravessa, como uma idealidade, todos os âmbitos da realidade social. No primeiro caso fala-se de uma estrutura social *stricto senso*, enquanto no segundo caso o conceito mais apropriado é o de visão de mundo. Na medida em que a visão de mundo de uma sociedade dá significado a todos as esferas da realidade vivida por essa mesma sociedade, então, até mesmo o sistema de parentesco, que também compõe a estrutura desta sociedade,

só alcança o sentido que lhe é peculiar por conta da conformação proporcionada por essa visão de mundo. Logo, além de atuarem de modo distinto na determinação estrutural dessa unidade social, não obstante, também é importante salientar que a determinação cultural possui maior amplitude, devido à sua própria natureza, e por isso deve ser tratada primeiramente. Esse é o assunto da próxima subseção (3.3.1), que deverá ser complementado por uma segunda subseção (3.3.2) a ser desenvolvida posteriormente e que terá como tema o caráter estrutural do sistema de parentesco das sociedades melanésias.

3.3.1 – Mito e realidade na configuração cultural dos melanésios

Ao tratarmos da configuração cultural típica de uma sociedade arcaica como a melanésia, o problema que importa ser explorado consiste na determinação do modo como essas sociedades atribuem sentido mitológico a sua realidade histórica; ou melhor, como se articulam mito e realidade na vivência histórica dessas sociedades. Isso quer dizer, por um lado, que há uma diferença fundamental entre o modo ocidental de vivenciar a história e o modo como essas sociedades arcaicas o vivenciam, embora essa diferença não possa ser exagerada. Para analisarmos essa diferença relativa será fundamental nos valeremos dos argumentos de Paul Pierson acerca das trajetórias históricas, pois, a partir dos pontos nevrálgicos de sua reflexão, ser-nos-á possível definir o que distingue e o que aproxima o modelo ocidental desse modo específico de dar significado à realidade histórica. Começemos, contudo, com a explanação de Malinowski acerca dessa questão, pois ela, além de servir como contextualização do problema, também tem o mérito de levar a reflexão ao seu ponto central.

Malinowski trata da mitologia melanésia em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*(1976) em dois importantes capítulos: no Capítulo XII, onde, além de uma reflexão teórica sobre a relação entre mito e história, também é considerada a mitologia associada ao *Kula*; e no Capítulo XVII, que complementa essa discussão, mas agora com o foco no importante papel da magia. Apesar de localizadas em partes distintas de seu livro, ambas as passagens estabelecem a mesma digressão. Vejamos como Malinowski trata do assunto.

Segundo Malinowski seu objetivo nessa primeira digressão é demonstrar como a visão de mundo que dá sentido à existência desses nativos se reflete em sua mentalidade, imprimindo, assim, sua marca na realidade vivida cotidianamente. A respeito dessa

associação Malinowski se questiona: o que é mito para os nativos? Qual é a sua concepção e sua definição de mito? Eles são demarcados da realidade? Se sim, como isso é feito?

Para responder a essas indagações Malinowski enumera, primeiramente, as cinco categorias de folclore reconhecidas pelos nativos: (1) *libogwo*, que representa o “falar antigo”, a tradição; (2) *kukwanebo*, que se refere aos contos de fada e que eles reconhecem como sendo contos não verdadeiros destinados apenas à diversão; (3) *wosi*, que são as diversas canções que possuem; (4) *yinavina*, que são cançonetas e folgedos; e, enfim, (5) *megwa* ou *yopa*, que são as fórmulas mágicas. Segundo Malinowski, contudo, o que de fato interessa para tratar daquelas questões é o *libogwo*, o “falar antigo”, a tradição. O *libogwo*, por sua vez, pode ser subdividido em duas categorias: os contos históricos, referentes aos feitos dos grandes chefes e às histórias de naufrágio (a); e o que os nativos chamam de *lili’u*, que são justamente os mitos, narrativas que os nativos acreditam, respeitam e que, por isso, têm grande influência sobre o seu comportamento (b).

O *lili’u* se refere a um tempo extremamente remoto. Mas é importante salientar que a história não é, para esses nativos, um desenrolar-se em tempos sucessivos. Na verdade, eles distinguem apenas os acontecimentos que aconteceram no âmbito de sua própria memória e de seus pais e, além dessa demarcação, todos os acontecimentos se aglomeram num único plano. O passado seria, portanto, um vasto acervo de acontecimentos não sucessivos. Por isso, apesar de haver uma distinção entre mito e história, essa diferença não é formulada através das mesmas demarcações temporais que os ocidentais reconhecem. Na verdade, o que Malinowski sustenta ser possível atribuir à formulação desses nativos é uma distinção entre: (1) acontecimentos de sua geração (o que ocorreu com eles mesmos e com seus pais); (2) acontecimentos aglomerados que ocorreram além desse limite; (3) os mitos (*lili’u*). Logo, apesar de não conceberem a história como uma sequência de acontecimentos sucessivos, esses nativos discriminam esses três níveis temporais. Ocorre que, para eles a história não se desenrola numa evolução constituída de uma série de mudanças sucessivas e progressivas, já que a terra e a humanidade foram, são e serão sempre as mesmas: eternamente jovens. Não por acaso, tanto na realidade como nos mitos as pessoas possuem os mesmos interesses e preocupações, praticam o mesmo tipo de pesca e se valem do mesmo tipo de transporte. Como argumenta o próprio Malinowski:

As personagens míticas das lendas nativas, como veremos em breve, moram no mesmo tipo de casas, comem o mesmo tipo de alimentos, usam o mesmo tipo de armas e implementos que estão em uso atualmente. Nós, por outro lado, em qualquer um de nossos relatos históricos, lendas ou mitos,

encontramos todo um conjunto de condições culturais diferentes, que nos permitem coordenar qualquer acontecimento com uma determinada época e que nos faz perceber que um acontecimento histórico distante – e, mais ainda, um acontecimento mitológico – ocorreu num cenário de condições culturais inteiramente diversas daquelas em que ora vivemos. (MALINOWSKI, 1976, p. 231).

Ora, mas se isso é assim, por que, então, se valer do argumento de Paul Pierson para analisar essas tribos que não reconhecem o curso sucessivo da história? Ou, dito de outro modo, se essas sociedades não vivenciam a história como um desenrolar progressivo que produz um tipo de causa histórica que exige o enquadramento dos acontecimentos do presente aos ditames dos acontecimentos do passado, de que tipo é, então, a causa histórica que determina o curso temporal dessas sociedades? De fato, a aplicação *pari passo* do argumento de Pierson é inapropriada, mas sua utilização não é de todo descabida e nos exige apenas alguns ajustes.

O primeiro ajuste a ser feito está baseado no argumento levantado por Malinowski logo após ter acentuado que essas sociedades não vivenciam a história como um curso de acontecimentos sucessivos em progressão. De acordo com o antropólogo, há uma diferença marcante, para esses nativos, entre aquilo que é histórico e o que está no âmbito do lendário. Isso, porque, apesar de possuírem os mesmos costumes, as personagens dos mitos viveram fatos que já não podem mais ser vivenciados e eram dotados de poderes que os nativos atuais, bem como seus ancestrais, não possuem mais. Segundo o próprio Malinowski: “Nos tempos míticos, os seres humanos saem do solo, transformam-se em animais, e estes, por sua vez, transformam-se novamente em seres humanos; homens e mulheres rejuvenescem e mudam de pele; canoas voadoras atravessam os ares, e as coisas se transformam em pedra.” (MALINOWSKI, 1976, p. 231).

Sendo assim, valendo-se do argumento de Pierson, ao invés de conceberem o curso histórico como uma progressão de acontecimentos sucessivos, esses nativos a concebem como uma trajetória de degeneração. Além disso, essa degeneração não é progressiva, mas sim abrupta, pois o que impede os homens atuais de realizarem todas essas proezas descritas nos mitos consiste no esquecimento dos encantamentos que permitiam essas façanhas. Perder esse elo com o passado mítico representou a degeneração dos homens atuais, o que não pode ser refeito, pois não é possível recuperar o que já foi perdido, o que significa que há, para esses nativos, uma espécie de *feedback negative* que marca seu curso temporal, mas que não forma uma série progressiva de degeneração, e sim abrupta. Uma situação narrada por Malinowski revela bem essa diferença:

Um professor-missionário, vindo das ilhas Fiji e sediado em Omarakana, estava falando sobre as máquinas voadoras do homem branco. Os nativos me perguntaram se o que ele dizia era verdade, e quando corroborei o relato do missionário de Fiji e lhes mostrei fotografias de aviões numa revista ilustrada perguntaram-me se isso acontecia nos tempos atuais ou se era um *lili'u*. (MALINOWSKI, 1976, p. 231).

O que Malinowski visa acentuar com a descrição dessa situação inusitada é que há uma diferença nítida entre a realidade histórica e a realidade mitológica para esses nativos, apesar de haver também uma íntima, vívida e verdadeira ligação entre ambas, o que nos leva à segunda ponderação a ser feita em relação ao argumento de Paul Pierson. Como já fora demonstrado a partir do relato de Malinowski, para esses nativos todo mito é rotulado como *lili'u* e sempre possui caráter sobrenatural. Mas é aí que advém o caráter mais interessante dessa relação, pois, apesar de distinguir os dois âmbitos, os nativos concebem um modo de acessar os poderes sobrenaturais das épocas míticas: os encantamentos mágicos. Ocorre que, por um lado, é verdade que os conhecimentos genuínos e completos dos encantamentos de outrora se perderam, o que impede que os homens se transformem em animais e as canoas voem. Mas, por outro lado, partes incompletas desses encantamentos foram legadas pelos ancestrais mitológicos aos homens atuais o que lhes permitem reproduzir, de maneira inacabada e imperfeita, as façanhas dos heróis mitológicos. É nisso que reside a importância da magia, pois, ela permite a recuperação parcial do tempo mitológico, o que dá poderes sobrenaturais a quem conhece suas fórmulas. Isso quer dizer também que se as fórmulas perdidas pudessem ser recuperadas – o que não é de maneira alguma factível para esses nativos – eles poderiam realizar as mesmas proezas dos heróis mitológicos

Por isso, além de uma separação abrupta entre a época mitológica e a época histórica, o que caracteriza o processo histórico como um salto negativo e degenerativo, há também a noção de que esse passado mítico não fora perdido por completo e pode, por assim dizer, ser repetido por meio da magia. Sendo assim, a história para esses nativos, sobretudo no que se refere à sua vinculação com a realidade mitológica, não é apenas um processo abrupto e negativo, mas também parcialmente repetitivo, o que caracteriza o modo como concebem o curso histórico como um *feedback repetitive*. Não obstante, segundo nos parece é justamente esse aspecto que permite a formação das duradouras coagulações temporais que caracterizam o curso histórico dessas sociedades arcaicas. Logo, é em virtude dessa repetição dos mitos na realidade histórica, impetrada em função da magia que realiza a ponte entre ambos (mito e realidade), que a realidade histórica dessas sociedades vivenciam também um tipo específico

de causa histórica, que é, obviamente, distinta da causa histórica das sociedades ocidentais, apesar dessa diferença ser relativa, e não absoluta.

É nesse ponto que as reflexões de Malinowski no Capítulo XVII devem ser explicitadas, pois é justamente nesse capítulo que o antropólogo aprofunda a análise do papel desempenhado pela magia na associação da realidade cotidiana ao âmbito mitológico, papel que permite a formação do *feedback repetitive* responsável pelas coagulações temporais que caracterizam a sociedade melanésia.

Antes de tudo, Malinowski assinala que para esses nativos, tudo o que lhes é vital possui como característica intrínseca o poder sobrenatural da magia. Por isso, em sua origem, uma fórmula mágica e o objeto sobre o qual ela atua sempre aparecem conjuntamente, não tendo, portanto, qualquer origem definida, e é comum que elas estejam associadas a uma mulher, que representa um ancestral feminino de algum subclã. Esses mitos narram como essa mulher, após emergir do subsolo, legou seu conhecimento para as gerações futuras de sua linhagem e essas reproduziram e mantiveram essas fórmulas dentro do subclã. A magia seria, portanto, um fenômeno autóctone, vinculado de forma definitiva ao subclã que o detém e que surgiu junto com seu ancestral mais antigo, quando este saiu do subsolo para ocupar a superfície. Trata-se de um legado que fora passado por um ser não-humano a esse primeiro ancestral feminino e que fora reproduzido ao longo da linhagem uterina dessa mulher.

O mais importante, contudo, é que essa digressão de Malinowski no Capítulo XVII permite estabelecer uma definição concisa da magia que seria caracterizada por três características fundamentais. Primeiramente, a magia possui raízes muito sólidas na tradição, consistindo no item mais valioso e imutável do legado deixado pelas gerações anteriores. Além disso, ela também está assentada numa base sociológica, pois se trata de um legado deixado através do mecanismo da hereditariedade, o que justifica sua vinculação a determinados subclãs. Por fim, a magia é também algo essencialmente humano e representa a afirmação do poder intrínseco do homem sobre a natureza. Algo que, apesar de ter sido doado aos homens por um ser antropomórfico, está sob a posse dos homens e fora trazido por eles desde quando a humanidade saiu do subsolo para ocupar a superfície da terra. Logo, caso associemos essas definições de uma forma sintética, pode-se dizer que a magia representa, segundo a definição de Malinowski, a continuidade, mantida pela tradição, da época mitológica na época presente. Entretanto, a magia na atualidade, apesar de ser idêntica em natureza à magia que mobilizava forças sobrenaturais nos eventos míticos, possui, não obstante, poder e eficácia consideravelmente reduzida. Como afirma Malinowski:

Conforme já mostrei nesse capítulo, a magia nunca é considerada como uma invenção nova, mas é idêntica em natureza ao poder sobrenatural que constitui a atmosfera dos eventos míticos. Parte deste poder provavelmente se perdeu antes de chegar aos dias atuais; mas nunca se acrescentou nada a ele. Não há nada na magia de hoje que não tenha estado nela desde os tempos remotos e veneráveis do mito. (MALINOWSKI, 1976, p. 298).

Em suma, portanto, Malinowski afirma que a magia, por representar o elo entre o mito e a realidade, possui, por um lado, o caráter supranormal das ocorrências míticas, mas está associado, por outro lado, a toda atividade humana praticada na atualidade, e é justamente por permitir essa associação entre o caráter sobrenatural dos mitos e a cotidianidade das atividades humanas que o mito pode permitir a formação daquele *feedback repetitive* que marca o curso histórico das sociedades melanésias. Ocorre que, como fora salientado, de um lado, o âmbito mitológico, definido pelos melanésios pelo termo *lili'u*, está apartado da realidade histórica atual de modo inexorável, o que impede os homens atuais de realizarem as mesmas proezas dos heróis míticos. Por outro lado, porém, a realidade mitológica não difere tanto assim da realidade atual, pois a terra e os homens foram e são sempre os mesmos, apesar de os homens atuais terem perdido a potência dos tempos mitológicos. Não obstante, aos homens atuais é reservada a possibilidade de acessar parcialmente essa potência perdida através dos encantamentos mágicos que lhes foram legados por seus ancestrais mitológicos. Logo, apesar de a degeneração do curso histórico ter estabelecido um abismo entre a realidade atual e a realidade mitológica, por outro lado, na medida em que foram conservados alguns encantamentos mágicos, permanece possível reproduzir parcialmente a potência mitológica da origem. A associação dessa degeneração abrupta com a possibilidade de repetição ritual das origens é o que marca o curso histórico das sociedades melanésias e caracteriza sua configuração cultural. É o que Malinowski acentua no trecho a seguir:

Para resumir, a distinção entre os *lili'u* e a realidade atual ou histórica é feita com firmeza e há, definitivamente, uma linha divisória entre as duas. *Prima facie*, esta distinção baseia-se no fato de que todo mito é rotulado como *lili'u* e conhecido por todos os nativos como tal. Outro sinal distintivo do mundo dos *lili'u* está no caráter sobrenatural, de certos acontecimentos neles incluídos. Os nativos acreditam que o sobrenatural é verdadeiro, e essa verdade é sancionada pela tradição e pelos diversos sinais e vestígios deixados pelas ocorrências míticas e, de maneira especial, pelos poderes mágicos transmitidos pelos ancestrais que viveram na época dos *lili'u*. Essa herança mágica é sem dúvida o elo mais palpável entre o presente e o passado mítico. [...] Dessa forma, a magia, bem como os poderes que ela confere, constituem realmente o elo entre a tradição mítica e a atualidade. Os mitos cristalizaram-se em fórmulas mágicas e a magia, por sua vez, testemunha a autenticidade dos mitos. [...] Assim sendo, podemos definir o

mito como um relato de acontecimentos que para o nativo são sobrenaturais, no sentido de que ele bem sabe que não acontecem nos tempos atuais. Ao mesmo tempo, ele acredita firmemente que eles aconteceram outrora. (MALINOWSKI, 1976, p. 232).

Essas palavras finais da digressão estabelecida por Malinowski no Capítulo XII são, de fato, conclusivas e alinhavam suas considerações sobre o tema. Contudo, nos parece pertinente apresentarmos um mito e sua relação com a cotidianidade das sociedades melanésias como exemplo demonstrativo dessa característica própria da configuração cultural dos povos dessa região. Através de sua explanação e da análise de sua utilização cotidiana será possível evidenciar, com base num caso concreto, como mito e realidade se articulam através da magia. Escolhemos para tanto o mito da canoa voadora de Kudayuri, narrado por Malinowski no mesmo Capítulo XII, quando o antropólogo nos apresenta, além daquela importante digressão já comentada, quatro mitos associados à prática do *Kula*. Um desses mitos se refere à canoa voadora de Kudayuri, que constitui a base mitológica que dá sentido à série de rituais mágicos associados à construção da canoa utilizada nas expedições *kula*, estes que visam dar-lhe velocidade e estabilidade.

Kitava, distrito posicionado entre Wamwara e Tewara, é o centro da magia da canoa *masawa*, que é a canoa utilizada nas expedições *kula*, além de ser o distrito de ocorrência do mito da canoa voadora de Kudayuri, uma das aldeias de Kitava. Neste mito, o protagonista principal é Mokatudoba, membro do clã Lukuba e nativo da aldeia de Kudayuri. Segundo o mito, ele, seu irmão mais novo, chamado Toweyre'i, e suas três irmãs – Kayguremwo, Na'ukuwakula e Murilmweyri'a – emergiram do solo em Labikewo, também um lugarejo presente no distrito de Kitava. Eles foram os primeiros possuidores (*u'ula*) do encantamento *ligogu* e do encantamento *wayugo*, ambos associados à magia da canoa.

Certa vez os nativos de Kitava decidiram fazer uma expedição *kula* à Koya e, por conta disso, iniciaram a montagem de suas canoas. Enquanto as aldeias do distrito de Kitava decidiram montar suas canoas na praia – o que era costumeiro, já que as canoas eram pesadas – os nativos da aldeia de Kudayuri decidiram montar sua canoa dentro da aldeia, em função da ordem de seu líder, Mokatudoba. Por isso, enquanto as mulheres dos nativos das outras aldeias cuidavam dos últimos preparativos para a expedição (preparação e organização dos alimentos e dos presentes iniciais *pari*) nas praias, a canoa de Mokatudoba era preparada na aldeia.

Após todas as canoas estarem preparadas, Mokatudoba esperou que elas partissem em sua expedição e então realizou seu encantamento especial sobre sua própria canoa, o que a

fizera voar. Assim ele pode ultrapassar as outras canoas pelo ar, chegando antes delas em Koya, aldeia do distrito de Dobu. Quando as outras canoas desembarcaram, lá estava a canoa de Kudayuri, de onde saíra o cão Tokulubweydogo, animal mitológico que representa o clã Lukuba. Por conta dessa aparição inesperada todos reconheceram Mokataboda e se espantaram com o fato de que ele, apesar de ter partido posteriormente e de sua canoa estar ainda na aldeia quando partiram, chegara primeiro em Dobu. Onde teria passado? Como chegaram tão rápido? Sem respostas, os nativos resolveram partir para Vakuta e depois para Gumasila e novamente a canoa de Kudayuri chegara primeiro, o que deixara os nativos de Kitava perplexos.

Isso se repetiu por toda a expedição até que seus companheiros perceberam o motivo do sucesso da canoa de Mokataboda, já que sua canoa podia voar, e se zangaram com isso. Não obstante, Mokataboda também dominava a magia maligna do clima, o que lhe permitira trazer chuva apenas para a sua roça, prejudicando seus companheiros. E foi justamente após ter aplicado essa magia climática que os outros nativos se cansaram de sua supremacia e decidiram planejar uma vingança contra Mokataboda: desejavam assassiná-lo. Entretanto, apesar de todos os nativos de todas as aldeias de Kitava estarem sedentos por vingança, foram justamente os irmãos e os sobrinhos maternos de Mokataboda que o assassinaram. Com isso, apesar de serem os herdeiros legítimos de seus conhecimentos mágicos – o que permitira a Mokataboda fazer sua canoa voar e trazer a chuva para a sua roça – seus irmãos e sobrinhos não obtiveram os conhecimentos mágicos legítimos praticados por Mokataboda, já que este havia lhes passado apenas uma versão incompleta.

Certamente, porém, tanto seus irmãos como seus sobrinhos desconheciam que tinham apenas os encantamentos incompletos. Como acreditavam que, por dominarem os conhecimentos de Mokataboda, também poderiam fazer sua canoa voar, na expedição seguinte seu irmão mais novo, chamado Toweyre'i, decidiu construir a canoa dentro da aldeia, e não na praia, com a esperança de que conseguiria fazê-la voar assim como seu irmão assassinado conseguira. Os mesmos processos se repetiram até que Toweyre'i entrou em sua canoa e se preparou para voar. O mito chega, nesse momento, ao seu clímax. O problema é que Toweyre'i não conhecia devidamente o encantamento que permitira Mokataboda fazer sua canoa voar e, portanto, não obteve sucesso. Sua canoa não voou e, ao contrário de todas as outras aldeias de Kitava, a aldeia de Kudayuri não pode realizar o *Kula*.

Cumprе assinalar, antes de tudo, que as condições das personagens narradas no mito não diferem em nada das condições dos nativos na atualidade. Todos eles respeitam às

mesmas regras de parentesco quanto à herança dos conhecimentos mágicos e das posições de liderança; todos se preocupam na mesma medida com a realização das expedições *kula*; todos precisam realizar os mesmos encantamentos e adotarem as mesmas técnicas nas construções das canoas utilizadas na expedição. No entanto, o conhecimento mágico possuído por Mokatudoba, o permitira fazer com que sua canoa voasse, o que somente ele era capaz de realizar. Esse legado teria sido passado para seus descendentes diretos, já que eles eram seus herdeiros legitimamente reconhecidos pela tradição, mas eles o assassinaram antes que Mokatudoba transmitisse seus conhecimentos. Como somente ele os conhecia, o que era já um legado de seus antepassados, esse encantamento se perdeu no tempo e, por isso, as canoas de Kudayuri, apesar de possuírem uma velocidade extra em comparação com as demais, hoje já não podem voar mais.

Assim se revela que, as proezas narradas no mito, primeiramente, não podem ser repetidas perfeitamente nos tempos atuais, em virtude do equívoco do irmão mais novo de Mokatudoba, que o assassinara sem obter o encantamento original que permitira fazer sua canoa voar. Contudo, por outro lado, ele também mantém uma íntima relação com a realidade atual, pois, ainda que de modo imperfeito, os nativos de Kudayuri ainda conseguem imprimir velocidade extra às suas canoas em virtude de seus conhecimentos incompletos do encantamento de Mokatudoba. Logo, todos os rituais envolvidos na construção da canoa visam reproduzir o sucesso de Mokatudoba, ainda que nenhuma delas possa realizar plenamente suas proezas sobrenaturais, já que o encantamento completo se perdera com o assassinato de Mokatudoba. Por isso Malinowski acentua que:

O conto de Kudayuri, por um lado, descreve minuciosamente as condições sociológicas dos heróis, suas ocupações e preocupações – que não diferem em nada das atuais. Por outro lado, nos mostra o herói dotado de poderes verdadeiramente sobre-humanos, através de sua magia da construção da canoa e da magia da chuva. Nem seria possível afirmar, de maneira mais convincente do que se afirma nessa narrativa, que o conhecimento completo da magia apropriada era o único fator responsável por esses poderes sobrenaturais. (MALINOWSKI, 1976, p. 241).

Malinowski destaca também que, apesar de ter causado inveja em todos os nativos de seu distrito, foram justamente seus parentes consanguíneos – irmãos e sobrinhos – que o assassinaram, certamente em virtude do fato de almejarem assumir sua posição de liderança. Por isso, seu irmão mais novo, que assumira sua função de liderança, só se lamentaria pela morte do irmão quando percebera que fora ludibriado por ele e que, portanto, não possuía a

magia que lhe permitiria fazer sua canoa voar. É justamente esse equívoco de Toweyre'i que justifica a imperfeição dos encantamentos atuais, pois já não é mais possível reproduzir o sucesso de Mokatudoba, uma vez que seu encantamento especial se perdera definitivamente após sua morte. Logo, por um lado, é possível repetir de forma incompleta as proezas de outrora, através dos encantamentos mágicos que perduraram com o passar do tempo (*feedback repetitive*). No entanto, por conta desse assassinato e da perda que ele representa, as épocas atuais não são capazes de reproduzir as proezas da mitológica canoa de Kudayuri, o que justifica a degeneração dos tempos atuais em relação ao tempo mitológico, em virtude de um acontecimento que separa a ambos através de um abismo (*feedback negative*).

Mas de que forma – se questionaria Malinowski no fim do mesmo Capítulo XII – é possível que os mitos conformem de tal forma a realidade cotidiana a ponto de um nativo sequer supor a possibilidade de construir uma canoa sem aplicar os encantamentos mágicos que lhe garantem velocidade e estabilidade? Segundo Malinowski, isso se deve à grande influência que os antepassados míticos e as narrativas mitológicas têm sobre os ancestrais imediatos de cada nativo, o que o envolve numa rede intrincada de determinação do passado sobre o presente. O mito representa um acontecimento extraordinário e sobrenatural que possui, por conta dessa vinculação entre os ancestrais míticos e os ancestrais diretos, uma enorme autoridade. Essa influência é especialmente importante no caso do *Kula*, já que o sucesso nas transações é imprevisível, o que exige dos nativos um suporte que garanta seu êxito nas expedições. Por conta disso, essas ideias cristalizadas nos mitos se tornam, ao mesmo tempo, um canalizador de seus desejos de serem bem-sucedidos no *Kula* e um padrão normativo daquilo que vem a ser o comportamento apropriado nas transações. Quando se soma a isso o fato de que os acontecimentos narrados nos mitos, apesar de serem extraordinários, se aproximam muito das ocorrências vividas pelos nativos cotidianamente, então, sua determinação na vida corriqueira se torna ainda mais plausível. Como afirma Mallinowski:

No mito da canoa, por exemplo, o vôo, conquista supranormal da canoa de Kudayuri, é concebido apenas como o mais alto grau do poder da velocidade que ainda hoje vem sendo infundido nas canoas pela magia. O legado mágico do clã Kudayuri existe até hoje, fazendo com que as canoas naveguem velozmente. Se tivesse sido transmitido em sua totalidade, qualquer canoa de hoje, como a canoa mítica, poderia voar. Também nos mitos *kula* a magia traz consigo os poderes sobrenaturais da beleza, da força e da imunidade ao perigo. Os acontecimentos mitológicos demonstram a veracidade daquilo que a magia alega produzir. Sua validade se afirma através de uma espécie de empirismo mítico retrospectivo. A magia, tal qual

é praticada nos dias de hoje, produz os mesmos efeitos que antes, embora em menor escala. Os nativos creem profundamente que as fórmulas e os ritos da magia *mwasila* tornam seus praticantes atraentes, irresistíveis e imune aos perigos. (MALINOWSKI, p. 249).

É importante frisar, por fim, que por ser um traço estrutural das comunidades melanésias, essa articulação peculiar entre mito e realidade se fará presente em todos os âmbitos importantes vivenciados por esses nativos. Por isso, não há apenas uma série de rituais vinculados à construção da canoa, todos eles baseados no mito da canoa de Kudayuri, mas também uma série de rituais vinculados à realização do *kula*, à produção agrícola, ao casamento, ao sistema de parentesco, etc., sendo que cada um desses sistemas de encantamentos mágicos possui uma base mitológica que lhe concede seu significado próprio. Por conta disso, ao tratarmos dos demais meandros da unidade social formada pelos trobriandeses será indispensável identificar os mitos que lhes servem de base. Tudo isso será tratado no momento oportuno ao longo da análise que seguirá ainda nesse capítulo.

3.3.2 – A base estrutural da organização social melanésia: a hereditariedade

O segundo aspecto estrutural das comunidades melanésias – especificamente dos nativos das ilhas Trobriand – é seu sistema de hereditariedade ligado à vinculação a linhagens específicas que são definidas por Malinowski como subclãs, ou seja, como subdivisões clânicas. O que é importante frisar a princípio é que essa característica peculiar da estrutura que sustenta a organização social das sociedades melanésias está perfeitamente associada à resiliência garantida pela fundamentação mitológica de sua configuração cultural. Ocorre que, se a configuração cultural típica dessas sociedades é continuamente recriada nos ritos que reproduzem, ainda que imperfeitamente, as proezas do tempo mitológico, também sua organização social é repetitiva, na medida em que ela está baseada na transmissão hereditária pela linha materna das principais posições e capacidades sociais, o que define as regras de pertencimento às várias linhagens (subclãs) existentes na região. Esse aspecto é compartilhado com outras sociedades arcaicas e tradicionais, o que se refere ao fato de que elas não separam o âmbito político e o âmbito econômico de suas organizações sociais de seus laços de consaguinidade. Pelo contrário. As relações de filiação formam a base de organizações sociais tradicionais, o que garante uma considerável estabilidade ao processo histórico, na medida em que os laços de consaguinidade subordinam a disputa pelo poder e as desigualdades econômicas a um padrão que não permite nenhuma alteração brusca, pois está

baseado em vínculos hereditários (descendência e herança) formadores de linhagens específicas.

Em primeiro lugar, deve estar claro que não há uma compartimentação entre os diversos âmbitos da realidade como ocorre nas sociedades modernas. Isso significa que a esfera econômica não está separada da política e que ambas estão intimamente associados ao sistema de parentesco. É o que Geertz acentua ao afirmar que a “diferença [entre as sociedades tradicionais e as sociedades modernas] poderia ser expressa em termos do grau de desenvolvimento dos sistemas esquematizados e organizados de pensamento e ação” (GEERTZ, 2007, p. 112). Isso permite que cada um dos sistemas apontados alimente os demais e favoreça uma contínua repetição de uma mesma configuração ou organização social, já que “Principalmente para o caso das sociedades ditas primitivas, as diferentes esferas do fazer humano estão inextricavelmente interligadas. Uma única atividade coletiva pode desempenhar papéis ao mesmo tempo econômicos, religiosos, sociais, políticos e culturais.”(SOUZA, 2002, p. 214).

Isso significa que é impossível analisar unidades sociais desse tipo sem considerar, anteriormente, como funciona e se estrutura seu sistema de parentesco, sendo justamente essa sustentação da organização social no sistema de parentesco que possibilita a reprodução sistemática que reflete, no âmbito social, aquela repetição mitológica na experiência histórica. Isso ocorre porque o parentesco é definido por uma vinculação fundamental que garante a estabilidade que lhe é característica: a descendência que define a herança da posse da terra e de bens valiosos, assim como a transmissão de posições sócio-políticas determinadas e capacidades sociais cruciais para a vida social dessas sociedades. Como se sabe, foi a tradição antropológica inglesa que destacou a importância desse fator (a descendência) no alto grau de resiliência das instituições sociais em sociedades arcaicas. As reflexões de Radcliffe-Brown são substancialmente importantes para essa tradição.

A teoria da descendência, como é nomeada a formulação de Radcliffe-Brown dos sistemas de parentesco, sustenta seu argumento na ideia de que o parentesco substitui, no âmbito das sociedades arcaicas, a função exercida pelo Estado nas sociedades modernas: ele organiza e articula a totalidade da estrutura social sem carecer de um poder centralizado. Para Radcliffe-Brown, a estrutura social de sociedades arcaicas é composta por um conjunto de linhagens formadas a partir de um princípio determinado de descendência. Cada linhagem forma um grupo coeso e independente de parentes cuja base é um ancestral comum, seja na linha masculina (patrilinear) ou feminina (matrilinear). Cada uma delas assume a função de

articular seu âmbito social específico às outras esferas dessa mesma estrutura, estas que devem ser assumidas pelas demais linhagens. Esse todo articulado formado pelas diversas linhagens constituem, então, um sistema coeso que representa a própria estrutura de uma sociedade, ou um clã que associado a outras clãs constituem, juntos, a estrutura social. Esse sistema coeso é um sistema de relações concretas entre as diversas linhagens ou clãs componentes e define, além disso, uma série de obrigações e deveres que devem ser seguidas pelos grupos entre si e por cada membro de cada linhagem ou clã em seu interior. Essa divisão clânica serve de base para uma série de atividades que são de suma importância para sociedades deste tipo. Segundo as palavras do próprio Radcliffe-Brown,

Há inúmeras atividades sociais que só podem ser eficientemente realizadas por meio de grupos corpóreos, de modo que onde a principal fonte de coesão social é o reconhecimento do parentesco, como sucede nas sociedades iletradas, os grupos orgânicos de parentesco tendem a tornar-se o aspecto mais saliente da estrutura social. Assim é o grupo orgânico de parentesco, seja o clã, o sub-clã ou a linhagem, que controla o uso da terra, quer para a caça quer para a vida pastoril, ou para o cultivo; que vinga a morte de um membro, ou exige e recebe a indenização por esta morte. Na esfera da religião, o grupo de parentesco geralmente tem um culto próprio, seja dos antepassados ou relacionados com algum lugar sagrado. A perenidade da estrutura social requer a agregação dos indivíduos em grupos separados distintos, cada um com a sua própria solidariedade, cada indivíduo pertencendo a um grupo de uma série. (RADCLIFFE-BROWN, p. 62).

Para tratarmos do sistema de parentesco trobriandes, que consiste tanto nas relações de descendência (tema dessa seção), como das relações de afinidade firmadas no matrimônio (tema da próxima seção), não bastará as informações que constam no livro *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976). Na realidade, pouca coisa pode ser extraída, sobre o tema, no livro de Malinowski que trata exaustivamente do *Kula*, ressalva feita a algumas páginas do Capítulo II, do Capítulo VI, do Capítulo XI e do Capítulo XVII. As principais fontes sobre o assunto são duas outras importantes obras de Malinowski sobre as sociedades melanésias: *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983) e *Coral Gardens and their Magics* (1935) Esses dois livros serão fundamentais para o argumento que será desenvolvido a seguir, tanto nessa seção como na próxima.

As tribos melanésias estão espalhadas em pequenas ilhas no Pacífico e são basicamente agricultores, cuja produção inclui inhame, taro, noz de bétel, coco, banana e etc. Além disso, as tribos que possuem acesso ao mar exercem a pesca e outras tribos produzem ainda uma série de artefatos industriais rudimentares, como facas e enxós. Contudo, a base de

sua produção econômica é, certamente, a produção de inhame. É o que destaca Malinowski nas páginas introdutórias de seu *Coral Gardens and their Magics*(1935). Segundo ele, “[...] a agricultura não é apenas mais importante integralmente, isto é, para a tribo como um todo, mas é sim, em todo lugar, a atividade de produção de alimentos mais significativa e a que tem precedência sobre todos os outros tipos de trabalho.” (MALINOWSKI, 1935, p. 20). Essa importância não reside apenas no fato de que a produção de tubérculos de inhame compõe a base alimentar dessas populações, mas também porque todos os seus rituais e cerimônias, bem como suas obrigações sociais mais importantes, envolvem diretamente a produção e distribuição de alimentos. Essa produção é importante para cada nativo em específico e para a tribo como um todo porque, como sustenta Malinowski no Capítulo XI de seu *Coral Gardens and their Magics* (1935) ele serve para o sustento de sua própria casa; como sinal de riqueza e prosperidade para a sua aldeia; para compor a parte mais importante do imposto pago à irmã e seu marido (o *urigubu*), bem como do imposto pago ao chefe (*pokala*); para contribuir com as diversas cerimônias de sua tribo; e, enfim, porque ter uma boa produção proporciona renome ao produtor. (MALINOWSKI, 1935, p. 331).

É importante frisar essa característica das populações melanésias, pois, como veremos a seguir, o sistema de parentesco tem a importante função de servir como critério na divisão da terra, além de ser basilar para outras tantas atividades dessas tribos, o que justifica seu caráter estrutural. Isso ocorre porque os melanésios representam um tipo específico de sociedade arcaica, em que a organização social está baseada no sistema de parentesco, que não é dissociado de sua organização política e econômica. Pelo contrário. O sistema de parentesco serve de base para ambas. Vejamos, então, seus traços fundamentais.

A característica principal do sistema parental dos melanésios dessa região é a descendência matrilinear, o que quer dizer que a consanguinidade é definida pelo vínculo com a família da mãe, de tal modo que a herança da terra, da posição social e de capacidades culturais importantes (como a magia), deve ser passada pela linhagem uterina, única base filiacional reconhecida pela tradição. Sendo assim, pode-se dizer genericamente que o sistema de parentesco dos distritos situados nas ilhas Trobriand, sobretudo no que se refere ao mecanismo da hereditariedade, caracteriza-se por consistir numa organização clânica com descendência unilinear. Uma vez que a herança é passada apenas através da linhagem materna, apenas os laços com a linhagem da mãe são considerados vínculos de consanguinidade, o que resulta na destacada desconsideração do laço filiacional entre o pai e seus filhos.

Posto isso, é possível subdividir essa seção em duas partes. Na primeira parte trataremos das divisões clânicas que caracterizam o sistema de parentesco trobriandes (3.3.2.1) e na segunda da orientação matrilinear de sua transmissão hereditária (3.3.2.2). Logo, antes de tratarmos da orientação matrilinear do sistema de parentesco dos trobriandeses é indispensável termos claro como é feita sua divisão clânica.

3.3.2.1 – A divisão clânica do sistema de parentesco trobriandes

De acordo com Malinowski os nativos reconhecem a existência de quatro clãs, cada um deles representado por um totem específico. Nos quatro casos o totem é um animal. Há o clã Malasi, representado pelo porco; o clã Lukuba, representado pelo cachorro; o clã Lukwasisiga, simbolizado pela serpente, pelo crocodilo ou pelo gambá; e, enfim, o clã Lukulabuta, que tem como totem a iguana ou o camaleão gigante. O ordenamento dessas quatro clãs está baseado num mito de origem, segundo o qual todos os quatro clãs teriam emergido na superfície de um mesmo lugar, na mítica caverna de Obukula situada na ilha de Laba'i. O primeiro animal a aparecer foi a iguana, representante do clã Lukulabuta. Após remover a terra e emergir, a iguana teria trepado numa árvore para observar os acontecimentos que se seguiriam. Logo em seguida surgiu o cachorro, totem do clã Lukuba, este que assumiria provisoriamente a posição hierárquica mais elevada. Sua supremacia, no entanto, só durou até que o porco surgisse, ele que é um animal que desperta grande apego para os nativos. Por fim surgiria a serpente, o crocodilo ou o gambá, representante do clã Lukwasisiga.

Essa sucessão de emergências é seguida, então, de uma curta narrativa que descreve a disputa do cão e do porco pela supremacia hierárquica entre os clãs. O cão e o porco estavam brincando juntos até que o cão correu pelo mato e viu uma fruta chamada *noku*. Apesar de não ser um alimento proibido, trata-se de uma fruta que só deve ser consumida em tempos de penúria. No entanto, o cão cheirou, lambeu-a e acabou comendo-a. Tal ocorrido permitiu ao porco salientar sua supremacia, o que Malinowski narra nos seguintes termos: “Aproveitando a oportunidade, o porco na mesma hora estatuiu seus foros de nobreza, ao virar-se para o companheiro e dizer-lhe: ‘Comes *noku*, comes excremento, és um plebeu de baixa linhagem. Daqui em diante, serei o *guya'u*, o chefe.’” (MALINOWSKI, 1983, p. 469). Essa pequena narrativa justifica, então, a supremacia do clã Malasi, o que é reconhecido pelos demais clãs,

estes que são ordenados na seguinte ordem hierárquica: clã Lukuba, clã Lukwasisiga e clã Lukulabuta.

Outro fato importante a se destacar é que apesar de o clã cumprir um papel classificatório importante e a despeito do fato de que os nativos que pertencem a um mesmo clã costumam demonstrar afeto entre si, pertencer a um mesmo clã não significa ainda possuir um parentesco de fato. Malinowski acentua esse fato em diversas passagens de suas obras. Por exemplo, no importante e introdutório Capítulo II dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), onde afirma que entre os nativos de um mesmo clã há apenas uma solidariedade leve e pouco importante, mas entre os nativos de um mesmo subclã a comunhão é intensa. Isso porque a descendência típica entre os nativos, a descendência matrilinear, é definida a partir do pertencimento a um subclã, na medida em que se supõe que os nativos de um mesmo subclã possuem identidade de substância corpórea e descendem de um ancestral mitológico comum, emergente num território específico.

No entanto, é no livro *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983) que Malinowski nos demonstra mais detalhadamente a diferença de grau entre o parentesco clânico e o parentesco subclânico, especificamente no Capítulo XIII, quando trata da exogamia e da proibição do incesto. Segundo Malinowski, essa diferença se destacaria primeiramente na maneira diferente de se designar a condição de membro de clã e de membro de subclã. Enquanto as pessoas de um mesmo subclã se referem umas às outras como *veyogu* (meu parente), pessoas de um mesmo clã, mas de subclãs diferentes, se valerão dessa mesma expressão metaforicamente e se tratarão como *kakaveyogu* (pseudoparentes ou parentes espúrios). (MALINOWSKI, 1983, p. 467).

Entretanto, a prova cabal dessa diferença é acentuada mais à frente no mesmo capítulo quando o autor trata das diferentes relações incestuosas reconhecidas pelos nativos. Ocorre que, segundo Malinowski, apesar dos nativos reconhecerem que o casamento e até mesmo a relação sexual casual entre pessoas do mesmo clã seja moral e legalmente condenável, há certa permissividade, sobretudo quando se trata apenas de uma aventura sexual. Isso é, por outro lado, impensável no caso das relações subclânicas, onde qualquer tipo de alusão ao interregno sexual causa profundo horror aos nativos. Por isso, Malinowski afirma que, “Duas pessoas de sexos opostos e ligadas umas às outras por laços fraternais, no sentido mais amplo da palavra (isto é, duas pessoas que pertencem ao mesmo clã), não devem se casar, nem coabitar, nem mesmo manifestar uma pela outra o menor interesse sexual.” (MALINOWSKI,

1983, p. 471). O que não impede a infração dessa regra, o que é destacado por Malinowski mais a frente, quando ele diz:

O fato é que a transgressão da exogamia dentro do clã, ou seja, o ‘caso’ amoroso com *kakaveyola* (parentes de clã ou pseudoparentes), embora oficialmente proibida, considerada imprópria pelas leis tribais e cercada de sanções sobrenaturais, mesmo assim é cometida em toda parte. [...] Ela não desperta indignação moral ou horror, mas fere uma instituição importante e não pode, por esse motivo, ser oficialmente considerada permissível. (MALINOWSKI, 1983, p. 478).

Isso ocorre porque o verdadeiro vínculo de parentesco só é de fato reconhecido no nível subclânico, que é, obviamente, uma derivação dos clãs. Isso quer dizer que todo clã possui múltiplos subclãs, e é com os indivíduos de um mesmo subclã que se possui os verdadeiros laços de parentesco. Por isso, a proibição do incesto entre membros de um mesmo subclã, sobretudo entre aqueles que pertencem a uma mesma linhagem dentro de um subclã, é especialmente rigorosa. Isso fica patente no mesmo Capítulo XIII quando Malinowski acentua que:

As regras de exogamia são observadas com muito mais rigor quando as duas pessoas interessadas pertencem, não ao mesmo clã, mas ao mesmo subclã (*dala*). Tais pessoas são denominadas parentes verdadeiros (*veyola mokita*, ou simplesmente *veyola*), por oposição aos *kakaveyola*. O incesto cometido por um casal nessas condições é cercado de um sigilo maior: ninguém se vangloria da façanha – nem mesmo em círculos restritos – e o casamento é impossível. (MALINOWSKI, 1983, p. 481).

Além disso, se, por um lado, os nativos organizam seus clãs constitutivos através de um ordenamento hierárquico que dá maior prevalência a um deles, o clã Malasi, e menor aos outros três, por outro lado, Malinowski sustenta que a verdadeira diferenciação hierárquica nas ilhas Trobriand também só ocorre no nível subclânico. É o que é acentuado no Capítulo II dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, quando o antropólogo afirma que, apesar de o clã Malasi ser o principal, a determinação hierárquica é definida no nível dos subclãs. Por conta disso, é possível que haja, num mesmo clã, subclãs de alta posição social e subclãs de baixa posição social. O caso do clã Malasi, que possui o subclã mais importante entre todos os existentes – o subclã real *tabalu* – e os subclãs mais menosprezados pelos nativos – os subclãs do distrito industrial de Kuboma – é apenas o caso mais notável dentre todos.

Essa diferenciação hierárquica é importante, porque, como na maioria das aldeias há mais de um subclã, a posse e o uso do solo, o domínio de capacidades sociais importantes e a

assunção da função diretiva da aldeia, devem ser definidos através da diferença relativa entre os subclãs que residem numa aldeia. Como sustenta Malinowski no Capítulo XII do *Coral Gardens and their Magics* (1935) – capítulo que é, diga-se de passagem, o capítulo mais importante dessa obra, já que nele Malinowski nos oferece uma descrição e uma análise detalhadas da divisão territorial com base no sistema de parentesco – “a comunidade de uma aldeia em Trobriand não é simplesmente uma unidade, mas é composta por uma série de subclãs” (MALINOWSKI, 1935, p. 332). Isso, certamente, complica a divisão das glebas entre os nativos, o que é solucionado através da instituição da hierarquia, o que significa que os subclãs de maior posição social, na medida em que possuem mais prestígio e poder, devem assumir a liderança da aldeia, além de poderem produzir nas melhores glebas. Por isso, afirma Malinowski, também no importante Capítulo XII de seu *Coral Gardens and their Magics* (1935), que, “essa complicação é novamente simplificada pelo fato de que dentre a série de subclãs componentes, um sempre é reconhecido ou como o mais antigo ou como o de posição social mais elevada. O líder deste subclã torna-se o líder da comunidade de uma aldeia, e nas ilhas Trobriand toda comunidade possui um líder e apenas um”. (MALINOWSKI, 1935, p. 347). Por conta dessa prevalência, o referido subclã deverá assumir todos os títulos honoríficos, as funções cerimoniais e o poder, nas suas múltiplas facetas, que caracterizam determinada aldeia.

Além disso, também ocorre que o subclã mais importante tem a prerrogativa de assumir a maior e mais fértil parcela do território da aldeia, além de possuir os melhores encantamentos. É bem verdade que isso não retira completamente o direito dos outros subclãs em relação ao território ocupado, o que justifica, inclusive, a necessidade que o líder do subclã mais importante tem, por exemplo, de consultar os líderes de outros importantes subclãs que compõem a aldeia quando tem que tomar alguma decisão em relação à produção agrícola. (MALINOWSKI, 1935, p. 347). Outrossim, mesmo os subclãs mais desprestigiados têm algum direito sobre o uso da terra, ainda que tenham que se submeter à autoridade do subclã mais poderoso (MALINOWSKI, 1935, p. 348).

Há também, além do mais, uma organização hierárquica interna aos subclãs. Ocorre que todo subclã é composto por múltiplas linhagens, dentre as quais sempre haverá uma que sobrepujará as demais hierarquicamente por conta de sua maior antiguidade. Em virtude de sua prevalência, essa linhagem mais antiga deverá assumir, sob a égide de seu representante masculino mais velho, a liderança de todo o subclã. É o que afirma Malinowski no mesmo Capítulo XII do *Coral Gardens and their Magics* (1935):

A estrutura do subclã também é modificada pelo princípio etário, isto é, a idade ou a superioridade geracional dá a um homem grande importância e um *status* elevado no interior de um subclã. Isso também se refere ao que deve ser chamado de grupos de filiação ou linhagens que pertencem ao subclã. Teoricamente, todos os membros de um subclã descendem de um ancestral comum. Na prática, entretanto, nem todos podem estabelecer sua contagem genealógica por completo, já que a contagem geracional nas ilhas Trobriand nunca passa dos avós e dos bisavôs. Aqueles que podem estabelecer essa relação genealógica devem ser chamados de linhagens genealógicas, ou grupo de filiação. (MALINWOSKI, 1935, p. 345).

A prevalência de um subclã originário de determinado território só pode ser suplantada pelos subclãs originários, chamados também de subclãs arcaicos. Esses subclãs arcaicos possuem essa prevalência em virtude do fato de terem emergido da terra justamente da gruta de onde surgiram os totens originários que representam os quatro clãs das ilhas Trobriand: a gruta Obukula. O principal subclã emergente nessa gruta especial é o subclã *tabalu*, que pertence ao clã Malasi, domina a capital (Omarakana) do principal distrito das ilhas Trobriand (Kiriwina) e é o mais importante de todos os subclãs. Malinowski chega, inclusive, a apontar para o fato de que a prevalência do clã Malasi se justifica pela importância do subclã *tabalu*. É que o antropólogo afirma também no Capítulo XII do *Coral Gardens and their Magics* (1935):

O clã Malasi tornou-se o mais importante – o clã dirigente. Mas não há nenhuma sombra de dúvidas na mente dos nativos de que essa distinção pertence apenas a um subclã dos Malasi, que é o subclã *tabalu*. Não há dúvida, na mente dos nativos, de que esse mito geral [da emergência dos clãs] estabelece o domínio dos *tabalu* por todo o distrito. Seu direito de se dispersar, de se instalar em qualquer lugar onde queiram e de assumir a liderança em qualquer comunidade, é, em grande medida, baseado nesse mito. (MALINOWSKI, 1935, p. 368).

Isso ocorre, porque, o mito dos clãs é um mito geral de origem que suplanta todos os outros mitos locais de origem dos subclãs, o que concede esse direito hierárquico suplementar sobre todo o território das ilhas Trobriand em especial para o subclã *tabalu*, mas também para outros subclãs que se originaram dessa gruta especial, e que também possuem prevalência sobre os demais subclãs. Esses são: os subclãs *mwaui*, *tudava* e *mulobwayma* do clã Lukuba e o subclã *kaylavasi* do clã Lukulabuta.

Esse tema nos coloca, então, frente a uma característica importante da organização em subclãs: a divisão do território. Essa divisão é estabelecida em função da prevalência de certos subclãs sobre suas aldeias, o que é definido por conta de sua emergência primeira nesse

território. Parece-nos pertinente tratar desse assunto antes de abordarmos a regra de descendência entre os trobriandeses, pois assim encerramos o assunto acerca das divisões subclânicas. Esses mitos de origem são organizados por Malinowski a partir de uma categoria: a doutrina da primeira emergência. Segundo essa doutrina, a humanidade teria surgido do subterrâneo em direção à superfície numa época mitológica. Antes de emergir a humanidade já estava dividida em subclãs, mas quando partiram em direção à superfície, estabeleceram seu domínio sobre determinados territórios em função do lugar de onde emergiram. Como sustenta Malinowski ainda no Capítulo I de seu *Coral Gardens and their Magics* (1935): “A origem da humanidade foi no solo; sempre se diz que o primeiro ancestral de cada grupo local ou subclã – já que esses dois são idênticos – emergiu de determinado local, trazendo consigo sua magia da agricultura. É o lugar de onde emergiu que se torna, usualmente, o solo do subclã, o território em relação ao qual ele tem direito hereditário.” (MALINOWSKI, 1935, p. 64).

Pode-se dizer, portanto, que a posse e o direito de uso de determinado território é reservado ao subclã que primeiramente emergiu nesse mesmo território, ou de determinada linhagem deste subclã. Isso significa que os subclãs que primeiramente emergiram da terra num território específico possuem o direito de usá-lo, a não ser que um dos subclãs arcaicos queira se valer de sua prevalência para controlar o território. No entanto, o comum é que cada subclã ocupe seu território de origem, controlando-o pela linhagem mais proeminente que o compõe, que deve ser liderada por seu ancião mais velho. Como sustenta Malinowski já no Capítulo XI de seu *Coral Gardens and their Magics* (1935) – capítulo que define, além de importantes aspectos metodológicos, os principais mecanismos em operação na divisão das glebas entre os subclãs – “Os trobriandeses têm uma profunda convicção sobre o direito territorial de certos subclãs em relação a porções precisamente definidas do território. Essa doutrina é expressa numa doutrina sobre a origem da humanidade no ato da primeira emergência.” (MALINOWSKI, 1935, p. 334).

Vejamos, então, detalhadamente como os nativos formulam esses mitos de origem. Esses detalhes são relatados por Malinowski no Capítulo XII do *Coral Gardens and their Magics* (1935). Toda gruta de emergência de um subclã, segundo o antropólogo, sempre está vinculada a alguma aldeia ou à parte dela, o que garante o direito de uso por parte de seus membros. Esse lugar de emergência recebe variados nomes, tais como *bwala* (casa), *dubwadebula* (gruta), *pwana* (buraco) ou, enfim, *kala isunapulo* (lugar de emergência), e sempre é precisamente determinado pelos nativos. O direito de uso sobre determinado

território inclui a posse de uma parcela não cultivável de terra, um ou dois bosques restritos por tabus, uma porção da mata virgem (*rayboag*) e um ou dois pântanos (*dumya*); mas também inclui, em todos os casos, uma grande porção de área cultivável (*odila*), terreno que deverá ser dividida em glebas entre os membros do referido subclã. Já nas aldeias situadas na parte litorânea das ilhas os subclãs de origem também têm direito ao uso de uma parte da costa (*momola*), seja para pescar, se banhar ou lançar suas canoas antes das expedições *kula*. Por fim, a emergência em determinado território também dá direito aos membros de um subclã a residência na aldeia referente, bem como a possibilidade de abrigarem nessa mesma aldeia aqueles que lhe convierem. Segundo as palavras do próprio Malinowski:

Assim, o buraco de emergência é sempre o centro do eventual território que abrange uma aldeia, ou parte dele, o que permite as seguintes oportunidades econômicas aos seus membros: acesso ao solo fértil e cultivável, invariavelmente; às vezes acesso à navegação e às áreas de pescaria; um certo espaço para recreação e, obviamente, um sistema de estradas de circulação com outras aldeias. (MALINOWSKI, 1935, p. 344).

Essa prerrogativa do subclã deve ser passada de geração a geração através da linhagem materna, mecanismo que ficará mais claro quando tratarmos do modo como os trobriandeses organizam sua filiação.

Antes, porém, cumpre assinalar outra prerrogativa associada à doutrina da primeira emergência: as fórmulas dos importantes encantamentos mágicos que são controlados pelos subclãs e repassados entre as gerações através da sucessão na linhagem materna. Em geral todo mito que forma a base de um encantamento mágico narra a história de uma irmã e um irmão que brotaram da terra juntos. A irmã é responsável pela reprodução da linhagem, enquanto ao irmão cabe a tarefa de proteger e sustentar sua irmã. Essa é, de fato, a unidade mais elementar de todo o sistema de parentesco trobriandes: o vínculo que une irmão e irmã. Em algum momento um deles aprende um encantamento importante de algum ser antropomórfico, o que é legado pelo irmão aos seus próximos parentes maternos, mecanismo que é repetido pelas gerações seguintes, assegurando, assim, o monopólio do encantamento por parte do subclã. O importante, no entanto, é acentuar que o direito ao uso de determinado território sempre está associado a uma prática mágica específica que fora trazida por esses ancestrais do subclã no momento da emergência. É o que Malinowski acentua no Capítulo I do *Coral Gardens and their Magics* (1935), quando afirma que sempre “há um pequeno mito que assegura ao subclã local ou naturalizado, cujos ancestrais emergiram de um determinado território, o controle da magia de fertilidade desse território.” (MALINOWSKI, 1935, p. 74).

Para compreendermos melhor como essa doutrina da primeira emergência é utilizada na divisão de determinada território tomemos como exemplo um caso concreto importante: a divisão territorial da aldeia de Omarakana. Esse caso é especialmente pertinente, pois ele revela não só o mecanismo simples da doutrina da primeira emergência, já que dois dos subclãs que detêm o direito de uso das terras de Omarakana surgiram em grutas pertencentes à aldeia, mas também a prevalência dos subclãs arcaicos, pois há um terceiro subclã que ocupa a aldeia e assume a posição dominante em virtude de sua antiguidade. Sendo assim, a maior parte do território é reservada a esse subclã arcaico, o subclã real *tabalu*. O restante é dividido entre os dois subclãs originários da aldeia: o subclã *burayama*, pertencente ao clã Lukwasisiga e que também é um subclã de alta estirpe (apesar de menos importante do que o subclã *tabalu*) e o subclã *kaluva'u*, que é um subclã pertencente ao clã Malasi, mas, contrariamente ao subclã *tabalu*, possui baixa posição social. Resta ainda uma parcela do território que é reservada a indivíduos de baixíssima posição social que não possuem o direito de residir na aldeia, mas a cultivam como servos do grande chefe *tabalu*. Eles são chamados de *vilomugwa* e alguns deles são grandes agricultores. Em Omarakana há, portanto, três subclãs que dividem o território, apesar de apenas dois deles terem emergido na aldeia. A intromissão de direito do subclã *tabalu* reside no fato de que este é um dos subclãs arcaicos, o que lhe dá o direito de assumir qualquer território nas ilhas Trobriand.

Com isso concluímos os detalhes referentes à divisão clânica entre os trobriandeses, o que nos permite partir para o segundo traço característico do mecanismo de hereditariedade de seu sistema de parentesco: a descendência matrilinear.

3.3.2.2 – Características fundamentais da descendência matrilinear

Deve estar claro, primeiramente, que o mecanismo de formação dos subclãs nas ilhas Trobriand é a descendência matrilinear, o que nos leva a necessidade de considerarmos, antes dos detalhes da descendência matrilinear, a relação que Malinowski acentua entre a filiação matrilinear e a formação dos subclãs. Esse é outro tema abordado minuciosamente por Malinowski no Capítulo XII do *Coral Gardens and their Magics*. De acordo com o antropólogo, o princípio básico de estruturação dos subclãs é a filiação matrilinear, pois a doutrina da primeira emergência do subclã sempre está associada a uma mulher que representa o ancestral comum de todos os seus membros. Em geral essas mulheres vêm acompanhadas de seu irmão, guardião legal de sua irmã. A posse da terra e dos diversos

direitos relacionados a ela, dentre os quais se destaca a posse dos encantamentos mágicos do subclã, são passados de geração a geração sempre na linha materna.

Na medida em que só se considera parente os membros do subclã da mãe, a linhagem deve ser contada numa sequência das mulheres que são as únicas responsáveis pela geração dos membros do subclã e, por conseguinte, pela existência e permanência do próprio subclã. Além disso, a vinculação a um subclã é inalienável, o que significa que não é possível se desvincular dele, além de ser muito custoso transgredir suas normas fundamentais. Na prática isso significa que todos os direitos e privilégios garantidos pela posição de uma mulher devem ser passados para sua filha e, o que é ainda mais importante e dramático, tudo aquilo que é assumido por um homem deve ser passado ou para seus irmãos mais novos, ou para os filhos mais velhos de sua irmã mais velha, jamais para seus filhos, uma vez que esses últimos não pertencem ao seu subclã, mas sim ao subclã de sua mulher. Esse mecanismo, obviamente, permite a manutenção estrutural dos diversos direitos e privilégios reservados a cada subclã, já que sua transmissão é unilinear, o que dificulta muito sua difusão em virtude das alianças matrimoniais, apesar de que o casamento interfere consideravelmente nessa determinação estrutural dos vínculos de filiação¹¹. É justamente isso o que Malinowski visa destacar quando afirma no parágrafo que inicia sua análise da associação entre os mitos da primeira emergência e a filiação matrilinear:

Todo trobriandes, homem ou mulher, acredita que por nascimento e descendência, ele ou ela está conectado a um lugar determinado, e através dele com uma aldeia e um território. Todos acreditam que sua linhagem, representada pela primeira ancestral mulher na linha direta, surgiu a partir de um determinado lugar no território de Trobriand. O mito da primeira emergência é definitivamente matrilinear. Sempre se refere a uma mulher, às vezes acompanhada de um homem que é sempre seu irmão e não seu marido. Essa crença, combinada com o princípio da descendência matrilinear, marca o caráter da vida cotidiana e da divisão de terra para todo trobriandês. (MALINOWSKI, 1935, p. 341).

Como a magia da fertilidade de cada subclã também está vinculada ao mito da primeira emergência, então, também a transmissão de seus encantamentos constitutivos, o que está na posse de cada subclã específico, deve respeitar a regra da descendência matrilinear, apesar de algumas exceções que serão tratadas na próxima seção. Os irmãos ancestrais sempre emergem do solo trazendo ervas e substâncias que serão utilizadas nas misturas mágicas

¹¹ Esse é o tema do próximo tópico.

utilizadas nos diversos encantamentos, sobretudo os que estão relacionados à fertilidade do solo. Além disso, eles trazem também todas as prescrições a serem seguidas nos rituais e nas cerimônias importantes, bem como as restrições instituídas como tabu para os membros de seu subclã. Mas, o mais relevante é que o conhecimento desses encantamentos, bem como a posse do território, tem que ser passado, segundo esses mitos de emergência, para os membros mais velhos da linhagem materna, seguindo essa mesma linha até alcançar os membros do subclã na atualidade. Como argumenta o próprio Malinowski no Capítulo XII do *Coral Gardens and their Magics* (1935), “Essa magia é normalmente transmitida na linha maternal direta e de acordo com os mesmos princípios que governam a transmissão da propriedade, dos privilégios e do *status*.” (MALINOWSKI, 1935, p. 349). Sendo assim, não só o direito de uso do território é passado através do mecanismo da filiação matrilinear, como também o domínio de capacidades sociais importantes, como o conhecimento desses importantes encantamentos mágicos.

Por fim, cumpre assinalar ainda que importantes posições sociais, especialmente apreciadas pelos trobriandeses, também devem ser legadas para os descendentes da linhagem matrilinear, o que significa que, além do domínio de um território e de seus encantamentos de fertilidade correspondentes, o líder de um subclã terá que legar sua posição ou ao seu irmão mais novo subsequente ou ao filho mais velho de sua irmã. Sendo assim, se um nativo é líder ou chefe de alguma aldeia, em virtude do fato de ser o ancião mais velho da linhagem mais importante do subclã que possui maior relevo na hierarquia social, ele terá que legar sua posição não ao seu filho – por mais que queira – mas sim ao seu descendente matrilinear imediato. E isso vale não só para a posição da aldeia, mas também para entrar e assumir uma posição no *Kula*.

Contudo, quando há uma posição de destaque em jogo, como a posição de líder de aldeia ou chefe de distrito, ou até mesmo apenas uma posição de destaque no *Kula*, é comum que um pai tente quebrar a norma da descendência matrilinear buscando oferecer sua posição aos seus filhos, apesar de o ordenamento estrutural da filiação matrilinear quase sempre prevalecer. Entretanto, ao contrário do que um pai costuma fazer com seus filhos, que concede seus bens e privilégios gratuitamente, o tio cobra caro ao seu descendente na linha materna, apesar dele ser seu herdeiro legal. Como afirma Malinowski no Capítulo VI de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976):

Um chefe jovem tem que pagar substancialmente para estabelecer sua posição no *Kula*, pois o chefe é sempre o filho de uma mulher de alta

posição social e sobrinho de um chefe, embora seu pai possa ser um plebeu de pouco influência. De qualquer forma, seu tio materno espera dele *pokala* (presentes a prestação), em pagamento pela magia, pelos *vaygu'a*, e finalmente por uma posição de liderança no *Kula*. Quando o jovem chefe se casa, adquire alguma riqueza, com a qual presenteia seu tio materno; este, por sua vez, o introduz no *Kula*, como os chefes introduzem os filhos, só que não desinteressadamente. (MALINOWSKI, 1976, p. 215).

Ora, o que fica claro com todas essas digressões é que a filiação entre os trobriandeses condiciona os nativos a só reconhecerem o laço de consaguinidade entre os membros da linhagem materna, o que quer dizer que os parentes de um indivíduo estão vinculados à linhagem de sua mãe, jamais à linhagem do pai, o que exclui, inclusive, o próprio pai. É bem verdade que isso não deixa de trazer problemas para esses nativos, o que veremos no fim dessa subseção, mas isso não impugna sua convicção de que só há parentesco em relação à linhagem da mãe. Por isso, esses nativos sequer aceitem a participação biológica do homem na geração de um bebê, uma vez que, segundo eles, toda criança é gerada apenas pela mãe, sendo formada através de seu sangue e da ajuda do espírito de seus ancestrais maternos. Segundo o próprio Malinowski na Introdução de seu *Coral Gardens and their Magics* (1935), “As crianças são consideradas como tendo o mesmo corpo e o mesmo sangue da mãe. Elas herdam sua identidade totêmica; isto é, elas pertencem ao mesmo clã e subclã.” (MALINOWSKI, 1935, p. 37).

Esse curioso desconhecimento da paternidade biológica, inclusive, impressionou Malinowski que dedicou boa parte de seu livro *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983) à análise do tema. Vale a pena, pelo menos, relatar o mito de reencarnação que dá sentido a essa crença de que apenas a mãe produz a criança, não sendo necessário até mesmo o ato sexual. Segundo Malinowski, o primeiro fato importante a se acentuar é que o mito do falecimento está perfeitamente vinculado ao mito do nascimento, constituindo assim um mito da reencarnação. Sendo assim, a melhor forma de se compreender o modo como esses nativos concebem o nascimento de uma criança é iniciar o relato através da hipotética situação de um moribundo. Trata-se, portanto, da narrativa de uma saga realizada pelo espírito desde sua morte e desencarnação até o seu retorno reencarnado numa criança.

Segundo o relato, os espíritos dos mortos seguem para a ilha Tuma, que é a ilha dos mortos, onde viverá uma vida agradável e muito feliz, apesar de análoga à que é vivida na terra. Quando chega à ilha o espírito ainda está em seu invólucro envelhecido, mas se livra imediatamente desse invólucro e passa por um longo processo de rejuvenescimento. Em determinado momento, porém, o espírito se cansa de se tornar progressivamente mais jovem e

decide abandonar o mundo subterrâneo (onde ficam os espíritos) e voltar para a terra. Para tanto, é necessário que ele retroceda alguns anos e se torne novamente uma criança apta a ocupar a terra. O espírito deve seguir, então, para as ilhas Trobriand através do mar e quando lá estiver deve procurar a barriga de uma mulher de seu mesmo clã e sub-clã para se alojar. Alguns acreditam que o espírito faz o trajeto por conta própria enquanto outros creem que ele é trazido por outro espírito guardião que o deposita na futura mãe através da cabeça. Malinowski reproduz o relato de um nativo a respeito desse mito no Capítulo VI de *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983):

Tomwaya Lakwabulo deu-me a seguinte versão do que acontece: ‘A criança está boiando sobre um toro flutuante. Um espírito percebe que ela é bonitinha. Vai e apanha-a. É o espírito da mãe ou do pai da mulher grávida (*nasusuma*). O espírito a deposita na cabeça (entre os cabelos) da mulher grávida, que então começa a sofrer de dores de cabeça, tem vômitos e passa a sentir dores no ventre. A criança, então, desce para o ventre, e é quando a mulher fica realmente grávida. Nessa ocasião a mãe diz: ‘Até que enfim ela (a criança) me encontrou. Até que enfim eles (os espíritos) me trouxeram o bebê’. (MALINOWSKI, 1983, p. 187).

A principal importância de se relatar esse mito reside no fato de que ele deixa patente a vitalidade da crença de que somente há relação de consaguinidade para com a linhagem da mãe, já que, como confirma o mito, o pai não possui qualquer papel na geração de um filho, tendo apenas, como veremos logo mais, um papel social a cumprir e um apego especial em relação a eles. Entretanto, apesar dessa peculiaridade curiosa chamar a atenção, o que deve ser destacado das análises anteriores é que o traço mais importante do mecanismo matrilinear de descendência consiste no fato de que a herança sempre deve ser passada apenas pela linhagem materna, o que quer dizer que um pai jamais pode legar nada aos seus filhos. Devemos aprofundar a análise desse mecanismo e as consequências conflituosas de sua associação com o casamento patrilocal.

Começemos pela análise da hereditariedade. Sobre esse tema, Malinowski destaca, na Introdução de seu *Coral Gardens and their Magics* (1935), que as filhas de uma mulher

[...] sucedem a ela no que diz respeito a qualquer posição e privilégios que ela possa possuir em virtude de sua posição social ou de sua relação para com um líder de uma comunidade. Já seus filhos sucedem ao seu irmão. A herança de bens materiais e privilégios também corre a linha materna. Conectado a isso nós temos o curioso fato de que um homem, quando alcança a maturidade, deve se mudar da aldeia de seu pai para a aldeia do irmão de sua mãe. (MALINOWSKI, 1935, p. 37).

A transmissão hereditária ocorre, então, da mãe para a filha e do irmão da mãe para o filho da irmã, já que pertencem à mesma linhagem, possuem o mesmo sangue e o mesmo corpo. Destaca-se, nesse caso, a importante relação que deve haver entre o irmão de uma mulher e seus filhos, e vice-versa, pois é por meio dessa relação que se transmite os importantes legados de qualquer subclã.

Contudo, ao contrário do que ocorre na relação entre pai e filhos, onde o pai busca beneficiar seus filhos gratuitamente, a relação entre o irmão de uma mulher e os filhos dela nunca é desinteressada. Em termos práticos, isso quer dizer que o filho de uma mulher pode até conseguir obter antecipadamente uma parte da herança que seu tio materno lhe deve em função da obrigação definida pela hereditariedade matrilinear, contudo, para tanto terá que pagar uma alta quantia. Por outro lado, porém, o herdeiro legítimo de um homem nunca é seu filho, mas sim o filho de sua irmã, o que pesa a favor desse último que pode se queixar dos privilégios que um pai lega a um de seus filhos, já que eles são seus por direito. Além disso, tudo o que é mais valorizado pelos nativos tem como linha de transmissão a descendência matrilinear. Como afirma Malinowski no começo de seu *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983), “Também encontraremos tal atitude [descendência matrilinear] entranhada de modo ainda mais revelador nas regras que governam a descendência, a herança, sucessão em termos de posição social, a atribuição do título de chefe, a transmissão de cargos hereditários e a magia – em suma, em todos os preceitos relativos à transmissão por parentesco.” (MALINOWSKI, 1983, p. 31). Não por acaso, o nascimento de uma criança sempre é tratado como uma grande conquista de uma linhagem, pois representa o robustecimento do corpo comum do subclã.

Essa peculiaridade do mecanismo de hereditariedade dos trobriandeses nos coloca frente a uma situação inusitada que não deixa de gerar atritos e tensões. De um lado, há a relação entre pai e filhos, repleta de afeto, em virtude do fato de que vivem juntos durante o amadurecimento dos filhos, pois, apesar da descendência ser matrilinear, o matrimônio é patrilocal, o que significa que pai, mãe e filhos vivem juntos na aldeia do pai¹². Por isso, apesar de a descendência ser matrilinear, após se casar a mulher tem que se mudar para a casa de seu marido, este último que tem a obrigação social de cuidar e educar os filhos de sua mulher na tenra infância, levando-o a formar um laço de afeto com as crianças. Contudo, apesar de pai, mãe e filhos formarem uma família durante o período de amadurecimento das crianças, e mais do que isso, apesar de o pai demonstrar profundo afeto pelos filhos e buscar

¹² A análise do matrimônio entre os Trobriand é o assunto da próxima seção.

sempre beneficiá-los gratuitamente ao longo da vida, não há qualquer vínculo de parentesco entre eles que permita a transmissão de legados, ressalva feita a raras exceções que serão tratadas na próxima seção. Só há verdadeiramente um vínculo de consaguinidade entre irmão, irmã e os filhos da irmã, de tal forma que a herança deve ser passada, por direito, aos filhos da irmã de um homem e não para seus próprios filhos, o que obviamente não impede um pai de buscar beneficiá-los o máximo possível. Como afirma Malinowski no Capítulo VI do livro *Coral Gardens and their Magics* (1935):

O pai, na realidade, sempre tenta dar tanto quanto ele puder para seus próprios filhos à custa dos filhos de sua irmã, que são seus herdeiros legais. [...] Por isso, os filhos recebem grande quantidade de benefícios, especialmente na forma de certos tipos de magia, como um presente gratuito, enquanto que os sobrinhos têm que comprar esses mesmos benefícios de seu tio materno. (MALINOWSKI, 1935, p. 205).

Entretanto, como a lei da hereditariedade é sempre mais forte do que o apego do pai pelos filhos (por maior que ele possa ser), estes filhos, em função das obrigações hereditárias para com seu subclã e, conseqüentemente, com seu tio materno, após alcançarem a maturidade, devem se mudar para a aldeia de sua mãe, onde têm direito ao uso da terra e podem ainda pleitear seus conhecimentos de magia e sua posição social. Como afirma Malinowski também no Capítulo VI de *Coral Gardens and their Magics* (1935), “O pai não tem nenhum direito oficial para controlar o destino de seus filhos, nem de suas filhas depois do casamento. Ambos têm que deixar sua casa e sua comunidade quando eles alcançam a idade de completo amadurecimento. Os filhos, de acordo com a lei estrita, devem seguir para a aldeia de seu tio materno.” (MALINOWSKI, 1935, p. 205).

Ocorre que, o laço de consaguinidade real só existe entre os parentes da linha materna, o que proporciona uma importância fulcral para a relação entre o irmão de uma mulher e seus filhos. O que não significa, como foi comentado alhures, que esse complexo sistema de relações, formado pelas redes de laços de hereditariedade e de laços de afinidade, seja seguido a risca pelos indivíduos, o que inevitavelmente se torna uma relevante motivação para uma série de atritos, impetrado principalmente entre os filhos da irmã de um homem (sobretudo quando esse homem é um líder, um chefe ou um homem de alta posição social) e os filhos deste homem. No interior dessa rede é possível destacar três importantes vínculos que precisam ser analisados separadamente e depois coordenados: o vínculo entre pai e filhos (1), o vínculo entre o irmão de uma mulher e seus filhos (2) e o vínculo entre o irmão e a irmã (3).

Começamos pelo último deles, que forma a base de todo o sistema de parentesco trobriandes: a relação entre uma irmã e um irmão. Não por acaso esses são os personagens prototípicos de toda mitologia trobriandesa. O termo que usam para se designar mutuamente é *luguta* e pesa entre ambos um forte tabu que os obriga a nunca se aproximarem um do outro, não trocarem olhares, conversas e sequer tomar conhecimento de suas aventuras amorosas. Esse tabu lhes é inculcado desde a tenra infância, quando eles aprendem que devem manter a máxima distância entre si. Apesar disso, porém, é justamente o irmão de uma mulher que se tornará seu guardião legal, tendo que sustentá-la, destinando parte de sua produção agrícola para sua irmã desde quando se torna apto ao trabalho na lavoura (o que ocorre já muito cedo) até a morte de sua irmã, e mesmo após seu casamento.

Por isso, apesar de ser interdito qualquer relação de intimidade entre um irmão e uma irmã, o irmão sempre exercerá sua autoridade em relação à casa de sua irmã após o casamento, já que os filhos dela serão seus sucessores, além do fato de que grande parte da colheita de um homem é dedicada ao sustento de sua irmã e sua família, bem como para o enriquecimento do marido dela. Isso leva Malinowski a afirmar, na parte final do Capítulo XIII de *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983) que:

Embora, em uma sociedade matrilinear, o irmão seja o guardião de sua irmã, e embora ela deva inclinar-se diante dele à sua aproximação, obedecer a suas ordens e considerá-lo o chefe da família, ele não tem que dar opiniões sobre os assuntos amorosos da irmã nem sobre os seus planos de casamento. Depois que ela se casa, entretanto, torna-se o chefe de sua família em um sentido que está longe de ser apenas metafórico. Os filhos da irmã chamam-no *kadagu* (meu tio materno) e, como tal, ele exerce grande influência, especialmente sobre os meninos. (MALINOWSKI, 1983, p. 487).

Percebe-se, então, que o laço que une uma mulher a seu irmão, também o une aos filhos dela, sobretudo aos meninos, que devem sucedê-lo. Assim, apesar do pai tê-los criado na tenra infância e ter formado uma relação de afeto em relação a eles, sua autoridade diminui consideravelmente quando seus filhos alcançam a maturidade e a figura do pai é progressivamente superada pela figura do tio materno. Esse triângulo de relações constitui o âmbito mais problemático e conflituoso de todo o sistema de parentesco trobriandês e, por isso mesmo, resulta numa série de contendas envolvendo filhos (sobrinhos), pais e tios maternos. Como relata brilhantemente Malinowski no capítulo inicial de *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983), onde trata da figura do pai,

Até aqui, *tama* [pai] não difere essencialmente do que entendemos por ‘pai’. Mas, assim que a criança começa a crescer e se interessar por coisas sem relação direta com os assuntos domésticos e com suas próprias necessidades imediatas, surgem certas complicações e muda o sentido que a palavra *tama* possuía para ela. O menino fica sabendo que não pertence ao mesmo clã que seu *tama*, que sua designação totêmica é diferente e que é idêntica à de sua mãe. Aprende, além disso, que toda uma série de deveres, restrições e motivos de orgulho pessoal o unem à mãe e o separam do pai. Outro homem desponta no horizonte e é chamado pelo menino de *kadagu* (irmão de minha mãe). [...] O menino fica sabendo, ainda, que o lugar onde mora seu *kada* (irmão da mãe) é também a sua (dele, menino) ‘própria aldeia’; que lá é que ele possui sua propriedade e os outros direitos de cidadania; que é lá que o espera sua futura carreira e onde ele pode encontrar seus aliados e associados naturais. (MALINOWSKI, 1983, p. 33).

De um lado, portanto, posiciona-se a figura do pai, figura que lhe dá carinho, afeto e benefícios gratuitos, mas com o qual não se compartilha a mesma natureza totêmica, em relação ao qual não se possui qualquer parentesco. De outro, figura o irmão da mãe. Membro do mesmo clã, subclã e linhagem. Mesmo corpo. Mesmo sangue. Sujeito que me legará toda a herança a que tenho direito, mas do qual não posso esperar qualquer presente ou benefício gratuito. O que significa que, apesar de ser minha por direito, caso se queira obter parte de minha herança legítima antecipadamente é indispensável retribuir ou pagar por tal adiantamento.

É possível notar claramente a diferença entre essas duas relações a partir do relato de Malinowski de como os filhos e os sobrinhos maternos de um líder ou um homem de posição social elevada podem garantir, quando alcançam a maturidade, sua entrada no *Kula*. O antropólogo trata do tema no Capítulo XI de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), quando aborda os detalhes técnicos das transações *kula*. A vida dos filhos ou sobrinhos de chefes e líderes é bem mais tranquila do que a de outros nativos nesse quesito. No que se refere ao privilégio de ser filho de um líder, Malinowski acentua que, apesar de não ser parente de seus filhos, um pai possui grande afeto por eles e é muito comum que, em algum momento, ele presenteie seus filhos homens com um *vaygu'a*. Trata-se de um presente gratuito, comum na relação entre pais e filhos, ainda que seja pertinente que o filho retribua ao pai com outro *vaygu'a* assim que for possível. É bem verdade que o filho de um chefe precisa chegar à idade adulta e aprender a magia *Kula* antes de entrar no circuito, mas isso também pode ser ensinado gratuitamente por seu próprio pai. Após esse estágio preparatório o indivíduo está pronto para participar do *Kula* e o pai o coloca no circuito assim que for possível.

Já a situação do sobrinho de um chefe, apesar de ser até mesmo mais afortunada do que a de um filho (uma vez que o sobrinho materno é o herdeiro legítimo de um homem), prescinde de uma recompensa ao tio materno por cada parte da herança que ele lhe legar antecipadamente. Uma vez que os nativos de Trobriand só reconhecem o parentesco na linha uterina, a relação entre o irmão da mãe e o filho da irmã é especialmente importante. Há, como já destacado, uma série de obrigações mútuas entre ambos, mas, ao contrário da relação entre pai e filhos, a relação entre tio materno e sobrinho nunca é desinteressada. O tio também pode lhe ensinar a magia *Kula*, pode lhe dar *vaygu'a* e futuramente lhe legará sua posição de proeminência no *Kula* (sobretudo ser for o líder de uma aldeia ou o chefe de um distrito), mas isso sempre exigirá um pagamento por parte do sobrinho, o que é feito através de oferendas de alimentos (*pokala*). Por isso, apenas após ter obtido alguma riqueza é que o indivíduo que é sobrinho de um chefe ou líder importante pode pleitear os ensinamentos do tio ou um *vaygu'a*.

Quando o tio ou pai em questão é um grande chefe, a tensão latente entre os indivíduos envolvidos tende a se tornar explícita levando a contendas realmente sérias. Isso ocorre, porque, como argumenta Malinowski no Capítulo I de *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983):

O chefe é sempre mais ligado a seus filhos do que a seus parentes maternos. Prefere a companhia deles; como todo típico pai trobriandês, toma o seu partido (pelo menos sentimentalmente) em qualquer discussão; e procura sempre dotá-los do maior número possível de privilégios e benefícios. Semelhante estado de coisas não pode ser do agrado, evidentemente, dos sucessores legais do chefe, isto é, de seus parentes maternos, os filhos de sua irmã; daí resulta que, às vezes, se criam entre ambos os segmentos uma tensão considerável e fortíssimos atritos. (MALINOWSKI, 1983, p. 38)

Uma dessas contendas é relatada por Malinowski nesse mesmo Capítulo I, na página seguinte à citação acima. Esse relato é tão revelador que é muito pertinente colocá-lo na conclusão dessa subseção, até porque ele também dá o tom da seção seguinte. O ocorrido relatado por Malinowski envolveu Namwana Guya'u, filho predileto do grande chefe To'uluwa, e o terceiro sucessor legal de To'uluwa, de nome Mitakata, que é irmão mais novo do sucessor imediato de To'uluwa, seu sobrinho de nome Bagido'u. Apesar de não ser parente de To'uluwa e, portanto, de não possuir qualquer direito de residência na aldeia de seu pai, Namwana Guya'u obteve, por conta da influência de To'uluwa, o direito de exercer sua influência sobre Omarakana, além de ter lhe doado uma série de privilégios e riquezas que permitiram a Namwana Guya'u se tornar o homem mais influente de Omarakana após o

próprio To'uluwa. Em determinado momento, porém, a tensão entre esses inimigos hereditários, Namwana Guya'u e os sobrinhos de To'uluwa, chegou ao seu ápice, o que levou Namwana Guya'u a acusar Mitakata, perante o tribunal europeu já atuante na região, de ter cometido adultério com uma de suas mulheres. Esta denúncia levava Mitakata à prisão, ocorrido que deixou To'uluwa apreensível, por antever o descontentamento inevitável que a precipitação de seu filho provocaria em seus parentes consanguíneos.

Pressentindo também seu erro, Namwana Guya'u se manteve afastado da aldeia que permaneceu em silêncio até o cair da noite, silêncio que seria rompido por Bagido'u, herdeiro direto de To'uluwa, que, em defesa de seu irmão recentemente preso por conta do ato de desobediência de Namwana Guy'a, proferiu o seguinte discurso:

'Namwana Guya'u, você está causando perturbação. Nós os *tabalu* de Omarakana, o autorizamos a ficar aqui, vivendo conosco. Você foi bem alimentado em Omarakana. Comeu de nossa carne, inclusive a dos porcos que nos eram trazidos a título de tributo. Navegou em nossas canoas. Levantou uma cabana sobre o nosso solo. E agora nos ofende. Você mentiu. Mitakata está preso. Não queremos mais que você continue aqui. Esta aldeia é nossa! Você aqui é um estranho. Vá embora! Nós o expulsamos! Nós o expulsamos de Omarakana'. (MALINOWSKI, Sexual, p. 39).

De acordo com Malinowski, qualquer nativo expulso de uma aldeia desse jeito só opta por permanecer ainda assim nela caso esteja disposto a renegar toda a sua dignidade pessoal e social, o que, obviamente, levou Namwana Guya'u a abandonar definitivamente Omarakana para ir viver junto aos parentes de sua mãe na aldeia de Osapola, o que, de acordo com as leis tribais, ele já devia ter feito antes mesmo do ocorrido.

Por conta desse fato, a mãe e a irmã de Namwana Guya'u choraram durante semanas e o chefe To'uluwa permaneceu por longos e penosos três dias trancado em sua cabana. Malinowski afirma que quando saiu To'uluwa estava magoado e visivelmente abatido, mas não podia fazer nada para reverter o quadro, já que seus parentes agiam de acordo com a lei matrilinear vigente. Como afirma Malinowski, "Todo o seu interesse e a sua afeição pessoal eram a favor do filho favorito, mas não havia nada que pudesse fazer para ajudá-lo. Seus parentes haviam agido estritamente dentro dos seus direitos e, de acordo com a lei tribal, não lhe era possível dissociar sua causa da deles." (MALINOWSKI, 1983, p. 40).

Esse relato deixa evidente toda a série de considerações traçadas nessa seção, mas sua importância reside no fato de abrir caminho para a discussão de como o casamento, que é um traço organizativo da sociedade trobriandesa, se vale e instrumentaliza a base estrutural das relações de filiação, para tornar todo esse quadro um tanto mais complexo e dinâmico.

3.4 – ASPECTOS ORGANIZATIVOS DAS SOCIEDADES MELANÉSIAS: O MATRIMÔNIO E O *KULA*

Tendo sido analisado os principais aspectos estruturais das sociedades melanésias, temos agora que tratar de seus aspectos organizativos, dentre os quais se destacam a instituição do matrimônio e o próprio *Kula*. Ao terminarmos a análise da instituição do matrimônio chegaremos também ao momento final desse exercício de contextualização, o que nos permitirá analisar diretamente o *Kula* em seu contexto funcional. A subseção seguinte tratará da instituição do casamento (3.4.1) e a próxima do *Kula* propriamente dito (3.4.2).

3.4.1 – A operacionalização da hereditariedade através do matrimônio

Para tratarmos da instituição do matrimônio de forma correta nos parece importante basear nossas reflexões na teoria da aliança matrimonial de Lévi-Strauss. Segundo essa teoria, o ponto nevrálgico do sistema de parentesco não seria a hereditariedade, mas sim a aliança estabelecida entre as linhagens através da instituição do matrimônio, constituindo, assim, o foco da análise de sistemas de parentesco. Apesar da argumentação dessa Dissertação se opor, de maneira geral, aos princípios da formulação de Lévi-Strauss, por outro lado, sua teorização do matrimônio é especialmente bem formulada e equaciona uma série de divergências referidas à análise dessa instituição. Por isso, parece-nos pertinente a aplicação dessa teoria na análise do matrimônio, a despeito de discordarmos do modelo coletivista sustentado por Lévi-Strauss, o qual já fora suficientemente contestado no Capítulo 1 dessa Dissertação. Caso se leve em consideração a ponderação em relação a essa base fundamental do pensamento de Lévi-Strauss, a aplicação de sua argumentação na análise do matrimônio não incorrerá em nenhuma contradição. Na verdade, talvez seja pertinente até mesmo desviar as conclusões de Lévi-Strauss, a partir da consideração de que as alianças de matrimônio não produzem apenas simetria entre as linhagens que a estabelecem, mas também uma série de oportunidades de instrumentalizar essa aliança com vistas à consecução de algum interesse próprio a cada linhagem. Contudo, para aplicar essa formulação é indispensável que se estabeleça algumas considerações prévias.

Antes de tudo, a aliança formada no matrimônio está baseada no princípio da reciprocidade, ou seja, na ideia de que a origem da sociedade fundamenta-se na relação entre os indivíduos e nos diversos vínculos possíveis que se podem estabelecer na relação. É por

isso que, para Lévi-Strauss, a relação precede os termos, pois é a partir dela, inclusive, que os indivíduos se tornam aquilo que são. Nesse ponto, não há muito o que acrescentar, a não ser o fato de que essa precedência das interações em relação aos termos envolvidos, não exclui a possibilidade desses termos manifestarem sua propensão inerente à distinção. Não obstante, para que esse vínculo se institua é necessário que haja uma troca, já que é a própria troca que institui a reciprocidade. É isso o que permite que se conceba “a reciprocidade como a condição de possibilidade da vida social e a troca como seu nexó instituinte.” (DAL POZ & SILVA, 2009, p. 1). Por fim, cumpre assinalar ainda que a mulher que é concedida ao matrimônio deve ser considerada, pelo menos no âmbito dessas sociedades arcaicas, como um bem, ou melhor, como o bem mais precioso de uma linhagem. Segundo Lévi-Strauss, inclusive, a proibição do incesto só é compreensível caso se leve em conta o fato de que a mulher é um bem do qual sua linhagem abre mão com o intuito de conceder-lhe como dádiva à outra linhagem e, assim, obter o direito por uma mulher da linhagem oposta, estabelecendo, então, um vínculo de reciprocidade entre ambos. Como afirma o próprio Lévi-Strauss:

A partir do momento em que proibio a mim mesmo o uso de uma mulher, que com isso passa a ser disponível para um outro homem, há, em algum lugar, um homem que renuncia a uma mulher que, por esse fato, torna-se disponível para mim. O conteúdo da proibição não se esgota no fato da proibição. Esta só é instaurada para garantir e fundar, direta ou indiretamente, imediata ou mediata, uma troca. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 91)

Não é uma tarefa complicada acentuar o valor da mulher como um bem de troca, sobretudo no que se refere ao papel da mulher nas sociedades melanésias. Na medida em que o casamento é patrilocal, apesar da descendência ser matrilinear, a mulher precisa migrar de sua própria aldeia, onde tem direito de posse e uso do território, para a aldeia de seu marido. Quando passa a viver com seu marido, na aldeia em que a linhagem desse último tem direito de uso, a mulher passa a possuir um direito derivado de uso e produção, ainda que ele sempre esteja condicionado pelo direito de seu marido. Isso significa que ela não só pode trabalhar e ajudar seu marido na produção agrícola, como, na verdade, esse é seu dever, já que a unidade formada pela mulher, seus filhos e seu marido representa a unidade elementar de produção agrícola. A família constituída pelo casamento, portanto, não apenas vive e se alimenta juntamente, como também trabalha junto nas diversas plantações do marido.

Isso constitui, sem dúvida, uma grande vantagem para o homem envolvido na aliança matrimonial, na medida em que, com o casamento, não se obtém apenas uma parceira sexual

fixa e de direito, mas também uma importante mão de obra que contribuirá para a sua produção agrícola final. Mais futuramente, inclusive, quando a mulher conceber seus filhos e estes se desenvolverem, então o homem casado obterá também a ajuda destes na produção, pois, até que seus filhos casem e migrem para outras aldeias (as filhas para as aldeias de seus maridos e os filhos para a aldeia de sua linhagem materna) eles têm o dever de ajudar seu pai e sua mãe na lavoura. Não por acaso, o matrimônio é uma condição indispensável para que um homem alcance a idade adulta e constitua, portanto, uma empreitada de grande interesse e valia para os trobriandeses.

Há, não obstante, outro fator importante envolvido no casamento entre os trobriandeses, o que torna a obtenção de uma mulher em virtude do matrimônio ainda mais valioso: trata-se do dote permanente que o irmão de sua mulher tem que pagar para ela periodicamente, o que se torna uma fonte de riqueza para o marido dessa mulher. Esse tributo, chamado *urigubu*, será tratado com mais detalhes mais a frente. O que é importante ressaltar, contudo, é que é justamente essa dupla vantagem obtida através do matrimônio que Malinowski visa acentuar quando, no Capítulo XII de seu *Coral Garden and their Magics* (1935), acentua como o casamento afeta a distribuição do território baseado na filiação matrilinear:

Em primeiro lugar, estabelece-se uma nova unidade de cooperação econômica – a família; e como a comunidade de uma aldeia consiste num conjunto de famílias, a lei do matrimônio também forma a base da constituição da comunidade de uma aldeia. Em segundo lugar, apesar de que uma mulher se torna uma residente e um membro efetivo de cooperação da comunidade de uma aldeia, por outro lado, ela permanece legalmente um membro de seu sub-clã. Esse pertencimento [*membership*] lhe dá o direito em relação à produção de outra comunidade – a comunidade de seu sub-clã – o que lhe é passado pelo *urigubu*. (MALINOWSKI, 1935, p. 352).

Sendo assim, pode-se concluir que o valor de uma mulher como um bem entre os trobriandeses se justifica pelo fato de que a mulher ajuda seu marido em sua produção agrícola, por conta do fato do casamento ser patrilocal. Não obstante, a mulher mantém seu direito em relação ao território de sua linhagem e, conseqüentemente, também em relação àquilo que é produzido por lá, o que lhe é concedido através do tributo *urigubu*, que deve ser pago periodicamente pelo irmão de uma mulher e, obviamente, beneficia também o marido dessa mesma mulher.

De maneira geral, portanto, na medida em que toda mulher é um bem, ao abrir mão das mulheres de minha linhagem tenho direito, por consequência, às mulheres da linhagem

para a qual fora destinada esse bem, o que define a base da regra da exogamia, pois só não posso casar-me com as mulheres de minha linhagem e só devo procurar uma mulher no âmbito de outra linhagem porque a mulher é um bem precioso através do qual os homens de uma linhagem almejam estabelecer alianças importantes com outras linhagens. Ocorre que, se para as sociedades ditas arcaicas a mulher é um bem, então a linhagem que a recebe é beneficiada pela linhagem que a cede. Por isso, quem recebe a dádiva é envolvido numa relação em que é devedor, o que significa que, num momento futuro, terá que ceder uma mulher de sua linhagem para a linhagem doadora. Por consequência, a linhagem que concede a dádiva entra na relação como credora, o que significa que tem o direito de pleitear uma mulher da linhagem a quem concedeu uma mulher de sua linhagem. É o que argumenta Lévi-Strauss quando afirma:

Suponhamos dois grupos familiares, patrilineares e patrilocais, A e B, aliados pelo casamento de uma moça *b* com um homem *a*. Do ponto de vista do grupo A, a mulher *b* representa uma aquisição, enquanto para o grupo B constitui ao contrário uma perda. O casamento traduz-se, portanto, para o grupo A beneficiário pela passagem a uma posição devedora, e para o grupo B, diminuído de um membro feminino em proveito do grupo A, pela aquisição de um crédito. Igualmente, o casamento de cada um dos homens do grupo B e do grupo A constitui um ganho para seu respectivo grupo e coloca, portanto, o grupo em geral, e a família considerada, em particular, na posição de devedor. Ao contrário, o matrimônio de cada uma das mulheres *a* ou *b* representa uma perda, e reclama, por conseguinte, um direito compensador. As mulheres parentes são mulheres perdidas, as mulheres aliadas são mulheres ganhas. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 170).

Sendo assim, se a herança baseada na descendência promove a reprodução de determinada organização social, na medida em que estabelece a herança de posições e capacidades sociais importantes; já a aliança promovida no casamento permite o fortalecimento dessa reprodução – uma vez que as linhagens consolidadas no processo de reprodução hereditária, ao assumirem o contrato do casamento, tornam-se ainda mais resistentes a qualquer transformação brusca – ou a operacionalização dessa rede de descendência formada pelos laços de filiação – na medida em que há, como veremos mais a frente, uma gama de maneiras de instrumentalização do matrimônio com vistas ao beneficiamento de distritos, linhagens e líderes.

No entanto, cumpre ressaltar que apesar de fazerem parte de um mesmo sistema (o sistema de parentesco), a hereditariedade e o matrimônio possuem traços gerais radicalmente distintos. Nas sociedades melanésias a herança é um fator estrutural de manutenção de todos

os subclãs, assim como a religião. É ela que permite a manutenção das linhagens que compõem seu complexo sistema de parentesco. Já o matrimônio é um fator organizativo, assim como o *Kula*, pois consiste numa aliança formada pela escolha, por parte das linhagens, de um subclã qualquer para se estabelecer laços mais ou menos duradouros. É justamente essa maior liberalidade da instituição do matrimônio que permite às linhagens envolvidas na aliança matrimonial a instrumentalização dos laços de hereditariedade. Logo, assim como o *Kula*, o casamento tem peso organizativo e está no rol das práticas que garantem o estabelecimento e a consolidação do predomínio político dos grandes chefes melanésios.

No que diz respeito à instituição do matrimônio entre os trobriandeses, o que importa analisar, primeiramente, é a sua principal característica: o imposto *urigubu* que o irmão de uma mulher tem que pagar para o marido de sua irmã. Trata-se, obviamente, de um desdobramento da obrigação que pesa sobre o irmão por ele ser o guardião legal de sua irmã. O mais importante, entretanto, é que o marido de sua irmã é o real beneficiário dessa doação, o que deixa claro porque a poligamia constitui um importante privilégio dos líderes e chefes, já que garante a eles, em virtude do *urigubu* que recebe do irmão de cada uma de suas esposas, a posse das riquezas que lhe permitirão exercer seu poder a contento (3.4.1.1). Além disso, o casamento também permite a instrumentalização das redes de parentesco, o que se verifica nos seguintes casos: (a) na prática de casamentos entre primos cruzados, o que permite a naturalização do filho de um homem ao subclã de seu pai; (b) no estabelecimento de casamentos estratégicos entre distritos; e, enfim, (c) em mecanismos relacionados à hierarquia entre os subclãs, fator que permite tanto (c1) a concessão de privilégios aos filhos de um homem importante (quando a linhagem do pai tem posição social elevada) como (c2) o domínio de aldeias inteiras (quando a linhagem da mãe tem posição social elevada).

3.4.1.1 – O mecanismo basilar da rede de alianças matrimoniais: o tributo *urigubu*

Esse dote periódico, chamado pelos trobriandeses de *urigubu*, pode ser definido teoricamente como um mecanismo institucional utilizado para balancear a tensão produzida pela associação da descendência matrilinear ao casamento patrilocal. O problema é que, em função da patrilocalidade do matrimônio, a mulher que ajudava na produção e tinha direito sobre o que era produzido na comunidade de sua linhagem, é obrigada a migrar para aldeia de seu marido, o que afeta, obviamente, o andamento da produção na sua aldeia natal. Isso será recompensado, futuramente, quando os filhos homens dessa mulher migrarem para a aldeia do

irmão de sua mãe para ajudar-lhe na produção. Não obstante, a aldeia que recebe as mulheres e os filhos de seus membros masculinos, por conta do matrimônio, tem de conviver com esses estranhos que passam a ter o direito de uso do território da aldeia e de posse sobre o que é produzido nela. Sendo assim, ao lado do grupo de pessoas que compõem uma comunidade e que possuem o direito legal de explorar seu território, estes que formam o grupo estável de produção agrícola, inclui-se um grupo instável de estranhos formado pelas mulheres e por seus filhos, estes que são sempre membros de outros subclãs vinculados a outras aldeias, mas possuem um poder relativo em relação ao território em que passam a viver. É o que Malinowski acentua quando afirma, no Capítulo XI de *Coral Gardens and their Magics* (1935) que:

A lei da exogamia e do casamento patrilocal é independente da doutrina da primeira emergência, mas ela afeta a distribuição da terra de duas maneiras: (i) separa a mulher de sua própria terra, apesar de seus direitos sobre a terra ancestral serem reconhecidos através da instituição do *urigubu*; (ii) introduz essa mulher e seus descendentes na aldeia de seu marido como residentes não oficiais e através disso lhes dá o direito de compor a equipe produtiva [*gardening team*], isto é, o grupo de produtores agrícolas da comunidade do marido. (MALINOWSKI, 1935, p. 336)

Ao afetar a distribuição dessa dupla maneira, o matrimônio traz, primeiramente, uma série de problemas para a comunidade que recebe os estranhos em seu território. Ocorre que um pai acaba se apegando aos filhos de sua mulher e passa a arquitetar meios para conceder-lhes sua herança, em detrimento de seus herdeiros legais, os membros de seu próprio subclã. Por outro lado, porém, na medida em que sua mulher mantém o direito de posse em relação ao que é produzido em sua aldeia materna, o que é convertido no tributo periódico *urigubu*, isso se torna uma vantagem para seu marido, diretamente, e para toda a comunidade, indiretamente, já que o tributo beneficia de forma decisiva seus destinatários. Então, isso nos coloca frente à necessidade de explicitar de forma cuidadosa a natureza, os principais mecanismos e a operação desse mecanismo (tributo *urigubu*) que forma a base da instituição do matrimônio, além de articulá-la às redes de filiação hereditária. De maneira geral, Malinowski sustenta, no Capítulo V de *A Vida Sexual dos Selvagens* (1933), capítulo em que o autor discute detidamente a instituição do casamento, que o *urigubu* é uma obrigação:

O casamento impõe à família da mulher uma obrigação tributária permanente em relação ao marido, a quem ela deve fazer entrega de contribuições anuais por todo o tempo que dure o matrimônio. A partir do momento em que dá a entender, pelo presente inicial, que concorda com o

casamento, ela se obriga a produzir, à custa de seu esforço, ano após ano, uma certa quantidade de inhames em benefício do novo lar constituído por sua parenta. (MALINOWSKI, 1983, p. 142).

Apesar de formalmente endereçado para o marido da mulher de um subclã, o *urigubu*, na verdade, diz respeito ao direito que uma mulher casada mantém em relação à produção agrícola de sua aldeia de origem, o que, obviamente, também favorece, ou até mesmo favorece primordialmente, seu marido. É importante frisar essa destinação, porque o *urigubu* é um dos mecanismos de articulação entre o casamento patrilocal e a descendência matrilinear, pois mantém, tanto a parenta como seus filhos, vinculados à terra de origem e, não obstante, subordinados ao principal responsável pela doação do *urigubu*: o irmão da mulher casada. Por conta desse tributo periódico, o irmão de uma mulher tem por direito a possibilidade de exercer sua autoridade em relação à casa de sua irmã. Como acentua Malinowski no Capítulo XI de seu *Coral Gardens and their Magics* (1935), é necessário,

[...] apenas mencionar aqui que o *urigubu* é realmente um direito em relação à produção agrícola, baseada no direito da mulher de explorar a terra pertencente ao seu subclã. Contudo, ela não pode exercer, por si mesma, esse direito, trabalhando nesta terra por conta própria. Isso por conta da lei patrilocal do casamento, já que ela mudou sua residência para a aldeia de seu marido. (MALINOWSKI, 1935, p. 333).

Em virtude dessa obrigação todo homem trobriandês que tenha uma irmã casada destinará a parte mais nobre de sua produção ao pagamento deste tributo, que se não é pago a contento resultará inevitavelmente na desonra completa desse sujeito, bem como de seu subclã e ainda mais de sua linhagem. Essa destinação é clara, inclusive, no nome dado pelos trobriandeses às suas glebas. Segundo Malinowski no capítulo inicial do *Coral Gardens*, “Glebas cultivadas para consumo próprio são chamadas de *gubakayeki*, e aquelas destinadas ao marido da irmã são chamadas de *urigubu*.” (MALINOWSKI, 1935, p. 91), o que, obviamente, se refere diretamente à obrigação tributária a ser sanada pelo irmão de uma mulher em relação ao marido dessa última. Mas não se pode perder de vista que, apesar de beneficiar o marido de sua irmã, a imposição do *urigubu* se baseia no direito de uma mulher sobre sua terra, o que quer dizer que o destinatário de fato desse tributo é irmã de quem doa. Não por acaso, caso sua irmã casada morra e ainda que seus filhos decidam permanecer junto ao seu pai, o irmão desta falecida mulher deixa de ter a obrigação de pagar esse tributo.

Sendo assim, pode-se dizer que a obrigação que se impõe ao irmão de uma mulher de destinar parte considerável de sua produção ao marido de sua irmã não é um tributo

extraordinário criado em função do matrimônio, mas sim um desdobramento da lei da descendência, que exige que os homens de uma linhagem cuidem e alimentem as mulheres de sua linhagem. A assunção desse papel de guardião, por parte do irmão, em relação à sua irmã só se concretiza de fato com o matrimônio dessa última, pois antes de sua irmã casar-se o jovem trobriandes deve destinar sua produção ou para sua mãe ou para uma das irmãs de sua mãe. Essa obrigação é convertida em *urigubu* com o casamento de sua irmã e, a partir de então, o homem trobriandes assume definitivamente sua função de protetor da irmã e de seus filhos. Segundo afirma Malinowski no Capítulo V de seu *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983), “Quando um rapaz ainda é muito novo, seu dever consiste em prover à parenta mais próxima – sua mãe. Posteriormente, cabe-lhe sustentar sua irmã, quando ela se casa” (MALINWOSKI, 1983, p. 143).

O privilégio obtido pela linhagem da mulher casada que paga periodicamente esse pesado tributo reside na autoridade que essa linhagem passa a ter sobre o lar do marido dessa mulher, a despeito do fato desse último homem, o marido beneficiado, ser a autoridade máxima de sua própria casa. É sobre a obrigação desse tributo periódico que repousa a autoridade que um homem pode exercer em relação à sua irmã, os filhos dela e até mesmo em relação ao novo lar em que residem, o que, obviamente, se entrecruza com a autoridade do marido de sua irmã, que é o residente legal de sua aldeia e, portanto, tem pleno direito de exercer suas prerrogativas em seu lar. Como afirma Malinowski no mesmo Capítulo V de *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983):

O marido só em parte é o chefe da casa; só em parte, também, funciona como o seu provedor. O irmão de sua mulher – a quem, de acordo com a lei, cabe a tutela dela e de seus filhos – tem pesados encargos econômicos para com a casa. Tais encargos constituem, por assim dizer a contrapartida econômica do direito reconhecido ao irmão da mulher de intervir nos assuntos domésticos desta. (MALINOWSKI, 1983, p. 148).

Tendo sido estabelecida a principal função do *urigubu*, que consiste num mecanismo institucional que articula os direitos do marido de uma mulher sobre seu lar e os direitos do irmão dessa mesma mulher em relação à manutenção de sua linhagem, o que depende, nesse último caso, da longevidade da mulher que permitirá a reprodução de sua linhagem – sua irmã – cumpre agora estabelecer mais detidamente as características desse tributo. Malinowski trata exclusivamente do tema no Capítulo VI de *Coral Gardens and their Magics* (1935), com o qual dialogaremos rapidamente a partir de agora para evidenciarmos definitivamente o caráter desse importante mecanismo institucional.

O *urigubu* poderia ser definido como o mecanismo organizativo que fundamenta e põe em funcionamento a rede de relações recíprocas formadas pelas múltiplas alianças matrimoniais dos trobriandeses. Sua importância reside no fato de que esse tributo permite a formação de uma rede de dependências mútuas generalizadas baseadas nas alianças matrimoniais, o que coloca essa instituição, o matrimônio, no centro da organização social trobriandesa e em íntima relação com o sistema de relações hereditárias, por um lado, e com o *Kula*, por outro. Esse caráter generalizado formado pelas alianças de matrimônio é acentuado no princípio do referido Capítulo VI de *Coral Gardens and their Magics* (1935), quando Malinowski, imaginando-se um trobriandes, demonstra a configuração dessa rede a partir de alguém que participa dela: “Eu, um homem trobriandes, tenho sempre que trabalhar para a residência de minha irmã, suprindo-a com os melhores taitu que eu mesmo produzi, numa quantidade suficiente para alcançar 50 por cento de seu consumo total em um ano. [...] O irmão de minha mulher, por outro lado, tem que trabalhar para a minha residência.” (MALINOWSKI, 1935, p. 189).

Isso quer dizer que o *urigubu* não só associa o sistema de hereditariedade ao casamento patrilocal, como também forma uma rede organizativa de alianças marcadas por obrigações recíprocas que são extremamente complexas, na medida em que envolve uma série de nuances que provêm tanto de outras sanções, que são corolários desse tributo, como de sua associação com as condições reais de cada linhagem. O primeiro ponto a ser acentuado é que essa obrigação firmada na aliança matrimonial não é responsabilidade apenas do irmão de uma mulher, mas sim de toda a linhagem. Isso implica numa série de obrigações dentro da linhagem que cede uma mulher em matrimônio. Primeiramente, caso o irmão mais velho de uma mulher casada, tenha outros irmãos mais jovens, apesar do mais velho assumir a responsabilidade pelo tributo, os mais jovens têm também a obrigação de auxiliá-lo nessa tarefa. Caso ocorra o contrário, um homem que possui várias irmãs, também deve haver uma organização dentro da linhagem que permita o pagamento do *urigubu*. Antes de tudo, a mulher mais velha deve se casar e conceber filhos. Esses filhos, quando alcançarem a idade apropriada deverão ajudar seu tio materno tanto no sustento da casa de sua mãe, como no pagamento do *urigubu* das irmãs mais novas de seu tio materno.

O segundo ponto a se destacar é uma norma secundária associada ao pagamento do *urigubu*. Trata-se da obrigação de distribuir *ourigubu* recebido entre os membros de sua linhagem, o que é chamado pelos nativos de *kovisi*. O *kovisi* só é compreensível caso se considere o fato de que não só a linhagem como um todo tem a obrigação de pagar o *urigubu*

de todas as mulheres casadas da linhagem, como também, por outro lado, um homem que recebe um *urigubu* deve beneficiar toda a sua linhagem em contrapartida. Nota-se aqui, portanto mais uma vez a intrínseca relação entre obrigações e direitos, que é um caráter típico de qualquer rede de relações de obrigações recíprocas, e que consiste no fato de que toda a linhagem tem a obrigação de ajudar no pagamento do *urigubu*, mas também tem o direito de usufruir desse mesmo tributo quando ele é recebido. Segundo as palavras de Malinowski a respeito dessa distribuição, “o taitu deve ser recebido primeiro como uma dádiva *urigubu* e então aproximadamente cinco ou vinte cestos recebidos são transmitidos como *kovisi*.” (MALINOWSKI, 1935, p. 189).

Outra importante sanção vinculada ao *urigubu* é o costume chamado *likula bwayma*, o que significa, segundo Malinowski, “desprendimento do celeiro de inhame”. Esse costume permite à irmã de um homem e a seu marido pleitear parte da produção de seu irmão, caso o seu celeiro de inhame esteja muito cheio por conta do *urigubu* que recebera da linhagem de sua mulher. Isso demonstra, novamente, a íntima vinculação que há entre as múltiplas alianças matrimoniais que compõe essa rede organizativa, pois marido e mulher, além de terem o direito legal de receberem periodicamente o tributo do irmão desta última, não obstante, também têm o direito de reclamar parte do *urigubu* recebido pelo irmão dessa mesma mulher. Logo, o direito que um homem tem de receber seu *urigubu* por conta de seu matrimônio se converte, para sua irmã e seu marido, numa obrigação a ser concretizada pelo homem inicialmente beneficiado.

Merece destaque, por fim, o fato de que o marido beneficiado pelo *urigubu* deverá retribuir esporadicamente com um objeto de valor ao irmão de sua mulher que lhe cede periodicamente aquele tributo. Essa retribuição é chamada *youlo* e geralmente é paga com algum tipo de objeto que é permutado no *Kula*, os *vaygu'a*. Essa retribuição fundamenta, inclusive, uma das mais notáveis instrumentalizações do matrimônio, o matrimônio entre as mulheres de Kiriwina, distrito que concentra a maior parte da produção agrícola da região, com os homens de Sinaketa, centro produtor dos *vaygu'a*. Como veremos mais a frente, essa instrumentalização se baseia justamente nessa associação entre o *urigubu* e o *youlo*.

Esses são os mecanismos fundamentais de funcionamento dessa instituição, o matrimônio trobriandes. Todos esses mecanismos estão associados ao tributo *urigubu* e, juntamente com ele, permitem a formação de uma complexa rede de alianças matrimoniais, que funciona lado a lado, sempre se entrecruzando, com a rede de parcerias do *Kula*. Essa articulação é fundamental para qualquer nativo da região que almeje praticar o *Kula*, pois é

através do tributo que recebe em virtude do matrimônio que um nativo obtém a riqueza necessária para pagar pelo adiantamento da herança de seu tio, o que pode representar tanto a transmissão de um *vaygu'a* e de uma parceria no *Kula*, como o aprendizado das magias utilizadas na prática do *Kula*. Isso vale para plebeus, líderes, chefes e homens de alta estirpe.

É o que acentua Malinowski no Capítulo XI dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976). Segundo o antropólogo, a única chance de um plebeu entrar no circuito *Kula* baseia-se na esperança de obter um *vaygu'a* em virtude de alguma relação de afinidade firmada pelo matrimônio de sua irmã. Essa dádiva será oferecida pelo marido da irmã desse homem como *yulou*, ou seja, como retribuição a ser paga pelo periódico *urigubu* que recebe do irmão de sua mulher. Ocorre que, apesar da retribuição do marido de sua irmã jamais ser equivalente ao valor desse tributo, é comum que ele, em algum momento, tenha que retribuir a essas doações periódicas, o que é feito, geralmente, com a doação de um *vaygu'a*. Ora, como um *vaygu'a* nunca sai do circuito *Kula*, esse nativo que o recebeu deve passá-lo adiante e assim estará já dentro do circuito *Kula*. O importante a se acentuar, contudo, é que, como esse presente é doado em retribuição a uma parcela considerável da colheita anual deste plebeu, o que é passado para sua irmã e seu marido como *urigubu*, então um plebeu tem que trabalhar muito para conseguir alcançar o direito de participar do *Kula*.

Essa articulação entre o matrimônio e o *Kula* é ainda mais visível na situação dos líderes e dos grandes chefes, pois é do casamento que eles retiram o grosso da riqueza utilizada nos diversos rituais e cerimoniais tribais, mas também na promoção das expedições *kula*. No caso dos herdeiros de um líder e de um chefe, não obstante, a importância do casamento é ainda mais notória, pois as heranças que seu tio materno lhes legará, dentre as quais está sua posição de proeminência no *Kula*, requerem – por serem mais significativas – um pagamento maior, o que lhes permite e até os exige a prática da poligamia, com o intuito de obterem a quantia necessária para realizar esse pagamento. Sem a aliança formada pelos múltiplos matrimônios que contrai não seria possível a um homem sequer tornar-se de fato um líder, quanto menos manter essa posição de proeminência, na medida em que ela incorre numa série de obrigações dispendiosas.

Essa consideração traz à tona, então, um importante aspecto secundário da aliança matrimonial: a poligamia permitida aos líderes e chefes. Esse tema é tratado por Malinowski com mais atenção no Capítulo V de *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983). A permissão à poligamia (*vilayawa*) é reservada a pessoas de elevada posição social, ou que desempenhem importante função na aldeia, como os líderes e os feiticeiros. Essa situação, em alguns casos,

constitui até mesmo uma obrigação, pois, caso contrário, a pessoa que assume tal função diretiva não pode cumprir com suas obrigações, já que a fonte maior de riqueza para esses nativos é justamente o matrimônio. Essa condição de obrigação se impõe, sobretudo, em relação aos chefes de distrito, cuja função é extremamente onerosa. Segundo afirma o próprio Malinowski:

Em certos casos, com efeito, o homem é obrigado, em virtude de sua situação, a possuir um grande número de mulheres. É o que acontece, notadamente, com todos os chefes, ou seja, com todos os líderes de elevada posição social que exercem seu poder sobre um distrito de maior ou menor extensão. Para poder exercê-lo e poder cumprir as obrigações inerentes a seu cargo, eles precisam ser ricos e, dentro das condições sociais das ilhas Trobriand, só consegue ser rico um homem que tem muitas mulheres. (MALINOWSKI, 1983, p. 148).

Malinowski acentua, inclusive, que é justamente essa obrigação do chefe de contrair matrimônio com diversas mulheres, o que torna as diversas aldeias de um distrito tributárias ao seu grande chefe e, por consequência, submissas à sua autoridade. Isso ocorre, porque, o chefe acaba por se casar com uma mulher de cada um dos subclãs existentes nas aldeias de seu distrito, o que obriga todas essas linhagens a oferecer *urigubu* ao importante marido da mulher de sua linhagem. Assim, pode-se inclusive dizer que ao assumir como esposa uma ou algumas mulheres de cada subclã de seu distrito ou aldeia, o chefe se torna, por direito, o cunhado de todo distrito. Além disso, a obrigação de suprir o *urigubu* de um chefe cai não apenas sobre o irmão de sua esposa, mas sim sobre toda a linhagem. Como afirma mais uma vez Malinowski a respeito da instituição da poligamia:

Cada aldeia – e, no caso de uma aldeia mista, cada uma de suas partes componentes – é ‘propriedade’ de um subclã e é governada pelo líder desse subclã. De cada um desses subclãs, o chefe, isto é, o chefe do distrito, toma uma mulher para ser sua esposa – e ela é, por assim dizer, perpétua, já que, no caso de morrer, uma substituta (*kaymapula*) é oferecida em casamento ao chefe pelo mesmo subclã. Todos os membros masculinos deste último contribuem para o dote da mulher que representa o subclã junto ao chefe, embora o oferecimento anual do presente seja feito em nome apenas do líder do subclã. Desse modo, todos os homens de um distrito trabalham para seu chefe, mas o fazem tão-somente como um serviço que lhes devem na qualidade de parentes afins, ainda que afastados. (MALINOWSKI, 1983, pp. 151-152).

Por conta dessa prevalência, To’uluwa, por exemplo, chega a receber de seus parentes afins cerca de 350 toneladas de inhame, o que ele utiliza nas mais diversas tarefas que lhes

são exigidas, dentre as quais se inclui a realização das expedições *kula*. Isso encerra a análise do tributo *urigubu*, da série de prestações secundárias que estão associadas a ele, bem como do modo como os chefes se valem desse tributo para se enriquecerem, beneficiando-se pelo privilégio de poderem ter várias esposas. Nosso próximo passo nessa Dissertação será discutir as diversas formas disponíveis de instrumentalização das alianças matrimoniais

3.4.1.2 – A instrumentalização das alianças matrimoniais

Podemos, então, passar ao último assunto dessa subseção: a instrumentalização das alianças matrimoniais em função dos diversos interesses das linhagens e dos indivíduos formadores desses laços. Nesta última parte buscaremos demonstrar que, apesar de a rede de laços matrimoniais ser formada por uma multiplicidade de alianças que definem uma série de direitos e obrigações recíprocas, não obstante, esses laços podem ser instrumentalizados em função da propensão distintiva dos indivíduos e dos grupos envolvidos.

O primeiro tipo de instrumentalização dos laços matrimoniais é tratado por Malinowski ainda em seu *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), especificamente no Capítulo XV, quando Malinowski narra a viagem de volta da tripulação de Sinaketa de uma expedição à Dobu, além de descrever também a pesca das conchas *kaloma*, utilizadas na fabricação dos *vaygu'a*. Numa pequena digressão situada na parte final desse capítulo Malinowski atentar-se-á para um fato inusitado que associa a base econômica de dois distritos às obrigações implicadas no casamento. Como já fora comentado alhures, a família da mulher que a cede para o casamento tem a obrigação de pagar um tributo periódico ao homem que se casara com ela. Esse tributo é chamado de *urigubu* e consiste numa doação de alimentos produzidos em sua própria aldeia. O marido dessa mulher precisa retribuir com um *youlo*. Apesar de nunca ser equivalente ao tributo pago pela linhagem da mulher no *urigubu*, é necessário que o marido agraciado com o *urigubu* retribua, também com certa periodicidade, com a doação de um *vaygu'a*. Ora, como Kiriwina é um distrito que possui intensa e farta produção agrícola, e como Sinaketa é o distrito que, além de possuir a prerrogativa mitológica de pescar as conchas *kaloma*, também possui maior perícia na produção dos *soulava*, então, o casamento mais vantajoso para ambas as partes consiste na união de uma mulher de Kiriwina com um homem de Sinaketa, sendo justamente isso o que ocorre costumeiramente: “O artesão de Sinaketa fabrica seu *katudababile* (colar de contas grandes) para um dos seus parentes por afinidade, o qual lhe paga com alimentos. De acordo com esse costume, acontece

frequentemente que um homem de Sinaketa se case com uma mulher das aldeias agrícolas do interior, ou mesmo com uma mulher de Kiriwina.” (MALINOWSKI, 1976, p. 279).

O segundo modo de instrumentalização das alianças matrimoniais é a prática do casamento de primos-cruzados com o intuito de naturalizar o filho de um homem ao subclã do pai. Essa prática é especialmente praticada pelos grandes líderes e chefes, já que eles têm um especial interesse em beneficiar seus filhos e lhes legar sua herança o máximo que puder. Esse tipo de casamento, além de permitir a naturalização de um filho ao subclã de seu pai, também lhe permite viver em sua aldeia, pois, ao contrário do matrimônio típico, esse casamento é matrilocal, o que quer dizer que o homem deve permanecer na aldeia de seu pai, pertencente ao mesmo subclã de sua esposa. Como afirma Malinowski “A única exceção [à regra do matrimônio patrilocal] – e nós sempre encontramos exceções em toda regra social – é quando ocorre o casamento entre primos-cruzados, em que o arranjo é matrilocal e é a garota que se muda para sua própria comunidade, que é também a comunidade de seu tio materno, o pai de seu marido.” (MALINOWSKI, 1935, p. 354).

A consequência inevitável dessa prática é a formação de alianças matrimoniais costumeiras, caso clássico que formaria a base da argumentação de Lévi-Strauss sobre o matrimônio, o que ocorre, por exemplo, entre o subclã *tabalu* do clã Malasi e o subclã *kwoynama* do clã Lukwasisiga. No Capítulo II de seu *Coral Gardens and their Magics* (1935) Malinowski destaca a importância dessa aliança costumeira e o conseqüente caráter amistoso nas relações entre esses dois subclãs Segundo o antropólogo, “Os *kwoyonama*, um subclã Lukwasisiga, cuja aldeia é Osapola, representam o subclã mais suscetível para suprir maridos e esposas para os *tabalu*. Os filhos deste casamento possuem costumeiramente um lugar especial na capital [Omarakana] e assumem, com frequência, dentre outros cargos importantes, o cargo de feiticeiro agricultor.” (MALINOWSKI, 1935, p. 85).

A aliança entre esses subclãs é seguida, especialmente, pelos grandes chefes *tabalu*. Não por acaso, Namwana Guya’u é filho de uma mulher de Osapola pertencente ao subclã *kwoynoma*. Já Bagido’u, sucessor legal de To’uluwa, é filho de uma mulher *tabalu* com um homem de Osapola que, apesar de não ser um *tabalu*, possuía grande influência sobre Omarakana. É justamente esse casamento que permitiria a Bagido’u assumir o posto de substituto imediato do grande chefe dos *tabalu*, To’uluwa. Como afirma mais uma vez Malinowski, mas agora no Capítulo XII de seu *Coral Gardens and their Magics* (1935):

O predecessor de Bagido’u no ofício de *towosi* (feiticeiro agricultor) fora, como já se sabe, seu pai Yowana. Yowana foi o filho de um renomado chefe

de Omarakana, e recebeu de seu pai a magia da agricultura [...], tornando-se uma influente personalidade em Omarakana. Ele pertencia ao subclã *kwoynama* do clã Lukwasisiga, que foi de alguma maneira o subclã com os quais os *tabalu* mais se casaram. Sua posição na capital tornou-se mais segura em virtude do casamento de primos-cruzados com uma garota *tabalu* – a mãe de Bagido’u, e não houve, aparentemente, qualquer intriga contra ele nem qualquer ressentimento em relação à sua nomeação. (MALINOWSKI, 1935, p. 362)

Por fim, os dois últimos casos de instrumentalização, com os quais finalizaremos essa subseção, estão baseado na posição hierárquica relativa entre os dois subclãs que formam a aliança matrimonial. Se levarmos em consideração o equilíbrio tenso formado pela articulação do princípio patriarcal que está baseado no poder do pai sobre sua família e, contrariamente, o princípio matriarcal¹³ baseado no poder da linhagem sobre seus descendentes, então, poder-se-ia dizer que essa balança pode tender para um lado ou para o outro em virtude da atuação de outra variável sociológica: a diferença hierárquica entre os diversos subclãs. A prevalência do subclã do marido permitirá o terceiro tipo de instrumentalização, enquanto que a superioridade do subclã da mulher abrirá caminho para o quarto tipo, este que é, inclusive, o mais importante de todos. Malinowski trata do tema no Capítulo XII de *Coral Gardens and their Magics* (1935), onde sustenta que: “Nós devemos descrever as condições das ilhas Trobriand como um ajustamento dinâmico entre o princípio patriarcal e o princípio matriarcal. Não se trata de um equilíbrio estático, mas sim um perpétuo conflito. [...] Em Trobriand, contudo, há um elemento de natureza sociológica que atua aqui e sugestiona a escala para um lado ou para o outro.” (MALINOWSKI, 1935, p. 360).

O primeiro caso de instrumentalização é comumente levado a efeito pelos grandes chefes distritais ou pelos líderes das aldeias, e tem o intuito de favorecer seus filhos em detrimento de seus herdeiros legais, os membros de sua linhagem. Esse é o caso, por exemplo, da reiterada tentativa de To’uluwa de favorecer seus filhos, o que resultaria, inclusive, na contenda já narrada entre seu filho predileto, Namwana Guya’u e um de seus sobrinhos maternos, Mitakata. Essa instrumentalização está baseada no poder sobrepujante do subclã do pai, em função de sua alta posição hierárquica. Segundo as palavras de Malinowski, “Esse

¹³ Não se deve confundir esse princípio matriarcal com o poder das mulheres. Na verdade, esse princípio matriarcal destacado por Malinowski tem a ver com o poder da linhagem de uma mulher sobre a família dessa mulher, já que, como já fora salientado alhures, só se reconhece os vínculos de consaguinidade com a linhagem materna. Sendo assim, o que o antropólogo visa acentuar com esse “princípio matriarcal” se refere ao poder da linhagem de uma mulher sobre ela mesma e seus filhos, mas esse poder é exercido pelos homens dessa linhagem e não pelas mulheres, o que torna o termo “matriarcal” relativamente inapropriado. O mais correto seria afirmar que o poder baseado na descendência matrilinear (poder exercido pelos homens da linhagem materna) se contrabalança com o primado patriarcal do chefe da família.

reajustamento é alcançado na medida em que um homem de alta posição se sobrepõe à determinação matrilinear visando seus próprios filhos” (MALINOWSKI, 1935, p. 361). Obviamente isso poderá ser contestado pelos descendentes de um homem que se exceda no favorecimento de seus filhos, o que não impede que isso ocorra com frequência, sobretudo quando o pai em questão possui uma posição social suficientemente elevada.

O último caso de instrumentalização dos laços matrimoniais ocorre quando é o subclã da mulher que é superior hierarquicamente. Nesse caso as consequências são ainda mais importantes, pois, se no primeiro caso são os cargos hereditários e os conhecimentos mágicos que correm o perigo de serem assumidos por estranhos (os filhos dos chefes), nesse segundo caso todo o território de uma aldeia corre o risco de ser expropriada pela linhagem que oferece suas mulheres para subclãs que são especialmente inferiores. Obviamente, como é o subclã da mulher que possui prevalência, essa instrumentalização do matrimônio sugestionará a balança tensa entre aqueles dois princípios para o lado matrilinear. Nesse caso não é apenas um indivíduo – o filho predileto do chefe – que se torna vinculado a uma aldeia estranha, mas sim toda uma linhagem. Em geral esse privilégio começa a ser usufruído na geração seguinte ao matrimônio, quando os filhos da mulher de alta posição social alcançam a idade suficiente para começarem a dominar a aldeia estranha, ao invés de voltarem para sua aldeia natal. Como afirma Malinowski,

Sempre que os homens de um subclã superior se acomodam em uma aldeia, eles adquirem gradualmente um acréscimo de poder. Quando um líder mantém em sua aldeia filhos que possuem uma posição social mais elevada que a sua própria, ocorre que não apenas um indivíduo singular se torna definitivamente associado com a comunidade de uma aldeia, mas sim toda uma linhagem. O filho de alta posição social de um líder ou notável de baixa posição social obtém o direito de longa residência não em virtude da posição, do poder e da influência de seu pai, mas sim por causa de seu próprio *status* pessoal. [...] A partir do momento que a nova comunidade se torna sujeita a ele, então ela também se torna a residência de seus descendentes na linha materna. (MALINOWSKI, 1935, p. 363).

Foi assim, inclusive, argumenta Malinowski, que os subclãs arcaicos e hierarquicamente superiores se tornaram dominantes em quase todo o território das ilhas Trobriand, a despeito do fato de não terem sido, segundo a tradição mitológica, os primeiros subclãs a emergirem nestes mesmos territórios. A ocupação de Omarakana pelos *tabalu*, por exemplo, está baseada nessa instrumentalização. Apesar de não ter surgido em Omarakana o subclã *tabalu* domina quase todas as possessões importantes da aldeia: a terra, os encantamentos mágicos, a liderança de Omarakana e a chefia do distrito de Kiriwina. Na

verdade, apenas porque os *tabalu* se tornaram os habitantes oficiais da capital desse distrito fértil é que ele mesmo, Kiriwina, alcançou a fama que lhe caracteriza. Por isso, apesar de não ter emergido nesse distrito, o subclã *tabalu* se tornou predominante em sua capital, Omarakana, e no resto do distrito. Malinowski sumariza esse sucesso assim:

Se eu tivesse que sumarizaras determinações da tradição, eu deveria colocar desse modo: os proprietários originais de Omarakana foram altamente honrados com o advento dos *tabalu*; eles renunciaram aos seus direitos naturalmente e de bom grado. E essa renúncia teve que ocorrer. Os direitos atuais dos *tabalu* são o resultado dos seguintes fatos legais: antes de tudo a primeira emergência do subclã original, posteriormente o advento e o casamento das mulheres *tabalu* na comunidade de Omarakana, e, por fim, a renúncia por parte do sub-clã original de todos os seus direitos de residência, sobre o território e a magia. (MALINOWSKI, 1935, p. 367).

Com isso, terminamos essa seção e chegamos também ao término do exercício de contextualização sócio-cultural do *Kula*. Destacou-se, ao longo desse processo hermenêutico de contextualização, dois aspectos estruturais (a magia e a rede de descendência) e um aspecto organizativo (a rede de alianças matrimoniais) que subjazem, se articulam, atravessam e alimentam a prática do *Kula*. A partir de agora, contudo, não podemos escapar à análise do *Kula* propriamente dito, objetivo da próxima subseção.

3.4.2 – O *Kula* melanésio

A análise do *Kula* melanésio que se seguirá poderá correr livremente valendo-se sempre da contextualização finalizada na subseção passada. Certamente, há uma intrínseca relação entre a prática do *Kula* e os aspectos estruturais da unidade social formada pelos trobriandeses, dentre os quais se sobressai a base mitológica específica de sua configuração cultural e o sistema de relações de hereditariedade, bem como com seus aspectos organizativos, com destaque para o sistema de alianças matrimoniais. Isso deverá ser acentuado ao longo da análise do *Kula* sempre que for necessário. Não obstante, a análise deverá seguir uma ordenação específica que pode ser sumarizada em três tópicos.

No primeiro momento trataremos das características fundamentais e dos mecanismos internos de funcionamento dessa instituição, com destaque para as minuciosas regras técnicas e de conduta que devem ser seguidas pelos participantes. Segundo nos parece, será o momento apropriado para avaliar de maneira mais detida, tanto as características gerais dessa instituição, como também a intrincada relação entre decoro e aidez que caracteriza a etiqueta

da troca *kula*. As informações a respeito desse tema estão reunidas nos Capítulos III, XI e XIV de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (MALINOWSKI, 1976) (1). Num segundo momento nos ocuparemos da base mitológica que sustenta o *Kula* e sua prática, por servir como cristalização da tradição e consolidação de um *ethos* específico a ser impetrado pelos nativos nas transações. O que buscaremos demonstrar é que esses mitos servem de paradigma para a ação desses nativos na troca *kula*, dando significado ao seu comportamento típico: aquela inusitada mistura de animosidade e decoro que caracteriza o comportamento dos nativos na prática do *Kula*. As informações a esse respeito estão reunidas no Capítulo XI de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (MALINOWSKI, 1976) (2). Por fim, tentaremos indicar a essência do *Kula* com a análise de um ritual específico realizado entre os habitantes de Kiriwina e Kitava em situações especialmente importantes do *Kula*, o ritual *youlawada*. A importância desse ritual se justifica pelo fato de que ele exagera, por assim dizer, as características fundamentais do *Kula*, sobretudo sua ética e, por isso, deixa mais evidente suas características determinantes. Essas informações nos são apresentadas no Capítulo XX de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (MALINOWSKI, 1976) (3).

3.4.2.1 – Características fundamentais e detalhes técnicos das transações *kula*

Na primeira parte dessa subseção buscaremos apresentar as principais características do *Kula*, informações contidas nos Capítulos III e XI de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976). Posteriormente nos voltaremos para as informações contidas no Capítulo XIV do mesmo livro, onde Malinowski nos apresenta a ética implicada na transação, bem como os detalhes técnicos a serem seguidos na troca de *vaygu'a*. As análises serão desenvolvidas ao longo da explanação desses detalhes.

Basicamente, pode-se definir o *Kula* como uma troca generalizada de artigos que percorrem um circuito de parcerias em sentidos opostos. Os braceletes (*mwali*) percorrem o sentido anti-horário enquanto que os colares (*soulava*) percorrem o sentido horário. Cada indivíduo que recebe um desses artigos deve mantê-lo por um determinado tempo e posteriormente passá-lo adiante para outro de seus parceiros, sempre respeitando o sentido das trocas. Segundo as palavras do próprio Malinowski, “Cada um dos participantes do *Kula* recebe periodicamente (mas não regularmente) um ou vários *mwali* (braceletes de concha) ou um *soulava* (colares de discos feitos de conchas vermelhas) que deve entregar a um de seus parceiros, do qual recebe em troca o artigo oposto.” (MALINOWSKI, 1976, p. 75). Em cada

aldeia há sempre um número restrito de pessoas que podem participar e de fato participam das trocas *kula*, o que já revela o caráter distintivo das sociedades melanésias, aspecto que será analisado nas páginas seguintes e também deixará sua marca no funcionamento do *Kula*.

Os *mwali* são braceletes feitos da concha polida de um caramujo (*conus millepunctatus*) e os *soulava* são colares feitos de pequenos discos fabricados a partir das conchas vermelhas do *spondylus*. Segundo Malinowski, ambos podem ser utilizados também como enfeites cerimoniais, embora essa não seja sua função primordial. Na verdade, os *vaygu'a* são objetos cerimoniais utilizados numa troca intertribal de caráter honorífico, diferindo, portanto, dos objetos utilizados no cotidiano e dos adornos simples. Possuir e repassar um *vaygu'a* garante renome e é justamente essa sua função primordial.

Além disso, nenhum dos objetos recebidos nessas transações deve ser retido por muito tempo, pois a troca cerimonial dos *vaygu'a*, que precisam estar em constante movimento no circuito, é o aspecto central dessa instituição. Não obstante, os artigos trocados não encerram a relação entre os parceiros que realizaram a troca. Pelo contrário. Uma parceria *kula* é permanente e deverá ser continuamente mobilizada ao longo das sucessivas trocas dos *vaygu'a* no decorrer dos anos. De acordo com o próprio Malinowski, “Esta parceria é permanente, para toda a vida, e implica em diversos privilégios e deveres mútuos; constitui, assim, um tipo de relacionamento intertribal feito em grande escala.” (MALINOWSKI, 1976, p. 77). Ora, se se acentuar que a motivação para as trocas dos *vaygu'a* é a obtenção de renome, por um lado, mas que a parceria é permanente, por outro, notar-se-á justamente aquela mútua implicação de propensões distintivas e unificadoras, o que, segundo a perspectiva adotada nessa Dissertação, caracteriza toda relação de reciprocidade. Como o *Kula* é uma instituição baseada nesse tipo específico de relação, então a assunção dessa mútua implicação em seu funcionamento interno é justificável, o que, no entanto, é apenas um indício que deve ser aprofundado.

O importante é notar, portanto, que a recepção, a posse temporária e a subsequente doação desses *vaygu'a* confere prestígio ao participante, além de fortalecer os laços permanentes formados entre eles. Isso, porque, os *vaygu'a* não possuem qualquer valor prático, mas sim ritual e honorífico, conferindo renome ao seu possuidor temporário e dando peso moral às relações entre os parceiros. Além disso, também merece relevo o fato de que cada participante tem um número determinado de parceiros nas ilhas vizinhas, com quem terá de trocar seus *vaygu'a* ao longo da vida. Não obstante, a transação é sempre realizada de maneira formal e com enorme decoro e constitui um assunto de especial interesse para todas

as comunidades que participam do *Kula* e para cada um de seus participantes em particular. Os *vaygu'a* nunca param nem saem do circuito, pois um bracelete recebido tem que ser passado para um terceiro parceiro numa direção do circuito de transações, além de ter de ser retribuído, num momento subsequente, por um colar que percorrerá o circuito no sentido inverso. Todas essas características fazem do *Kula* uma instituição onde há grande peso moral constringendo as relações – já que as mútuas obrigações e os direitos envolvidos nessa rede de parcerias impõem seu peso sobre cada relação específica – e enorme responsabilidade pessoal – já que a honra de cada participante está em jogo em cada troca de um *vaygu'a*.

Ademais, a troca dos artigos *kula* está sujeita a uma série de limites e regras de transação. Essas regras podem ser tratadas como mecanismos institucionais que permitem a consolidação desse caráter próprio do *Kula*. Elas determinam que as trocas só podem ser feitas entre parceiros já estabelecidos (a), que cada nativo possui um número determinado de parceiros (b) e que nem todos participam desse tipo de transação (c). Além disso, para se estabelecer uma parceria é necessário atentar para algumas coisas (d): o seu estabelecimento deve seguir regras específicas (1) e obedecer a uma série de formalidades (2), fora o fato de que toda parceria é permanente (3). Por fim, merece destaque que o número de parceiros que uma pessoa pode estabelecer, sobretudo no que diz respeito às ilhas Trobriand, está em função da posição social ocupada por essa pessoa na estrutura de *status* definida pelo pertencimento aos diversos subclãs existentes nas ilhas.

Sobre essas limitações e regras, cumpre assinalar que elas apresentarão sempre a associação entre as restrições impostas pelas normas e a liberdade de escolha dos participantes no *Kula*. Em conjunto elas abrem espaço a uma margem relativamente abrangente de ação para os participantes, mas limitam seu livre funcionamento com variadas regras e normas de ação. Isso quer dizer que, por um lado, esses mecanismos institucionais dão vazão à instabilidade inerente às parcerias *kula*, já que permite que os indivíduos escolham alguns parceiros e, conseqüentemente, desconsidere outros, o que inevitavelmente provoca uma série de atritos e represálias mútuas entre os participantes. Por outro lado, porém, essa instabilidade é controlada por essa série de regras e limitações que se impõe aos parceiros em transação e às próprias transações, o que arrefece os ânimos dos participantes, em alguns casos, além de orientar sua conduta e restringir sua margem de ação, em outros casos. Não fosse essa articulação o *Kula* certamente não teria o caráter que tem.

Sobre essas limitações Malinowski acentua que o circuito *Kula*: (1) é geograficamente determinado de duas maneiras; (2) possui claras limitações sociológicas que restringem a

participação no circuito; e (3) determina uma clara limitação temporal de retenção de um *vaygu'a*. Primeiramente, destaca-se o fato de que cada tipo específico de *vaygu'a* (*mwali* e *soulava*) deve seguir uma orientação inalterável de transação. O *soulava* é permutado no sentido horário e o *mwali* no sentido anti-horário. Sendo assim, se se recebe um *mwali* de um parceiro ter-se-á que repassá-lo a um terceiro parceiro que tenha dado anteriormente um *soulava*. Já o *soulava* que se recebe desse terceiro parceiro deve-se repassá-lo para aquele primeiro parceiro que dera o *mwali*. Logo, os dois artigos *Kula* devem perfazer todo o circuito em sentidos contrários, sendo recorrentemente passado de parceiro a parceiro.

Obviamente, como um participante do circuito de dádivas *Kula* possui muitos parceiros de um lado e de outro, então os possíveis destinatários de cada artigo são variados, o que significa que não há uma circulação automática de cada artigo pelos mesmos parceiros. Muito pelo contrário. Cada artigo percorrerá o circuito muitas vezes, e em cada uma de suas voltas cada artigo passará, muito provavelmente, por diferentes participantes, de tal forma que nenhuma volta completa deverá percorrer o mesmo trajeto que outra volta subsequente, ainda que o artigo seja o mesmo. “Dessa forma, qualquer objeto que em seu itinerário passou pelas mãos de certos nativos poderá, em seu segundo itinerário passar por canais inteiramente diferentes.” (MALINOWSKI, 1976, p. 214).

Além disso, a troca de *vaygu'a* no circuito *Kula* também é restringida geograficamente em sua amplitude. Isso significa que cada participante só pode estabelecer parceria com algum – ou alguns – distrito vizinho ao seu próprio distrito. Logo, ainda que todas as pessoas que participam do *Kula* estejam indiretamente vinculadas umas às outras, não obstante, os laços diretos entre elas só pode ser estabelecido entre distritos previamente determinados. Os participantes de Sinaketa, por exemplo, devem receber *mwali* dos aldeões de Dobu, pois, no sentido horário, esse é o distrito imediatamente posterior à Sinaketa no circuito *Kula*. Por conta disso, as expedições de Sinaketa a Dobu sempre têm o fim de conquistar *soulava*. Por outro lado, os nativos de Dobu só podem receber *mwali* dos habitantes de Sinaketa, e é esse sempre o motivo primordial das expedições de Dobu a Sinaketa. É o que Malinowski acentua ao afirmar que

[...] de ambos os lados há um limite geográfico bem definido, além do qual nenhum nativo pode ter parceiros. Para todos os nativos da aldeia de Sinaketa, por exemplo, esse limite, no tocante aos braceletes, coincide com o limite mais longínquo de Kiriwina; ou seja, nenhum dos nativos de Sinaketa possui parceiros em Kitava, que é o próximo distrito *Kula* além de Kiriwina (MALINOWSKI, 1976, pp. 213-214).

Isso não define, contudo, quais parceiros deverão ser escolhidos dentre todos os que existem em cada distrito, nem tampouco com quais nativos se pode ou não estabelecer uma parceria.

Há também, segundo Malinowski, claras limitações sociológicas à participação no *Kula*. Alguns distritos simplesmente não participam. É o caso dos distritos de Tilatula, Kuboma e Tuma. Em outros distritos a participação é maciça, como ocorre em Sinaketa, Vakuta, Gumasila, Nabwageta, Kitava, Iwa, Gawa, Kwayawata. E em outros distritos, enfim, dentre os quais certamente se destacam os distritos de Kiriwina e Dobu, a participação é limitada aos nativos de alta posição hierárquica, o que implica no fato de que apenas poucos plebeus podem participar. Em Kiriwina a restrição é, de acordo com Malinowski, ainda mais constringente, em virtude do enorme poder de seu chefe, To'uluwa. Segundo as palavras de Malinowski: “As restrições quanto à participação no *Kula* existem, portanto, apenas nos grandes distritos *kula*, tais como o de Dobu e o das ilhas Trobriand [Kiriwina], e são, em parte, locais, excluindo aldeias inteiras e, em parte, sociais, excluindo certos nativos de posição social mais baixa.” (MALINOWSKI, 1976, p. 212).

Para demonstrar a disparidade entre o número de parceiros de um plebeu e de um chefe importante, Malinowski nos oferece a lista de parceiros de um dos líderes de Sinaketa que possui grande destaque no *Kula*. A apresentação dessa lista, sobretudo por contá-la sua disparidade em relação a um plebeu, é importante para notarmos de que modo os fatores hierárquicos como o pertencimento a um subclã poderoso, o privilégio de ter muitas mulheres, e a chefia ou liderança, contribuem e muito para o predomínio dos grandes chefes no *Kula*. O exemplo escolhido por Malinowski é Kouta'uya, um dos chefes do distrito de Sinaketa. Segundo Malinowski, Kouta'uya possuía cinquenta e cinco parceiros ao norte, onde recebia *mwali* de Kiriwina e Kulumata. No sul ele possuía vinte e três parceiros em Vakuta, onze nas ilhas Amphlett e vinte e sete em Dobu. Desses parceiros ele recebia *soulava*. Há uma pequena diferença de seis parceiros a mais ao sul, o que é balanceado pelos seis parceiros que Kouta'uya possui em seu próprio distrito, Sinaketa, onde realiza o *Kula* interior. O número de parceiros de Kouta'uya supera, portanto, a contagem dos cem, o que evidencia sua disparidade em relação a um plebeu que possui, quando muito, dez parceiros, cinco no norte e cinco no sul, representando, assim, um número dez vezes menor do que o do chefe de Sinaketa.

Não obstante, Malinowski também destaca que para os plebeus que praticam o *Kula*, diferentemente do que acontece com os grandes chefes, é importante saber quem são os parceiros de seus parceiros, ou seja, seus parceiros intermediários (*ulo muri-muri*), uma vez

que, a partir desse conhecimento o nativo pode traçar estratégias que o permitam obter um *vaygu'a* especialmente valioso, o que é impossível para um grande chefe que possui parceiros demais para realizar esse levantamento estratégico. Como argumenta o próprio Malinowski: “No caso de um grande chefe como Kouta'uya, entretanto, o número de parceiros em segundo grau aumenta de tal forma que perdem qualquer sentido pessoal. Kouta'uya tem aproximadamente vinte e cinco parceiros em Kiriwina; entre eles encontra-se To'uluwa, o grande chefe, que pratica o *Kula* com mais da metade dos nativos de Kitava.” (MALINOWSKI, 1976, p. 214).

Por fim, também há uma limitação no tempo de retenção de um *vaygu'a*. Logo, um *mwali* recebido por um nativo de Kiriwina dado por um nativo de Kitava deve ser repassado para o nativo de Sinaketa e, subsequentemente, ao nativo de Dobu sem que isso demore muito tempo. Por conta dessa regra, a manutenção de um *vaygu'a* por um período longo é inapropriado e inevitavelmente levará o nativo que assim proceder a ser taxado como mesquinho, ou como um indivíduo que é lerdo e duro nas transações *kula*, já que a regra é que os artigos permaneçam em constante movimento nesse circuito. A quebra dessa regra é um dos motivos de maior descontentamento entre os nativos, que não se inibem na condenação da conduta mesquinha de algum de seus parceiros.

Um desses casos é narrado por Malinowski, que descreve a irritação do líder de Gumasila, de nome Tovasana, em relação a um de seus parceiros, o chefe da aldeia de Kayleula (oeste de Kiriwina), com o qual teria feito uma transação que ainda não havia sido retribuída. Segundo Malinowski, quando os nativos de Sinaketa estavam visitando a aldeia de Gumasila com o intuito de realizarem o *Kula*, Tovasana se mostrou especialmente interessado em saber a respeito deste chefe com quem havia feito o *Kula* doando-lhe um *soulava* valioso. O líder queria saber se o referido chefe possuía um *mwali* de grande valor para retribuir-lhe. Os visitantes afirmaram, contudo, que o chefe de Kayleula não possui nenhum *mwali* valioso, o que enfureceu Tovasana, que o acusou de ser mesquinho (*topiki*), por lhe dever um *mwali* como presente de retribuição (*yotile*) e por ser vagaroso no *Kula*. Afirmou ainda que não queria mais realizar o *Kula* com ele e ainda acentuou outras dívidas, pois esse chefe lhe havia prometido potes de barro e alguns porcos, o que também não fora cumprido. É bem verdade que não se pode se desvincular de uma parceria *kula*, após ela ter sido estabelecida, o que veremos a seguir. No entanto, Tovasana exagerou nos termos para demonstrar seu descontentamento e sua frustração por ainda não ter recebido uma retribuição à dádiva que havia oferecido ao referido chefe de Kayleula, em virtude de sua demora nas transações.

Isso nos leva diretamente ao problema das características próprias da parceria *kula*. De acordo com Malinowski, trata-se de uma relação amistosa que pode ter um grau maior ou menor de intimidade, o que irá variar em função da distância e das diferenças culturais entre as aldeias às quais pertence cada parceiro (1) e da distância de *status* social entre eles (2). Em geral os nativos possuem parceiros *kula* que são muito próximos a eles, seja por viverem na mesma aldeia, seja em função dos vínculos de afinidade estabelecidos em função do matrimônio. Por conta disso, a intimidade entre esses parceiros é muito grande. Também é comum que um nativo possua parceria com um ou dois chefes vizinhos, a quem dedicará seus melhores *vaygu'a* com a esperança de obter vantagens desse chefe. Há, por fim, os parceiros de além-mar, que além de assumirem a função de hospedeiros dos estrangeiros em suas expedições (dando-lhes alimentos e pequenos presentes), também são seus patronos (defensores) e aliados, o que constitui um grande alento para um indivíduo que, em virtude de uma expedição *kula*, precisa permanecer numa aldeia distante permeada por uma série de perigos relacionados, sobretudo, à magia negra. Como afirma o próprio Malinowski, “O *Kula*, portanto, provê a cada um de seus participantes com alguns amigos próximos e alguns aliados em distritos longínquos, desconhecidos e perigosos. São essas as únicas pessoas com quem ele pode realizar o *Kula* – mas, é claro, dentre todos os seus parceiros o nativo tem liberdade de decidir a qual deles fornecer quais objetos.” (MALINOWSKI, 1976, p. 82). E é justamente nessas transações entre parceiros longínquos e ameaçadores que a tensão das relações alcança seu ápice, levando os nativos a se protegerem, inclusive, com uma série de rituais de segurança, o que não impede, obviamente, o estabelecimento das parcerias e o pleno funcionamento das transações.

Nas ilhas Trobriand um parceiro é chamado de *ulo karayta'u*, em que *ulo* indica uma relação possessiva (meu) remota e *karayta'u* significa parceiro. Essa designação é utilizada para o parceiro de além-mar. Já para parceiros do interior, onde a proximidade é maior, o termo utilizado é *lubaygu*, em que o sufixo “-gu” indica uma posse mais próxima. O importante a frisar é que a parceria de além-mar não envolve muito intimidade, mas não há, por outro lado, qualquer tipo de hostilidade. É o que destaca Malinowski ao transcrever um comentário de um nativo que diz: “Meu parceiro, o mesmo que o membro de meu clã (*kakaveyogu*), ele pode lutar contra mim. Meu verdadeiro parente (*veyugo*), mesmo cordão umbilical, sempre está do nosso lado” (MALINOWSKI, 1976, p. 213). Essa elucidação só se torna de fato clara caso seja recordado que as relações entre membros de um mesmo clã, apesar de serem amistosas, jamais chegam ao nível da intimidade, já que o parentesco por

hereditariedade está vinculado ao pertencimento a um mesmo subclã, onde além do laço de parentesco também há uma forte proximidade. O uso do termo *kakaveyogu* nesse caso é, portanto, apenas metafórico.

Em suma, portanto, o que se acentua é que toda transação *kula* é iniciada pela doação de uma dádiva cerimonial (*vaygu'a*). Após esse primeiro passo deve-se passar um lapso de tempo determinado (horas, dias, meses ou anos) que é seguido por uma retribuição através de uma dádiva que se presume ser equivalente à dádiva inicial. Apesar de ser importante que os *vaygu'a* sejam equiparáveis para que uma transação seja bem sucedida, sua equivalência não pode ser discutida publicamente, o que contrariaria o decoro próprio a esse tipo de transação que impede a prática da pechincha. Essa prática, na verdade, é comum na troca de bens úteis, no *gimwali*, o que justifica a censura feita pelos nativos àqueles indivíduos que pechinham nas transações *kula*. Segundo eles, esses nativos desrespeitam o decoro da transação e agem no *Kula* como se ele fosse um *gimwali*.

De acordo com Malinowski, a equivalência na troca é assegurada pela atitude comum dos nativos frente à riqueza e ao valor dos objetos. Ocorre que, apesar de os nativos terem também apego pela posse de bens valiosos, por outro lado, a posse de riquezas só tem sentido quando é utilizada como meio para o exercício de poder. Esse exercício, por seu lado, depende da distribuição de suas riquezas, o que justifica o fato deles valorizarem muito a generosidade e execrarem a avareza. Por conta disso, é muito provável que um nativo se esforce o máximo para retribuir a altura um *vaygu'a* valioso recebido, pois a desonra que o fracasso nessa equiparação provocaria seria imensa e pouco proveitosa. Portanto, argumenta Malinowski, o que regula a conduta dos nativos nas trocas *kula* e garante a equivalência nas transações é certa *noblese oblige*, o que impele os indivíduos a serem generosos para demonstrarem seu poder, de tal forma que quanto mais importante for um nativo (alta posição social, líder de aldeia, chefe de distrito), maior será o seu desejo de se sobressair pela generosidade.

Isso impede os regateios, que são altamente indecorosos, mas não elimina os desentendimentos, apesar de que mesmo eles serão utilizados pela parte que doou um *vaygu'a* de grande valor, mas foi mal retribuído, como um sinal de sua maior generosidade e, conseqüentemente, de seu poder sobrepujante em relação ao parceiro que não pode retribuir a altura. Tendo em vista que o nativo que é generoso no *Kula* sempre atrai boas transações, ser acusado de avareza constitui uma grande ofensa. Como sustenta mais uma vez Malinowski:

É óbvio que, por mais que um indivíduo queira dar um equivalente justo em troca do objeto recebido, às vezes ele não consegue fazê-lo. Então, como há sempre intensa competição no sentido de ser o doador mais generoso, o indivíduo que recebe menos do que dá não esconde o seu aborrecimento, mas gaba-se de sua própria generosidade e a contrasta com a avareza do seu parceiro; o outro se ressentido com isso, e assim a briga está pronta para começar. (MALINOWSKI, 1976, p. 86).

Esses detalhes que envolvem as transações *kula*, bem como sua ética apropriada serão tratados a seguir. O que merece destaque nesse momento é justamente esse núcleo paradoxal entre animosidade e generosidade que dá o tom de todas as transações, o que constitui a característica mais proeminente dessa instituição. Ela também justifica a propriedade da formulação simmeliana das relações de reciprocidade na análise desse exemplo etnográfico, pois, como também já fora acentuado alhures, para Simmel toda relação de reciprocidade envolve tanto elementos distintivos, como elementos unificadores, o que quer dizer que animosidade e generosidade são as duas faces de um mesmo fenômeno: a reciprocidade. Posto isso, podemos definir de forma geral o *Kula* como um encadeamento de relações de parceria, onde cada indivíduo está especialmente interessado em acentuar sua generosidade para se distinguir dos demais participantes. Isso leva o *Kula* a assumir a forma de um todo entrelaçado de relações sustentadas por um decoro acentuado, mas também permeado de animosidade. Essa rede une pessoas que vivem às vezes a centenas de milhas umas das outras, seja através de laços diretos de parceria, seja indiretamente. Esse todo articulado é continuamente movimentado pelas trocas periódicas das duas espécies de *vaygu'a*, cada qual percorrendo uma direção de um círculo fechado de parcerias que é o próprio *Kula*.

Cumprido assinalar, por fim, que o *Kula* está associado também a uma série de atividades subjacentes importantes. Merece destaque a construção e o lançamento das canoas que permitirão a execução da expedição *kula*; as diversas cerimônias de distribuição de alimento que estão associadas tanto ao início como ao fim das expedições; o comércio que é realizado por ocasião das expedições *kula*, chamado pelos nativos de *gimwali*; e etc. Como sustenta Malinowski o *Kula* é a atividade central que congrega todas essas atividades:

A grande festa cerimonial realizada ao iniciar-se uma expedição, refere-se ao *Kula*; a cerimônia final da avaliação e contagem dos espólios refere-se ao *Kula* e não aos objetos obtidos pelo comércio. Finalmente, a magia, que constitui um dos principais elementos de todo esse processo, refere-se exclusivamente ao *Kula*, e isto se aplica até mesmo ao conjunto de mágicas com que se encantam as canoas. Alguns rituais mágicos do ciclo são executados tendo por objetivo as próprias canoas; outros têm por objetivo o

Kula. A construção de canoas está sempre em conexão direta com uma expedição do *Kula*. (MALINOWSKI, 1976, p. 88).

Além disso, o *Kula* é permeado por uma série de rituais, tabus e cerimoniais que recebem seu fundamento de uma base mitológica vigorosa, sustentada por uma série de referências míticas importantes que representam o fundamento significativo não só desta atividade, mas também da vida nativa como um todo. Na verdade, o *Kula* possui inclusive um procedimento mágico específico (*mwasila*), competência mágica que é indispensável, já que toda atividade associada à sua prática está envolta e recebe sentido de variados rituais. Essa competência mágica específica está sob o domínio dos pares proeminentes do circuito *Kula* (os líderes ou chefes que financiam e conduzem as diversas atividades associadas ao *Kula*) e é passada como herança pela linha materna, ou seja, de tio materno para sobrinho, assim como sua posição hierárquica no *Kula*. A magia própria do *Kula* constitui um complexo simbólico sistemático e muito bem articulado às demais atividades mágicas dos melanésios, tais como a magia de agricultura e a magia negra. Esse complexo simbólico específico somado à totalidade do sistema mitológico dos melanésios forma a base de significado da prática do *Kula*, sem o qual, portanto, essa troca cerimonial de objetos honoríficos sequer teria sentido. Como sustenta Malinowski:

Rituais mágicos precisam ser executados sobre as canoas marítimas, quando são construídas, para que sejam velozes, estáveis e seguras; rituais mágicos precisam ser executados sobre as canoas para lhes dar sorte no *Kula*. Um outro sistema de rituais mágicos é executado para afastar os perigos da navegação. Um terceiro sistema de rituais mágicos relativos às expedições marítimas é o *mwasila*, ou a magia do *Kula* propriamente dita. Esse sistema se compõe de numerosos rituais e encantamentos todos eles agindo diretamente sobre a mente (*nanola*) do parceiro, fazendo com que ele se torne afável, de mente instável e ansioso por dar presentes *kula*. (MALINOWSKI, 1976, p. 89).

Essas são as características gerais da troca intertribal *Kula*. Contudo, ainda não adentramos no cerne de seu funcionamento, o que só será possível caso analisemos detidamente a ética implicada na troca dos *vaygu'a* e as regras a serem seguidas na transação. Essa análise nos revelará, enfim, a característica fundamental dessas transações, o que deverá ser reforçado com as duas seções seguintes. Esse tema será tratado por Malinowski no Capítulo XIV de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976).

O principal fenômeno das transações *Kula* se alicerça num princípio básico: um presente é doado e deve ser retribuído com um contrapresente, sempre após um período que

pode ser maior ou menor dependendo da importância da transação. Isso quer dizer que a permuta não é direta. Além disso, não pode haver qualquer avaliação quanto à equivalência dos objetos trocados, o que significa, conseqüentemente, que nessa transação é completamente vedada a prática da pechincha. A impossibilidade da pechincha revela, de forma clara, o decoro exigido na transação, o que certamente está associado ao caráter unificador dessa instituição. Mas esse caráter não encerra as propriedades dessa instituição. Vejamos por quê.

Os *vaygu'a* permutados nas transações *kula* podem receber dois nomes distintos: caso sejam dados como presentes iniciais, ou seja, caso ele seja oferecido pelo iniciador de uma rodada de trocas *kula*, então ele receberá o nome de *vaga*, o que pode ser traduzido como presente de abertura. Já o presente que encerra uma transação, o presente que é dado como contrapresente ou retribuição ao presente de abertura, é chamado de *yotile*, ou seja, presente de retribuição. Contudo, apesar de receberem nomes distintos e possuírem uma natureza distinta, ambos são presentes cerimoniais, acompanhados do toque de búzio e oferecidos ostensivamente e em público. Apesar dessa similaridade, o que é de fato revelador são suas diferenças.

Vejamos primeiramente no que consiste sua diferença de natureza. O principal é notar que o *vaga*, por ser o presente de abertura, sempre é dado espontaneamente, já que, como ele abre determinada transação, não há nenhuma imposição ou obrigação que constranja seu doador e lhe exija escolher um parceiro específico para oferecer sua dádiva. Por conta disso, ele pode ser pleiteado através de presentes de solicitação, que apesar de possuir variados tipos são chamados pelos nativos por um nome geral: *wawoyla*. Na verdade, esse presente inicial não só é espontâneo. Isso, porque, é justamente sua doação espontânea que impõe uma obrigação ao receptor que terá que se desdobrar para retribuir à dádiva recebida, o que será tanto mais difícil, quanto melhor for o *vaygu'a* obtido. Já o *yotile*, o presente de retribuição, é sempre oferecido sob a pressão da retribuição exigida por um presente recebido anteriormente, este que é justamente o *vaga* oferecido espontaneamente.

É interessante notar como a diferença de natureza desses dois *vaygu'a* reproduz perfeitamente a diferença entre a dádiva e a retribuição acentuada por Simmel em seu ensaio “*Exkurs über Treue und Dankbarkeit*” (1908), que já fora salientado alhures. O que é importante lembrar a respeito dessa argumentação é que, como a dádiva é oferecida espontaneamente, ela jamais poderá ser retribuída à altura, ainda que essa retribuição supere o valor da dádiva inicial. Isso ocorre justamente porque a dádiva inicial é espontânea, enquanto

que a retribuição está fundada numa obrigação e, portanto, jamais alcançará o nível de liberdade da dádiva inicial. Essa associação entre a formulação simmeliana das relações de reciprocidade e a diferenciação reconhecida pelos nativos entre os presentes de abertura (*vaga*) e os presentes de retribuição (*yotile*) é, certamente, um dos mais importantes indícios da pertinência de se adotar essa formulação de Simmel na análise do *Kula*.

Não obstante, caso um indivíduo receba um *yotile* que considere ser inferior ao *vaga* oferecido anteriormente, então ele tem o direito de se enfurecer e pode, inclusive, pegar à força (*lebu*) de seu parceiro o *vaygu'a* que lhe parecer condizente com a sua dádiva inicial. Esse é mais um indício da posição de superioridade do doador inicial na transação, já que além de a retribuição nunca ser espontânea, o doador inicial também tem o direito de se queixar da não equivalência de um *vaygu'a* de retribuição, ainda que, nesse caso, ela tenha que quebrar o decoro exigido na transação, o que tende a incorrer, inevitavelmente, numa grave contenda. Como argumenta Malinowski:

Se eu dei um *vaga* (presente de abertura) a um dos meus parceiros, digamos, há um ano, e agora, em visita, descubro que ele tem um *vaygu'a* equivalente, considero sua obrigação dá-lo a mim. Se ele não o fizer, fico com raiva e minha fúria é justificada. Isso, porém, não é tudo; se, por acaso, eu puder pôr as mãos em seu *vaygu'a* e arrebatá-lo à força (*lebu*), tenho, pelo costume, o direito de fazê-lo, embora meu parceiro, num caso assim, possa ficar bastante enraivecido. A briga subsequente seria meio histriônica, meio verdadeira (MALINOWSKI, 1976, p. 266).

A respeito das diversas formas de solicitação (*wawoyla*) de um *vaga*, Malinowski afirma que há dois tipos proeminentes: o *pokala* (1) e o *kaributu* (2). Além disso, é possível se valer de uma transação *kula* para obter outros objetos de valor que não circulam no circuito *kula*. Esse tipo de transação é chamado de *karotomna* (3). Há também, por fim, a possibilidade de se protelar uma retribuição *yotile*, caso não se tenha obtido ainda um *vaygu'a* suficientemente valioso para se retribuir a um *vaga* recebido. Esse presente intermediário de protelação é chamado de *basi* (4). Entretanto, essa transação deverá ser concluída assim que for possível através de um presente que encerra definitivamente a transação protelada. Esse presente é chamado de *kudu* (5). Vejamos, então, em seus pormenores, cada um desses casos.

O presente de solicitação (*wawoyla*) denominado *pokala*, consiste numa doação de parte dos alimentos trazidos numa expedição. Caso o indivíduo a quem foi oferecido um *pokala* como solicitação de um *vaygu'a* valioso aceite essa solicitação, isso implicará inevitavelmente na obrigação de conceder esse *vaygu'a* solicitado ao indivíduo que ofereceu a

oferenda *pokala*. De alguma forma, o que ocorre nesse caso é uma inversão relativa do papel de doador e receptor, uma vez que a dádiva de solicitação antecipa a doação do *vaygu'a* inicial, deixando o portador desse *vaygu'a* valioso, desde que ele aceite o presente de solicitação, numa situação de obrigatoriedade que deve ser sanada com a doação do *vaygu'a*. Mas essa imposição é relativa porque é possível também que o proprietário temporário do *vaygu'a* valioso não queira dispor dele imediatamente para, com isso, poder receber uma quantidade maior de *pokala* como presente de solicitação, valendo-se, portanto, da vantagem de possuir esse *vaygu'a* para angariar outros benefícios. Contudo, dependendo de sua insistência em obter tais benefícios, o indivíduo que adotar essa atitude poderá ser julgado como um sujeito mesquinho e avaro. Essa obrigação associada ao recebimento de um *pokala* é expresso nos termos nativos, segundo Malinowski, da seguinte forma: “Eu *pokala* o teu objeto de valor; deves dá-lo a mim.” (MALINOWSKI, 1976, p. 266).

Já o *kaributu* é um presente de solicitação mais sofisticado. Nesse caso dá-se ao indivíduo que detém um *vaygu'a* especialmente valioso algum objeto de valor que não transite no *Kula*, tais como os cintos de valor e os machados especialmente polidos, sendo que esses últimos, que recebem o nome de *baku*, servem também como insígnias de poder e riqueza. Assim como no caso do *pokala*, aceitar um *kaributu* também implica na obrigação de dar o seu *vaygu'a* solicitado ao solicitante, obrigação que é ainda mais constringente. Os nativos, de acordo com Malinowski, expressam essa obrigação nos seguintes termos: “Eu *kaributu* teu *vaygu'a*; eu o tomarei e o levarei comigo.” (MALINOWSKI, 1976, p. 267).

É comum, entretanto, que um nativo que deseja obter um *vaygu'a* especialmente valioso tenha que oferecer, primeiramente, um *pokala* e em seguida um *kaributu*, embora o *pokala* seja uma oferenda mais comumente oferecida aos nativos de aldeias que sofram com escassez de alimentos. Não obstante, caso receba, de fato, o *vaygu'a* que se sobressai por sua importância, então o nativo que o recebeu deverá oferecer ainda uma segunda porção de alimentos, chamada *kwaypolu*. Tanto o *pokala* como o *kaributu* deverão ser retribuídos a quem os ofereceu no momento oportuno por aquele que recebeu esses presentes de solicitação, o que ocorrerá quando o anfitrião se tornar o visitante ao empreender uma expedição de retribuição. Ao assumir o papel de visitante, com o intuito de receber seu *vaygu'a* de retribuição, esse indivíduo que obteve todos aqueles benefícios sob a forma de presentes de solicitação, terá que levar, em sua expedição, alimentos para oferecer como *pokala* e um objeto valioso para oferecer como *kaributu*, o que terá a destinação de retribuir

aos presentes de solicitação que recebera anteriormente, caso queria obter um *vaygu'a* à altura daquele que oferecera inicialmente.

Isso quer dizer que não só os *vaygu'a* devem ser retribuídos, mas também os presentes de solicitação. Sobre essa obrigação que se impõe ao indivíduo que se beneficiou com os presentes de solicitação em virtude da posse temporária de um *vaygu'a* especialmente valioso, é interessante acentuar como os vínculos de obrigação e direito se permutam incessantemente, fazendo com que aqueles que estão numa situação vantajosa num determinado momento, estejam subordinados em outros, sendo justamente esse o caráter típico dessa instituição que forma uma rede complexa de múltiplas obrigações recíprocas.

O *karotmna*, por sua vez, consiste num presente que é incluído dentro de uma transação *kula* já instituída por um presente de abertura (*vaga*). Imaginemos, por exemplo, que um nativo de Kiriwina tenha recebido um *vaygu'a* de um nativo de Sinaketa e, após isso, recebeu ainda um pequeno objeto de valor – que pode ser, por exemplo, uma espátula para cal feita de osso de baleia – de um nativo de Kitava, distrito que está no lado oposto de Sinaketa. Cumpre assinalar, antes de tudo, que os nativos de Kitava não podem permutar com os nativos de Sinaketa diretamente, já que Kiriwina é o distrito posicionado entre eles, o que quer dizer que seu intermediário inevitável será sempre um nativo de Kiriwina. Nesse caso, pode ser que esse nativo de Kiriwina queira oferecer essa espátula para cal feita de osso de baleia ao seu parceiro de Sinaketa, que havia lhe dado anteriormente um *vaygu'a* como *vaga*, ou seja, como presente de abertura. Com isso o indivíduo de Kiriwina está oferecendo esse presente como *korotmna* do *vaygu'a* que recebeu do nativo de Sinaketa. É bem verdade, porém, que isso não elimina sua obrigação de retribuir a esse *vaygu'a* com um presente de retribuição (*yotile*), mas, por outro lado, o nativo de Sinaketa terá que retribuir a gentileza do nativo de Kiriwina também com um objeto pequeno de valor, ou seja, com outro *karotomna*, o que deverá ser obtido dos nativos de Dobu ou das ilhas Amphlett.

Há, por fim, os presentes intermediários que protelam uma transação. Eles são chamados de presente *basi*. Trata-se de uma expressão nativa especialmente reveladora, já que *basi* significa literalmente um presente que fura e cutuca, mas não agarra. Como ocorre uma situação desse tipo? Imaginemos que um nativo receba um *vaygu'a* muito valioso de um de seus parceiros e, posteriormente, no momento em que terá que retribuí-lo, ele não possua nenhum *vaygu'a* equivalente para oferecer. Ainda assim ele deverá dispor de um de seus *vaygu'a* de baixo valor para protelar essa transação. Esse *vaygu'a* é chamado de *basi*. Apesar de ter protelado sua obrigação, ele não a dissolveu, o que significa que ele terá que retribuir

àquele primeiro *vaygu'a* valioso que recebera com um *vaygu'a* à altura, terminando, então, definitivamente a transação. Esse presente final que encerra o protelamento promovido pelo *basi* é chamado pelos nativos de *kudu*, ou seja, presente que fura e agarra como um dente. Os nativos se referem a essa transação nos seguintes termos: “Nós dizemos *basi*, pois realmente não morde como um *kudu* (dente); ele apenas *basi* (fura) a superfície; torna-a mais leve.” (MALINOWSKI, 1976, p. 268).

Há ainda uma segunda expressão interessante utilizada pelos nativos para expressar a equivalência na transação. Como ao *soulava* (colar) é associada a natureza masculina e ao *mwali* (bracelete) a natureza feminina, e como se deve retribuir com um *mwali* por um *soulava*, então, quando não há equivalência os nativos dizem que não houve um casamento (*va'i*) entre os *vaygu'a*. Segundo o próprio Malinowski: “A noção de equivalência na transação *kula* é muito forte e definida, e quando o receptor não se sente satisfeito com o *yotile* (presente dado em retribuição), ele se queixa violentamente de que não é um ‘dente’ (*kudu*) adequado para retribuir seu presente de abertura, que não há ‘verdadeiro casamento’, que o presente não está ‘mordido’ adequadamente.” (MALINOWSKI, 1976, p. 268). Sendo assim, o que esse tipo de transação intermediária demonstra de relevante é a força da exigência de equivalência implicada numa transação *kula*, o que exige esse protelamento. Sendo assim, apesar do decoro próprio à transação impedir qualquer tipo de pechincha, é notório o fato de que os nativos não perdem de vista a equivalência da transação, já que desrespeitá-la não só pode significar a depreciação do renome de um indivíduo, como também pode levar a parceria a uma situação conflituosa, uma vez que o nativo que sair na desvantagem não aceitará isso sem descontentamento, o que pode ofender o doador e levá-los a uma briga de fato.

Além de apresentar detalhadamente o modo como é estabelecida uma transação *kula*, bem como os diversos presentes de solicitação ou intermediários, Malinowski nos oferece também uma importante descrição da etiqueta exigida numa transação do tipo. A etiqueta envolvida na transação é o dado etnográfico mais significativo para indicar a paradoxal associação de elementos distintivos e unificadores na transação, o que nos permitirá visualizar, enfim, o cerne dessa instituição.

De acordo com Malinowski a etiqueta da transação exige, antes de tudo, que o *vaygu'a* seja jogado pelo doador à frente do receptor, definição que, segundo Malinowski, evidencia bem a natureza do ato. Além disso, também é apropriado que tanto o doador como o receptor demonstrem total indiferença em relação ao *vaygu'a* trocado. Por isso, o comum é que seu

doador o jogue no chão com desdém, enquanto que o receptor não deve pegá-lo com suas próprias mãos, mas sim solicitar que algum de seus subordinados o faça para ele. Segundo as palavras do próprio Malinowski, “A etiqueta da transação requer que o presente seja oferecido de maneira descortês, brusca e quase violenta e recebida com indiferença e desdém equivalentes.” (MALINOWSKI, 1976, p. 265). Essa associação curiosa de desdém e agressividade certamente impressiona num primeiro momento, sobretudo quando sopesamos esse comportamento em relação ao interesse que de fato os nativos nutrem por essas transações, até porque elas são mesmo vitais para a sua vida como indivíduos e para o grupo como um todo. Mas, na verdade, ambas estão de acordo com a estrutura desta instituição, já que expressam a medida exata de cada um daqueles dois fatores que marcam a natureza de uma instituição baseada em vínculos de reciprocidade: a estabilidade unificadora e instabilidade distintiva.

Segundo Malinowski, essa atitude padrão nas transações *Kula* se justificaria pela combinação de algumas motivações subjacentes. De acordo com sua visão, o receptor tende a valorizar o *vaygu'a* que dera em uma ocasião passada, ao mesmo tempo em que desvaloriza o *vaygu'a* recebido em troca. A isso se soma a relutância nativa em parecer necessitado de algo. Já no que se refere ao papel do doador, Malinowski acentua, por um lado, que a violência histriônica que manifesta ao doar sua dádiva se justificaria pela aversão de ter que dispor de um objeto de grande valor, mas também porque esse ato violento realça o valor do objeto do doado, o que fica claro pelo descontentamento demonstrado ao se desfazer dele.

Contudo, essas conclusões de Malinowski baseadas em conjecturas de natureza psicológica não são suficientemente seguras, pois vão além daquilo que o comportamento do nativo manifesta. O que é possível atribuir a esse comportamento é, por um lado, o esforço do receptor de disfarçar seu interesse pelo *vaygu'a* ofertado, em virtude do decoro exigido na transação que impede a manifestação do interesse pela dádiva. Por outro lado, sobre o doador é possível afirmar que, ao desvalorizar o objeto, ele está, na verdade, enfatizando seu desapego pelo *vaygu'a*, também por ter de seguir o decoro exigido na transação. Há, além disso, outras implicações envolvidas nesse ato. Sobre o lançamento agressivo do doador, pode-se dizer que ele revela também a obrigação que ele impõe simbolicamente com o ato – já que quem recebe uma dádiva assume o compromisso de retribuí-la – demonstrando, portanto, sua propensão à distinção. Por outro lado, porém, a própria escolha deste parceiro em detrimento de outro demonstra por si só que aquele ato fortalece a aliança entre eles, sobretudo se o *vaygu'a* ofertado for de alto valor. A indiferença do receptor, marcadamente influenciada pelo decoro

exigido na transação, também é um misto de distinção e unificação. É uma ação distintiva porque ele se porta frente ao que está sendo trocado com a indiferença de quem pretende acentuar, através do desinteresse por algo que todos atribuem uma grande importância, sua superioridade em relação não só ao seu parceiro, como também em relação à própria transação. Unificadora porque ele segue as formalidades exigidas pela transação, que proíbe qualquer tipo de regateio e demonstração pública de seu interesse, apesar de toda a agressividade do ato inicial. Esse significado fica ainda mais explícito com a regra final desta etiqueta da troca, que exige que não seja o receptor o indivíduo que pegará a dádiva jogada ao chão, mas sim um de seus subordinados. O importante, contudo, é notar que tudo isso ocorre dessa maneira em virtude da própria natureza da dádiva, que, por um lado, estabelece e fortalece os vínculos, unificando os homens através de alianças, mas também se impõe com o peso da obrigação, tornando essas alianças instáveis e conflituosas, ao dar vazão ao aspecto distintivo dos homens.

A única exceção ocorre quando a transação envolve uma grande diferença hierárquica, como quando um chefe troca um *vaygu'a* com um plebeu. Nesse caso, o chefe manterá a mesma postura de desdém e não pegará o *vaygu'a* com suas próprias mãos, mas o plebeu, por outro lado, deve demonstrar grande interesse pelo *vaygu'a* ofertado pelo chefe. Como argumenta o próprio Malinowski,

Uma pequena modificação é introduzida quando, como às vezes acontece nas ilhas Trobriand e somente lá, o *vaygu'a* é dado a um plebeu por um chefe; nesse caso o plebeu o recebe com as mãos e demonstra certa satisfação. Em todos os demais casos, o objeto de valor é colocado ao alcance do receptor, e algum membro insignificante de seu séquito o apanha. (MALINOWSKI, 1976, p. 265).

Após a apresentação de todos esses aspectos característicos de uma transação *kula*, Malinowski enumera, já no fim do capítulo, algumas situações que podem incorrer, no momento da troca ou em função dela, em brigas e atritos e outras que, apesar de provocarem um sentimento de desprezo, não são causadoras de atrito. Isso ocorre, no primeiro caso, sobretudo por conta da não equivalência dos *vaygu'a* permutados e, no segundo caso, pela quebra do decoro próprio às transações. Um destes desentendimentos padrões ocorre quando um indivíduo possui um objeto de grande valor, mas também possui muitos parceiros que o desejam e consideram injusto que ele não lhes seja oferecido. Todos consideram que esse *vaygu'a* valioso deve ser destinado a si mesmo, pois considera que ele representa uma retribuição condizente com o presente de abertura que oferecera a esse parceiro em posse do

vaygu'a valioso. Como apenas um desses parceiros receberá o cobiçado *vaygu'a*, todos os outros ficarão ressentidos e alguns optarão por uma retaliação. Outra motivação para o desentendimento advém do desacordo quanto à equivalência de uma *vaga* (presente de abertura) e de um *yotile* (presente de retribuição). Isso ocorre quando um nativo não considera que o *yotile* que recebeu tenha o mesmo valor que o *vaga* que dera anteriormente. Nesse caso, o desentendimento levará o nativo que se sentir prejudicado a proferir recriminações e insultos públicos endereçados ao seu parceiro, embora isso não seja feito em sua presença. Contudo, essa reclamação pública sempre chega aos ouvidos do parceiro ofendido, o que pode levá-lo a optar por um ajuste de contas. Em ambos os casos, tanto para o nativo que almeja a retaliação por não ter recebido o *vaygu'a* que julgava merecedor de receber, como para o nativo que opta por um ajuste de contas em virtude dos insultos que lhe foram endereçados, ambos optarão pela magia negra (*bulubwalata*) como meio de ataque.

Já o homem que é mesquinho no *Kula*, que retém por muito tempo um *vaygu'a* valioso, ou busca obter muitas vantagens através desse *vaygu'a*, em virtude, sobretudo, da possibilidade de receber *pokala* e *kaributu*, esse homem não levará a contendas, mas será desprezado pelos demais. Não por acaso, Malinowski acentua um dito do nativo que afirma que nenhum homem mesquinho morrerá no *Kula*, mas sim o homem que alcançar êxito ou que de alguma forma provocar a inveja ou a ira de outrem. Essa morte, sustenta o nativo, sempre terá como intermédio algum encantamento maligno. Apesar disso, porém, considera-se desonroso agir com mesquinhez no *Kula*, apesar de não representar um perigo real, mas sim apenas um decréscimo na estima de seus pares.

3.4.2.2 – A base mitológica do *Kula*

A melhor forma de compreendermos um comportamento e/ou uma instituição que se mostre inusitada e até certo ponto inexplicável em alguns de seus aspectos é recorrer ao repositório de sua tradição, pois é nesse repositório que reside o significado de toda conduta, regra ou costume social. No caso dos trobriandeses não é diferente. Seu repositório de significado é o conjunto de mitos tradicionais que orientam a conduta dos agentes nas mais variadas atividades, o que também ocorre na prática do *Kula*. Como fora salientado na subseção anterior, sobretudo em sua parte final, apesar das regras de transação do *Kula* impedirem a manifestação direta da avareza, nos bastidores os nativos demonstram seu descontentamento quando se sentem prejudicados e muitas vezes reagem violentamente,

principalmente se valendo da magia negra. Ora, apesar de ser indecorosa a manifestação da avareza nas transações, essas contendas só são compreensíveis, caso se leve em conta o interesse individual de cada participante no *Kula*, bem como sua propensão distintiva, o que, apesar disso, sempre deve estar velada de alguma forma.

Essa situação paradoxal também marca de forma decisiva a etiqueta própria das transações, que varia entre o decoro exagerado exigido para a situação e a clara demonstração de desprezo e agressividade manifestos na recepção e na doação de um *vaygu'a*. Mas essa atitude típica não é adotada fortuitamente por esses nativos. Muito pelo contrário. Há uma vigorosa base mitológica que a fundamenta. Posto isso, o objetivo dessa seção é apresentar essa base mitológica para, a partir dela, demonstrar também o significado da atitude dos nativos nas transações *Kula*. Para tanto nos valeremos das informações contidas no Capítulo XII de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976). São dois os principais mitos referentes ao *Kula*: os mitos dos heróis do *Kula* Tokosikuna (1) e Kasabwaybwayreta (2). Como veremos a seguir, os dois mitos apresentam muitas similaridades entre si, sobretudo no que se refere à etiqueta que apregoam a partir do comportamento desses personagens míticos.

Começamos pelo mito de Tokosikuna. O mito do herói Tokosikuna diz respeito a um nativo que era manco, além de ser feio e ter a pele enrugada. Essas características o fizeram ter azar no amor, impedindo-o de se casar. Certa vez, porém, escutou-se na aldeia de Tokosikuna o som de uma flauta de sons belos provindos da terra lendária de Kokopawa. O líder de Digumenu, aldeia de Tokosikana, ficou encantado com o som da flauta e decidiu que iria obtê-la. Apesar do desejo de seu líder, todos os nativos de Digumenu que tentavam alcançar a ilha não obtinham êxito, o que se repetiu muitas vezes até que Tokosikuna a alcançou e se apoderou da flauta com astúcia e ousadia, voltando em seguida para Digumenu. Ao chegar aplicou um encantamento que obteve na ilha lendária de Kokopawa, tornando-se jovem, bonito e com a pele macia. O chefe, que desejava a flauta, ouviu-a sendo tocada por Tokosikuna e ao reparar que ele tinha se tornado belo ordenou que todas as suas filhas, netas, sobrinhas e irmãs abandonassem seus maridos para se casarem com ele. Obviamente, os maridos abandonados não gostaram nada disso e tramaram entre si uma vingança: planejavam aniquilá-lo.

Sua primeira arapuca consistia na farsa de um pedido do chefe da aldeia. Disseram a Tokosikuna que ele, o chefe, queria comer um molusco gigante, mas ninguém havia conseguido, pois, para tanto, era necessário enfiar a cabeça dentro da concha, o que fatalmente mataria quem o ousasse. Mas Tokosikuna mergulhou e com uma força sobre-

humana abriu a concha e obteve o molusco, o que enfureceu ainda mais os outros nativos. Eles tramaram, então, três outras vinganças sem sucesso. Primeiro disseram para ele caçar um tubarão com as mãos e Tokosikuna também não teve problemas para fazê-lo; depois o pediram para fazer o mesmo com um javali e, mais uma vez, Tokosikuna foi bem sucedido; por fim, tentaram jogar por sobre Tokosikuna a árvore que cortavam para fazer uma canoa, mas o herói *Kula* foi forte o suficiente para segurá-la com as mãos.

Contudo, o último plano seria bem-sucedido. Os companheiros de Tokosikuna enrolaram folhas de pandano para iludi-lo, levando-o pensar que aquilo era um *wayugo*, o cordel utilizado na amarração das canoas nativas. Tokosikuna não percebeu a arapuca e amarrou sua canoa com as folhas de pandano, o que tornou sua canoa frágil. Quando a expedição chegou à Gawa, Tokosikuna ficou na praia enquanto seus companheiros foram à aldeia realizar o *Kula*. Entretanto, eles conseguiram apenas colares *soulava* pequenos e com pouco valor. Os grandes colares *bagi* simplesmente não foram oferecidos. Posteriormente, Tokosikuna foi à aldeia e, ao contrário de seus companheiros, conseguiu todos os *bagi* valiosos: *bagido'u*, *bagidudu*, *bagiriku*. O mesmo aconteceu em Iwa, Kitava e Vakuta, mas os parceiros de Tokosikuna não estavam se importando tanto com o sucesso de seu desafeto e já estavam na espreita aguardando que as amarras da canoa de Tokosikuna se rompessem e sua canoa afundasse.

Finalmente, em Gabuwana as amarras se romperam e a canoa de Tokosikuna afundou, o que o levou a pedir ajuda oferecendo seus *bagi* como recompensa. Obviamente, porém, os companheiros negaram ajuda, argumentando que ele havia roubado suas esposas e afirmaram ainda que iriam a Dobu fazer o *Kula* enquanto ele seria devorado por tubarões. Mas Tokosikuna se salvou e passou a viver em Gumasila. Além disso, amaldiçoou seus companheiros com um encantamento *bulubwalata* (magia negra), buscando evitar seu êxito no *Kula* ao levá-los a conquistar apenas colares *soulava* de pouco valor, enquanto ele permaneceria com seus valiosos colares *bagi*.

O que Malinowski acentua, antes de tudo, é a associação desse mito *Kula* e a magia do amor, o que lhe permitiu, inclusive, casar-se com todas as mulheres de sua aldeia. Consequentemente, isso indica também a associação estratégica que há entre o matrimônio, que constitui o meio mais eficaz de obter riqueza nas ilhas Trobriand, e o próprio *Kula*. Também merece destaque, segundo Malinowski, o fato de que Tokosikuna possuía quatro características que o favoreciam: o domínio da magia da beleza (1), a força extraordinária contra perigos (2), a habilidade para escapar nadando dos afogamentos (3) e o conhecimento

da magia negra (*bulubwalata*) (4). No entanto, Tokosikuna não dominava a magia da construção da canoa, o que constituía seu ponto fraco e foi justamente com essa fraqueza que Tokosikuna foi vencido por seus companheiros que o enganaram com o pandano enrolado que lhe pareceu ser o cipó de amarração das canoas (*wayugo*).

O importante, contudo, é notar que esse mito revela o fundamento significativo do comportamento dos nativos na transação *kula*. Vejamos por quê. Por ter conquistado a magia da beleza na lendária aldeia de Kokopawa, Tokosikuna obteve vantagem em relação a seus parceiros, o que lhe trouxe êxito no *Kula* e sucesso no amor. Sua vaidade o fizera tomar as esposas de seus companheiros e obter um êxito sobrepujante no *Kula*, o que só foi possível em virtude de seu domínio da magia da beleza. Isso instigara, obviamente, a inveja de seus companheiros, que se vingaram e não tiveram clemência, pois Tokosikuna havia ofendido sua honra. Nota-se, portanto, que o que está em jogo no *Kula* é, ao mesmo tempo, a honra e a vaidade de seus participantes, o que justifica o clima tenso da transação. É bem verdade que, por outro lado, as dádivas trocadas também produzem e fortalecem uma série de alianças. É ainda mais notável que essas alianças sejam feitas entre estranhos que às vezes sequer falam a mesma língua. Contudo, essas alianças alimentam também a discórdia entre nativos de uma mesma aldeia e até mesmo entre familiares, pois são eles que disputam entre si o privilégio de obterem *vaygu'a* especialmente valiosos, pois estão restritos a realizarem o *Kula* nos mesmos distritos. Isso revela desde seu cerne o fundamento dessa instituição e é por isso que esses mitos servem de modelo para a ação dos nativos das transações, o que ficará ainda mais claro no mito a seguir.

Chegamos, então, ao momento de apresentar o segundo mito: o mito do herói Kasabwaybwayreta. Esse herói mitológico importante vivia em Tewara. Em certa ocasião chegara à sua aldeia a notícia da fama de um *soulava* de grande valor de nome *Gumakarkedakeda*, que estava em Wawela naquele momento. Almejando obtê-lo, Kasabwaybwayreta planejou uma expedição *kula* juntamente com seus filhos e netos para buscar o importante *soulava* em Wawela.

Ao alcançarem Wawela os filhos e netos de Kasabwaybwayreta desceram e foram até a aldeia para tentar conquistar o *soulava*, enquanto ele permaneceu em sua canoa. Na aldeia seus filhos ofereceram comidas frescas e presentes *pari* para os nativos da ilha, mas eles recusaram e não lhes deram o importante *soulava* *Gumakarkedakeda*. Na canoa, Kasabwaybwayreta, que tinha trazido alimentos ainda não maduros, realizava encantamentos *mwasila* em seus alimentos e em si mesmo, o que o tornou belo, jovem e com a pele macia e

seus alimentos maduros e frescos. Nessa forma transformada, Kasabwaybwayreta foi até a aldeia, obteve o cobiçado *soulava* e o escondeu em seus cabelos. Voltando à canoa tornou-se velho novamente.

Logo em seguida voltaram seus filhos e netos frustrados pelo insucesso de sua expedição, pois não haviam conseguido o *soulava Gumakarakedakeda* que tanto desejavam. Ninguém sabia ainda que Kasabwaybwayreta havia realizado essa façanha, em virtude do conhecimento que tinha da magia *mwasila* da beleza. No meio da viagem de volta, porém, Kasabwaybwayreta pediu para um de seus netos que catasse piolhos em seus cabelos. Ao realizar essa tarefa seu neto percebeu, então, que seu avô escondia o importante *soulava* entre os cabelos, o que chamou sua atenção. Ele optou, então, por avisar seu pai que se enfureceu e disse: “Sou chefe e bonito e não consegui o *soulava*, por que, então, esse velho feio e enrugado conseguiu?”.

A ira do filho de Kasabwaybwayreta o levou a planejar uma vingança. Chegando na canoa ele esvaziou todas as vasilhas usadas para carregar água. No meio da viagem Kasabwaybwayreta anunciou que estava com sede, mas, como não havia mais água na canoa, a tripulação teve que parar na ilha Gabula para obtê-la. Eles foram à praia e os *usagelu* (tripulação da canoa) furaram um poço em busca de água. Kasabwaybwayreta, que havia ficado na canoa, pediu ao seu neto que lhe trouxesse água, mas ele se recusou afirmando que o velho poderia fazer isso por conta própria. Kasabwaybwayreta se decidiu, então, ir até lá, mas, quando estava se aproximando, seus filhos e netos sujaram a água, impedindo que o velho matasse sua sede. Sedento por um gole de água, Kasabwaybwayreta tentou obter algo daquela água suja e os demais, aproveitando-se da desatenção do velho, voltaram às canoas e partiram sem ele.

Kasabwaybwayreta se surpreendeu com o ato e questionou por que seus filhos o estavam rejeitando. Um deles afirmou que era porque ele obteve o importante *soulava*. O velho, então, afirmou que o daria ao filho, caso ele voltasse para levá-lo na canoa, mas o filho se recusou e disse que era para o velho ficar com o *soulava*. Furioso, Kasabwaybwayreta tentou acertar a canoa com uma pedra gigante, mas errou o alvo e a pedra se ergueu no mar (tornando-se, assim, um vestígio da história lendária desse herói mítico). Ao chegar em Tewara a tripulação foi inquirida sobre o paradeiro de Kasabwaybwayreta e seus tripulantes afirmaram que ele fora deixado em Gabula, porque havia obtido o famoso *soulava*, o que causara inveja em seus filhos, sobretudo no filho que era chefe de Tewara.

Sozinho em Gabula, Kasabwaybwayreta buscou ajuda de várias canoas e estrelas, mas todas se recusam a ajudá-lo, até que uma das estrelas se compadecera de sua situação e resolveu resgatá-lo. Essa estrela recebe o nome de *Kaykiyadiga* (correspondente às estrelas centrais da constelação Orion) dos nativos. Ela o levava, então, à Tewara, que se caracterizava pela presença da árvore *busa*. Após um encantamento de Kasabwaybwayreta a árvore subiu até o céu e o velho trocou a estrela pela árvore. Em virtude da raiva que nutria por seu filho, Kasabwaybwayreta resolveu se esconder e permanecer no subsolo, onde fora encontrado posteriormente por cachorros que cavaram o lugar onde estava. Mas Kasabwaybwayreta já tinha se transformado, tornando-se o espírito maligno *tauva'u*, causador de epidemias que assolam os seres humanos. É por isso também que há tantos feiticeiros e bruxas em Tewara.

Para Malinowski, esse último mito revela características muito semelhantes ao mito de Tokosikuna. No enredo de Kasabwaybwayreta, o velho feio e enrugado, trazendo alimentos ruins, conseguira obter maior sucesso que seu filho que, além de ser jovem, belo e com a pele macia, possuía bons alimentos e ainda era o líder de sua aldeia. O sucesso de Kasabwaybwayreta se deve ao fato de que ele dominava a magia *mwasila* da beleza, o que o fizera ter êxito na transação, mesma vantagem que possuía Tokosikuna. Essa foi a causa da intriga entre Kasabwaybwayreta e seus filhos, o que, inclusive, o velho havia inflamado por sua vaidade, pois pediu para que seu neto catasse seus piolhos com o intuito de revelar seu sucesso na transação.

Com isso Malinowski pode traçar algumas características gerais dos mitos *Kula*, que, apesar de suas peculiaridades, seguem o mesmo enredo padrão. Ambos os heróis eram nativos velhos, decrépitos e feios que rejuvenesceram em virtude de seus conhecimentos da magia *mwasila* da beleza e, por isso, obtiveram êxito no *Kula* (1); em virtude desse rejuvenescimento e do consequente sucesso no *Kula*, esses nativos provocaram inveja em seus companheiros (2); em ambos os mitos os companheiros invejosos se vingaram dos heróis na ilha Gabula (3); e, por fim, depois de serem traídos, ambos os heróis estabelecem residência no sul, só que Kasabwaybwayreta já vivia nessas terras e Tokosikuna se mudara para lá (4).

O aspecto importante desses mitos, contudo, é seu peculiar acento da vaidade e da inveja implicada no *Kula*, o que revela a importância que essa transação tem para esses nativos. O que é ainda mais notório, contudo, é que essa instituição resolve as instabilidades inerentes às relações entre estranhos através da estabilização dessas mesmas relações em alianças vitalícias ao mesmo tempo em que instiga a instabilidade nas relações entre parceiros de uma mesma tribo que estão, em alguns casos, até mesmo vinculados por laços de

parentesco, como é o caso de Kasabwaybwayreta que é abandonado por seus parentes afins: filhos e netos. Se levarmos em conta que a ação desses heróis míticos é tida como um exemplo paradigmático para esses nativos, então sua demonstração vaidosa de agressividade e indiferença na transação ganha significado. O *Kula* é composto por múltiplas alianças que são recorrentemente alimentadas por uma recorrente troca de dádivas. Mas essas dádivas não são trocadas gratuitamente. Por um lado elas simbolizam a imposição do doador em relação ao receptor e, por outro, instigam a inveja dos que foram preteridos ou suplantados em determinadas situações. Honra, inveja, vaidade e decoro. Uma mistura explosiva e marcante, mas funcional na prática do *Kula*.

3.4.2.3 – A essência do *Kula* no costume *youlawada*

Para finalizarmos essa seção e esse capítulo nos parece pertinente recorrer a um costume vinculado ao *Kula* que, por conta de seu exagero, servirá de exemplo paradigmático das características fundamentais dessa instituição, sobretudo da etiqueta a ser seguida na transação. O relato desse ritual nos é apresentado por Malinowski no Capítulo XX de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976) e, por isso, servirá de baliza para a análise final deste capítulo. Esse costume recebe o nome de *youlawada*.

O *youlawada* é um costume que permite à comitiva visitante atacar e danificar os ornamentos das casas daqueles para os quais trouxeram algum presente especial. Por isso, segundo Malinowski, esse costume só ocorre quando os nativos em expedição levam consigo um *vaygu'a* a ser oferecido para os anfitriões. Esse *vaygu'a* extraordinário é carregado cerimonialmente em varas pelos visitantes que seguem o chefe que capitaneia a expedição. Como se sabe, contudo, essa atitude é contrária ao costume padrão das transações *kula*, pois é sempre o anfitrião quem presenteia, e não o contrário. Essa inversão, no entanto, revela já o caráter peculiar dessa instituição.

Quando ocorre um *youlawada*, o menino responsável por tocar o búzio deve seguir à frente da comitiva tocando-o freneticamente. Atrás dele segue a comitiva marchando sem olhar para os lados e emitindo um grito cerimonial intermitente chamado *talaykiki*. Alguns desses nativos começam, então, a atirar pedras e lanças contra a *kavalapu* das casas a quem se destina o presente. As *kavalapu* nada mais são do que pranchas ornamentais esculpidas e pintadas que formam um arco gótico nas extremidades da casa do chefe e/ou líder ou de um celeiro de inhamé. Por conta desse costume, argumenta Malinowski que “Quase todos os

kavalapu nas aldeias estão levemente danificados, o de To'uluwa está sem uma de suas extremidades. O dano não é reparado pois é uma marca de distinção.” (MALINWOSKI, 1976, p. 354).

O mais importante a se notaré que a *youlawada* sempre está associada a um *vaga* (presente inicial), jamais a um *youtile* (presente de retribuição). Trata-se, portanto, de uma imposição ainda mais violenta da dádiva inicial, o que se manifesta quase como um desafio. Primeiramente porque não se visita a aldeia de um parceiro para receber um *vaygu'a*, atitude comum numa transação *kula*, mas sim para oferecer um *vaygu'a*. Não obstante, essa visita é violenta e destrutiva, o que, apesar de ser formalmente uma afronta é considerado um sinal de prestígio para os afetados. Por conta disso, esse costume pode ser definido como uma forma exagerada de doação cristalizada numa cerimônia específica, já que a agressividade se mantém latente em toda transação *kula*.

A inversão da situação do visitante, que passa de receptor a doador, é seu fundamento, enquanto que a depredação da aldeia visitada é sua manifestação. Não seria de maneira alguma possível realizar essa cerimonial através da retribuição, já que ele serve para manifestar de forma ainda mais explícita o caráter impositivo da dádiva inicial que funda uma obrigação, o que justifica o fato de que um *youlawada* sempre está associada a um *vaga* (presente inicial), jamais a um *yotile* (presente de retribuição). É em virtude dessa característica que esse cerimonial nos parece indicar de forma direta o fundamento dessa instituição, na medida em que nesse cerimonial as características determinantes da transação e sua etiqueta própria estão suficientemente destacadas. Segundo as palavras de Malinowski,

Quando lembramos o que foi dito sobre o estilo em que são dados todos os presentes; isto é, jogados violentamente e quase que desdenhosamente pelo doador; quando lembramos os insultos que frequentemente acompanham os presentes, assim como o modo pelo qual são recebidos, o costume *youlawada* parece apenas uma forma exagerada da maneira de dar, fixada em um cerimonial definido. Sob este ponto de vista é interessante observar que o *youlawada* só é feito em associação com os *vaga* (presentes iniciais) e não com os *yotile* (presentes de retribuição). (MALINOWSKI, 1976, p. 355).

Com a descrição e análise desse costume finalizamos, então, o Capítulo 3 dessa Dissertação, que teve o intuito de apresentar da forma mais completa possível os meandros da unidade social formada pelos melanésios, tomando como foco o distrito de Kiriwina. No capítulo seguinte abordaremos o processo de individualização típico dessas sociedades, o que equivalerá à etapa final dessa empreitada.

4. O PROCESSO DE INDIVIDUALIZAÇÃO:MORTE E LIDERANÇA NA MELANÉSIA

O indivíduo, assim como os grupos sociais, vive dentro de si mesmo a oposição básica que caracteriza a interação. Isso ocorre porque, ao agir, o indivíduo tem de manter uma dupla referência, já que é em parte uma totalidade própria e autônoma e em parte um membro do grupo com o qual se confronta para se distinguir. Por isso, ainda que a forma individual represente a cristalização da instabilidade inerente à interação, da tendência à distinção que se realiza na ação individual, por outro lado, na medida em que forma uma unidade com os demais indivíduos em um grupo social, todo indivíduo também vive em si a estabilidade inerente à forma social, o que quer dizer que precisa se enquadrar na rede estrutural que constitui seu agrupamento social. É isso o que Simmel nos pretende demonstrar ao afirmar que o indivíduo “está contido na sociação e, ao mesmo tempo, se encontra confrontado a ela. Ele é tanto uma parte no organismo da sociação, como um todo orgânico e autônomo; ele existe tanto para a sociedade, como para si mesmo.” (SIMMEL, 1908, p. 40).

Por isso, sob a ótica interacionista, os indivíduos também são decisivos para o processo interativo e para a configuração total da unidade social, apesar de serem os elementos menos determinantes dessa unidade. Na verdade, eles são os elementos que conferem instabilidade ao processo interativo e por isso ameaçam continuamente com sua ação a estabilidade alcançada pelas unidades sociais no processo de consolidação histórica. No entanto, essa mesma unidade social que é continuamente ameaçada pela ação individual, também constrange o indivíduo a se comportar de acordo com o *ethos* específico que define um agrupamento e a assumir um dos postos funcionais formados ao longo de seu processo de amadurecimento histórico, postos estes que são indispensáveis para sua manutenção. Isso garante certa estabilidade às formas individuais e favorece a manutenção da estabilidade da própria unidade social.

Ocorre que, é a estrutura social que determina a amplitude da margem individual de escolha para cada indivíduo, o que, de fato, ele jamais – ou muito dificilmente – poderá alterar. Essa margem de escolha está associada a uma posição dentro da estrutura social, o que será assumido por todo indivíduo que compartilhe dela. Além disso, sua ação está inscrita numa rede de relações que o constrange a agir de um modo ou de outro, o que reduz suas possibilidades de escolhas a alternativas muito limitadas, independente da posição do ator. Por isso, mesmo que se considere o fato de que alguns agentes possuem mais alternativas de

ação do que outros, na medida em que possuem uma margem de decisão maior, por outro lado, é inegável que mesmo esses homens que ocupam posição de destaque em seu grupo só podem escolher entre alternativas limitadas.

Isso quer dizer que, ainda que o indivíduo seja o fator de instabilidade das estruturas sociais, não obstante, essas mesmas estruturas sociais possuem mecanismos de manutenção de sua ordem que restringem consideravelmente as chances dos indivíduos de abalarem sua estabilidade. A partir desses mecanismos os grupos sociais impõem sua estabilidade aos indivíduos que os compõem. Por outro lado, porém, não há como fugir do fato de que só o indivíduo pode escolher e tomar decisões que permitem o funcionamento de uma organização social. Por isso, toda a estrutura social, assim como o processo interativo como um todo (a rede de relações em sua totalidade e em funcionamento contínuo), depende da decisão individual de cada indivíduo. Na medida em que é membro de um grupo, cada indivíduo assume uma função específica em sua rede estrutural de relações, função esta que o grupo depende para se manter estável. Além disso, todo indivíduo também passa por um processo de aprendizagem que o faz assumir o modo de vida específico de seu grupo. Deste modo o indivíduo contribui para a manutenção da unidade social da qual faz parte e por isso vive em si mesmo a estabilidade e o equilíbrio que marcam o processo interativo e a estrutura social. No entanto, na medida em que é uma unidade auto-suficiente e autônoma que toma decisões próprias que são decisivas para a sua vida e para a vida de todos os membros seu grupo, o indivíduo dá vazão à instabilidade que lhe é inerente, mas que também marca o processo interativo e as unidades sociais.

Logo, o que nos compete analisar em primeiro lugar nesse capítulo é essa dualidade básica vivida pelo indivíduo que é, ao mesmo tempo, uma unidade independente e autônoma e uma parte da totalidade social que o engloba. Posto nos termos da formulação de Elias, objetivo desse capítulo é desvelar o significado e articulação da identidade-nós e da identidade-eu que compõe qualquer individualidade, ou seja, a vinculação do indivíduo ao seu grupo social – o que define a estrutura social de sua personalidade – e sua constituição como uma unidade independente – a sua personalidade irreproduzível (1).

Num segundo momento adentrar-se-á na análise dos meandros dessa identidade-nós, da vinculação do indivíduo ao grupo social e as consequências dessa vinculação para a formação da individualidade. Nesse momento será importante frisar a diferença entre a determinação social e a determinação cultural na formação da estrutura da individualidade de

um grupo, aspectos que compõem o solo comum compartilhado por seus membros e que define o aspecto compartilhado por todos eles: sua identidade-nós (2).

Por fim, nos ocuparemos da formulação dos aspectos definidores da personalidade individual de uma pessoa; isto é, as características de sua identidade-eu. Nesse ponto merece destaque a propensão do indivíduo para se diferenciar dos seus pares ao formar, com base naquele solo comum da identidade-nós, uma individualidade totalmente distinta das demais. Essa propensão estaria baseada no fato de que todo indivíduo precisa assumir a responsabilidade por sua existência, o que o leva a apropriar-se de uma forma individual distintiva que garante um significado absolutamente próprio e irreproduzível para a sua personalidade. Nesse ponto merece destaque a relação entre a formação de uma lei individual que permite a distinção das individualidades (distinção) e a confrontação de cada indivíduo com sua finitude constitutiva (propriedade), já que a morte é o evento que singulariza toda existência humana (3).

4.1 – ENTRE A IDENTIDADE-NÓS E A IDENTIDADE-EU

A escolha de estabelecer a análise da individualidade após a análise da forma social não é casual. Na medida em que a forma individual de cada pessoa está em função, antes de tudo, da rede de relações consolidada em sua sociedade e da configuração cultural específica que a caracteriza, então não é possível compreender a forma própria de uma individualidade sem considerá-la em referência à sociedade e à cultura que a subjaz. Isso quer dizer que a estrutura da personalidade dos indivíduos está em função da estrutura social que define uma sociedade. Além disso, também cabe ressaltar que, assim como o processo interativo e as associações que se cristalizam ao longo do processo histórico, também os indivíduos são necessariamente realidades processuais. Isso significa que não há e nem pode haver, mesmo em sua maturidade, nenhum indivíduo definitivamente consolidado, ainda que seja verdade que quanto mais idosa for uma pessoa mais solidificada estará o caráter próprio de sua personalidade. Não é por acaso, portanto, que Simmel e Elias preferiram definir o indivíduo como um processo de individualização.

Segundo Simmel o indivíduo é antes de tudo membro de um ou de vários grupos específicos, mas conserva algo que não compartilha com ninguém e, por conta disso, é caracterizado também por ser absolutamente próprio e pessoal. Logo, pode-se dizer que a individualidade se forma a partir da articulação da ideia que o indivíduo faz de si mesmo como membro de um grupo, por um lado, e do modo como ele se enxerga como um ente absolutamente próprio e irreproduzível, por outro. É bem verdade, argumenta Simmel, que o fato do indivíduo se considerar como algo absolutamente próprio quase nunca é considerado um *a priori* social. Contudo, essa peculiaridade de sua noção de si mesmo, essa sua percepção como alguém que é radicalmente distinto do grupo do qual faz parte – seja do grupo como todo, seja de cada um dos outros membros em particular – é uma condição inescapável para que ele se enxergue como membro desse mesmo grupo, o que, obviamente, contribui para a formação das unidades sociais. Segundo as palavras do próprio Simmel “o modo como ele é sociado [*Vergesellschaftet-Seins*] é determinado ou codeterminado pelo modo como ele não é sociado [*Nicht-Vergesellschaftet-Seins*].” (SIMMEL, 1908, p. 36).

Isso se torna patente quando nos atentamos para o fato de que cada membro de um grupo não é apenas membro do grupo. Por mais que o *ethos* compartilhado pelo grupo e a posição social de um indivíduo sejam determinantes para a formação de sua individualidade pessoal, é a partir dessa noção de unicidade irreproduzível que o indivíduo toma consciência de sua existência absolutamente única e, conseqüentemente, de sua posição no grupo ao qual

pertence. Na verdade, todo indivíduo assume sua forma própria através da mistura de sua natureza social e de sua natureza extra-social, o que quer dizer que os imponderáveis extra-sociais são tão importantes para a formação de uma individualidade quanto os traços sociais que o indivíduo assume. Logo, a proporção que se pode estabelecer entre a natureza social e a natureza extra-social do indivíduo é decisiva para a forma que cada individualidade assumirá. Quanto mais o indivíduo assumir características não-sociais em situações ou ocupações sociais, mais ele se diferenciará dos outros membros que compartilham de seu grupo específico. Isso, pois, a vida dos indivíduos nunca é inteiramente social. Pelo contrário. A reserva dessa unicidade da personalidade é determinante inclusive para a vida social dos indivíduos e é por isso que ela deve ser considerada uma condição de possibilidade da vida social.

De acordo com Simmel, essa relação entre a parcela social e parcela não-social da individualidade deve ser encarada num duplo sentido: (1) em primeiro lugar essa reserva não-social da individualidade tem efeito “sobre a estrutura social do indivíduo” (SIMMEL, 1908 p. 38), sobre o modo como cada indivíduo assume sua função na sociedade e se apropria do modo de vida que caracteriza seu grupo; (2) por outro lado, porém, a parte social da individualidade, sua vinculação a um grupo específico, e a assunção de uma posição própria nesse grupo, tem influência sobre aquela reserva não-social de sua individualidade. A individualidade é, portanto, um fenômeno unitário inextirpável que articula a reserva não-social à vinculação social do indivíduo.

Isso só é compreensível caso se considere que a sociedade é uma estrutura que contém elementos que estão ao mesmo tempo dentro e fora dela. Esse fato forma a base de um dos fenômenos sociológicos mais importantes: a relação de uma sociedade com seus componentes individuais. Segundo as palavras de Simmel, “Ocorre que o indivíduo não pode nunca permanecer no interior de uma unidade sem que permaneça, ao mesmo tempo, alheio a ela; pois ele não pode estar incorporado em qualquer ordenamento sem também se confrontar com ele.” (SIMMEL, 1908, p. 38). Sendo assim, pode-se dizer que o aspecto social e o aspecto extra-social da individualidade são apenas duas diferentes categorias a partir das quais se subsume um mesmo conteúdo: a estrutura formal da individualidade. É por isso também que o indivíduo pode ser descrito como possuindo uma dupla natureza. Na medida em que ele forma uma unidade com o agrupamento ao qual pertence, mas também constitui uma totalidade autônoma, então, é natural que ele esteja, ao mesmo tempo, voltado para esse grupo e para si mesmo. O indivíduo está posto, então, continuamente numa situação limítrofe,

vinculado a uma sociação específica, mas também confrontado a ela. Logo, ao mesmo tempo em que pode ser concebido como um elo no organismo de uma sociação específica, também pode ser representado como um todo autônomo. Segundo as palavras definitivas de Simmel:

Sua existência, caso analisemos seus conteúdos, não é apenas parcialmente social e parcialmente individual, mas também pertence à fundamental, decisiva e irreduzível categoria de uma unidade que nós não podemos designar de outra maneira senão como a síntese ou a simultaneidade [*Gleichzeitigkeit*] de duas categorias lógicas contraditórias [*logisch einander entgegengesetzten Bestimmungen*] do homem – a caracterização que está baseada na sua função como um membro, como um produto e conteúdo da sociedade; e sua caracterização oposta que está baseada em suas funções como um ser autônomo, a partir das quais ele concebe sua vida a partir de seu próprio centro e em função de si mesmo. (SIMMEL, 1908, p. 41)

Sendo assim, pode-se dizer que todos os membros de um grupo se veem uns aos outros como membros do mesmo grupo, pois compartilham de uma mesma base social. É por isso que para que se identifique alguém como indivíduo, além de buscarmos entender o que nele há de próprio e irreproduzível é indispensável que se localize a sua posição dentro da estrutura social da qual faz parte. É nesse sentido que a imagem do véu proposta por Simmel é tão reveladora.

Em virtude disso, as pessoas veem umas às outras como que através de um véu. Esse véu não vela simplesmente a peculiaridade de uma pessoa; na verdade ele a concede uma forma nova. Sua natureza efetiva e individual e sua natureza grupal se fundem num novo e autônomo fenômeno. Nós vemos os outros não apenas como um indivíduo, mas sim como um colega ou camarada ou ao menos como membro de um mesmo agrupamento – em síntese, como co-habitante em um mesmo e específico mundo [...]. (SIMMEL, 1908, p. 34).

Essas são, por assim dizer, as características gerais da relação entre a esfera social e a esfera extra-social da individualidade humana. As análises de Simmel deixaram explícito o modo geral de articulação da natureza absolutamente individual da personalidade ao seu aspecto social, o que diz respeito às diversas funções sociais que podem ser assumidas pelos indivíduos em cada sociedade, mas sempre de modo idiossincrático por cada um. Cada uma dessas funções traz consigo uma margem de decisão específica, que será maior ou menor em função da posição atribuída a cada função no seio dessa teia de funções mutuamente dependentes. No entanto, Simmel não aprofunda a análise dessa relação entre a natureza social e a natureza extra-social da individualidade, o que nos exige partir de suas

considerações em busca de aprofundamentos que revelem outros meandros dessa relação constitutiva da estrutura da personalidade humana. Em outras passagens Simmel tratará, sobretudo da característica absolutamente pessoal e irreprochável da individualidade humana, o que será lembrado mais à frente, quando nos ativermos a esse tema. Para aprofundarmos a natureza desse caráter social da individualidade humana será necessário recorrer a dois outros importantes cientistas sociais: Norbert Elias e Fredrik Barth.

Antes de tudo, é importante assinalar que, assim como as unidades sociais possuem tanto um aspecto cultural como um aspecto social, então, também o aspecto social da individualidade necessariamente contera essa dualidade básica, esses que deverão estar perfeitamente articuladas em cada caso particular. O aspecto cultural da individualidade é definido como consistindo de um modo de vida específico, ou, dito tecnicamente, um *ethos*. Por isso, a articulação dessas múltiplas funções em determinado agrupamento social estará inevitavelmente associada à peculiaridade de seu modo de vida. Isso, pois, toda configuração cultural – nos termos de Fredrik Barth – nada mais é do que uma consequência ou o resultado do “aspecto primário ou definidor da organização dos grupos étnicos” (BARTH, 2000, p. 29); isto é, do equilíbrio organizativo próprio a cada unidade social.

Obviamente, como o caráter social da individualidade é produzido pela estrutura social correspondente, então ela trará como marca definidora essa articulação específica entre a organização social à qual está inserida e a configuração cultural correspondente. Logo, o *ethos* que caracteriza o comportamento do indivíduo ao se impor como marca definidora de sua individualidade, nada mais é do que o correlato no âmbito da cultura da ampla rede de relações sustentada por um equilíbrio interativo específico, consolidado em instituições sociais articuladas que são indispensáveis para manutenção dessa trama de funções interdependentes. Não obstante, a organização social não só forma a base de sustentação da definição do *ethos* de um povo, como também especifica peculiaridades desse *ethos* geral ao definir características que são próprias a cada uma de suas funções. Sendo assim, se os distritos das ilhas Trobriand, por exemplo, formam uma etnia bem definida, de tal forma que cada um dos membros desses distritos possua características absolutamente similares (seu *ethos*), por outro lado, é igualmente verdade que as características definidoras do chefe tribal serão significativamente distintas das características do feiticeiro, pois essas são funções distintas posicionadas no seio de uma mesma etnia, o que implica em particularidades discerníveis de um mesmo padrão geral.

Posto isso, é necessário analisar a partir de agora o aspecto social e o aspecto cultural dessa natureza social da individualidade, bem como o modo como elas se articulam. Apenas após este passo será possível desenvolver a análise acerca do aspecto extra-social da individualidade. Começaremos pela análise do aspecto social. Para tanto dialogaremos, sobretudo, com Norbert Elias. Concluída esta etapa partiremos para um debate mais detido com Fredrik Barth, a partir do qual poderemos definir não só os caracteres culturais que moldam a individualidade, como também a articulação entre o aspecto social e o aspecto cultural da natureza social da individualidade humana.

4.2 – A IDENTIDADE-NÓS

4.2.1 – O aspecto social da identidade-nós

O objetivo desta seção é analisar o aspecto social da natureza coletiva da individualidade; isto é, o modo como a sociedade forma, restringe e permite a diferenciação da individualidade pessoal. Para tanto será fundamental recorrermos a um diálogo com Norbert Elias, autor que, segundo nos parece, melhor concebeu essa relação. Assim como Simmel, Elias também parte da ideia de que a personalidade humana é composta por uma dupla natureza: uma parte é absolutamente pessoal e a outra totalmente voltada para a estrutura social da qual faz parte. À primeira característica Elias deu o nome de identidade-eu, o que representa o que há de mais pessoal e idiossincrático em uma individualidade. Já à segunda característica Elias denominou identidade-nós, o que vem a ser a expressão, no âmbito da estrutura da personalidade de seus membros, da determinação conformadora da estrutura social da qual fazem parte. Segundo os termos do próprio Elias,

A necessidade de se destacar caminha de mãos dadas com a necessidade de fazer parte. O sentimento de participar, de estar envolvido, muitas vezes se mistura com o de estar descomprometido, desligado. E [...] o objetivo de ser alguém único e incomparável é acompanhado, muitas vezes, pelo de não se destacar, de se conformar. (ELIAS, 1994, p. 124).

Por isso, para Elias não há uma disparidade fundamental entre essas duas esferas da identidade dos indivíduos. Pelo contrário. O que se verifica, na verdade, é que há uma relação de mútua determinação entre ambas. A propriedade e a diferenciação de cada individualidade só pode se desenvolver desde que o indivíduo se envolva ao longo da vida com seus pares. Por outro lado, o caráter grupal que se vê manifesto na individualidade de cada membro de um grupo só pode se manter caso tenha sido interiorizado por suas partes: os indivíduos. Trata-se, portanto, de uma relação inquebrantável, o que significa que, de uma forma ou de outra, essas duas esferas da individualidade sempre estão articuladas, pois “a existência da pessoa como ser individual é indissociável de sua existência como ser social.” (ELIAS, 1994, p. 151).

Isso sempre se dá em função do equilíbrio possível, para cada indivíduo em qualquer sociedade, entre as inclinações pessoais, as regras sociais impostas através da normatização da conduta e o autocontrole do indivíduo que se forma ao longo do processo de interiorização dessas normas impostas. Esse equilíbrio complexo se daria da seguinte forma. Para Elias

todos os indivíduos nascem com potencialidades inatas que só poderão ultrapassar o estado de latência através do contato contínuo com outros indivíduos, de tal forma que suas funções mentais ainda incipientes e indiferenciadas possam alcançar a complexidade e o grau de maturidade do indivíduo adulto. “Somente na relação com outros seres humanos é que a criatura impulsiva e desamparada que vem ao mundo se transforma na pessoa psicologicamente desenvolvida que tem o caráter de um indivíduo e merece o nome de ser humano adulto.” (ELIAS, 1994, p. 27). É, portanto, no contato contínuo com um grupo que a criança aprende a controlar seus instintos, o que está em função da estrutura do tal grupo onde se desenvolvera como adulto (1), da sua posição dentro do referido grupo (2) e, enfim, do processo formador que está associado a essa posição legada pelo indivíduo no interior do grupo (3).

À medida que a criança se desenvolve no contato com seus pares, maior é a sua diferenciação em relação aos mesmos, o que significa que com o passar do tempo, em função dos múltiplos contatos – passageiros e duradouros – que os indivíduos estabeleceram ao longo da vida, cada indivíduo tende a ser, cada vez mais, radicalmente distinto de seus pares. Por isso, mesmo no interior de um mesmo grupo duas pessoas nunca serão iguais, ainda que ocupem uma mesma posição social e tenha nascido numa mesma família, seja no que se refere à forma de sua personalidade, seja no que se refere à sua história de vida, pois “Cada pessoa parte de uma posição única em sua rede de relações e atravessa uma história singular até chegar à morte.” (ELIAS, 1994, p. 27).

Não há, portanto, uma individualidade isolada que independe das relações estabelecidas pelo indivíduo no decorrer de sua vida e da posição que ele ocupa dentro do grupo do qual faz parte. A dependência intrínseca de cada indivíduo à que pertence e, conseqüentemente, a interdependência entre todos os membros de uma estrutura social, faz com que as funções psíquicas dos indivíduos se formem nos múltiplos relacionamentos que ele estabelece ao longo da vida, o que só é possível devido à maleabilidade própria da individualidade de cada indivíduo dentro dessas relações e sempre em função delas.

Somente através de uma longa e difícil moldagem de suas maleáveis funções psíquicas na interação com outras pessoas é que o controle comportamental da pessoa atinge a configuração singular que caracteriza determinada individualidade humana. Somente através de um processo social de moldagem, no contexto de características sociais específicas, é que a pessoa desenvolve as características e estilos comportamentais que a distinguem de todos os demais membros de sua sociedade. *A sociedade não apenas produz o semelhante e o típico, mas também o individual.* (ELIAS, 1994, pp. 55, 56).

A interdependência recíproca entre os membros de um grupo determina essa condição fundamental da individualidade que se desenvolve em função da rede de mútua determinação que caracteriza seu grupo. Dentro dessa rede particular de funções, na medida em que são desempenhadas por indivíduos específicos, cada personalidade pode se distinguir das demais e tornar específica a natureza de sua auto-regulação psíquica que será determinante para sua configuração final e para as variadas possibilidades de relação abertas para essa individualidade. “Trata-se de termos referentes à atividade específica do indivíduo em relação a seus semelhantes e a sua capacidade de ser influenciado e moldado pela atividade destes; referem-se à dependência que os outros têm dele e sua dependência dos outros; são expressões de sua função de *matriz e moeda*” (ELIAS, 1994, p. 56).

É por isso que, para Elias a individualidade não é tanto uma substância inata, mas sim algo que se forma no convívio com os outros membros de um grupo e que só se torna uma peculiaridade do indivíduo progressivamente, na medida em que ele assume frente aos outros sua individualidade própria. A individualidade é a expressão da auto-regulação do indivíduo e de suas funções psíquicas em relação aos outros indivíduos e da diferenciação cada vez mais consolidada de sua forma individual própria. Como nos diz Elias

O que chamamos de ‘individualidade’ de uma pessoa é, antes mais nada, uma peculiaridade de suas funções *psíquicas*, uma qualidade estrutural de sua auto-regulação em relação a outras pessoas e coisas. ‘Individualidade’ é uma expressão que se refere à maneira e à medida especiais em que a qualidade estrutural do controle psíquico de uma pessoa difere do de outra. (ELIAS, 1994, p. 54).

Além disso, cumpre assinalar também que essa mútua determinação dos indivíduos que comungam de uma estrutura social específica produz uma margem para o exercício da decisão individual, esta que tem sua amplitude determinada em virtude dos múltiplos contatos estabelecidos ao longo da vida e da posição ocupada pelo indivíduo na estrutura social. Toda estrutura social define para cada um de seus membros uma margem individual de ação específica. Dentro dessa margem de escolha o indivíduo tem pleno poder de decisão, mas não lhe é possível, ou pelo menos é muito pouco provável que ele possa superá-la. Elias sintetiza esse argumento como se segue:

Mas, seja maior ou menor a margem de decisão do indivíduo, o que quer que ele decida o alia a alguns e o afasta de outros. Tanto nas grandes questões como nas pequenas, ele está preso à distribuição do poder, à estrutura da dependência e das tensões no interior de seu grupo. Os possíveis cursos de

ação dentre os quais ele decide são predeterminados pela estrutura de sua esfera de atividade e pela trama desta. E, dependendo de sua decisão, o peso autônomo dessa trama trabalhará a seu favor ou contra ele. (ELIAS, 1994, p. 51).

Como a formação dessa margem de decisão depende tanto da influência dos indivíduos que se condicionam mutuamente como do peso da estrutura social sobre cada individualidade – peso que se manifesta na exigência de enquadramento à estrutura social – então deve haver sempre um equilíbrio qualquer entre a imposição da sociedade, a reação dos indivíduos a essa imposição e as múltiplas relações que os indivíduos estabelecem ao longo da vida. Esse equilíbrio é responsável pela formação desta margem de decisão que limita a escolha individual. Segundo os termos do próprio Elias, “O que vemos à nossa frente são questões referentes ao equilíbrio entre as exigências da organização social formada pelos indivíduos e as exigências desses mesmos indivíduos enquanto indivíduos.” (ELIAS, 1994, p. 122).

É isso o que Elias pretende acentuar ao afirmar que todo grupo “é muito firme e muito elástico” (ELIAS, 1994, p. 48). É elástico porque, apesar de sua rigidez estrutural peculiar, todo grupo concede espaço para as decisões individuais, onde sua escolha pode ser decisiva não apenas para o próprio indivíduo que escolhe, mas também para os diversos grupos dos quais ele faz parte e seus respectivos membros. Nessas encruzilhadas a escolha individual é indispensável e pode decidir, em momentos fulcrais, o destino de todo um grupo. Não obstante, as possibilidades de escolha concedidas aos indivíduos nesses momentos decisivos não são escolhidas por eles mesmos, e por isso a estrutura do grupo também é relativamente elástica. Elas “São prescritas e limitadas pela estrutura específica de sua sociedade e pela natureza das funções que as pessoas exercem dentro dela.” (ELIAS, 1994, p. 48). Isso quer dizer que, ainda que o indivíduo seja decisivo em sua escolha para todo o grupo, é a estrutura desse mesmo grupo que determina as oportunidades que lhe são abertas, já que é a estrutura do grupo que define a margem de escolha de cada um de seus membros. Além disso, independente da escolha que o indivíduo fará nesses momentos, ela sempre se enredará com as escolhas das outras pessoas pertencentes à sua estrutura social, regulando e sendo regulada por elas. Esse entrelaçamento desencadeará uma série de consequências que não estão em função das escolhas dos indivíduos em concorrência, “mas da distribuição do poder e da estrutura das tensões em toda essa rede humana móvel.” (ELIAS, 1994, p. 48).

Outrossim, também é importante acentuar que a força do grupo não permite apenas a diferenciação dos indivíduos, nem simplesmente restringe sua margem de escolha. O grupo

também tem a função de determinar as funções mentais que constituem sua individualidade pessoal. Por isso, mesmo a diferenciação das funções mentais que compõem uma individualidade irreproduzível só é possível desde que esse indivíduo cresça num grupodeterminado, já que, na verdade, “O recém-nascido não é mais do que o esboço preliminar de uma pessoa.” (ELIAS, 1994, p. 28). Cada função psíquica se desenvolve de um jeito ou de outro em função da rede social em que o indivíduo está imerso e participa. Ela “emerge do entrelaçamento das ‘naturezas’ de muitas pessoas.” (ELIAS, 1994, p. 36) e só se desenvolve aos poucos, por ser também “produto de um processo sócio-histórico, de uma transformação da estrutura da vida comunitária.” (ELIAS, 1994, p. 36).

As características de uma criança recém-nascida dão margem a uma série de formas individuais possíveis que se desenvolverão na medida em que o indivíduo cresça em contato com os demais indivíduos de seu grupo. É por isso que Elias nos dirá – e essa é uma consideração importante – que “O modo como essa forma realmente se desenvolve, como as características maleáveis da criança recém-nascida se cristalizam, gradativamente, nos contornos mais nítidos do adulto, nunca depende exclusivamente de sua constituição, mas sempre da natureza das relações entre ela e as outras pessoas.” (ELIAS, 1994, p. 28). Esse desenvolvimento levado a efeito no âmbito de um grupo, a partir do qual cada indivíduo alcança sua forma própria e irreproduzível é chamado por Elias de “processo de individualização”.

É por isso que, para Elias, é mais correto nomear essas múltiplas habilidades do indivíduo de funções, ao invés de categorias, já que esse último termo denota a ideia de substância inata e com isso distorce seu significado. Segundo seu ponto de vista essas funções não são auto-referidas, na medida em que estão sempre voltadas para as outras pessoas e servem justamente para auxiliar o indivíduo nas múltiplas relações que estabelece com os diversos indivíduos que participam de sua rede de relações. Como nos diz o próprio Elias, “São funções que, ao contrário das do estômago ou dos ossos, por exemplo, *se dirigem constantemente para outras pessoas e coisas. São formas particulares de auto-regulação da pessoa em relação a outras pessoas e coisas.*” (ELIAS, 1994, p. 36).

Não obstante, ao se auto-regular o indivíduo também regula, com sua atividade, a ação e a auto-regulação dos membros que compartilham com ele de uma estrutura social. Ocorre que, os indivíduos estão vinculados de tal modo à rede social que forma uma sociedade específica que a atividade de cada um deles é determinante para a formação da

individualidade de todos os outros e, por conseguinte, também para a formação do grupo como um todo. Como nos diz Elias:

O que é moldado pela sociedade também molda, por sua vez: é a auto-regulação do indivíduo em relação aos outros que estabelece limites à auto-regulação destes. Dito em outras palavras, o indivíduo é, ao mesmo tempo, moeda e matriz. Uma pessoa pode ter mais funções de matriz do que outra, mas é sempre também uma moeda. Até o membro mais fraco da sociedade tem sua parcela na cunhagem e na limitação dos outros membros, por menor que seja. (ELIAS, 1994, p. 52)

Logo, aquilo que comumente se designa como sendo a psique humana se refere às funções auto-reguladoras que sustentam essa individualidade. Essas funções são altamente mutáveis, na medida em que dependem das relações que o indivíduo estabelece ao longo da vida. Elas formam a base, ao mesmo tempo, da historicidade humana e de sua mutabilidade e sociabilidade inerente, na medida em que é a partir dessas funções que o indivíduo estabelece, mantém e regula suas relações com os demais indivíduos com os quais se relaciona em sua rede de vivência. A forma humana de cada indivíduo depende, então, do desenvolvimento dessas funções auto-reguladoras, o que ele só alcança no decorrer dos anos, na medida em que mantém relações com um grupo ou alguns grupos determinados.

Não é casual, portanto, a decisão de estabelecer a análise do processo de individualização após a análise da estrutura do grupo, já que as formas possíveis de individualidade que cada indivíduo pode assumir dependem da estrutura da sociedade em que ele cresce. Logo, uma análise sociológica bem feita deve partir da demonstração da estrutura das relações entre as pessoas que compõem um grupo, para depois se ater à estrutura da psique humana que essas mesmas estruturas possibilitam. Elias confirma esse fato ao dizer que “Toda a maneira como o indivíduo se vê e se conduz em suas relações com os outros depende da estrutura da associação ou associações a respeito das quais ele aprende a dizer ‘nós’” (ELIAS, 1994, p. 39). Dito em outras palavras, isso significa que a formação da individualidade de cada pessoa depende do desenvolvimento histórico da organização social de um grupo e, conseqüentemente, também da estrutura das relações humanas que provêm desse desenvolvimento histórico. Logo, só é possível uma mudança no padrão do processo de individualização caso se reestruture também – e primeiramente – o padrão específico que sustém as relações humanas desse grupo.

Entretanto, isso não implica na consequência de que o processo de individualização seja totalmente determinado pela estrutura social. O processo de individualização dos

membros de um grupo não só preserva certa margem de independência e autodeterminação. Na realidade, cada processo de individualização em realização na existência de cada membro de um grupo é ou pode ser um fator determinante na constituição, manutenção e transformação deste mesmo grupo. Sendo assim, não se pode conceber a sociedade como aquela rede de funções interdependentes caso se desconsidere o fato de que os indivíduos precisam ser preparados para assumir essas funções e por essa rede em movimento. Isso quer dizer que a manutenção dessa rede depende dos diversos processos de individualização que ocorrem em seu interior, pois são os indivíduos que assumirão as funções que o grupo depende para se manter e manter sua forma diacrítica. Logo, ainda que o processo de individualização de cada indivíduo só possa ser compreendido caso se considere as relações que lhe foram outorgadas pelo destino e a estrutura da sociedade em que ele se desenvolveu, por outro lado, essa rede de relações que constitui uma sociedade não seria possível sem a intermediação dos indivíduos.

Por isso, o que determinará a forma como uma individualidade se constitui e a contribuição de cada uma delas para a rede de relações em que está inscrita é o balanço que cada indivíduo alcança ao longo de sua vida entre aquilo que lhe é imposto pelo grupo e aquilo que se refere às suas inclinações pessoais. Isso, porque, “Não há identidade-eu sem identidade-nós. Tudo o que varia é a ponderação dos termos na balança eu-nós, o padrão da relação eu-nós.” (ELIAS, 1994, p. 152) A formação de uma individualidade depende, portanto, do equilíbrio possível entre as ordens e proibições sociais e os instintos e inclinações pessoais. Continuamente o indivíduo vive em si esse conflito interno e cada forma individual representa o resultado alcançado por cada indivíduo para a relação entre os ditames sociais que lhe são inculcados e suas inclinações próprias. É assim que o indivíduo vive em si aquela unidade tensa entre a sua tendência à individualização e sua vinculação ao grupo.

A verdade é que o grupo sempre se impõe ao indivíduo e força seu enquadramento, enquanto o indivíduo se esforça por assumir essas funções impostas pelo grupo, ao mesmo tempo em que visa satisfazer suas inclinações pessoais, o que é possível caso ele encontre realização na função assumida no âmbito do grupo e consiga exercê-la com autonomia, ainda que apenas numa pequena margem que lhe é aberta como brecha. Por isso, apesar dessa discrepância recorrente entre os ditames sociais e as inclinações pessoais, o importante é notar que a estrutura da rede humana e a estrutura dos indivíduos que a compõem caminham juntas. É claro que o indivíduo não está perfeitamente enquadrado na estrutura social, mas, não obstante, ele sempre está vinculado de algum modo a ela, o que só é possível na medida em

que essa estrutura social impõe sua norma aos indivíduos que a compõem. Isso significa que com a mudança da rede social necessariamente se transforma também o tipo de individualidade possível, o que indica também que não há uma barreira clara que separe os indivíduos, pois uma mudança na rede de relações só tem o poder de alterar a estrutura da individualidade porque a rede que liga esses indivíduos os atravessa e os constitui de um modo ou de outro. Com isso,

[...] a visão de um muro intransponível entre um ser humano e todos os demais, entre os mundos interno e externo, evapora-se e é substituída pela visão de um entrelaçamento incessante e irredutível de seres individuais, na qual tudo o que confere a sua substância animal a qualidade de seres humanos, principalmente seu autocontrole psíquico e seu caráter individual, assume a forma que lhe é específica dentro e através de relações com os outros. (ELIAS, 1994, pp. 34, 35).

Não obstante, esse equilíbrio complexo entre os laços estabelecidos entre os diversos indivíduos que comungam de uma estrutura social e a vinculação de cada um deles a essa mesma unidade social também tem manifestação na esfera sentimental da individualidade. Como fora demonstrado no Capítulo 2, os laços de reciprocidade só podem manter-se em função do sentimento de gratidão gerado naquele que recebe uma dádiva em relação àquele que a concedeu. A gratidão pode ser definida, então, como a manifestação sentimental desse laço que é estabelecido na doação de uma dádiva, assim como também da sujeição que o indivíduo que a recebe está implicado, pois o sentimento de gratidão traz em seu bojo a obrigação de retribuir por algo que não pode ser equiparado, já que a doação inicial é espontânea e a retribuição nunca poderá sê-lo. Sendo assim, pode-se mesmo dizer que os diversos laços que se estabelecem entre os homens tendem a se manter em virtude desse sentimento de gratidão, ainda que a dádiva implicada no estabelecimento destes laços não esteja sempre explícita.

Por outro lado, o laço que mantém a vinculação dos indivíduos com seu grupo, com a estrutura social que comungam, não é o sentimento de gratidão, mas sim o de lealdade ou fidelidade. Nesse ponto também concordam Simmel e Elias. De acordo com o primeiro a fidelidade seria um sentimento de segunda ordem, uma vez que sempre vem acompanhado de outro sentimento complementar como o amor e a amizade. Esse sentimento permitiria a manutenção de uma unidade social, na medida em que impede a desagregação de seus membros. Segundo os termos de Simmel a fidelidade teria, então, a função de preservar “a continuidade das relações para além das forças de sua primeira realização.” (SIMMEL, 1908,

p. 582). Por conta disso, “Poder-se-ia designar a fidelidade como o poder de permanência da alma, já que a fidelidade a direciona desde sempre a uma via correspondente, depois que ela superou o impulso inicial que a dirigiu nesta via.” (SIMMEL, 1908, p. 582)

Isso se dá em virtude do fato de que uma unidade social sempre possui uma força de conservação que permite a consistência de sua forma definidora e essa força mantenedora está baseada no sentimento de fidelidade que os membros que comungam dessa unidade social nutrem em relação à unidade social formada por eles. A importância da fidelidade para Simmel está calcada, portanto, no fato de que ela “ela só pode transcorrer [*durchströmt*] por entre aquilo que já está fundado, como um elemento a partir do qual as relações se mantêm unidas [*festhaltend*], como a parte interna [*Innenseite*] de sua própria conservação.” (SIMMEL, 1908, p. 587). Por isso, não é um exagero afirmar que, “a fidelidade conserva uma forma exterior relativamente estável que conserva as relações que são fluídas como processos vitais em evolução e desenvolvimento.” (SIMMEL, 1908, pp. 587, 588).

Elias também acentua esse sentimento peculiar nutrido pelo indivíduo por seu grupo, o que ele define como sendo a lealdade do indivíduo pela unidade social da qual faz parte. Segundo sua formulação essa lealdade que liga o indivíduo ao grupo torna-se mais evidente quando há um conflito de lealdades, o que ocorre quando se dá uma mudança na estrutura social, exigindo, assim, a formação de uma nova lealdade incipiente em detrimento de uma antiga lealdade em derrocada. A formação de Estados-Nação em sociedades tribais é um bom exemplo desse tipo de conflito.

Um líder tribal está vinculado ao seu grupo através do apego específico que nutre por sua unidade de subsistência primeira – família, sub-clã ou clã. Esse laço exige do líder assistência contínua em relação aos membros dessa unidade primária, sobretudo nos casos em que esses membros estejam em dificuldades. Não obstante, a assunção de um cargo estatal exige a impessoalidade na contratação e no exercício de sua função, o que, obviamente, também carece da lealdade de seus funcionários que não devem contratar parentes, por exemplo. No entanto, como o chefe tribal vive de forma mais intensa a lealdade pelo grupo familiar, é muito provável que ele opte por ferir o vínculo com o Estado nascente em função de suas obrigações parentais, o que o levará a desobedecer à regra que impugna a mistura de interesses privados com a coisa pública. Como afirma o próprio Elias, “Considerada em termos da ética e da consciência das nações mais desenvolvidas, essa nomeação de parentes no preenchimento de cargos estatais é uma forma de corrupção. Em termos de consciência moral pré-nacional, ela constitui um dever e, uma vez que todos a praticam na luta tribal

tradicional pelo poder e pelo *status*, uma necessidade.” (ELIAS, 1994, p. 148). Fica patente, portanto, que esse conflito só é compreensível caso se considere que a unidade tribal é mais antiga e foi mais duradoura do que a unidade social nascente, o que promoveu a consolidação de um laço de lealdade que não pode ser quebrado de uma hora pra outra. Isso, porque, mesmo que ela tenha sido suplantada no âmbito estritamente organizacional e estrutural pelo Estado-Nação, a unidade tribal mantém em seus membros o poder constringente manifesto na lealdade, fator que impede sua imediata dissolução.

Essas são as características fundamentais do aspecto social da natureza coletiva da individualidade e o modo como ela se relaciona com a natureza pessoal da individualidade. Talvez o principal conceito que define essa relação entre a identidade-eu e a identidade-nós é o conceito de margem de escolha. A margem de escolha que restringe a ação individual se forma em função dos múltiplos contatos que o indivíduo estabelece ao longo da vida e do vínculo que mantém com a estrutura social da qual faz parte. Essa margem se mantém quase que de forma inalterável porque o indivíduo interioriza as regras sociais desta unidade social, formando assim um autocontrole de sua própria conduta. Na medida em que estabelece contato com múltiplas pessoas em seu grupo e fora dele e em função do fato de que tem de assumir uma das funções que seu grupo carece para subsistir, o indivíduo tanto se conformará a essa estrutura como se distinguirá absolutamente de todos os outros membros de seu grupo. Por outro lado, sua distinção é possível porque, como já comentado alhures, toda individualidade é um ponto de interseção alocado no interior de múltiplas redes de relação. Como a perspectiva de cada indivíduo dessa rede é própria e irreproduzível, então, sua vinculação a um grupo – a uma rede de relações – também tem como consequência a formação de uma individualidade absolutamente própria e irreproduzível.

Contudo, esses traços sociais não encerram a questão. Além de ter de assumir uma função específica em sua sociedade, todo indivíduo comunga também com os demais membros de seu grupo de um *ethos* ou *habitus* específico. Trata-se de um solo comum, a partir do qual os indivíduos podem formar sua individualidade. Por isso, “cada pessoa singular, por mais diferente que seja de todas as demais, tem uma composição específica que compartilha com os outros membros de sua sociedade” (ELIAS, 1994, p. 150). Esse solo comum de onde brotam as individualidades sociais se refere já ao elemento cultural dessa natureza coletiva da individualidade humana. Esse elemento cultural da identidade-nós se forma através da interiorização, por parte de seus membros, do modo de vida (*ethos/habitus*) e

da visão de mundo que caracteriza um grupo social. Em uma definição sintética, da configuração cultural específica de cada grupo. Esse é o assunto da próxima seção.

4.2.2 – O aspecto cultural da identidade-nós e sua articulação com o aspecto social

Nessa seção aprofundaremos a análise da natureza coletiva da individualidade, mas agora focaremos em seu aspecto cultural. Antes de tudo cumpre assinalar que, segundo nos parece, toda configuração cultural é produto de uma organização social específica, convicção que compartilhamos com Fredrik Barth. Isso justifica a importância de dialogarmos com ele a partir de então. Além disso, Barth também teve o mérito de articular esse debate com a formação da identidade coletiva de grupos sociais, o que acentua ainda mais a importância de seu argumento. Toda configuração cultural, além disso, consiste na articulação complexa de uma visão de mundo específica – que define os padrões cognitivos e valorativos que dão ordem e significado ao mundo – e um modo de vida também específico – que se refere ao modo como esses critérios cognitivos e valorativos se impõem sobre o comportamento dos indivíduos moldando sua conduta de uma maneira determinada. Vejamos como seu argumento é construído.

Segundo Barth, o conceito de cultura traz como pressuposição básica o fato de estar alicerçado num agregado humano específico que compartilha uma visão de mundo e um conjunto de valores próprio. A associação dessa visão de mundo aos valores norteadores de uma sociedade é o que constitui uma cultura, o que prescinde, para se formar, da eleição e articulação específica de uma série de critérios cognitivos e valorativos que, por conta disso, se tornam característicos de uma configuração cultural. Isso, pois, como a eleição e articulação desses critérios é feita de modo distinto em cada cultura, então é evidente que toda cultura tenda a ser absolutamente particular.

Barth prossegue seu argumento afirmando que um agregado humano só é capaz de manter sua peculiaridade cultural – aquela associação específica de traços distintivos – caso possa conservar a fronteira que o distingue dos demais agregados humanos, já que é a partir dessa fronteira que se torna possível determinar os critérios que permitem a alguém autodenominar-se membro do grupo. É, portanto, a partir desta fronteira – que não é territorial, mas sim social – que se define os critérios que distinguem os membros de um grupo dos não-membros. Por conta disso o foco da Antropologia Social não deve ser tanto o conteúdo dessas configurações culturais, mas sim a fronteira étnica em que está baseada.

As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. (BARTH, 2000, p. 34).

Isso significa que o que de fato permite a formação de uma cultura é estabelecimento de critérios que permitam a determinação do pertencimento a um grupo específico, pois são esses critérios que definem não só a abrangência de cada fronteira cultural, ou seja, a determinação daqueles que pertencem ao grupo, como também aquilo que a ultrapassa e, portanto, é excluído de suas fronteiras.

Além disso, a determinação dessas fronteiras étnicas também implica naquilo que Barth chama de canalização da vida social, ou seja, a regência do comportamento individual dos agentes e das múltiplas relações que cada indivíduo mantém ou pode manter com os membros de seu grupo e com estrangeiros. Isso se dá na medida em que a determinação de uma fronteira étnica tem como implicação “uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais. A identificação de uma outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica um compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento.” (BARTH, 2000, p. 34). E é justamente esse compartilhamento de critérios cognitivos e valorativos que permite aos membros de um grupo a orientação de sua ação e conduta em relação aos membros de seu grupo, assim como em referência aos estrangeiros. Isso se dá em virtude do fato de que esses critérios possibilitam tanto a definição daqueles que pertencem ou não a um grupo, como também o comportamento adequado em relação aos que pertencem e aos que não pertencem a ele.

Por isso, para Barth, não é necessário que um grupo, que tenha o intuito de manter suas diferenças culturais, se isole. Pelo contrário. Grupos étnicos conviventes tendem a construir critérios diacríticos que marcam fronteiras claras entre si, na medida em que estabelecem critérios de identificação ao grupo em referência ao que lhe é estranho e – mais importante – uma ordenação das múltiplas relações possíveis que se podem estabelecer entre seus membros e de seus membros com pessoas de outros grupos. Ambos são condicionamentos que permitem a persistência das diferenças sociais e a formação e manutenção de identidades étnicas. O *Kula* é um exemplo claro de como comunidades étnicas relativamente autônomas e distintas podem conviver pacificamente, construírem instituições em conjunto e ainda assim manter suas características distintivas. Evidentemente o nativo de Kiriwina é distinto do nativo de Dobu e de Sinaketa e todos eles sabem disso perfeitamente e

se valem dos diversos critérios de identificação e diferenciação para construírem as múltiplas relações que se tecem no circuito formado pela troca de *vaygu'a*. Segundo as palavras do próprio Barth

Relações interétnicas estáveis pressupõem precisamente este tipo de estrutura de interação: um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores e domínios de atividade específicos e um conjunto de interdições ou proscricções com relação a determinadas situações sociais, de modo a evitar interações interétnicas em outros setores; com isso, partes das culturas são protegidas da confrontação e da modificação. (BARTH, 2000, p. 35).

Não é mero acaso, portanto, que a realização do *Kula* seja minuciosamente regulada por uma etiqueta de tratamento que deve ser seguido à risca, pois ela visa regular o comportamento e o contato de membros de grupos distintos no estabelecimento dos vínculos típicos do *Kula*. Essa etiqueta permite a aproximação interétnica e a consolidação desse laço, mas ao mesmo tempo a controla ao definir uma forma correta de comportamento que deve ser seguida nessa aproximação e que está baseada no decoro em referência ao parceiro *Kula*. Todos sabem e reconhecem o interesse e a importância das transações *Kula*, mas ninguém deixa de considerar a etiqueta implicada na troca, pois ela permite a aproximação segura e a formação de vínculos entre culturas distintas que não ameaçam a peculiaridade que marca sua identidade étnica.

Nota-se, portanto, que a definição de identidades étnicas não tem apenas a finalidade de determinar aqueles que são membros e aqueles que não são membros de um grupo, mas também tem o objetivo de orientar a interação dos membros entre si e dos membros com os não-membros, na medida em que permite a criação de categorias que identificam os membros entre si e os diferenciam dos não-membros. Na verdade, é justamente a formação dessas categorias que permite a manutenção de um grupo étnico, pois são justamente elas que sustentam as fronteiras que delimitam a abrangência de uma configuração cultural específica. “Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se caracterizar e caracterizar os outros, passam a formar grupos étnicos.” (BARTH, 2000, p. 32). Logo, todo grupo étnico pode ser definido como um conjunto de membros que, a partir de critérios específicos, sustentam uma identificação recíproca e são também reconhecidos por outros grupos ou estrangeiros como sendo membros de um mesmo grupo.

É por isso que as fronteiras étnicas – argumenta Barth – se sustentam ainda que haja um fluxo contínuo e sistemático de pessoas as atravessando, já que sua manutenção não depende da imobilidade. Na verdade, essa fronteira é definida através de processos de exclusão e incorporação, o que está em função da definição daqueles critérios cognitivos e valorativos que são compartilhados pelos membros de um grupo, distinguindo-os dos não-membros. Não obstante, Barth vai além e afirma que não só a imobilidade não é uma condição necessária para a constituição e manutenção de identidades étnicas, como, por outro lado, o mais certo seria sustentar que mesmo instituições compartilhadas por etnias distintas só podem se manter, porque essas etnias em contato consolidado são distintas entre si: “as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias.” (BARTH, 2000, p. 26).

Também é justamente isso o que se verifica no funcionamento do *Kula*, pois a participação de múltiplas etnias distintas não só não ameaça a persistência dessa instituição, como também fortalece as distinções entre os grupos participantes e perpetua seu funcionamento. Isso quer dizer que esse argumento vale também para a manutenção das fronteiras étnicas, já que elas só podem existir e se manter na medida em que os grupos se espelham em etnias diferentes e, a partir deste espelhamento, se tornem capazes de construir uma identidade própria.

Por fim, cabe ressaltar que o conteúdo cultural dessa identidade étnica, construída e mantida através e a despeito da confrontação entre etnias diversas, possui sempre duas ordens distintas. A primeira delas se refere a um conjunto de “(i) sinais e signos manifestos, que constituem as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade.” (BARTH, 2000, p. 32). Essa ordem estaria mais afinada com aquele conceito de visão de mundo, o conjunto de critérios que definem o modo como os homens enxergam e categorizam o mundo. Já a segunda ordem estaria associada a “(ii) orientações valorativas básicas, ou seja, os padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances são julgadas.” (BARTH, 2000, p. 32). Por outro lado, portanto, essa segunda ordem possui afinidade com o conceito de *ethos* ou *habitus*, na medida em que define os valores que orientam a ação humana de um grupo específico e constituem, com isso, um modo de vida próprio que deve e é seguido pelos membros desse grupo.

Logo, o aspecto cultural da identidade social tem como premissa básica a formação de uma visão de mundo e a inculcação de valores nos membros de um grupo, permitindo assim a orientação da ação individual a partir da regulação de seu comportamento. O significado que

o mundo possui para um indivíduo e os valores norteadores de sua ação sempre serão definidos por esse aspecto cultural de sua identidade social, o que quer dizer que, se o aspecto social define uma margem de escolha que restringe a decisão individual, a determinação cultural se impõe de maneira mais inexorável, já que atua no nível comportamental. O indivíduo que segue um padrão cultural não só não reage a essa determinação, como sequer nota que está sendo determinado, tendo em vista que não é através da restrição da ação que a cultura se impõe, mas sim pela modelação do comportamento, atuando, portanto, nos pressupostos que dão significado à ação individual.

É bem verdade que toda configuração cultural está baseada e é definida por uma organização social subjacente, pois é em virtude da estruturação das interações entre os membros e dos membros com indivíduos de outros grupos que as fronteiras culturais podem manter-se. Isso significa que apesar da cultura atuar num nível mais profundo na regência da ação humana, ela também está baseada numa arquitetura social que lhe serve de sustentação. Contudo, também é evidente que a determinação cultural exerce um controle mais profundo e efetivo em relação à ação humana e, por isso, possui um papel decisivo na formação da individualidade daqueles que compartilham seus critérios diacríticos. Ocorre que, por comungarem de uma organização social os indivíduos assimilam também, necessariamente, uma identidade étnica específica, o que implica na reivindicação de “ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade.” (BARTH, 2000, p. 32). Esses padrões são assimilados de maneira irrefletida e se tornam objetivos ou reivindicações fundamentais para a vida individual

Chegamos assim ao ponto final da análise do aspecto coletivo da identidade-nós. Essas duas determinações – social e cultural – bem como sua articulação na determinação ou restrição do comportamento humano estarão sempre articuladas à formação da identidade individual de cada indivíduo. Na verdade, a formação da individualidade só é possível com base nesse caráter coletivo da identidade, consistindo, assim, numa apropriação particular de pressupostos comuns por certa quantidade de indivíduos, justamente aqueles que comungam de uma identidade étnica e social. Isso nos abre, então, a possibilidade de analisarmos o aspecto individual da identidade, assunto do próximo tópico.

4.3 – A PROPRIEDADE E A DISTINÇÃO DA IDENTIDADE-EU

A análise empreendida na seção anterior nos trouxe como resultado a ideia de que a base social da identidade humana é determinada tanto por aspectos sociais como culturais e que essa associação de determinações atua no condicionamento da ação individual e na formação da individualidade pessoal dos indivíduos. Esse solo social a partir do qual brota a individualidade consiste num pressuposto imprescindível para sua formação, o que quer dizer que não há nenhuma individualidade que não possua uma enorme quantidade de características que é compartilhada com os membros do grupo ao qual pertence.

No entanto, isso não significa que a identidade se esgote nesse aspecto coletivo, pois a individualidade humana possui a peculiaridade de ser absolutamente própria e irreproduzível, a despeito das diversas características que possui em comum com os membros de seu grupo. Essa particularidade está baseada na apropriação absolutamente particular dessa base comum compartilhada, o que quer dizer que em qualquer agrupamento humano sempre será possível definir os caracteres que são compartilhados por todos seus membros, bem como os traços que distinguem de modo inexorável cada membro dos demais. Esse aspecto idiossincrático da individualidade é definido por Simmel como sendo sua natureza extra-social.

Segundo Simmel, a natureza extra-social da individualidade possui um duplo significado. De um lado ela representa “o senso de liberdade e responsabilidade por si mesmo [*Selbstverantwortlichkeit*]” (SIMMEL, 1908, p. 727), significado incluso na propriedade [*Eigenheit*] de cada individualidade e que representa o peso da assunção da existência individual. De outro, ela expressa a ideia de “um ser humano singular que se distingue a si mesmo dos demais” (SIMMEL, 1908, p. 727), o que aponta para aquela particularidade idiossincrática de cada forma individual, a irreproduzível [*Einzigkeit*] diferenciação de sua forma definidora. Contudo, apesar dessa diferenciação conceitual, estas duas características da natureza extra-social da individualidade social estão perfeitamente articuladas, pois se, por um lado, o indivíduo só busca se distinguir porque tem a necessidade de assumir com propriedade a sua própria existência, ou seja, tem a necessidade de apropriar-se de si mesmo; por outro, cada indivíduo só assume definitivamente sua existência quando consegue estabelecer uma diferença clara entre si mesmo e os demais indivíduos com os quais se relaciona, ou seja, na medida em que se distingue.

Vamos iniciar a análise desse aspecto extra-social da individualidade humana a partir de sua propriedade intrínseca, aquele processo de apropriação de si mesmo que todo indivíduo tem de assumir ao longo de sua existência, cujo resultado será a formação de sua

individualidade mais própria e pessoal: seu *self*. Essa apropriação se baseia numa peculiaridade do homem, que consiste no desenvolvimento dessa forma individual a partir de si mesmo, o que quer dizer que apesar de depender de fatores externos para formar sua individualidade (as coisas e os outros homens), em seu âmago essa formação está baseada em um único e decisivo fator interno à sua própria natureza: a morte, o que para Simmel se refere à raiz profunda, imanente à vida, da individualidade humana. Em seguida, analisaremos o processo correlato de formação de seu *self*, que consiste no desenvolvimento de uma forma discreta que caracteriza cada pessoa como um indivíduo único e irreproduzível e, portanto, distingue-a de todas as demais.

4.3.1 – A morte: raiz da individualidade humana

Segundo Simmel, diferentemente do corpo inorgânico, que tem sua forma determinada do exterior, os corpos orgânicos a definem desde dentro. Isso se dá porque sua forma não é determinada apenas espacialmente, mas também temporalmente, limitação que está radicada na consciência da morte. Segundo as palavras do próprio Simmel, “O que importa é que sua delimitação não é apenas espacial, mas também temporal. Isso se dá em virtude do fato de que aquele que está vivendo também está morrendo – que a morte é algo que está ligado a sua natureza”. (SIMMEL, 1922, p. 96). É a morte, portanto, que estabelece o limite temporal da vida, por estar ligada a ela desde o início, permanecendo até o fim, uma vez que seu vínculo com a vida é interno e profundo. Logo, por mais que a morte possa ser considerada a antítese da vida, trata-se uma antítese produzida pela própria vida e que a vida traz inserida em si. A morte contradiz a vida, mas é também imanente a ela.

Por isso mesmo, a morte se apresenta à vida como o fenômeno através do qual a própria vida pode alcançar seu sentido e sua forma específica, na medida em que, apesar de funcionarem como tese e antítese, elas sempre produzem, a partir dessa oposição, algo superior, uma síntese que vem a ser justamente o senso de apropriação de si mesmo que forma a base da individualidade humana. Essa apropriação de si mesmo está, então, na base da formação da individualidade humana, o que se dá porque nessa oposição são produzidos “valores e tensões de nossa existência que estão entre a vida e a morte e não são afetados por sua oposição, mas nos quais a vida pela primeira vez alcança de fato a si mesma, além de alcançar o mais alto sentido de si mesma.” (SIMMEL, 1922, p. 108).

Além disso, existe outra característica da morte que torna essa determinação ainda mais complexa. Se, por um lado, sabemos que a morte é certa e que inevitavelmente ela nos acometerá, não sabemos, por outro, quando isso ocorrerá. Essa indeterminação da morte é uma marca tão importante na delimitação promovida pela morte na vida quanto à inevitabilidade de sua ocorrência, pois ela demarca definitivamente o âmbito em que se situa a orientação vital especificamente humana. É por isso que, para Simmel, a existência humana se constrói confinada entre o conhecimento da certeza da morte e o desconhecido do momento exato em que ocorrerá. Segundo suas próprias palavras:

Da forma como nós vivemos, a vida só é possível precisamente sobre a base do conhecimento do fato [a morte] e o não-conhecimento de seu ponto no tempo [*Zeitpunkt*]. Isso mostra ainda como [...] quão incondicionalmente a morte é uma definidora formal para a vida; o fato de que ela habita a vida de tal forma que tanto aquilo que se sabe sobre ela, como aquilo que não se sabe, estão indissociavelmente fundidos. (SIMMEL, 1922, p. 103).

Mas como é possível que a experiência da morte também influencie na formação da individualidade humana? De maneira geral isso se dá porque, segundo Simmel, o reconhecimento da finitude humana está associado à percepção da barreira entre o que é possível e o que é impossível para o homem. A morte nos coloca de frente ao sentido temporal de nosso ser, na medida em que nos faz perceber nossa incompletude imanente. Entretanto, a compreensão dessa incompletude não deve ser encarada de forma negativa. Pelo contrário. Ela possui um desdobramento produtivo que vem a ser justamente a individualidade humana, pois a autoconsciência é gerada justamente a partir da percepção dessa falta que constrange, do início ao fim, nossa existência. Na medida em que cada homem possui impulsos e potencialidades que podem ou não ser realizados, sempre em função das limitações de nosso próprio ser, percebe-se também que há algo de absolutamente idiossincrático que é vivido pelo homem ao longo de sua existência. Essa unicidade irreproduzível é justamente a individualidade que é formada a partir da inadequação entre as potencialidades e os impulsos que provêm do cerne da vida individual e a possibilidade de realizá-los de fato. Logo, ao mesmo tempo em que a morte abre a possibilidade à vida de vivenciar os conteúdos da existência (o mundo) como algo distinto de si mesmo, por outro lado, ela também está na base da formação da individualidade humana.

Para compreender de forma mais pormenorizada porque a morte, esse fenômeno delimitador da vida humana, está na base da formação da individualidade humana é necessário que frisemos dois pontos. Primeiramente a delimitação que a morte impõe à vida

não é simplesmente limitadora. A morte não se refere apenas àquele momento derradeiro do final da vida: a hora da morte. Pelo contrário. O limite estabelecido pela morte é produtivo para a vida e o acompanha do início ao fim. Segundo o próprio Simmel, “Todo passo da vida aparece assim não apenas como uma aproximação temporal em direção à morte, mas sim como algo que foi formado pela vida positivamente como um *a priori*, que é um elemento real da vida.” (SIMMEL, 1922, p. 107). A morte é, então, doadora de sentido, já que “a determinação da totalidade da vida pela morte influencia cada um de seus conteúdos e cada um de seus instantes antecipadamente” (SIMMEL, 1922, p. 99). Por isso, a morte não é apenas uma determinação dos limites da vida. Ela também condiciona sua relação com o mundo, seja a relação com os entes que não possuem seu modo de ser (as coisas e os instrumentos), seja a relação com os entes que possuem seu modo de ser (os homens), pois ela nos exige que estabeleçamos nossos planos e relações interpessoais, realizemos nossas ações, cumpramos nossos deveres sempre dentro dos limites estabelecidos pela morte, ou seja, sempre levando em consideração sua inevitabilidade e sua indeterminação.

Outrossim, a morte também é responsável por impelir o fluxo vital a se desvincular dos conteúdos que o indivíduo vivencia no mundo, o que ocorre a partir da produção da forma individual que delimita esse fluxo: a individualidade. Ocorre que, no princípio de seu desenvolvimento, o ego está intimamente vinculado aos conteúdos particulares implicados no processo vital. Só a partir do momento em que o processo vital começa a se distinguir de seus conteúdos é que passa a se constituir a individualidade humana, pois essa é a realização que a vida reserva para si mesma nesse processo de diferenciação dos conteúdos. Quanto mais experimentamos o mundo, mais nos distinguimos de seus conteúdos e mais marcada se torna nossa individualidade, que passa a ser experimentada como aquilo que permanece apesar da variação dos conteúdos ao longo do fluxo da vida. Isso se dá porque a morte permite ao homem perceber que a vida transcende todo conteúdo particular, que nenhum momento ou fenômeno da experiência é constante na vida e que cada um deles em particular pode ser e de fato será ultrapassado em seu curso. Essa separação entre os conteúdos-vitais e o processo vital só é possível em virtude da delimitação imposta pela morte à vida, ao fluxo vital, o que resulta na formação da individualidade humana. Segundo as palavras de Simmel,

Se nós vivêssemos para sempre, a vida presumivelmente permaneceria indistintamente fundida aos seus valores e conteúdos, e não haveria nenhum impulso real para se imaginar a exterioridade desta forma simples na qual nós a conhecemos e podemos experimentá-la com uma frequência incomensurável. [...] Apenas a experiência da morte pode dissolver aquela

fusão, aquela solidariedade dos conteúdos vitais com a vida. (SIMMEL, 1922, p. 109).

A individualidade insubstituível e única através da qual nos é aberta a experiência do mundo é o resultado da tensão entre a vida e a morte. Por isso, a morte é mais bem representada como a característica inerente à vida que lhe é mais determinante, o que aponta para o fato de que o processo de individualização não consiste apenas numa distinção qualitativa estabelecida entre pessoas a partir do contato interpessoal, uma vez que a formação da individualidade também depende da assunção, por parte de cada indivíduo, da responsabilidade pessoal que se carrega quando se compreende a incompletude imposta pela morte, fardo que “não pode se desfazer de maneira nenhuma, peso que ninguém pode aliviar, e que só se constitui quando a periferia da vida é coligida em referência a um centro unitário, a verdadeira ‘pessoa’” (SIMMEL, 1922, p. 134).

Logo, o senso de individualidade não está vinculado apenas aos caracteres particulares que tornam um indivíduo qualitativamente específico, mas também à forma especial que mantém unidos os elementos psíquicos apesar do passar do tempo, o que se constitui após o reconhecimento da morte como limite temporal da vida. Essa forma especial de articulação dos elementos psíquicos constitutivos de uma individualidade se mantém em função de uma lei que se forma como centro da individualidade. “Essa lei se mantém como algo puramente funcional e relacional acima de todos os fenômenos, conferindo um prestígio inconfundível à totalidade de cada ente” (SIMMEL, 1922, p.144). Trata-se de certo estilo que caracteriza a individualidade, uma lei que não é generalizável para todos os indivíduos. Pelo contrário. Cada indivíduo produz sua própria lei, sendo inclusive algo inteiramente próprio e característico.

Apenas a individualidade do sujeito permite que eles [conteúdos vitais] se fundem numa imagem unitária: assim como o som da voz de uma pessoa se mantém a mesma de maneira inconfundível, apesar da variedade de palavras que ela fale, também se mantém uma coloração, um ritmo e uma proporcionalidade básica em tudo aquilo que se experimenta na vida. (SIMMEL, 1922, p. 146).

Mas como isso é possível? Como é possível que a experiência da morte me permita formar uma lei individual que demarcará claramente a forma de minha individualidade? De que maneira, além disso, a minha experiência da morte se articula às múltiplas relações que estabeleço ao longo da vida me permitindo, assim, formar uma individualidade absolutamente

própria e irreproduzível? Ensaíamos, então, a passagem para a outra característica da individualidade, o que Simmel associa àquela lei individual que ocupa o centro gravitacional da individualidade humana.

4.3.2 – A lei individual que distingue

Simmel trata do problema da lei individual no último capítulo de *Lebensanschauung* (SIMMEL, 1922), logo após o capítulo sobre a imanência da morte na vida. Nesse capítulo Simmel propõe, segundo Daniel Silver e Monica Lee (LEE e SILVER, 2012a), uma concepção ética baseada na ideia de uma individualidade autêntica alicerçada por uma lei individual. Essa lei estaria fundamentada num valor objetivo e individual produzido pela própria vida ao longo da existência de cada pessoa e em função de sua participação em variados círculos sociais, sendo responsável por dar uma forma definitiva e individual ao processo vital. Já tratamos da importância da morte, limite temporal da vida, para a formação da individualidade. A partir de agora nos ocuparemos do modo como essa lei individual se forma em função da participação do indivíduo em múltiplos círculos sociais.

Lembremos antes de tudo de algo que fora frisado ainda no Capítulo 2. As múltiplas relações que o indivíduo estabelece em sua vida fazem com que ele participe de múltiplos círculos sociais. Essa participação múltipla leva cada indivíduo a se tornar justamente o ponto de cruzamento de todos esses círculos, a interseção dos círculos sociais dos quais participa de algum modo. Sua individualidade se desenvolve em função de sua participação, ao longo da vida, nestes diversos círculos sociais, já que suas características definidoras são formadas através dos múltiplos contatos estabelecidos por esse mesmo indivíduo do início ao fim de sua vida.

Segundo as palavras de Lee e Silver, “Simmel argumenta que a individualidade é composta por uma convergência única de círculos sociais.” (LEE e SILVER, 2012a, p. 7). A moralidade do indivíduo não está vinculada, portanto, àquilo que ele compartilha com outros indivíduos, mas sim à forma própria que sua individualidade assume ao servir como interseção de vários círculos sociais; em uma palavra, sua lei individual. Logo, é aquilo que nos é mais próprio e irreproduzível que constitui nossa moralidade e não aquilo que é compartilhado com outros indivíduos. Como sua participação em círculos sociais jamais poderá ser a mesma da de outro indivíduo e como é a partir da determinação que provém desses círculos sociais que cada indivíduo pode produzir sua lei individual, então é através da

participação em múltiplos círculos sociais compartilhados que o indivíduo pode alcançar uma forma própria para sua individualidade.

Fica claro, então, que Simmel concebe uma forma de moralidade que é radicalmente oposta à moralidade kantiana. Não obstante, na medida em que a sociologia durkheimiana tem como base a ética kantiana, essa nova forma de conceber a moralidade a partir da lei individual, também coaduna com a forma distinta de Simmel conceber o fenômeno social, justamente em oposição ao modelo de Durkheim. Isso, porque, a lei individual como base da moralidade só é justificável a partir da forma como Simmel concebe o social, como aquela rede de relações entrelaçadas. Por outro lado, a sociedade concebida sob os moldes durkheimianos, como uma entidade *sui generis*, independente e externa aos indivíduos – e que ao mesmo tempo também se impõe a cada um deles como uma obrigação – está perfeitamente de acordo com o modo como Kant concebe a moralidade.

A principal pressuposição da concepção durkheimiana de sociedade é a ideia de que o organismo social forma uma unidade independente dos indivíduos e que reserva a eles uma função específica que é determinante para o funcionamento harmônico desse organismo. Por isso, argumentam Mônica Lee e Daniel Silver, na sociologia durkheimiana “o papel do indivíduo no organismo social é a característica primária a partir da qual podemos compreendê-lo.” (LEE e SILVER, 2012a, p. 4) Assim, a proposição que sustenta o imperativo categórico, qual seja “aja de tal modo que sua ação possa valer como uma regra universal” também pode ser compreendida a partir da ótica da definição durkheimiana de sociedade. O indivíduo que assume e cumpre satisfatoriamente a função determinada pela sociedade age de acordo com a lei universal determinada pela própria sociedade, que consiste numa regra generalizada que se impõe a todos os indivíduos em sua ação.

Segundo Simmel, portanto, haveria dois modelos opostos de categorização do fenômeno ético. O primeiro alocaria o valor ético da vida em um âmbito apartado da própria vida, na razão, base do imperativo categórico. De acordo com essa perspectiva cada ação do indivíduo deve ser julgada de acordo com um imperativo categórico fundamentado na razão, o que serve como parâmetro para determinar a pertinência moral dessa ação. Já o segundo, aquele que Simmel defende, se caracterizaria pela proposta de derivar a moralidade da ação da própria vida, de uma lei individual produzida por cada indivíduo. Essa lei produzida pela vida serve de padrão de julgamento não apenas para cada ato específico, nem tão pouco para todos eles tomados separadamente, e sim para a totalidade da vida do indivíduo, totalidade

que é considerada em cada ato particular, já que constitui o contexto de significado de cada um deles. Segundo as palavras do próprio Simmel

Na verdade, esta moralidade de continuação está orientada em função de algum valor estabelecido externamente [...], mas é, por assim dizer, o ritmo em que a vida se desdobra a partir de sua mais profunda fonte, é o tom não só do que se chama das ações, nem tão pouco apenas da vontade, mas de todo o ser, pois reside em cada pensamento e nas modalidades de sua enunciação, em palavras, no sentimento de alegria em uma situação de tristeza, e até mesmo em relação à indiferença do dia. (SIMMEL, 1922, p. 166).

Estes dois modos de conceber a moralidade estão baseados em perspectivas de mundo que são diametralmente opostas. De um lado está a perspectiva de Kant; de outro a de Goethe. Pode-se precisar mais claramente a distinção entre as duas *perspectivas de mundo* ao se apontar para o princípio fundamental sobre o qual se sustentam. As duas *perspectivas de mundo* partem, na verdade, de princípios opostos: enquanto Kant se baseia no princípio da *demarcação* [*Grenzsetzung*], Goethe baseia sua reflexão no princípio da *unidade* [*Einheit*] (SIMMEL, 1906, p. 25). Essa distinção demonstra que, por estarem baseadas em princípios-guia opostos, essas duas perspectivas de mundo [*Weltanschauung*] têm de se contrapor de modo decisivo e insolúvel. Não há ponte possível entre esses dois modos de conceber o mundo e o homem, o que ficará ainda mais claro quando estiverem evidentes os reflexos dessa oposição na definição de ambos acerca do *Self*, da individualidade dos atores humanos, sobretudo no que se refere ao seu valor moral.

Como argumenta Simmel, para Kant o valor moral da individualidade está localizado em um terreno essencialmente distinto de qualquer outro modo de existência e seu sentido. A ética kantiana está baseada em uma diferença de valor fundamental e irreconciliável entre os sentidos e a razão, o que evidencia já os reflexos do princípio da demarcação que está na base de sua *perspectiva de mundo*. O valor absoluto estaria, então, fundamentado no reino da razão, que é a ordem transcendental da qual fazemos parte apenas parcialmente. Apesar de parcial, é justamente esse pertencimento que confere valor e dignidade própria e inalienável ao indivíduo humano, na medida em que cada indivíduo, ao estar essencialmente referido a essa ordem, possui fim em si mesmo. É esse valor intrínseco que encerra o indivíduo em si mesmo e lhe confere a dignidade incorruptível que o caracteriza, independente de qualquer de suas realizações e atividades pessoais. Segundo Kant, essa dignidade é algo que faz parte da íntima essência como ser humano racional, estando, portanto, “destinado por sua própria

natureza como fim em si mesmo, [...] como ser livre em relação a todas as leis da natureza” (KANT, 2009, p. 269).

Percebe-se, então, que, para Kant, a moralidade está situada num nível totalmente próprio, no nível transcendental, que só pode ser acessado a partir da esfera da vida diária quando o indivíduo, agindo moralmente, abandona todos os impulsos empírico-sensoriais e age com autonomia, impondo a si mesmo a máxima ética que o impele a agir de acordo com a dignidade intrínseca ao seu próprio ser. É por isso que, para Kant, a moral pessoal representa o propósito mais elevado no mundo, valendo como a sede do valor absoluto, o que, no fundo, significa que a liberdade é a mesma para todos os seres racionais, na medida em que todos eles possuem a vontade livre mesmo quando não agem de acordo com essa liberdade. Todo indivíduo singular pertence de maneira equânime a esse reino inteligível o que confere a cada um deles a dignidade de sua vontade, que se caracteriza, sobretudo, pela autonomia, pela possibilidade de conduzir sua própria vontade através das leis universais da espontaneidade pura da razão que impõe ao ato individual um critério geral e abstrato que vale para todo indivíduo de modo igual. Essa submissão da ação individual a uma norma supra-individual e anônima (a razão) que é válida para o “homem em geral” forma a base da noção kantiana da individualidade, esta que pode ser definida como a expressão singular de uma lei universal.

Aqui temos que buscar primeiro mais importante atributo da lei em seu significado ético, sua universalidade. Em geral, é possível expor os principais pontos da filosofia moral kantiana a partir da proposição de que a *universalidade* da lei moral equivale à sua essência. O sentido da lei, como tal, parece ser que o indivíduo que vive concretamente é determinado por ela; portanto, a lei não pode, por sua vez, ser determinada pelo indivíduo, mas precisamente pelo que não é individual, pelo que tem que ser universalmente válido, a fim de confrontar o indivíduo de acordo com a demanda deste conceito. (SIMMEL, 1922, p. 172).

A autonomia genérica e universal da vontade humana racional é a principal característica do indivíduo assim concebido, claramente marcado pela liberdade de pôr fins a si mesmo de modo racional.

Para Goethe, por outro lado, o valor moral não está ligado a uma esfera inteligível apartada do mundo empírico, mas sim vinculado a todos os outros elementos da vida em uma série única e continuamente ascendente, o que aponta para a assunção do princípio da unidade, basilar para sua *perspectiva de mundo*. Por isso, enquanto na ética kantiana há uma diferença de valor fundamental e irreconciliável entre os sentidos e a razão; para Goethe, a unidade metafísica de todos os elementos da vida tem de ser transmitida também para o valor

moral. Ocorre que, para Goethe a natureza é o *lócus* onde se desenvolve o espírito humano. Por outro lado, a natureza alcança seu fim mais elevado na objetivação espiritual e, por isso, carece também do homem. Por isso, a exigência ética segundo esse princípio determina que todos os seres humanos desenvolvam de forma tão completa e clara quanto seja possível toda aquela natureza que lhes fora aplicada, de tal maneira que cada um possa alcançar o máximo desenvolvimento de sua forma pessoal irreproduzível, o que será possível na medida em que cada um realize de maneira própria e distinta suas potencialidades naturais.

O que permite o julgamento moral de uma ação para essa perspectiva não é nada externo à própria vida, mas sim o dever-ser formado pelo próprio indivíduo ao longo da vida e que vale como uma obrigação que o indivíduo deve seguir caso queira realizar essa obrigação. Nesse caso a vida, como uma totalidade, serve de base contextual que dá significado a cada ato específico, definido seu valor moral frente à lei individual que orienta a totalidade de cada existência. Segundo as palavras de Simmel,

A universalidade do indivíduo não paira acima de suas ações como uma abstração, mas sob elas como sua raiz. Cada 'parte' do indivíduo é permeada pela totalidade de sua vida; dentro do plano da vida nenhuma de suas partes tem um significado exclusivo para si. Contudo, por causa disso, a unidade das peças forma uma absoluta unidade. Assim, quem não puder apreender um indivíduo como uma totalidade também é absolutamente incapaz de apreender qualquer coisa nele. (SIMMEL, 1922, p. 196).

A exigência mais fundamental desse princípio ético é, portanto, desenvolver todos os seus talentos ao se valer ao máximo do uso dos recursos disponíveis, com o fim de permitir à natureza chegar, dentro de si, à sua mais completa expressão, o que vem a ser justamente a realização na ação daquele dever-ser que caracteriza cada lei individual.

São duas as características fundamentais dessa formulação ética: (1) a regra moral individual que dá forma à individualidade de cada pessoa não se aplica apenas a cada ato particular (na verdade, ela se aplica universalmente à totalidade da vida individual ao longo de todo curso de sua vida); (2) ao invés de pressupor uma coletividade como base de sua realização, a moralidade não recorre a normas categoriais para orientar a ação humana, mas sim à vida do próprio indivíduo, àquela lei individual formada por cada pessoa ao longo de sua trajetória e em função dos múltiplos círculos sociais dos quais toma parte.

Segundo essa perspectiva o valor ético estaria vinculado ao completo e idiossincrático desenvolvimento da individualidade, da forma que dá significado ao fluxo vital. Essa possibilidade está baseada na ideia de que a perfeição do indivíduo, sua autenticidade,

constitui um valor objetivo que não tem relação com os demais indivíduos e que sequer está relacionada com a felicidade ou infelicidade do próprio indivíduo que sustenta esse valor. Para fundamentar essa formulação ética Simmel postula a necessidade de reverter o imperativo categórico, fundamentando-o no fluxo vital e caracterizando-o como uma lei individual. Para conseguir essa inversão Simmel propõe algumas transformações do argumento kantiano.

Primeiramente, Simmel sustenta que é necessário desconstruir a formulação kantiana que associa a ação ética apenas à parte racional do homem, o que teria como consequência a ideia de que sua parte sensitiva não poderia possuir qualquer valor ético. Como afirma o próprio Simmel, “para Kant não é o indivíduo como um ser completo, vívido e unitário que dá a si mesmo o imperativo da obrigação, mas sim apenas aquela parte do indivíduo que é representada pela razão supraindividual.” (SIMMEL, 1922, p. 160). Seguindo Goethe Simmel sustenta justamente o contrário, pois para ele a lei moral que guia o ator ao longo de sua vida envolve sempre a totalidade de seu ser, ou seja, tanto a parte racional como a parte não racional, já que a sensibilidade pertence de modo indissociável à individualidade humana. Como nos apontam Daniel Silver e Monica Lee, para Simmel “Razão e sentimento são aspectos igualmente primários que integram o *Self*; se somos nós que ‘damos a nós mesmos nossa própria lei’, o ‘eu’ ao qual nos referimos não pode ser mutilado.” (LEE e SILVER, 2012a, p. 9).

Segundo Simmel, esta mutilação impetrada por Kant está baseada na sua forma de conceber a vida humana, que sustenta que os objetivos morais são opostos às nossas necessidades cotidianas, estando, na verdade, vinculados a ideais extravitais. Assim, por mais que Kant não despreze a diferença entre a realidade da ação [*Wirklichkeit*] e o valor moral da ação, seu dever-ser [*Sollen*], por outro lado, desvincula a moralidade da ação de sua base vital. De acordo com Simmel, teria passado despercebido à Kant que a atualização da vida na ação real é apenas uma das formas de experimentar o fluxo vital que nos impele a agir. Aquilo que deve ser realizado com a nossa ação, a lei individual que define o dever-ser do fluxo vital, também se refere a um modo específico de experimentar esse fluxo vital, não se tratando, portanto, de algo externo à vida que se impõe a ela como um imperativo. Na verdade, a vida é continuamente experimentada no interior de suas duas formas primárias, a atualização da ação na realidade e aquilo que a ação deve ser, seu dever-ser. É o que nos acentua o próprio Simmel quando afirma que:

[...] o que se mantém em oposição não é a vida e o Dever, mas sim a realidade da vida e seu dever-ser. Realidade e Dever-ser se igualam por serem categorias em que a consciência coloca nossa vida e nas quais ela é experimentada. [...] Certamente o sujeito está sempre consciente de sua vida do modo como ela realmente é – mas, da mesma forma, e, categoricamente, de forma totalmente independente, o sujeito é consciente daquilo que ele deve ser. (SIMMEL, 1922, p. 152).

Sendo assim, aquilo que uma pessoa é (realidade da ação) e aquilo que a pessoa deve ser (lei individual) possuem um monopólio do fluxo vital que é continuamente experimentado a partir dessa oposição fundamental.

Para Simmel, portanto, a vida individual consiste sempre num jogo entre a realidade da ação e o dever-ser que a orienta continuamente, sua lei individual. Logo, cada vida se faz e é experimentada como um contínuo diálogo entre aquilo que eu realmente realizo em cada ato e aquilo que eu gostaria de ser, meu dever-ser ou minha lei individual. Quanto mais o indivíduo consegue realizar em cada ato cotidiano esse ideal que molda sua existência, maior é a realização da lei individual que orienta e dá forma a essa mesma existência. Logo, se um indivíduo consegue realizar em cada ato de sua existência a lei individual que ele almeja, então sua vida é plenamente preenchida de valor moral, pois ele realizou o valor objetivo que guia sua existência e que ganhou forma com o passar dos anos, na medida em que ia se relacionando com outros indivíduos.

Já a segunda transformação se refere à formulação kantiana de que a moralidade consiste na aplicação de princípios universais à ação individual. Segundo Simmel essa construção de Kant esvazia a ação moral de significado para o próprio indivíduo, na medida em que avalia a moralidade da ação retirando-a de seu contexto vital, justamente no âmbito onde ela possui algum sentido para o sujeito. Como o significado de uma ação para cada indivíduo depende do curso integral de sua vida e da importância ou posição de cada ato particular na totalidade desse curso, então, descontextualizar a ação particular é o mesmo que destituí-la de sentido para o indivíduo. Correto para Simmel é associar à moralidade da ação justamente a integralidade da vida de um sujeito, julgando uma ação em referência ao seu significado para a totalidade de um curso vital.

Na medida em que os momentos da vida individual, os impulsos, as decisões, etc, são tecidas na unidade da existência contínua, eles têm significado apenas em relação ao curso já percorrido, eles existem apenas como ciclos da vida individual. Eles precisam antes de tudo serem retirados deste contexto, caso esteja suposto que a substância da legalidade está posicionada além do indivíduo. (SIMMEL, 1922, p. 178).

Logo, o que orienta moralmente a ação do sujeito ao agir não é um princípio universal que se impõe de algum lugar externo à própria vida de um sujeito. A moralidade da ação humana está baseada naquilo que cada sujeito aspira ser, seu dever-ser, pois é em referência a esse ideal que guia sua existência que cada ato será julgado como moral ou não. Isso quer dizer que se uma ação contribui para a consecução do ideal formado por um indivíduo ela é moral, caso contrário, se ela se opõe ao que o sujeito almeja como forma cabal de sua existência, então ela é imoral. Importante no julgamento de uma ação, portanto, não é o valor genérico que ela tem em referência a algum princípio universal válido para todos, mas sim a sua importância ou significado para a totalidade da vida de um sujeito, o que é definido por aquilo que cada indivíduo almeja realizar com sua existência.

A terceira proposição da ética kantiana que Simmel almeja desconstruir é a articulação da objetividade com a universalidade ou com a coletividade. Esse é o passo mais importante. Isso é possível, para Simmel, a partir da associação da objetividade com a individualidade, com aquela lei individual que serve de critério para a avaliação de cada ação particular que preenche a totalidade de uma vida específica. Para tanto Simmel pretende demonstrar que a oposição sujeito-objeto não corresponde à oposição individualidade-universalidade.

Segundo Simmel a associação dessas duas oposições sempre foi tida como evidente. Só pode ser objetivo, segundo essa perspectiva, o que é trans-individual, enquanto que tudo o que está vinculado à individualidade seria subjetivo. Simmel rejeita essa associação na medida em que acentua que a formação dessa lei individual que orienta continuamente a ação de um indivíduo é formada ao longo de um complexo processo de autorreflexão provocado pelo recorrente contato com outras pessoas. Todas as pessoas formam assim sua lei individual, aquilo que dá forma ao seu fluxo vital, o que quer dizer que a partir do contato humano produzem algo que não é meramente subjetivo, mas sim objetivo, pois se trata de algo que, por assim dizer, brota e se cristaliza como a forma consolidada de cada individualidade, aquilo que cada indivíduo almeja ser e que é reconhecido não só pelo próprio indivíduo que busca essa realização, mas também por seus pares. Monica Lee e Daniel Silver nos esclarecem essa característica da lei individual da seguinte forma:

Cada indivíduo deve ter seu próprio 'dever' categórico a ser aspirado ao longo da vida, mas o que esse "dever" extremo consiste só pode ser o produto de uma vigorosa auto-reflexão por parte deste indivíduo em conversa com outras pessoas. Duas pessoas podem discutir sobre como é a lei individual de cada pessoa, ou como um ato particular expressa ou violenta essa lei. No entanto, ao fazê-lo, eles estão discutindo sobre uma coisa: eles estão se esforçando em obter alguma resposta objetiva para a

pergunta sobre o que ‘o dever’ define para a minha ou para a sua vida. A Lei do Indivíduo é individual sem ser puramente subjetiva. (LEE e SILVER, 2012a, p. 11).

Essa terceira transformação nos aponta para o ponto-chave da argumentação aqui desenvolvida. Se a moral individual que modela a ação de cada indivíduo é formada ao longo do contato contínuo dos indivíduos entre si – o que lhes permite desenvolver, através de um processo de autorreflexão, a forma objetiva que moldará sua ação – então, o ponto decisivo é a intrínseca relação que há entre a formação da lei individual que dá forma a uma individualidade e o contato desse indivíduo com os outros indivíduos que compõem os círculos sociais dos quais participa. Isso, pois, a individualidade humana se forma no contato com seus pares, sendo justamente esses múltiplos contatos, os múltiplos círculos sociais que se cruzam na individualidade de cada ator, que lhes permite desenvolver uma individualidade idiossincrática porque baseada numa lei individual irreproduzível e absolutamente própria a cada indivíduo.

O que importa frisar é que cada indivíduo dá forma à sua individualidade a partir do contato com outros indivíduos, em virtude da relação que cada um estabelece consigo mesmo nessa confrontação, fato que lhe permite formar, após um longo processo de autorreflexão, a lei individual que caracteriza sua existência. Mais uma vez segundo as palavras de Lee e Silver, “Assim como o momento social é entendido através da relação entre os indivíduos, o trabalho final de Simmel propõe que o momento individual deve ser entendido através da relação do indivíduo consigo mesmo.” (LEE e SILVER, 2012, p. 11). Sendo assim, na medida em que a lei individual que orienta a existência de cada indivíduo se forma a partir do contato com outros indivíduos ao longo da vida, isso quer dizer que o ser-para-si-mesmo que caracteriza a vida individual está perfeitamente articulado com a orientação que o indivíduo mantém com os círculos sociais dos quais faz parte. Assim, o fato de cada indivíduo ser, por um lado, parte de um ou de vários processos interativos (círculos sociais) e o fato de ser uma individualidade própria, irreproduzível e particularmente referida a si mesma, não constitui de maneira alguma uma contradição, mas sim, pelo contrário, uma articulação fundamental entre a orientação do indivíduo para si mesmo e para os grupos dos quais toma partido.

Em suma, portanto, pode-se concluir que os traços extra-sociais da personalidade dependem tanto do modo como cada indivíduo lida com o fato derradeiro da existência, a morte, como também dos múltiplos vínculos pessoais que estabeleceu ao longo da vida. Isso quer dizer que se, por um lado, a morte é o fenômeno que permite a demarcação temporal da

existência humana, por outro, os demais seres humanos com os quais cada indivíduo se relaciona ao longo de sua jornada mortal também são determinantes na formação de sua personalidade. É claro que nosso contato com as coisas e instrumentos também contam, mas é o contato com os outros homens que prevalece nessa determinação e é, portanto, através deste contato que a nossa individualidade alcança sua forma definidora. A morte e os outros atuam juntos na formação de uma individualidade, ao formarem aquela lei individual que caracteriza cada existência humana.

4.4 – O PAPEL DOS CHEFES E DOS LÍDERES NO *KULA*

Após essa digressão conceitual, que tinha o intuito de nos munir do instrumental necessário para analisar o processo de individualização na melanésia a partir da perspectiva interacionista, chegou, enfim, a hora de aplicá-la na análise da atuação individual dos nativos no *Kula* e/ou em atividades relacionadas a ele. Respeitando a premissa fundamental do interacionismo, que preconiza a unidade de indivíduo e sociedade como o fenômeno basilar da pesquisa sociológica, então, o quadro interpretativo só estará de fato fechado caso o funcionamento do *Kulaseja* visualizado a partir da perspectiva dos atores em sua conformação, atuação e intransigência em relação aos ditames impostos pela unidade social através de seu ordenamento normativo.

Por isso, pode-se dizer que agora deve ser realizada a análise final dessa Dissertação. Basicamente, ela tem o objetivo de fechar o quadro interpretativo que fora iniciado no Capítulo 3, a partir da perspectiva da unidade social, mas agora assumindo a perspectiva do indivíduo melanésio, mas não a de qualquer indivíduo, e sim a de seus líderes e chefes. Esse é, na verdade, o primeiro e principal objetivo desse capítulo (4.3.1), o que será realizado através da análise da atuação de três líderes nas expedições *kula*: o grande chefe do distrito de Kiriwina, chamado To'uluwa (1), um dos chefes do distrito de Sinaketa, de nome Kouta'uya (2) e Kauyaporu, líder mais proeminente do distrito de Dobu (3). As descrições de Malinowski acerca da atuação de To'uluwa no *Kula* tratam de sua centralidade no *Kula* interior, o que já fora comentado num momento anterior dessa Dissertação, e do modo como organizara a fase inicial de sua expedição, que se inicia com a construção das canoas e termina com a regata de exibição da canoa (*kabigidoya*) aos parentes e amigos dos *toliwaga* que realizam uma expedição, estes que são os comandantes das canoas e também os líderes das aldeias que essas canoas representam. To'uluwa será, por isso, o protagonista dessa fase da análise. A expedição que Malinowski acompanhou foi capitaneada por Kouta'uya, que conduziu os nativos do distrito de Sinaketa à Dobu para realizarem o *Kula*. Acompanharemos Kouta'uya para demonstrar a participação de um chefe numa expedição do tipo. Por fim, trataremos também da recepção de Kauyaporu, líder importante de Dobu, em Sinaketa, ele que trouxera sua tripulação para esse distrito para receber a retribuição pelo que tinha dado aos nativos de Sinaketa na expedição que haviam realizado à Dobu.

Não obstante, como a morte é o fenômeno basilar da existência humana e constitui, por isso mesmo, a raiz da individualidade, então, parece apropriado complementar a análise

anterior com a investigação de um ritual vinculado à morte e que possui uma íntima relação com o *Kula*: o ritual *so'i*, que, assim como o ritual *youlawada*, é realizado na ilha de Kitava. Trata-se de um ritual mortuário que resulta no represamento de *vaygu'a* na referida ilha em virtude da morte de um de seus membros, sobretudo quando se trata de um líder ou de uma figura importante na ilha. Com essa análise buscaremos mostrar a importante associação entre a totalidade do indivíduo (encerrado na morte) e a totalidade do grupo (o *Kula*), característica marcante dessa instituição. Isso, porque, como veremos a seguir, as transações *Kula* são repentinamente impedidas de ocorrer, já que o tabu mortuário na ilha de Kitava, por onde todo e qualquer *vaygu'a*, tem que passar, impede a entrada de estranhos. Por isso, não é possível obter os *vaygu'a* que chegam a ilha (4.3.2).

4.3.1 – A atuação dos chefes e dos líderes nas expedições *Kula*

4.3.1.1 – To'uluwa: o chefe de Kiriwina nos estágios preparatório da expedição *Kula*

Apesar de já ter sido apresentado diversas vezes ao longo da Dissertação, é importante, nesse momento, retomar alguns dos principais traços sociais da personalidade do grande chefe de Kiriwina. To'uluwa é, antes de tudo, o membro mais proeminente do subclã *tabalu*, que, como já sabemos, é o subclã com posição hierárquica mais elevada em Trobriand. Por sua proeminência dentre os *tabalu*, é ele quem assume a liderança da principal aldeia sob a égide deste subclã: Omarakana, capital do importante distrito de Kiriwina. Como entre os trobriandeses é reconhecida a instituição da chefia, To'uluwa não só é líder de seu subclã e aldeia, como também de todo o distrito de Kiriwina, o que se justifica pela proeminência incontestada que possui em relação aos demais nativos da região. Por conta disso, apesar de haver outros distritos que reconhecem a instituição da chefia, como Sinaketa, por exemplo, nenhum chefe supera o poder e o prestígio de To'uluwa. Não obstante, To'uluwa exerce seu poder através da riqueza que obtêm em virtude do tributo *urigubu* que recebe da linhagem das dezenas de mulheres com as quais é casado, já que a ele, como a todo chefe, é permitida e até mesmo aconselhável a prática da poligamia.

Acompanharemos To'uluwa (através da descrição de Malinowski) nos estágios preparatórios de uma expedição *Kula*, momento em que são construídas, preparadas e exibidas as canoas que permitirão a navegação até as aldeias onde se almeja realizar essa troca intertribal. Buscaremos seguir a descrição de Malinowski tomando como fio-condutor a

atuação de To'uluwa, pois assim poderemos desvelar como um chefe importante atua nos estágios iniciais de uma expedição.

Segundo Malinowski, a construção de uma canoa destinada a ser utilizada numa expedição *kula* representa também o estágio inicial da própria expedição e, portanto, está intimamente ligada a ela. Deve-se ter em conta, então, que a construção de uma *masawa* (canoa utilizada na expedição) se sobrepõe ao primeiro estágio de uma expedição *kula*, de tal forma que os atos finais implicados na construção da canoa coincidem com os atos iniciais da expedição *kula*: a construção da canoa (1), a cerimônia de lançamento e apresentação das canoas que participaram da expedição *kula* (*tesasoria*) (2) e, enfim, a exibição das canoas aos amigos e parentes dos donos das canoas, *otoliwaga* (*kibigidoya*) (3). Logo, *atesasoria* é o estágio final da construção da canoa e o *kabigidoya* a primeira etapa da expedição *kula*.

De acordo com Malinowski há dois estágios articulados relacionados à construção da canoa, sendo que todos eles são entremeados e interrompidos por uma série de rituais mágicos ligados tanto à leveza e velocidade da canoa, como ao sucesso da expedição *Kula*. O primeiro estágio dura de 2 a 6 meses e diz respeito à preparação dos componentes a serem utilizados na canoa. Esse estágio da construção é conduzido pelo construtor da canoa, pelo *toliwaga*, que é o “dono da canoa”, e pelos amigos de ambos. Somente as canoas novas precisam passar por esses estágios. Já o segundo estágio é empreendido por toda a comunidade e leva de 1 a 2 semanas. Esse trabalho se refere à montagem da canoa: amarração das pranchas e tábuas, do flutuador e das velas. Passa por esse estágio tanto as canoas novas, como aquelas que necessitam apenas de uma reforma.

Sobre o título de *toliwaga*, Malinowski nos traz algumas considerações. Antes de apresentá-las, porém, é importante frisar que essa é a função a ser assumida pelos líderes das aldeias nas expedições *kula*, inclusive pelo grande chefe do distrito, que no caso é To'uluwa, o que quer dizer que ele comanda a canoa na qual realiza a expedição. É bem verdade que o chefe de um distrito assume também a liderança de toda a expedição, assumindo a função de *toli'ualaku*, o que significa “dono da expedição”, tema que será tratado com detalhes na próxima subseção, quando acompanharemos Kouta'uya em sua expedição ao distrito de Dobu.

Sobre o título de *toliwaga*, Malinowski acentua que o prefixo *toli-* que compõe a palavra nativa *toli-waga* (*waga* é o termo genérico para canoa) é que denota a propriedade da canoa. Esse prefixo também é utilizado para outros objetos, tais como: proprietário da roça (*tolibagula*), proprietário do porco (*tolibunukwa*) e proprietário da magia (*tolimegwa*). Trata-

se, portanto, de um prefixo polissêmico que terá seu significado determinado em função do contexto em que é aplicado. Não obstante, cabe ressaltar ainda que várias pessoas podem ser *toli-* de um mesmo objeto e que pessoas que não são *toli-* de um objeto, eventualmente também podem utilizá-lo. O título de *toliwaga* é altamente valorizado entre os nativos, o que garante ao seu detentor enorme prestígio. É comum, inclusive, que os nativos identifiquem a canoa ao seu *toli-*. Segundo Malinowski, “Os nativos, para os quais o *Kula* e as expedições marítimas são tão importantes, associam o nome da canoa ao do seu *toli*; identificam seus poderes mágicos à boa sorte da canoa na navegação e no *Kula*” (MALINOWSKI, 1976, p. 100). Não por acaso, o mais comum é que um líder ou um chefe assuma essa função, pois é justamente ele quem dispõe dos recursos necessários para a construção de uma *waga*. Também segundo as palavras de Malinowski, “em todas as modalidades de empreendimento nativo, o chefe ou líder tem meios para arcar com a despesa e tira também o principal proveito do negócio. No caso da canoa, o chefe, como cimos, desempenha a função de organizador principal no processo de construção e desfruta também do título de *toli*.” (MALINOWSKI, 1976, p. 100).

É o *toliwaga*, portanto, que obtém a vantagem da distinção social associada a esse título (1), mas tem a obrigação de assumir uma série de obrigações, embora elas também lhe tragam uma série de prestígios e/ou vantagens (2): ele deve assumir a função de porta-voz da tribo nas cerimônias envolvidas na construção da canoa e na expedição *Kula* (a); o uso e as vantagens econômicas associadas à utilização da canoa não são exclusivas do *toliwaga*, mas é a ele que se dedica a maior parte dos bens úteis trocados no *gimwali*, bem como os melhores *vaygu'a* obtidos nas transações *Kula* (b); tem o direito de escolher quem participará da expedição realizada por sua canoa, apesar de não poder impedir a participação de seus parentes por hereditariedade (*veyola*), aos indivíduos de alta posição social e, enfim, aos indivíduos que possuem grande perícia na navegação (c); e, por fim, é o *toliwaga* quem deve executar os rituais mágicos exigidos na construção da canoa e na expedição *kula*(d). O que Malinowski acentua é que ao *toliwaga* é destinada a função de capitanear sua canoa e que cada tripulante possui uma função determinada que deve ser seguida à risca.

Há três funções a serem exercidas na construção de uma canoa. A primeira delas é executada pelo dono da canoa (*toliwaga*), função que comumente é assumida pelo chefe do distrito ou pelo líder da aldeia à qual servirá a canoa em sua expedição *kula*. O *toliwaga* tem a obrigação de pagar pelos serviços de construção da canoa aos trabalhadores que o executam, além de ter que contratar o especialista em sua construção e comandar todo o trabalho

envolvido. A segunda função é a do especialista (*tota'ila waga*), que é quem sabe os detalhes técnicos da construção e do enfeite da canoa, bem como a magia associada à sua construção, o que representa a importância maior de seu trabalho. Apesar de só haver um *toliwaga* pode haver mais de um *tota'ila waga*. Por fim, há também os trabalhadores que realizam as tarefas mais árduas na construção, estes que podem ser amigos do *toliwaga*, amigos do *tota'ila waga*, ou, enfim, nativos comuns que têm a obrigação de trabalhar pelo líder de sua aldeia (ainda que esse último tenha que lhe pagar pelo serviço).

Quando a canoa está pronta torna-se motivo de orgulho para o *toliwaga* e de profunda admiração por parte dos demais nativos. Trata-se de um novo ente que surge e que está intimamente ligado ao futuro e ao possível sucesso ou insucesso do navegador. Segundo Malinowski, é o comportamento dos nativos que revela essa importância, sobretudo pela necessidade de atribuição de um nome próprio, pelo grande interesse demonstrado pela canoa e, enfim, pelos sinais exagerados de jactância que a canoa provoca nos nativos. Entretanto, o seu lançamento na água exige ainda um último e importante cerimonial: a *tesasoria*, que é a exibição pública e festiva das canoas de um distrito. Esse festival exige que a canoa esteja toda pintada e ornamentada.

De acordo com Malinowski, essa cerimônia de lançamento e exibição é fixada após o término da construção da canoa. Os *toliwaga* das canoas construídas ou reformadas, estes que são também os líderes de suas aldeias, levam suas canoas para realizarem essa regata de exibição. Essas mesmas canoas participarão, juntas, da expedição *kula* que se aproxima. O lançamento das canoas é inaugurado com uma magia *Kula (mwasila)* que recebe o nome de: *Kaytalula wadola waga*, que ao pé da letra significa “pintar de vermelho a boca da canoa”. Após a popa ser pintada de vermelho a canoa é levada para a água ao som dos gritos e ululações típicos desses cerimoniais. Feito o lançamento, há, então, uma festa de distribuição de alimentos (*sagali*), que é uma forma do *toliwaga* pagar ao construtor e seus ajudantes pela construção da canoa. Quando o *toliwaga* não é apenas um líder menor, mas sim um chefe importante, esse *sagali* tem a função também de exibir e ostentar a riqueza e a generosidade do chefe numa celebração. Feito isso, as canoas são definitivamente prontadas e partem para a regata *tesasoria*, que não é uma regata competitiva e sim apenas exibicionista.

Para deixar mais evidente o significado dessa cerimônia, Malinowski nos oferece uma descrição de uma *tesasoria* que presenciou em Kiriwina, em virtude de uma expedição organizada por To'uluwa à Kitava e que tinha o intuito de lançar a nova canoa da aldeia de Kasana'i, liderada por Ibená. Oito canoas participaram dessa regata de exibição. Ibená, perito

na construção de canoas, feiticeiro e *toliwaga*, juntou-se a To'uluwa na execução do cerimonial, este último que teve que reformar sua canoa, o que fora feito por um construtor vindo de Kitava e contratado pelo próprio To'uluwa. Geralmente essa regata de exibição deveria ter sido realizada na aldeia de Kasana'i, pois era a canoa de Ibena que estava sendo, de fato, inaugurada. Contudo, devido ao enorme prestígio e poder de To'uluwa, e a importância sobrepujante de sua aldeia em relação à aldeia de Ibena, o cerimonial ocorreu em Omarakana, aldeia de To'uluwa.

De acordo com a descrição de Malinowski, no dia do evento a aldeia estava a postos: as roupas para a festa estavam sendo preparadas e os alimentos para o *sagali* já tinham sido ofertados ao grande chefe que faria a distribuição subsequentemente. Ibena e To'uluwa estavam juntos no empreendimento, o que os exigiu usarem trajes de festa como ornamento. Os nativos se organizaram em grupos distintos, o que fora feito tendo em conta a proximidade das aldeias entre si. Eles passaram quase o dia todo sem comer e no momento culminante da festa prepararam uma maquiagem especialmente elaborada. A respeito do cerimonial Malinowski argumenta que:

Não havia qualquer mistura nos grupos e os nativos não passavam de um grupo para outro. Cada um permanecia em seus devidos lugares, os aristocratas juntos, por dignidade pessoal, os mais humildes, por causa da modéstia imposta pelo costume. To'uluwa permaneceu sentado praticamente durante toda a cerimônia, numa plataforma construída para esse fim, só se levantando para ir até a sua canoa e prepará-la para a corrida. (MALINOWSKI, 1976, p. 125).

To'uluwa e seus familiares permaneceram o máximo possível junto ao abrigo das canoas de Omarakana, que representava o centro do evento. À frente dele ficavam os recipientes destinados ao depósito de alimentos (*pwata'i*) que seriam tributados ao próprio chefe. Essa doação era realizada da seguinte forma: ao se aproximar dos recipientes cada líder cumprimentava o chefe e depositava suas contribuições, que eram distintas e variadas em virtude da autonomia de cada aldeia. Após essa contribuição, iniciava-se, enfim, a distribuição cerimonial de alimentos (*sagali*). Ela seria liderada por To'uluwa, que nesse momento já assumira a liderança da expedição que era preparada. De acordo com Malinowski,

Os alimentos foram divididos entre os nativos das várias aldeias, a maior parte aos que iriam participar da regata e àqueles que haviam colaborado na construção da nova canoa. Vemos, portanto, que o alimento fornecido pelas aldeias antes da realização do *sagali* foi meramente redistribuído entre elas, depois de o chefe ter contribuído com uma considerável porção; esse é, na

verdade, o procedimento costumeiro do *sagali*. Na presente ocasião, a maior parte coube obviamente aos habitantes de Kitava, que haviam ajudado nos trabalhos da construção da canoa. (MALINOWSKI, 1976, p. 126).

Passemos agora à descrição de Malinowski do *kabigidoya*. Trata-se da exibição da canoa do *toliwaga* a seus amigos e parentes. A canoa é preparada e sua tripulação toma seus postos de costume. Quando está pronta e antes de realizar a expedição, a canoa deve rumar até as aldeias vizinhas com o intuito de apresentar para cada uma delas a nova canoa. Chegando na praia da aldeia a ser visitada a canoa para e o búzio é tocado, o que anuncia a realização do *kabigidoya*.

A tripulação permanece na canoa, mas o *toliwaga* desce à praia, levando consigo um remo. Vai à casa do líder da aldeia e, enfiando o remo na estrutura da cabana, diz as palavras: ‘Ofereço-te tua *bisila* (galhardete de pandano); toma uma *vaygu’a* (objeto de valor), apanha um porco e quebra a proa de minha nova canoa’. A isso o líder local, oferecendo um presente, responde da seguinte maneira: ‘Eis o *katuvisaladabala* (o quebrar da proa) de tua nova canoa!’ (MALINOWSKI, 1976, p. 133).

Este galhardete de pandano oferecido pelo *toliwaga* ao líder local geralmente vem amarrado ao mastro da canoa, a seus equipamentos e à vela. Acredita-se que ele proporcione velocidade à canoa e estimule os parceiros do *toliwaga* a realizar o *Kula*. Geralmente, os presentes ofertados pelos líderes das aldeias não são os *vaygu’a* solicitados pelo *toliwaga*, mas sim presentes simples como esteiras, uma dúzia de cocos, artigos de pouco valor e etc. Tudo o que é recebido por uma canoa na ronda *kabigidoya* deverá ser retribuído num momento posterior, sobretudo quando o *kabigidoya* é realizado em outros distritos, onde se obtém presentes realmente valiosos. Esse último *kabigidoya* é chamado de *kabigidoya* geral e não envolve apenas a canoa de um *toliwaga*, e sim todas as Canoas que realizarão a expedição *kula*.

Com isso terminamos o estágio preparatório de uma expedição *kula*, o que nos exige que abandonemos Kiriwina e o grande chefe To’uluwa, para acompanhar os passos de um dos chefes de Sinaketa, Kouta’uya.

4.3.1.2 – Kouta’uya: o chefe de Sinaketa na expedição *kula*

A partir de agora acompanharemos a descrição de Malinowski de uma expedição *kula* propriamente dita. Trata-se da expedição realizada pelos líderes das aldeias de Sinaketa com

destino a Dobu. Essa expedição seria chefiada pelos dois chefes mais importantes deste distrito: o chefe To'udawada, que é também o líder da aldeia mais importante de Sinaketa, a aldeia de Kasiyetana; e o chefe Kouta'uya, que lidera a aldeia Kunabayana, a segunda mais importante do mesmo distrito.

Segundo Malinowski, ambos os chefes pertenciam às mais altas posições de chefia de toda a região das ilhas Trobriand e por conta disso se julgavam inclusive iguais aos chefes de Kiriwina. Sinaketa é composta por oito aldeias, o que significa que possui ainda seis outros chefes. O mais importante deles é o chefe da pequena aldeia Oraywota, de nome Sinakadi, que, apesar de pertencer à mesma posição social dos dois chefes apresentados anteriormente, tornou-se desprezível em relação aos seus pares por ter adotado o costume de trocar suas esposas por tabaco com os europeus instalados na região. Já as outras cinco aldeias são representadas por chefes que pertencem a uma posição social inferior em comparação a esses três já mencionados. Dentre eles Malinowski acentua apenas a importância de Layseta, em virtude de seu amplo conhecimento no âmbito da magia, sendo conhecedor de quase todos os tipos de feitiço.

De acordo com o antropólogo, apesar de toda a aldeia ter ficado agitada em função da expedição que estava prestes a ser iniciada, deve-se destacar a nítida distinção entre aqueles que irão participar dela e aqueles que não iam. Além disso, mesmo entre aqueles que participariam da expedição, Malinowski nota uma clara diferenciação de funções distinguindo-os entre si. Primeiramente, destaca-se a função de *toliwaga*, que, como já comentado alhures, é o proprietário da canoa e, por isso, possui a responsabilidade de observar os tabus referentes ao *Kula* e ao uso da canoa e de executar os diversos rituais mágicos e cerimoniais exigidos numa expedição; mas, por outro lado, também desfruta das maiores honras e privilégios de uma expedição. A segunda função é assumida por um número de nativos que varia de quatro a seis e recebe o nome de *usagelu*. Sua função é manobrar a canoa e executar alguns rituais mágicos. Esses nativos têm a prerrogativa de executarem transações *kula* de forma independente e ainda devem receber um pagamento do *toliwaga* que consiste numa oferenda de alimentos a ser oferecida no fim da expedição e que recebe o nome de *mwalolo*. Dois jovens nativos assumem a terceira função, que recebe o nome de *silasila*. Em geral esses nativos não praticam o *Kula* e só participam da expedição para apreenderem como fazê-la e para ajudarem na navegação. Finalmente há também uma criança que acompanha a expedição. Sua função é tocar o búzio e recebe o nome de *dodo'u*. Essa criança geralmente é filha do *toliwaga*.

Os nativos levam alguns dias para aprontarem os últimos preparativos da expedição. As mulheres se ocupam com a preparação dos alimentos, enquanto aos homens cabe a execução dos rituais finais. Além disso, o *toliwaga* também tem que respeitar uma série de tabus:

O tabu do *toliwaga* refere-se à sua vida sexual. Durante as duas últimas noites ele tem mesmo de manter-se acordado até tarde para executar os rituais mágicos e para receber a visita de amigos e parentes vindos de outras aldeias, que lhe trazem provisões para a viagem, presentes em mercadorias negociáveis e discutem a expedição que está prestes a realizar-se. Mas ele precisa também manter vigília noite adentro, por imposição da tradição, e deve dormir sozinho, embora sua esposa possa dormir na mesma casa que ele. (MALINOWSKI, 1976, p. 157).

O primeiro ato de aprestamento da canoa consiste na colocação de esteiras na plataforma da canoa, ato que vem acompanhado de um ritual mágico. Trata-se do encantamento *yawarapu* (esteira) que deve ser executado pelo *toliwaga*. Esse ritual visa dar velocidade à canoa e induzir os parceiros do *toliwaga* a realizarem o *kula* com ele. Um ou dois dias depois (em virtude do atraso comum das expedições) o *toliwaga* presenteia cada um dos tripulantes de sua canoa com um porco. Feito isso, uma série de rituais é realizada e ao término dela a expedição pode ser iniciada.

É chegada, então, a hora da partida que é acompanhada pelos nativos de várias aldeias. Nesse momento o chefe profere um discurso exortando as mulheres a serem fieis e aos demais nativos a não visitarem sua aldeia em sua ausência. A esse exórdio um dos líderes dessas aldeias estrangeiras responde:

Nada vai acontecer, ó chefe de todos nós; vós partis, e vossa aldeia permanecerá intata. Olhai – quando estais aqui, nós vimos visitar-vos. Partis na expedição, nós nos limitamos a ficar em nossas aldeias. Quando voltardes, viremos novamente. Talvez então vós nos ireis dar nozes de bétel, um pouco de sagu, alguns cocos. Talvez nos dareis como *Kula* alguns colares de contas feitas de conchas. (MALILNOWSKI, 1976, p. 162).

Após o exórdio, as canoas partiram rumo à Dobu. Iniciava-se, então, a grande expedição aguardada por todos os nativos de Sinaketa. Cada grande expedição como essa é realizada pelos nativos no espaço de dois a três anos e recebe o nome de *uvalaku*, distinguindo-se claramente das pequenas expedições *Kula*, que são chamadas de *Kula wala*. De acordo com Malinowski a periodicidade das *uvalaku* é definida tradicionalmente, apesar dos nativos justificarem sua realização, sobretudo, em virtude da concentração de *vaygu'a*.

Uma *uvalaku* se caracteriza por seu caráter competitivo, por ser uma expedição em grande escala que conta com uma grande quantidade de nativos, por possuir uma organização social específica e, enfim, pela observância de todos os ritos mágicos, todos os cerimoniais e todos os tabus associados ao *Kula*. A participação de todas as canoas de um distrito na ocasião de uma *uvalaku* não é instigada apenas pelo desejo desses nativos de realizarem uma expedição dessa magnitude, mas também pela obrigação de honrar o chefe maior de seu distrito que geralmente é o nativo que projeta e organiza uma *uvalaku*. Por conta disso, é justamente esse chefe quem recebe o título de *toli'uvalaku*, ou seja, o proprietário da expedição. Por isso, é esse chefe quem tem que realizar as diversas cerimônias envolvidas numa *uvalaku*: a cerimônia feita na partida da expedição (1), a cerimônia de distribuição de alimentos (2), a cerimônia feita na chegada ao destino da expedição (3) e a cerimônia de retorno (4). Apesar dessa responsabilidade, esse é um título altamente valorizado entre os nativos, o que Malinowski acentua ao dizer ao afirmar que:

O líder da aldeia que desempenha as funções de *toli'uvalaku* numa expedição, por direito recebe maior número de presentes *kula* que os demais. A ele também cabe a glória dessa expedição. Portanto, o título de *toli* é, nesse caso, um título de propriedade honorária e nominal, trazendo renome (*butura*) ao seu portador e, como tal, é altamente valorizado pelos nativos. (MALINOWSKI, 1976, p. 165).

Após ter sido iniciada, contudo, a expedição não tarda a fazer sua primeira parada, o que seria realizado em Muwa, um banco de areia que fica a menos de um dia de viagem da praia de onde partiram. Segundo Malinowski, essa parada tem o intuito de realizar mais uma distribuição de alimentos, além de uma inspeção e revisão das forças, já que esse é o primeiro momento que os nativos que participam da expedição se acham reunidos sozinhos sem a companhia dos outros nativos.

Essa distribuição de alimentos feita na praia de Muwa deve ser conduzida pelo *toli'uvalaku* e marca o estágio inicial da expedição. Segundo Malinowski, é por isso que todos aqueles que participam dessa distribuição não podem mais abandonar a *uvalaku* até que ela alcance seu destino e todos os *vaygu'a* sejam obtidos. Isso quer dizer que, se por um lado a *uvalaku* traz grande renome ao seu *toli*, por outro, é justamente o *toli'uvalaku* quem a financia, motivo que justifica os méritos que obtém com a expedição. Já os outros nativos que têm a obrigação de seguir seu chefe na expedição tornam-se ainda mais comprometidos após a distribuição de alimentos proporcionada pelo *toli'uvalaku*, o que se torna um dever que precisa ser concretizado com êxito com a conclusão da expedição.

A princípio, o *toli'ualaku*, que é o centro de todas as atividades dessa cerimônia, deve apenas observar a preparação dos alimentos, o que é feito por seus parentes de baixa posição social. Quando está tudo preparado o *toli'ualaku* deve trazer dois porcos para serem assados. Depois de morto e chamuscado o porco é dividido na proporção das canoas que realizam a expedição. Uma pilha com outros alimentos já previamente preparada é trazida por um dos parentes do *toli'ualaku* para cada canoa. Depois de distribuídos os alimentos, os ajudantes do chefe ou ele próprio passa em revista para se certificar que a divisão foi feita de maneira correta e volta em seguida para o local onde estava sentado. Nesse momento, o indivíduo que trouxe os alimentos profere, um a um, o nome de cada canoa e um dos nativos mais novos da canoa, geralmente um dos *silasila*, busca a porção de alimentos que lhes fora deixada. O grupo que compõe a tripulação de cada canoa se mantém reunido junto a uma fogueira onde assam o porco e comem os alimentos ofertados pelo *toli'ualaku*. Depois da cerimônia todos os grupos se juntam para conversar sobre o *Kula*. De acordo com o relato de Malinowski, essas conversas têm o seguinte teor:

Nessas ocasiões predominam nas conversas os assuntos referentes ao *Kula*; os nomes dos parceiros do além-mar, bem como os nomes específicos dos *vaygu'a* particularmente valiosos pontuam a conversa e a tornam ininteligível a todos aqueles que ainda desconhecem os pormenores técnicos e as tradições históricas do *Kula*. A lembrança de como um determinado colar especial do *spondylus* passou por Sinaketa há alguns anos, de como fulano o entregou a sicrano em Kiriwina, que por sua vez o ofereceu a um dos seus parceiros de Kitava (mencionando-se, é claro, o nome de todas essas pessoas), e de como foi parar na ilha Woodlark, onde se perdeu sua pista – tais reminiscências levam os nativos a levantar hipóteses sobre o atual paradeiro do colar e a possibilidade de encontrá-lo em Dobu. (MALINOWSKI, 1976, p. 169).

No dia seguinte ao cerimonial os nativos levantam de madrugada para prosseguir com a expedição. A tripulação de cada canoa permanece em seus postos a espera do *toliwaga* que profere na praia alguns encantamentos que devem proporcionar velocidade e estabilidade à canoa, além de outros rituais realizados no interior da canoa e que possuem o mesmo objetivo.

A frota segue sua viagem, passando por Gumasila, onde realiza o *Kula*, e seguindo, após, definitivamente em direção à Dobu. Quando a expedição já está se aproximando de Dobu, a frota faz mais uma parada importante na praia de Sarubwoyna, onde serão realizados os últimos rituais de magia *Kula*. Se a expedição começara de fato na ilha de Muwa, quando o *toli'ualaku* fizera a distribuição ritual de alimentos que marcou o início da mesma, é em Sarubwoyna que a expedição alcança seu ponto final no que se refere aos trâmites rituais.

Quando chegam em Saubwoyna, as canoas são amarradas na praia, os nativos adornam seus corpos e então se inicia uma profusão de encantamentos sucessivos. Algumas folhas são encantadas para que os nativos se banhem no mar; a polpa do coco raspada e triturada ritualmente é esfregada no corpo para untá-lo e torna-lo brilhoso; o pente é encantado para pentear o cabelo; noz de bétel amassada é misturada com cal para se fazer desenhos vermelhos no rosto; o *sayyaku* é utilizado também no rosto para fazer desenhos de cor preta; a hortelã encantada e preservada no óleo de coco é colocada nos braceletes; e, enfim, gotas de óleo de coco são jogadas no corpo e no *lilava* encantado. Segundo Malinowski: “Todos os encantamentos proferidos sobre os cosméticos nativos pertencem à *mwasila* (magia *kula*) da beleza. O objetivo principal destas fórmulas é o mesmo que encontramos claramente expresso no mito: tornar os nativos bonitos, atraentes e irresistíveis a seus parceiros no *Kula*.” (MALINOWSKI, 1976, p. 254).

A magia *mwasila* da beleza está intimamente ligada à magia do amor e à magia da beleza realizada para festas e danças. Um exemplo desse tipo de encantamento é chamado de encantamento *kaykakaya*, realizado pelo *toliwaga*. Nesse encantamento, nomes de peixes que não podem ser comidos nessa ocasião, por terem listras vermelhas, são enumerados e exortados para que ajudem os nativos no *Kula* passando-lhes sua beleza. Assim os nativos esperam influenciar seus parceiros, bem como as esposas e irmãs deles, pois, supõem-se, elas têm grande influência sobre os homens de Dobu. Uma série de rituais que têm o objetivo de tornar o nativo atraente para seus parceiros é realizada na praia de Sarubwoyna, o que dura aproximadamente trinta minutos. Tendo sido terminado esse processo ritual, os nativos voltam paramentados para sua canoa e seguem para Dobu. A última etapa da viagem é feita a remo e a canoa do *tolu' uvalaku* segue na frente:

Em cada uma das canoas, o *toliwaga* se senta no lugar a ele reservado, no meio da canoa, perto do *gebobo* (engradado especial para a carga). Um homem se senta na parte da frente, bem junto à tábua de proa, outro na popa, sobre a plataforma. Os demais membros da embarcação ocupam-se dos remos, enquanto o garotinho ou o membro mais jovem da tripulação se senta perto da proa, pronto a fazer soar o búzio. Os remadores modem seus remos em forma de folha em puxadas longa, vigorosas e rápidas, deixando que a água escorra nos remos, cujas pás cintilam à luz do sol – remada cerimonial a que chamam *kavikavila* (relâmpago). (MALINOWSKI, 1976, p. 258).

Seguem, assim, em marcha ritual até bem próximo da praia de uma das aldeias de Dobu. Três dos nativos que não estão remando começam a entoar cânticos com fórmulas mágicas. O homem da proa entoa o encantamento *kayikuna tabuyo*, que significa “balanço da tábua de proa”, que tem a intenção de associar a canoa a uma águia pescadora pronta a

apanhar sua presa que, no caso, são os *vaygu'a* que os esperam em Dobu, além de anunciar a fama da canoa que derrubará a montanha de Dobu conquistando muitos *vaygu'a*. Já o *toliwaga* se ocupa do segundo cântico, que é denominado encantamento *kavalikuliku*, o encantamento do terremoto. Ele anuncia sua fama chegando a Dobu e sua capacidade de influenciar os nativos de Dobu a seu favor. O terceiro cântico fica sob a responsabilidade do nativo sentado na popa e recebe o nome de *kaytavilena mwoynawaga* (mudança da entrada canoa). Ela segue o mesmo padrão do encantamento do nativo sentado na proa, mas o animal exortado, ao invés da águia pescadora, é o crocodilo. A ele é pedido que leve o parceiro para baixo do *gebobo* (lugar onde são armazenados os *vaygu'a* e outros objetos) e que traga muitos *soulava*, o que é seguido com a enunciação de vários nomes próprios de colares *soulava*. Todas essas fórmulas, assim como as fórmulas do *mwasila* da beleza, terminam com um fraseado típico: “Vou realizar o *Kula*, vou roubar meu *Kula*, vou furtar meu *Kula*; vou surrupiar meu *Kula*. Vou realizar o *Kula* de modo a fazer com que minha canoa afunde; vou realizar o *Kula* de modo a fazer com meu flutuador externo afunde. Minha fama é como o trovão, meus passos são como o terremoto!” (MALINOWSKI, 1976, p. 257).

Junto a esses cânticos encorajadores, os nativos também se preocupam com sua segurança, já que estão chegando a terras estranhas, cujos nativos despertam enorme temor, sobretudo porque os nativos de Dobu são canibais. Trata-se de uma insegurança que Malinowski define muito bem quando afirma que, apesar de ser atravessada pelo *Kula*, não é extinta nem superada. O estrangeiro continua sendo um inimigo em potencial, pois o normal é que ele seja hostil e desconfiado. Por isso, os nativos de Sinaketa também têm uma magia da segurança, chamada *ka'ubana'i*. Esse cântico tem a função de afastar a fúria dos nativos de Dobu, ao mesmo tempo em que busca os induzir a realizar o *Kula*. Essa fórmula é proferida na língua de Kiriwina e repetida na língua de Dobu. No fim da fórmula é pronunciado o famoso fraseado que é utilizado por Marcel Mauss em defesa de seu argumento, o que já fora brevemente salientado na Introdução dessa Dissertação: “‘Tua fúria, ó homem de Dobu, é como quando o cão fareja’, ou, mais explicitamente: ‘Tua fúria, ó homem de Dobu, deve aplacar-se como a fúria do cachorro se aplaca quando ele vem farejar um recém-chegado.’” (MALINOWSKI, 1976, p. 262).

Por ser uma magia de segurança e por ser pronunciada no momento de clímax da expedição, quando ela se aproxima de seus parceiros/inimigos, nos parece que esse é o maior indício da plausibilidade da hipótese aventada nessa Dissertação. O que a necessidade desse ritual indica é que a parceria *kula*, apesar de ser muito bem institucionalizada e regulada por

uma série de normas formalizadas, mantém latente a animosidade que qualquer relação entre estranhos sustenta. Não é por acaso, portanto, que toda transação *kula* traz em seu cerne essa paradoxal associação de guerra e paz, o que já fora acentuado em relação à etiqueta exigida na transação. Isso só se confirma com esse ritual, que aponta para o fato de que, se não houvesse disputa e animosidade envolvida nessas alianças, não seria necessário encantamentos de segurança, nem haveria sentido em se temer os parceiros dos quais se aproxima. Mas os nativos confirmam, em seu comportamento, a hipótese aventada nessa Dissertação, e protegidos por seus encantamentos desembarcam, enfim, na praia de Tu'utauna em Dobu. O *Kula* está prestes a começar.

A frota chegara, enfim, a Dobu. As canoas que compunham a expedição formavam uma fileira à frente da praia do principal parceiro do *toli'ualaku*. Sua canoa ocupava a ponta dessa fileira. Após atracarem, o *toli'ualaku* se levantou e se comunicou com os nativos de Dobu que estavam aglomerados na praia a espera da expedição. Seu discurso teve o objetivo de apelar para a ambição desses nativos. Após o discurso o principal parceiro do *toli'ualaku* tocou o búzio, entrou na água e ofereceu ao *toli'ualaku* o primeiro *vaygu'a*. Depois disso vários búzios foram tocados e em seguida outros *vaygu'a* doados, o que obedeceu a uma ordem hierárquica relativamente definida. Os *soulava* doados pelos anfitriões foram, nesse primeiro contato, carregados cerimonialmente. Caso fossem levados por homens, eles tinham que ser carregados como pingentes em uma grande vara; caso fossem levados por mulheres, eles deviam ser levados em cestos carregados na cabeça. Depois deste cerimonial de recepção, as canoas se dispersaram dentre as pequenas aldeias que formam o distrito de Dobu, sendo que cada canoa ficou ancorada na aldeia do principal parceiro de seu *toliwaga*.

Após ter sido finalizado o *Kula* em Dobu, os nativos iniciariam a vigem de volta. Na volta a frota deve parar em todas as aldeias nas quais realizara o *Kula* anteriormente (Sanaroa, Tewara, ilhas Amphlett). Alguns *vaygu'a* são ofertados, mas em geral as pessoas estão curiosas para saber os resultados da *ualaku* que havia terminado há pouco. Não há, entretanto, qualquer cerimonial envolvido nessas visitas. A volta, na verdade, não constitui um fenômeno sociológico de grande importância, a não ser por conta da exposição e comparação dos objetos de valor obtidos no *Kula*, na praia de Muwa.” (MALINOWSKI, 1976, p. 275). Importante salientar que o último ato da viagem de volta deve ocorrer justamente onde o *toli'ualaku*, a partir de uma distribuição cerimonial de alimentos, determinou o início oficial da expedição *ualaku* recém iniciada: a praia de Muwa.

Essa cerimonia de exibição e comparação dos *vaygu'a* obtidos na expedição recebe o nome de *tanarere*. Nesse cerimonial cada canoa deve expor em uma ou duas esteiras os *vaygu'a* conquistados. Isso faz com que se forme uma longa fila de colares ao longo da praia. Os nativos andam, então, de um lado para o outro na praia olhando, admirando e contando os *vaygu'a* de cada canoa. É comum que os chefes de cada canoa (*toliwaga*) e, sobretudo, o chefe da expedição (*toli'ualaku*) possua uma quantidade bem maior de *vaygu'a*. Em frente de cada canoa o búzio é tocado em proporção ao número de colares conquistados por ela. Nesse cerimonial, se há alguma canoa que não conquistou nenhum *vaygu'a*, isso representa grande desonra para seus tripulantes, sobretudo para seu *toliwaga*. Depois disso os nativos partem de volta para Sinaketa e são recebidos com grande entusiasmo pelos nativos que não participaram da expedição. Como argumenta Malinowski:

Na praia todos os nativos estão agitados. As mulheres que puseram suas saias novas de palha (*sevata'i*) feitas especialmente para essa ocasião entram na água e aproximam-se das canoas para descarrega-las. Não há nenhuma saudação especial entre elas e seus maridos. Elas estão interessadas nos alimentos que eles trouxeram de Dobu, principalmente no sagu. (MALINOWSKI, 1976, p. 281).

Assim chega ao fim a expedição *Kula*, que contou, como fora possível notar em toda a descrição, com a importante centralidade do chefe Kouta'uya, um dos *toli'ualaku* da expedição. O próximo passo será acompanhar alguns acontecimentos da expedição realizada pelos nativos de Dobu à Sinaketa com vistas à retribuição dos *vaygu'a* que doaram quando eram anfitriões.

4.3.1.3 – Kauyaporu: o líder proeminente de Dobu na expedição *kula* de retribuição

Sem dúvida alguma, as informações acerca de Kauyaporu são as mais reduzidas que Malinowski possui. O antropólogo passou pouco tempo no distrito de Dobu e só pode colher informações quando esteve acompanhando os nativos de Sinaketa na expedição anteriormente descrita, o que, certamente, não foi o suficiente para que se pudesse colher informações mais substanciais. O que se sabe a seu respeito é apenas que ele é o líder mais proeminente de seu distrito e, por isso, assumiu o posto de *toli'ualaku* da expedição que visava receber a retribuição dos nativos de Sinaketa. Aliás, como “a expedição de retribuição”, na verdade é uma expedição em busca da retribuição, e não uma expedição que leva a retribuição, a melhor

denominação para ela não é “expedição de retribuição”, mas sim “expedição com vistas à retribuição”. Não obstante, também precisa ser acentuado que a atuação de Kauyaporu que Malinowski acompanha, toma como perspectiva a situação dos nativos de Sinaketa, que recebia os visitantes de Dobu. Isso limita, obviamente, a amplitude da descrição que só se inicia, de fato, a partir do momento que a frota de Dobu se aproxima ritualmente de Sinaketa. A despeito disso, os discursos que profere para a multidão são importantes demais para serem desprezados.

Após narrar a preparação ritual de si mesmos e de seus *vaygu'a*, Malinowski descreve os nativos de Dobu rumando para a praia em que seriam recebidos pelos nativos de Sinaketa. Quando estavam a dez minutos de sua chegada começaram a tocar os búzios e a murmurar de suas canoas suas fórmulas mágicas, seguindo os mesmos trâmites realizados pela frota de Sinaketa quando esta chegava em Dobu. A vinte metros da praia a frota parou formando várias fileiras de quatro a cinco canoas. Na ponta esquerda da primeira fileira estava a canoa do *toli'ivalaku*, o já mencionado Kauyaporu. Esse se levantou em sua canoa e disse aos que o esperavam na praia do distrito de Sinaketa, valendo-se do idioma Dobu:

Quem será o primeiro no *Kula*? O povo de Vakuta ou vocês mesmos? Julgo que vocês terão a primazia! Tragam braceletes, um cesto cheio, dois cestos; tragam porcos; apanhem cocos; apanhem nozes de areca! Pois este é o meu *ivalaku*. Mais tarde, você, Kouta'uya fará uma *ivalaku*, e nós lhe daremos uma grande quantidade de *vaygu'a*! (MALINOWSKI, 1976, p. 289).

Antes de tudo, é importante destacar o misto de desafio e conciliação que se manifesta e alimenta o discurso de Kauyaporu. Não obstante, apesar de To'udavada ser o chefe mais proeminente do distrito de Sinaketa, Kauyaporu se dirigira ao segundo chefe de importância, o chefe Kouta'uya, porque ele era seu principal parceiro em Sinaketa, o que o obrigava a conduzir o cerimonial em curso. Após o discurso de Kauyaporu, Kouta'uya entrou na água com dois *mwali*, um em cada mão. Atrás dele seguia seu filho tocando o búzio e mais atrás dois outros homens carregavam uma vara com vários *mwali*. Kouta'uya seguiu até a canoa de Kauyaporu e proferiu o seguinte discurso:

Este é um *vaga* (presente de abertura)! No devido tempo farei um *ivalaku* para Dobu; você deve me retribuir um grande *soulava* (colar) como *kudu* (presente equivalente) por isto. Você receberá agora muito mais braceletes. Há muitos braceletes em Sinaketa. Sabemos que havia muitos braceletes em Vakuta. Depois você e seus *usagelu* vêm para a praia, eu matarei um porco. Eu lhes darei muita comida, cocos, nozes de areca, cana-de-açúcar, bananas! (MALINOWSKI, 1976, p. 290).

Como se nota, portanto, com esse discurso Kouta'uya não visava apenas responder Kauyaporu, mas também corresponder ao seu desafio, ao demonstrar a convicção de que havia muitos braceletes em Sinaketa e de que não faltaria regalos a serem ofertados para os nativos de Dobu. Depois de Kouta'uya uma mulher mais velha seguiu, com um cesto na cabeça, até à canoa do *toli'ualaku*, também acompanhada de um menino que tocava o búzio. Ela levava um par de *mwali*. Logo em seguida vários búzios tocaram e diversos nativos, sozinhos ou em grupos, seguiram até as canoas da expedição levando *mwali*. Eles eram levados em varas ou cerimonialmente nos braços. Isso tudo durou cerca de trinta minutos. Após esses trâmites cerimoniais, as canoas de Dobu foram enfim puxadas para a praia e os nativos da expedição se espalharam pelas sete aldeias de Sinaketa, juntando-se em grupos que conversavam na língua de Dobu.

Depois de alguns dias a tripulação de Dobu voltou para suas aldeias, fazendo também uma parada final antes da chegada, mas não em Muwa, e sim em Sarubwoyna, seguindo, portanto, os mesmos trâmites da expedição de Sinaketa. Nessa ocasião o resultado da expedição de *Dobu* fora contabilizado, quando se constatou o seguinte resultado: foram obtidos, no total, seiscentos e quarenta e oito *mwali*, sendo que trezentos e quatro eram de Sinaketa e trezentos e quarenta e quatro de Vakuta. Caso se meça a proporcionalidade da quantidade *mwali* por nativo participante na expedição, há uma média de treze *mwali* para cada cinco nativos. Mas o que ocorre, de fato, é que alguns desses nativos receberam apenas um par de *mwali*, outros não receberam nenhum e os chefes e líderes, os *toliwaga*, concentraram a maioria deles. Depois disso os nativos voltaram para a sua aldeia e restabeleceram sua vida cotidiana.

Com isso finalizamos a análise da função dos líderes numa expedição, o que fora exemplificado pela atuação de três líderes/chefes proeminentes em fases variadas de uma *uvalaku*: To'uluwa de Kiriwina, Kouta'uya de Sinaketa e Kauyaporu de Dobu. Acompanhando-os pudemos desvelar a atuação de um líder tanto nos momentos preparatórios, como na própria expedição e em seus momentos derradeiros. Não há mais nada o que acrescentar a respeito desse assunto, o que nos permite seguir para a última subseção desse capítulo final, que tratará do ritual mortuário *so'i*.

4.3.2 – O ritual mortuário *so'i*

Para finalizar esse capítulo é fundamental que seja analisado o modo como os melanésios lidam com a morte, fenômeno que, como fora acentuado no desenvolvimento teórico deste capítulo, está intimamente vinculado à individualidade humana, representando, inclusive, sua raiz mais profunda. Para tratarmos desse tema, escolhemos um ritual que é praticado por um distrito importante do *Kula*. Trata-se do ritual *so'i*, realizado na estratégica ilha de Kitava, por onde todos os *vaygu'a* que circulam no circuito *Kula* necessariamente tem que passar, independentemente da direção que percorram. Em função dessa centralidade da ilha de Kitava, o ritual *so'i* acaba afetando todo o circuito *Kula*, que tem seu ritmo orientado justamente por conta da ocorrência ocasional deste ritual. Isso ocorre porque, como veremos, o ritual *so'i* está associado a um tabu que impede a visita de estrangeiros na ilha, mas, por outro lado, não impede a expedição dos nativos de Kitava a outros distritos, o que leva a um represamento dos *vaygu'a* na ilha que só termina quando cai o tabu, momento em que os nativos de Kitava realizam um grande cerimonial de distribuição dos *vaygu'arepresados*.

No entanto, antes de analisar o ritual *so'i*, destacando com isso sua importância no *Kula*, é importante destacar alguns traços gerais do modo como os melanésios lidam com a morte e como isso se encontra manifesto em variados cerimoniais vinculados à morte e por toda a extensão do circuito *Kula*. Duas características gerais associadas se destacam nesses ritos, sobretudo para a confirmação da hipótese aventada por essa Dissertação. A primeira delas consiste no fato de que os rituais fúnebres têm a função primordial de indenizar as pessoas que mantinham os principais vínculos com o indivíduo morto, sanando, portanto, sua carência para os que permanecem vivos. Por conta disso, como percebera Annette Weiner (1988) na análise do ritual *lisaladabu* praticado em Omarakana, é possível perceber a rede de relações do falecido com destaque para seus principais vínculos, por conta das obrigações que os membros de sua linhagem assumem em relação a seus parentes afins, representado pela figura do pai do falecido e de sua esposa. Isso é simbolicamente expresso pela distribuição de alimentos realizada nesse ritual, que é obrigatoriamente conduzido pelos parentes consanguíneos do falecido (sua linhagem matrilinear) em benefício de seus parentes afins em duas gerações: o pai e a esposa. Como afirma John Liep, em referência às reflexões de Weiner: “Quando uma pessoa morre todos os vínculos centrados no falecido são rompidos. A função das trocas mortuárias é regenerar o tecido social e reconstituir a rede de relações. Os rituais mortuários equacionam a crise trazida pela morte.” (LIEP, 2007-1, p. 91). Isso justifica e dá significado a essa doação aos parentes afins.

Trata-se, portanto, de um ritual alicerçado no vínculo de descendência do morto com sua linhagem e nos vínculos estabelecidos com outras linhagens em virtude do casamento. O matrimônioda mãe do falecido justifica o benefício oferecido ao pai, ou à linhagem do pai. Já o seu próprio matrimônio dá significado ao beneficiamento de sua esposa, ou da linhagem de sua esposa. E isso se refere à segunda característica geral dos cerimoniais fúnebres na melanésia: eles visam sanar o prejuízo e o abalo causado nas alianças matrimoniais em virtude da morte do indivíduo que mantinha essas alianças. O pai é sanado como retribuição por todos os serviços prestados ao falecido em sua infância, pois, apesar de não fazer parte da linhagem de seu pai e, portanto, de não ter o direito sobre suas posses, seu pai o educara e fizera o máximo para beneficiá-lo. Mas o importante é notar que não é apenas o pai que merece os créditos por sua generosidade, mas sim toda a sua linhagem, já que a aliança formada no matrimônio é uma aliança de linhagens e não de pessoas, mas também porque as dádivas cedidas por um pai aos seus filhos são, na verdade, um direito e uma herança dos parentes matrilineares do pai da pessoa morta e não de seus filhos. O fato de o pai ser um dos mais beneficiados na distribuição de alimentos do ritual *lisaladabu* se refere, portanto, ao esforço de manter a aliança firmada no matrimônio desse homem, o pai, e uma mulher de sua linhagem, a mãe do homem morto.

No caso da esposa do homem morto, a motivação é a mesma: manter os laços de uma aliança formada pelo matrimônio. Esse vínculo, contudo, não fora estabelecido com a linhagem do pai do falecido, mas sim com a linhagem de sua esposa que, vale lembrar, assumira desde o início do matrimônio a importante obrigação de pagar ao marido da mulher cedida em matrimônio aqueles tributos anuais chamados pelo nativo de *urigubu*. Isso quer dizer que também aqui o que está em jogo é o vínculo formado por duas linhagens, o que impõe a importante retribuição da linhagem que se beneficiara periodicamente com o *urigubu* (a linhagem do homem morto) à linhagem que assumira essa obrigação (a linhagem da mulher viúva). Como afirma a própria Annette Weiner:

O pai trobriandes representa o primeiro e mais importante vínculo que uma pessoa possui, na medida em que permite o acesso à criança aos recursos controlados por outra linhagem matrilinear pertencente a outro clã. A esposa da pessoa é o segundo vínculo mais importante, pois provê recursos de outra linhagem matrilinear também pertencente a outro clã. O significado desses dois relacionamentos e esses dois estágios na vida de uma pessoa estão claramente visíveis durante a distribuição mortuária realizada pelas mulheres. Durante a distribuição, o pai e a esposa da pessoa morta recebem os maiores pagamentos do dia. (WEINER, 1988, p. 128).

A importância demonstrativa desse ritual reside, portanto, na possibilidade de se visualizar a principal preocupação dos melanésios em relação à morte, que é a manutenção das alianças matrimoniais que ficam abaladas por conta da morte do indivíduo que permitia sua manutenção. O interessante é que essa obrigação se estende também aos filhos desse matrimônio, o que demonstra a amplitude temporal que alcança um vínculo formado por meio do casamento. Como afirma mais uma vez John Liep:

As trocas matrimoniais são arranjos entre (as linhagens do) a mãe e o pai do noivo, assim como aqueles formados pela noiva. Além disso, aquela conduta de pagamento final por parte dos membros da linhagem do próprio falecido, bem como, por outro lado, a atitude da linhagem do pai, que recebe isso, será seguida pelos membros de ambas que seguirem o falecido que, frequentemente, participarão da troca. Isso demonstra que a aliança matrimonial pode, de fato, envolver quatro gerações e diversas linhagens. (LIEP, 2007-1, p. 92).

Era importante acentuar essa característica geral dos rituais mortuários melanésios antes da análise do ritual *so'i*, primeiro porque isso demonstra a íntima associação que há, para esses nativos, entre os vínculos formados por um indivíduo e o fato derradeiro de sua morte, o que coaduna com a tese principal do interacionismo acerca do processo de individualização, na medida em que articula a atuação dos círculos sociais e a finitude como fatores determinantes na formação da individualidade humana. Mas o mais importante é que esse ritual revela já o caráter dos rituais fúnebres na melanésia, o que é seguido também pelo ritual *so'i*, e que pode ser definido pela preocupação de restituir os vínculos mantidos pelo falecido que foram abalados em virtude de sua morte. Como veremos a seguir, o *so'i* também visa restituir esses vínculos, mas visa sanar o abalo provocado nas parcerias firmadas no circuito *Kula*.

Há, entretanto, outra característica ressaltante desse ritual que o torna ainda mais fundamental. Na medida em que a morte é o fenômeno basilar da individualidade humana, e como esse ritual mortuário tem uma influência decisiva no fluxo do *Kula*, então, estamos frente a um fenômeno que revela a íntima relação que há entre a totalidade dos indivíduos que participam dessas transações e a totalidade dos vínculos formados por essas mesmas transações, ou seja, a totalidade do indivíduo que é continuamente mobilizada na troca desses bens honoríficos e a totalidade dos vínculos que compõem o circuito *Kula*. Logo, o que esse ritual revela é a profunda ligação das duas totalidades componentes de uma sociedade, a totalidade individual, encerrada na morte, e a totalidade do grupo formado pelas múltiplas

vinculações constituídas pelas parcerias instituídas em função do *Kula*. Ora, como a finitude é a raiz da totalidade de uma individualidade, aquilo que, por limitar a existência temporalmente, permite a formação de um fechamento que concede contorno estrutural de cada individualidade, então, um ritual mortuário desse tipo, por estar associado a um fenômeno que envolve a totalidade dos grupos que participam do *Kula*, se refere a um fenômeno fulcral para as comunidades e seus membros, já que envolve e articula indivíduos e sociedade como totalidades. Vejamos, então, as principais características desse ritual e sua influência no *Kula*.

Antes de passarmos à apreciação do ritual *so'i*, é importante ressaltar o fato de que o *Kula* não transcorre num fluxo uniforme, mas sim em espasmos violentos. A indicação dessa peculiaridade no fluxo do *Kula* se deve justamente à interferência do ritual *so'i* praticado em Kitava, sobretudo, porque, como já fora comentado nesse capítulo, Kitava ocupa uma posição estratégica no *Kula*, já que não pode ser omitida por nenhum de seus vizinhos de leste ou de oeste, o que faz com que todos os *vaygu'a* que circulam no circuito passem, em algum momento, por Kitava. Associado ao ritual mortuário *so'i*, essa posição estratégica de Kitava deixa evidente porque o *Kula* transcorre em espasmos violentos.

Ocorre que o *so'i*, que é um cerimonial promovido em função da morte de um homem do distrito de Kitava, sobretudo quando ele é um líder ou um nativo proeminente, é marcado por um tabu em seu período inicial. Esse tabu proíbe a visita de qualquer estrangeiro à ilha, o que trava a circulação de *vaygu'a*, já que, para se receber um *vaygu'a* é necessário visitar a aldeia de seu parceiro. Contudo, como o tabu impede apenas a visita de estrangeiros, mas não veda a realização de *uvalaku* por parte dos nativos de Kitava a outros distritos, então, isso resulta, inevitavelmente, no acúmulo de grande parte (senão a totalidade) dos *vaygu'a* que circulam no *Kula*, justamente em Kitava. Logo, se nenhum visitante pode retirar os *vaygu'a* de Kitava quando esse tabu está vigente, por outro lado, os nativos de Kitava podem empreender *uvalaku* e trazer uma grande quantidade de *vaygu'a* para o distrito.

O resultado óbvio dessa prática associada ao tabu mortuário é a concentração de muitos *vaygu'a* no referido distrito. Depois de certo tempo, contudo, é promovida uma grande cerimônia que marca o fim do tabu. Nessa cerimônia ocorre uma ampla distribuição de *vaygu'a*, e uma série de convites são enviados para os parceiros vizinhos de Kitava. Em situações especialmente importantes, como na morte de um grande chefe, é comum, inclusive, que nativos que não formam parceria com Kitava no *Kula* também sejam convidados para participarem do evento para receberem *vaygu'a*. Nessa cerimônia ocorre, ainda, uma grande

distribuição de alimentos, fora o fato de que até mesmo os visitantes costumam levar consigo uma grande quantidade de *vaygu'a*. Sendo assim, em função de uma morte, sobretudo quando se trata de uma grande personalidade, múltiplas trocas *Kula*, inclusive com caráter extraordinário, são realizadas, o que indica aquela associação entre a totalidade formada pelas alianças de parceiros *kula* e a totalidade do indivíduo que por sua morte provocou esse ritual de distribuição de *vaygu'a*.

Segundo Malinowski, contudo, é necessário fazer alguns esclarecimentos. A cerimônia promovida por Kitava em virtude do falecimento de um de seus nativos não é realizada para o espírito do falecido, mas sim em memória de sua existência anterior. O mais importante, contudo, é notar que apenas o *so'i* praticado em Kitava afeta o *Kula*, pois, apesar de ser praticado também em Kiriwina, ele não tem qualquer relação com a prática do *Kula*. Tendo sido pontuadas essas ponderações, Malinowski descreve, então, um relato nativo que evidencia os detalhes da dita cerimônia:

‘Quando todos estão reunidos’ disse-me meu informante, ‘o *sagali* (distribuição) começa. Eles primeiro *sagali kaulo* (comida de inhame), depois *bulukwa* (porcos). Quando há abundância de porcos, são dados em metades; quando não, são cortados em quartos. Uma grande quantidade de comida feita com inhame, cocos, nozes de areca e bananas é colocada para cada canoa. Lado a lado com essa fileira, colocar-se-á uma fileira de carne de porco. Um homem chama para os montes de inhame, outro para a carne de porco; o nome de cada canoa é gritado em voz alta. Se for um porco inteiro, eles dirão: *To'uluwa, kam visibala!* (To'uluwa, seu porco inteiro)! Ou então dirão: *Mililuta, kami bulukwa* (Homens de Liluta, seu porco). E novamente, *Mililuta, kami gogula* (Homens de Liluta, seu monte). Eles o pegam, levam seu monte para suas canoas. Lá o *toliwaga* (dono da canoa) faz outro pequeno *sagali*. Os que vivem por perto chamuscam a carne e a levam para casa em suas canoas. Os que moram longe, assam o porco e o comem na praia.’ (MALINOWSKI, 1976, p. 357).

Depois da distribuição de alimentos e antes que as comitivas levem sua parte para casa, o dono do *so'i* traz um *vaygu'a* muito valioso e entrega, após o toque cerimonial do búzio, ao seu parceiro mais importante que esteja presente. Outros nativos seguem seu exemplo e logo a aldeia está ocupada com os toques de búzio e as ofertas de *vaygu'a*. Mais uma vez segundo as palavras de Malinowski, “Primeiramente, são dados os presentes iniciais (*vaga*) e só depois dessa distribuição terminar, é que devem ser dados, como presentes de encerramento (*yotile*), objetos de valor que pagam as dívidas antigas.” (MALINOWSKI, 1976, p. 357).

Em seguida à distribuição pública e à partida definitiva das comitivas, é realizada, então, uma pequena distribuição interna, chamada *kaymelu*. Com isso termina o *so'i*, bem como o período de luto, o tabu que impedia a entrada de estrangeiros na aldeia e a série de distribuições sucessivas que marcam esse ritual. O *Kula*, após esse cerimonial, pode, então, seguir seu curso normal, que prossegue como espasmos de trocas sucessivas que só serão contidas novamente em virtude de mais um desses rituais que ocorrem em Kitava. É por conta desse ritual, portanto, que o fluxo de trocas no *Kula* tem mais a característica de uma corrente com espasmos violentos, e não de um fluxo contínuo e uniforme. Como afirma Malinowski, “Segundo o ponto de vista que nos interessa, no entanto, isto é, em relação ao *Kula*, o fato importante está bem estabelecido: um tabu mortuário suspende temporariamente o fluxo de produtos *kula*, e uma grande quantidade de objetos valioso retidos por causa disso, é subitamente liberada pelo *so'i* e espalha-se numa grande onda no circuito.” (MALINOWSKI, 1976, p. 358).

Com isso finalizamos essa seção, esse capítulo e essa Dissertação, que deverá receber apenas um último fechamento, a ser formulado numa rápida conclusão, objetivo das páginas seguintes.

CONCLUSÃO

Restam apenas algumas páginas finais que têm o objetivo de sintetizar o argumento apresentado no decorrer da Dissertação, para que se feche definitivamente o processo analítico aqui proposto. Nessa parte final, será fundamental estabelecer duas operações: a primeira tem um aspecto mais geral e sustenta o intuito de oferecer uma perspectiva panorâmica dos capítulos precedentes, o que poderá revelar suas juntas fundamentais; e a segunda objetivará acentuar os principais resultados de cada capítulo, para que seja possível ponderar seus avanços e limitações, tanto no que se refere aos temas teóricos, como os que dizem respeito à análise do *Kula*.

Sobre essa visão panorâmica da Dissertação o que importa ser destacado é o caráter hermenêutico de sua estrutura que corresponde a etapas indispensáveis a um processo interpretativo bem conduzido. O critério de construção dessa estrutura geral provém da ideia de uma “hermenêutica da facticidade”, o que fora desenvolvido, sobretudo, por Martin Heidegger, mas também por Gadamer. O principal pressuposto desta forma específica de operacionalização metodológica do processo interpretativo sustenta que é indispensável para qualquer análise do tipo se valer de uma interpretação prévia do fenômeno a ser analisado. Trata-se de uma posição prévia que pode ser identificada à hipótese que fundamenta um exercício analítico. Segundo as palavras de Heidegger, essa interpretação prévia se refere ao fato de que “a interpretação se move em sendo para uma totalidade conjuntural já compreendida.” (HEIDEGGER, 1993, p. 206), o que vem a ser aquilo que o próprio Heidegger define como um posicionamento prévio da interpretação. Sem dúvida, esse foi o objetivo da Introdução da Dissertação, que visava evidenciar, já desde o princípio, os traços gerais do problema a ser aprofundado posteriormente através da análise.

Esse é, por assim dizer, apenas o primeiro passo de uma interpretação. Antes da análise de fato, não obstante, é necessário ainda dois outros processos articulados a essa interpretação, estes que poderiam ser considerados, inclusive, desdobramentos desse posicionamento prévio: trata-se da determinação da visão prévia da qual se vale a análise, o que também deve ser claramente formulado – objetivo do Capítulo I da Dissertação; e a formulação de uma conceitualização prévia do fenômeno a ser analisado – o que fora realizado no capítulo subsequente, o Capítulo 2. Sobre a visão prévia de uma interpretação, Heidegger sustenta que “A interpretação sempre se funda numa *visão prévia*, que ‘recorta’ o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de

interpretação.” (HEIDEGGER, 1993, pp. 206-207). Já sobre a conceitualização prévia Heidegger afirma que “A interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado a partir dele próprio, ou então forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser.” (HEIDEGGER, 1993, p. 207).

Sendo assim, apenas após esses dois desdobramentos da interpretação prévia fora possível avançar com segurança à interpretação de fato, o que fora conduzido nos dois últimos capítulos da Dissertação: o Capítulo 3 e o Capítulo 4. Além de se valerem da conceitualização prévia realizada no Capítulo 2, esses dois capítulos respeitam, sobretudo, a visão prévia adotada na análise, que se baseia no interacionismo. Segundo fora acentuado ainda no Capítulo 1, esse enfoque aposta na uniidade de indivíduo e sociedade como sendo o fenômeno basilar a ser analisado pela Sociologia, o que exigia, da análise a ser empreendida, a adoção tanto da perspectiva do indivíduo como da perspectiva da sociedade, tarefa cumprida pelos dos capítulos salientados. É por isso que a primeira etapa da interpretação fora desenvolvida adotando a perspectiva da sociedade (Capítulo 3) e a segunda a visão do indivíduo (Capítulo 4), as duas totalidades em relação em qualquer unidade social.

Parece-nos importante acentuar essa configuração geral na parte final da Dissertação para que fique claro que sua construção não fora feita segundo uma ordenação fortuita, mas sim segundo critérios previamente estabelecidos. Parece-nos importante frisar, em suma, que o desenvolvimento dessa Dissertação respeita o princípio hermenêutico defendido por Heidegger, que toma o círculo vicioso da interpretação hermenêutica como um círculo virtuoso, na medida em que atribui ao desenvolvimento prévio de uma interpretação um papel indispensável para seu bom termo. Como argumenta Heidegger também em *Ser e Tempo*: “*Sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e conceitualização prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo.*” (HEIDEGGER, 1993, p. 208).

Com base nessa visão panorâmica é possível, então, fazer um balanço que seja capaz de acentuar os principais resultados obtidos por essa Dissertação em cada capítulo. Na Introdução fora apresentada a interpretação prévia a ser comprovada ao longo da Dissertação, esta que estava sustentada numa hipótese que tinha como premissa fundamental a ideia de que as relações de reciprocidade não promoveriam apenas a unidade social, mas também a distinção individual e, por isso, não poderiam ser representadas como relações simétricas. A base conceitual dessa reformulação da reciprocidade seria a teoria interacionista de Georg Simmel, este que, em sua *Soziologie* (SIMMEL, 1908), formularia explicitamente essa nova

forma de conceber as relações do tipo. Tomamos como base de demonstração dessa hipótese o célebre caso etnográfico do *Kula* melanésio, tal qual fora descrito por Malinowski. Por conta disso, também foi necessário destacar as principais articulações dessa instituição com os principais traços das sociedades melanésias, dentre os quais destacou-se a instituição da chefia e a magia. Não obstante, também foi imprescindível oferecer uma interpretação prévia desse fenômeno social complexo com base na reformulação simmeliana do tema da reciprocidade. Com base nisso, o *Kula* fora definido naquele momento como uma instituição que permitiu a consolidação de vínculos pacíficos e harmoniosos entre as comunidades participantes, mas que também deu vazão à disputa honorífica por prestígio entre as mesmas.

O Capítulo 1, por sua vez, tinha como intenção cotejar a perspectiva interacionista com as demais tradições vigentes na Sociologia: o individualismo e o coletivismo. Isso fora feito tanto no âmbito geral, mas também e principalmente no que tange ao tema específico da reciprocidade. Naquele momento fora basilar o diálogo com Peter Ekeh que fizera um levantamento exaustivo das principais características dessas duas tradições, tal como elas foram desenvolvidas no âmbito da teoria da troca social e da reciprocidade. Após esse diálogo, ocupamo-nos em apresentar detalhadamente os meandros conceituais da perspectiva interacionista, para depois aplicá-la na análise do comportamento dos melanésios no *Kula* e no *gimwali*. Essa análise evidenciou a paradoxal associação entre o decoro e avaréza no comportamento dos nativos nas transações *kula*, o que corroborou com a hipótese levantada na Introdução, na medida em que evidenciou a peculiar associação da propensão à unificação com a propensão à distinção que caracteriza as relações de reciprocidade. Por consequência, essa análise também serviu como contestação à formulação da tradição coletivista do tema, na medida em que demonstrou a impertinência de reduzir essas relações apenas à propensão à unificação, o que caracterizaria essas relações como essencialmente simétricas. Ocorre que a formulação coletivista só é capaz de dar conta de explicar o decoro exigido nas transações, mas não a avaréza demonstrada pelos nativos. Por fim, a análise do comportamento dos nativos no *gimwali*, sobretudo quando comparado com o comportamento desses mesmos nativos no *Kula*, serviu para contestar a redução da tradição individualista, que pretende reduzir as relações de reciprocidade a motivações meramente econômicas. A permissão da barganha nas transações comerciais do *gimwali* e sua proibição nas trocas honoríficas do *Kula* evidenciaram a diferença radical que há entre a troca de bens úteis e a troca de dádivas.

No Capítulo 2, o objetivo central era aprofundar essa parte prévia da análise aplicando uma conceituação prévia da instituição *Kula*. Nesse momento fora fundamental a utilização

do conceito de figuração, retirado da Sociologia de Norbert Elias, e que pode ser definido como a consolidação formal de um equilíbrio institucional específico. Nesse momento, também foi importante a recorrência à instituição da chefia e da liderança, na medida em que é partir delas que essa complexa instituição, o *Kula*, mantém sua sustentação. Como há uma série de líderes e chefes que participam das trocas e como eles assumem a proeminência das transações, optou-se por definir essa figuração como consistindo num equilíbrio em pontos difusos (os diversos líderes e chefes participantes) hierarquicamente ordenados. Essa última característica dessa figuração se justifica pelo ordenamento hierárquico reconhecido pelos nativos e acentuado por Malinowski entre esses mesmos líderes e chefes, o que é estabelecido em função de uma série de fatores, dentre os quais se destacam o pertencimento a um subclã proeminente, a existência da instituição de chefe de distrito, o privilégio da poligamia e etc.

Com base nesses capítulos prévios foi possível avançar, enfim, à interpretação propriamente dita dessa instituição, o que fora desenvolvido em duas etapas. Respeitando o pressuposto básico do interacionismo, a unidade entre indivíduo e sociedade, era indispensável desenvolver uma interpretação do fenômeno tomando como base, primeiramente, a perspectiva da unidade social e, posteriormente, a perspectiva dos indivíduos envolvidos, sobretudo aqueles que, como já havia sido acentuado no Capítulo 2, assumem importante prevalência nas transações *kula*: os líderes das aldeias e os chefes dos distritos.

No Capítulo 3 fora adotada a perspectiva da unidade social. Partindo de uma diferenciação analítica básica entre formas históricas, culturais e sociais, desenvolveu-se uma análise minuciosa de todos esses meandros da unidade social, bem como de sua articulação. O passo inicial foi demonstrar que as formas sócio-culturais são fruto de um amadurecimento histórico. Esse amadurecimento é possível por conta de um tipo específico de determinação causal (a dependência de trajetória) que é responsável por produzir coagulações temporais consolidadas em instituições, estejam elas vinculadas à organização social ou à configuração cultural dos agrupamentos humanos. Estando vinculada aos aspectos sociais da unidade social, essas coagulações temporais assumirão a forma de matrizes institucionais complexas que conjugam elementos estruturais e organizativos. Estando vinculada aos aspectos culturais da unidade social, esse amadurecimento histórico assumirá a forma de uma gramática conceitual que delimita a abrangência de sentido compartilhado por cada agrupamento humano. No caso das comunidades melanésias destacou-se a importância estrutural da descendência, sistema complexo formado por vínculos de filiação que sustentam a estrutura

dessas sociedades; e a importância estrutural da magia, que, balizado nos diversos mitos locais, atravessa a realidade compartilhada por esses nativos conferindo o significado típico de sua vivência.

No que tange aos aspectos organizativos da unidade social foram destacados a instituição do matrimônio, que permite a formação de uma série de alianças estratégicas entre as variadas linhagens que compõem a rede de vinculações parentais definidas por descendência; e o próprio *Kula* que atravessa e é atravessado por todas essas instituições. Sobre o *Kula* propriamente dito, focou-se, primeiramente, na análise de suas características gerais, das regras de transação e da etiqueta exigida na troca de dádivas. A direção e a amplitude das trocas, a diferença entre o presente de abertura (*vaga*) e o presente de retribuição (*yotile*), e a peculiar associação entre decoro e avareza, foram os principais fatores analisados. Em seguida apresentamos dois importantes mitos relacionados ao *Kula*, pois eles representam a consolidação cultural dessa instituição e, portanto, a base gramatical que serve de orientação para o comportamento dos nativos nas transações. Por fim, ocupamo-nos da análise do costume *youlawada*, que é uma troca *kula* com ritualística exagerada que revela a essência dessa instituição que articula de forma paradigmática o decoro das alianças à agressividade inerente às relações humanas.

O Capítulo 4 teve como meta complementar a análise empreendida no Capítulo 3, mas tomou como base a perspectiva dos indivíduos envolvidos no *Kula*. O Capítulo foi iniciado, assim como todos os demais, com um debate teórico que visava demonstrar a estrutura formal da identidade humana, formada, segundo o interacionismo, por um aspecto social e um aspecto extra-social, estes que apesar de estarem perfeitamente articulados, são também distinguíveis. O aspecto social da personalidade liga o indivíduo ao seu grupo, enquanto que seu aspecto extra-social permite ao indivíduo se distinguir tornando-se uma totalidade relativamente autônoma. Não obstante, assim como a estrutura social, a estrutura social da personalidade possui tanto uma natureza cultural, que define uma etnicidade que é compartilhada entre os membros de um grupo, como uma natureza social, caracterizada pela margem de escolha aberta a cada indivíduo. Já a natureza extra-social da individualidade humana tem sua raiz no fenômeno da morte, ou melhor, na consciência da morte. Isso leva cada indivíduo a se distinguir dos demais indivíduos de seu grupo, formando uma lei individual que marca sua personalidade. Para analisarmos o processo de individualização no *Kula*, valendo-se dessa conceitualização, optamos por descrever a atuação de três líderes em três estágios diferentes de uma expedição *Kula*, sempre destacando os aspectos sociais e

personais de cada personalidade. Por fim, na última seção do capítulo foi feita uma breve análise do modo como os melanésios reagem e lidam com o fenômeno da morte de uma maneira geral e de como isso afeta a rede de relações que um indivíduo constrói ao longo da vida. Em seguida analisamos também o ritual *so'i*, que é um ritual mortuário realizado no distrito de Kitava que afeta o ritmo do *Kula*, na medida em que envolve a totalidade do circuito de trocas. Na verdade, esse ritual também revela uma característica importante do *Kula*, uma vez que se trata de uma instituição que envolve o grupo e cada indivíduo participante como totalidades, na medida em que cada indivíduo joga sua existência e o todo das relações é continuamente ameaçado pelos rumos que essas relações podem tomar.

Com isso finalizamos essa Dissertação. Certamente ela é composta por uma série de imperfeições ou pontos inacabados, o que não nos parece impugnar seus resultados mais relevantes. Na verdade, a incompletude de um trabalho científico sequer deve ser considerada um demérito, mas sim uma de suas características definidoras, pois sempre há algo a ser aperfeiçoado, ou pelo menos visto sob outro prisma. Nesses termos, pode-se dizer que a pretensão dessa empreitada analítica foi apenas ter o mérito de ser mais uma das vezes nesse colóquio, o que foi realizada a contento.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia citada

DAL POZ, J.& SILVA, M. F. (2009). *Pequeno guia de Referência para a Máquina do Parentesco*.

EKEH, P.(1974). *Social Exchange Theory: The Two Traditions*. London: Heidemann Educational Books Ltd.

ELIAS, N.(1994). *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

_____ (2001)*A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1985). *Antropologia Social*. Lisboa: Editora 70.

FOUCAULT, M.(1999). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

GEERTZ, C.(2007). *O Saber Local*.Petrópolis/RJ: Editora Vozes.

_____ (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora.

HABERMAS, J.(1987). *Teoria de la Accion Comunicativa*.Madrid: Taurus.

HALL, P. & TAYLOR, M. (2003). “As Três Versões do Neo-Institucionalismo”. *In: Lua Nova*.Nº 58.

HEIDEGGER, M. (1993). *Ser e Tempo*.Petrópolis: Vozes.

KANT, I. (2009)*Fundamentação da metafísica dos costumes*.São Paulo: Barcarolla.

LARAIA, R. B. (Org.)(1969). *Organização Social*. Coleção: Textos básicos de Ciências Sociais. São Paulo: Zahar Editora.

LEACH, J. W.(1983). “Introduction.” *In: The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. LEACH, J. e LEACH, E. (org). Cambridge: Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, C.(1982). *As Estruturas Elementares do Parentesco*.Petrópolis/RJ: Editora Vozes.

LIEP, J.(2007). “Massin mortuary rituals revisited”. *Le Journal de la Société des Océanistes*, nº124, “Hertz Revisité (1907-2007)”.

MALINOWSKI, B.(1982). *A Vida Sexual dos Selvagens*. Rio de Janeiro: Editora Alves.

_____ (1976). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial.

_____ (1935). *Coral Gardens and their Magics: a Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. New York: Dover Publications, INC.

MARCH, J. G. & OLSEN, J. P. (1989). *Rediscovering Institutions: The Organizational Basis of Politics*. New York: The Free Press.

MAUSS, M. (2003). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

MORENO, A. R. (2003) “Descrição fenomenológica e descrição gramatical – Idéias para uma pragmática filosófica.”. In: *Revista Olhar*. Ano 04, nº 7. Julho/Dezembro.

ÖLZE, B. (2009). “Georg Simmel: ‘Wechselwirkung’ und ‘Vergesellschaftung’”. In: *Einführung in die Gesellschaftstheorie*. BACH, Maurizio (org.). Passau: Verlag Karl Stutz.

PIERSON, P. (2004). *Politics in time: History, Institutions, and Social Analysis*. Princeton University Press.

PYYHTNEN, O. (2010). *Simmel and ‘the Social’*. London: Palgrave and Macmillan.

RADICLIFFE-BROWN, A. R. “Introdução”. In: *Radicliffe-Brown, A. R. & Daryl Forde (Org.). Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

SEGATTO, A. I. (2011). *Wittgenstein e a questão da harmonia entre linguagem, pensamento e realidade*. 170 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo.

SILVER, D. & LEE, M. (2012a). “Simmel’s law of the Individual and the Ethics of Relational Self”. In: *Theory, Culture and Society*, pp. 1-22.

SIMMEL, G. (2011). *Ensaio sobre teoria da história*. Rio de Janeiro: Contraponto.

_____ (1913). *Goethe*. Leipzig: Verlag von Klinkhardt & Biermann.

_____ (1906). *Kant und Goethe: die Geschichte den modernen Weltanschauungen*. Berlin: Marquardt & Co. Berlin.

_____ (1922). *Lebensanschauung: vier Metaphysische Kapitel*. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.

_____ (1971). *On Individuality and Social Forms*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____ (2006). *Questões fundamentais da Sociologia (Indivíduo e Sociedade)*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (1908). *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.

_____ (1890). *Über sociale Differenzierung*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.

SOUZA, J. O. C. (2002). “O Sistema Econômico nas Sociedades Indígenas Guaranis Pré-Coloniais”. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 8, Nº 18, p. 211-253.

THERET, B.(2003). “As instituições entre as estruturas e as ações”. In: *Lua Nova*. Nº 58.

WAIZBORT, L.(2001). “Elias e Simmel”. In: *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo: Edusp.

_____ (2000). *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34.

WEINER, A. B.(1988). *The Trobrinders of Papua New Guinea*. Orlando: Harcourt Brace & Company.

WITTGENSTEIN, L.(1999). *Investigações Filosóficas (Os Pensadores)*. São Paulo, Editora Nova Cultural.

ZIEGLER, R.(2007). *The Kula Ring of Bronislaw Malinowski: a Simulation Model of the Co-evolution of an Economic and Cerimonial Exchange System*. München: Verlag von Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Bibliografia consultada

BATALHA, L.(1995). *Breve Análise sobre o Parentesco como Forma de Organização Social*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

BEISTEGUI, M.(2003). “The transformation of the sense of Dasein in Heidegger’s Beiträge zur Philosophie”. In: *Research on Phenomenology*. Vol. 33. (p. 221).

BEYER, J.(2010). “The same or not the same: on the variety of the mechanisms of path dependence”. In: *International Journal of Social Sciences*, vol. 5, January.

BLANCO, J. M. G. (2000). “Sociología y Sociedad em Simmel”. In: *Reis*. nº 89.

BROWN, G. & BARNETT, G.(1942). “Social Organization and Social Structure”. In: *American Anthropologist*. Vol. 44, pp. 31-36. January/March.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1988). *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CUNHA, M. P. S. (2005). “Sucedâneos à ética clássica: reflexões sobre o agir humano e o além do homem nietzscheano”. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 28(1): 49-65.

DAL POZ, J. & SILVA, M. F. (2008) “MaqPar: a Homemade Tool for the Study of Kinship Network”. In: *Vibrant*. V. 2, nº 6.

DURHAM, E. R. (1978). *A reconstrução da realidade (Um Estudo sobre a Obra Etnográfica de Bronislaw Malinowski)*. São Paulo: Editora Ática.

ELIADE, M.(1998). *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva.

ELIAS, N. (2001). *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1989). *Sobre el Tiempo*. México, Madrid e Buenos Aires: Fondo de cultura Económica.

_____ (1994). *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FERREIRA, J.(2000). “Da Vida ao Tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 15, nº 44. Outubro.

FIRTH, R.(1964). *Essays on Social Organization and Values*. New York: Humanities Press Inc.

FRISBY, D.(2002). *Georg Simmel: Revised Edition*. London: Routledge.

GADAMER, H.(2007). *Hermenêutica em Retrospectiva (Vol. 1)*. Petrópolis: Editora Vozes.

_____ (1999). *Verdade e Método*. Petrópolis: Editora Vozes.

GALEFFI, R. (1986). *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

GARRIGOU, A. & LACROIX, B.(2010). *Norbert Elias: a Política e a História*. São Paulo: Perspectiva.

GIUMBELLI, E.(2002). “Para além do ‘Trabalho de Campo’: reflexões supostamente malinowskianas”. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 17, nº 48. Fevereiro.

GRIGOROWITSCHS, T.(2008). “O conceito ‘socialização’ caiu em desuso? Uma análise dos processos de socialização na infância com base em Georg Simmel e Georg H. Mead”. *In: Educação & Sociedade*. Campinas, vol. 29, nº 102, pp. 33-54. Janeiro/Abril.

GUIART, J.(1996). “Land Tenure and Hierarchies in Eastern Melanesia”. *In: Pacific Studies*. Vol. 19, nº 1. March.

HABERMAS, J. (1996). "Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays." *In: Critical Inquiry*. nº22(3), pp. 403-414.

_____ (2004). *Verdade e Justificação*. São Paulo, Edições Loyola.

HALBWACHS, M.(2006). *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro Editora

HEIDEGGER, M. (1982). *Basic problems of phenomenology*. Indiana, Indiana University Press.

_____ (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____ (1985). *History of the concept of time (Prolegomena)*. Indiana, Indiana University Press.

_____ (2006). *Identidade e Diferença*. Petrópolis: Vozes.

_____ (2002). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

_____ (1975). *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske.

HELD, K.(1999). “On the way to a phenomenology of World“. *In: Journal of the British society for phenomenology*. Vol. 30, nº. I, pp. 63-77. January.

HOLLSTEINS, B. (2008). “Strukturen, Akteure, Wechselwirkungen. Georg Simmels Beiträge zur Netzwerkforschung”. *In: Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie: Ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften*. Christian Stegbauer (org.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 91-105.

HOWARTH, T. A. P.(1997). “A gadamerian hermeneutic approach to ethnographic construction research”. *In: Stephenson, P (Ed.), 13th Annual ARCOM Conference*, pp. 15-17

September, King's College, Cambridge. Association of Researchers in Construction Management, Vol. 2, pp. 494-501.

HUSSERL, E.(2006). *Idéias para uma fenomenologia Pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida/SP, Idéias & Letras.

_____ (1980). *Investigações Lógicas – Sexta Investigação (Os pensadores)*. São Paulo, Editora Abril.

KRON, T.(2000). “Georg Simmel als Postmoderner Theoretiker?”. *In: Simmel Studies*. Vol. 10, February, pp. 179-219.

LANNA, M.(2000). “Nota sobre Marcel Mauss e *O Ensaio sobre a Dádiva*”. *In: Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, Vol. 14, pp. 173-194. Junho.

LICHTBLAU, K.,(2001-2003). “‘Kausalität’ oder ‘Wechselwirkung’? Simmel, Weber und die ‘verstehende Soziologie’”. *In: Fachbereich Gesellschaftswissenschaften*. Frankfurt/Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität.

MACDONALD, M. N.(1995). “Magic and the Study of Religion”. *In: Religiologiques*. Vol. 11, pp. 137-153.

NIETZSCHE, F.(2005). *Para além do Bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.

NORTH, D.(1990). *Institutions, Institutional Change and Economics Performance*. Cambridge University Press.

PAPILLOUD, C. (2000). “Georg Simmel. La dimension sociologique de la Wechselwirkung”. *In: Revue européenne des sciences sociales*. Librairie Droz, Tome XXXVIII, N° 119, pp. 103-129

_____ (2002). “Simmel, Durkheim et Mauss: Naissance ratée de la sociologie européenne”. *In: Revue du MAUSS Semestrielle*, n° 20, “Quelle ‘autre mondialisation?’”, pp. 300-327.

_____ (2004). “Three conditions of human relations Marcel Mauss and Georg Simmel”. *In: Philosophy and Social Criticism*. Vol. 30, n° 4, pp. 431–444.

REDFIELD, R. “The social organization of tradition” *In: The little community and peasant society and culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press,

RIAL, C., (2009). “E Simmel chegou à ILHA... de NAVI”. *In: Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis, EDUFSC, Vol. 43, n° 1, pp. 215-217. Abril.

SAHLINS, M.(1990). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SAOUBORIN, E.(2008). “Marcel Mauss: da Dádiva à questão da Reciprocidade”. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 23, n° 66. Fevereiro.

SCHUTZ, A.(2012). *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Editora Vozes: Petrópolis.

SILVER, D. & LEE, M.(2012b). “Self-Relations in Social Relations”. *In: American Sociological Association*. n° 30, pp. 207-237.

SIMMEL, G.(1970). *Problemas fundamentais da filosofia*. Coimbra: Atlântida.

_____ (1983). *Simmel*. MORAES FILHO, Evaristo (org.). São Paulo: Ed. Ática.

_____ (1963). *Schopenhauer y Nietzsche*. Madrid: Francisco Beltrán.

_____ (1907). *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig: Verlag von Ducker & Humblot.

_____ (2004). *The Philosophy of Money*. London and New York: Routledge (Taylor & Francis Group).

_____ (2010). *The View of Life: Four metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E.(2007). “Filiação intensiva e Aliança demoníaca”. *In: Novos Estudos*, n° 77. Março.

WAIZBORT, L. (2007). “Simmel no Brasil”. *In: DADOS – Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, n° 50, pp. 11-48.

WEINER, A. B.(1922). *Inalienable Possessions*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, Oxford.

WITTGENSTEINS, L.(2007). “Observações sobre o ‘Ramo de Ouro’ de Frazer”. *Revista AdVerbum* Vol. 2(2), pp. 186-231.

WOLFF, K. H. (1950). *The Sociology of Georg Simmel*. Illinois: The free Press.

WRATHALL, M. A.(1999).“Social Constraints on Conversational Content: Heidegger on Rede and Gerede”.*In: Philosophical Topics*. Vol. 27, n° 2, pp. 285-305.

ZABOROWSKI, H.(2006). “Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer”.*In: Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, pp. 337-367. Berlin: Walter de Gruyter.