

BRONISLAW MALINOWSKI

ARGONAUTAS DO PACÍFICO OCIDENTAL

UM RELATO DO EMPREENDIMENTO
E DA AVENTURA DOS NATIVOS NOS
ARQUIPÉLAGOS DA NOVA GUINÉ
MELANÉSIA

Com Prefácio de Sir James George Frazer

Tradução de Anton P. Carr (Capítulos I - XV) e Lígia Aparecida Cardieri
Mendonça (Capítulos XVI - XXII), revista por Eunice Ribeiro Durham.



SBD-FFLCH-USP



351632

DEDALUS - Acervo - FFLCH



20900102965

EDITOR: VICTOR CIVITA

108

P418

V. 43

2.2

556+10

Título original:

Argonauts of the Western Pacific — An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea.

1.ª edição — junho 1976

© — Copyright desta edição, 1976,
Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.
Publicado com licença dos herdeiros de B. Malinowski, México.
Direitos exclusivos sobre a presente tradução, 1976,
Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.

ARGONAUTAS DO PACÍFICO OCIDENTAL*

* Traduzido do original inglês de Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific - An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea (Robert Mond Expedition to New Guinea, 1914-1918)*, publicado na coletânea *Studies in Economics and Political Science*, editada por The Director of the London School of Economics and Political Science com o n.º 65 na série de Monografias por escritores ingleses ligados à London School of Economics and Political Science, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1950, 3.ª impressão.

*Ao Mestre e Amigo
Professor C. G. Seligman*

PREFÁCIO

Sir James G. Frazer

Meu estimado amigo, o Dr. Malinowski, solicitou-me que prefaciasse este seu livro; com prazer aquiesço a seu pedido, embora acredite que minhas palavras, quaisquer sejam, nada terão a adicionar à valiosa pesquisa antropológica que neste volume ele nos oferece. Minhas observações, como tais, dirão respeito, de um lado, ao método por ele seguido e, de outro, ao assunto de seu livro.

Quanto ao método, o Dr. Malinowski realizou seu trabalho em circunstâncias altamente favoráveis e de modo calculado para obter os melhores resultados possíveis. Ele estava bem munido — tanto em conhecimentos teóricos quanto em experiência prática — para a tarefa a que se propôs. De seus conhecimentos teóricos ele já nos deu provas em seu tratado sobre a organização da família entre os aborígenes da Austrália, obra erudita e bem cuidada; ¹ sua experiência prática evidencia-se não menos satisfatoriamente em seu relato sobre os nativos de Mailu, baseado em seus seis meses de convivência com eles na Nova Guiné. ² A leste da Nova Guiné, nas ilhas Trobriand, às quais ele a seguir devotou sua atenção, o Dr. Malinowski viveu, durante muitos meses a fio, como um nativo entre os nativos, observando-os diariamente no trabalho e nas diversões, conversando com eles na própria língua nativa e obtendo todas as suas informações das fontes mais seguras: — observações pessoais e declarações feitas a ele diretamente pelos nativos em sua própria língua, sem a intervenção de intérpretes. Pôde ele, dessa maneira, compilar uma multiplicidade de dados de alto valor científico, referentes à vida social, religiosa e econômica dos nativos das ilhas Trobriand. Ele tenciona e espera poder, futuramente, publicar integralmente todos esses dados; nesse ínterim, ele nos oferece com o presente volume um estudo preliminar sobre uma faceta interessante e muito peculiar da sociedade de Trobriand: o extraordinário sistema de trocas (econômico ou comercial apenas em parte) utilizado pelos ilhéus entre si e com os habitantes das ilhas circunvizinhas.

Não precisamos refletir muito para nos convencermos de que as forças econômicas são de suma importância em todos os estágios do desenvolvimento humano, do mais humilde ao mais elevado. A espécie humana, afinal, é parte integrante do mundo animal e, como os outros animais, precisa de um alicerce material ao qual pode sobrepor uma vida melhor — intelectual, moral e social; sem esse alicerce, esta superestrutura é impossível. A fundamentação material, que consiste na necessidade de alimento e em certo grau de calor e proteção contra os elementos, forma a base econômica ou industrial e constitui condição necessária da vida humana. Acredito que, se agora os antropólogos indevidamente negligenciaram esse aspecto, foi porque eles foram atraídos por aspectos mais elevados da

¹ Malinowski, Bronislaw, *The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study*. Londres, University of London Press, 1913.

² Malinowski, Bronislaw, "The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea". *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. XXXIX, 1915.

natureza humana — e não porque deliberadamente ignoraram ou subestimaram a importância e necessidade de um aspecto mais básico. Como desculpa por essa negligência, podemos também lembrar que a antropologia é ainda uma ciência jovem e que a multiplicidade dos problemas a serem enfrentados pelos estudiosos não pode ser abordada simultaneamente, mas deve ser analisada por partes, isoladamente. Seja como for, o Dr. Malinowski acertou ao enfatizar a grande importância da economia primitiva, isolando para um estudo detalhado o extraordinário sistema de trocas utilizado pelos nativos das ilhas Trobriand.

Além disso, ele sensatamente recusou limitar-se a uma simples descrição do processo de trocas: dispôs-se, em vez disso, a penetrar nos motivos que o fundamentam, bem como nos sentimentos que provoca nos nativos. Parece-me que alguns estudiosos defendem o ponto de vista de que a sociologia deve ater-se à descrição das ações, deixando para a psicologia o problema dos motivos e sentimentos. Sem dúvida, a análise das motivações e reações difere do estudo das ações e pertence, estritamente falando, ao âmbito da psicologia. Na prática, porém, o comportamento social nada significa para o observador, a não ser que ele conheça ou possa inferir pensamentos e emoções do agente. Assim, a simples descrição de atos, sem qualquer referência ao estado mental do agente, não vai de encontro aos propósitos da sociologia, cujo objetivo não é apenas registrar — mas, sim, entender o comportamento do ser humano na sociedade. Portanto, a sociologia não pode levar a cabo sua tarefa sem amparar-se, a cada passo, na psicologia.

O método do Dr. Malinowski caracteriza-se pela preocupação em levar em conta a complexidade da natureza humana. Ele observa o ser humano em sua totalidade, ciente de que o homem é uma criatura dotada de paixões tanto quanto de razão, e não poupa esforços para descobrir a base tanto racional quanto emocional do comportamento humano. O cientista, assim como o literato, tende a ver a humanidade somente em abstrato, selecionando para suas considerações apenas um aspecto dos muitos que caracterizam o ser humano em sua complexidade. Das grandes obras literárias, a de Molière pode ser usada como um exemplo típico dessa visão parcial. Todas as personagens de Molière são projetadas num só plano; uma delas é o avarento, outra o hipócrita, outra o pretensioso — e assim por diante; mas nenhuma delas é humana. São todas bonecos, vestidos de modo a parecerem seres humanos. A semelhança, porém, é apenas superficial. Por dentro, são ocas e vazias, pois a fidelidade à natureza foi sacrificada ao efeito literário. Bem diferente é a apresentação da natureza humana na obra de outros grandes autores como Cervantes e Shakespeare: suas personagens são sólidas, criadas ao molde humano em quase toda a sua multiplicidade de aspectos. Sem dúvida, nas ciências não é só legítimo mas necessário um certo grau de abstração, pois elas nada mais são do que o conhecimento elevado a potência mais alta, e todo conhecimento implica num processo de abstração e generalização: até mesmo para reconhecermos uma pessoa a quem vemos diariamente, é imprescindível usarmos certas abstrações e generalizações que sobre ela viemos fazendo, cumulativamente, no passado. Assim, a antropologia é forçada a abstrair certos aspectos da natureza humana, considerando-os à parte da realidade concreta; mais precisamente, ramifica-se ela em várias outras ciências, cada uma analisando o complexo organismo humano sob um único aspecto — físico, intelectual, moral, ou social. As conclusões gerais de cada uma dessas ciências compõem um quadro mais ou menos incompleto do ser humano como um todo — incompleto porque as facetas que o compõem correspondem a apenas algumas das muitas que o caracterizam.

A grande preocupação do Dr. Malinowski em seu presente estudo é a análise de fatos que, à primeira vista, poderíamos interpretar como uma atividade pura-

mente econômica dos habitantes das ilhas Trobriand; todavia, com a grande abertura de perspectiva e acuidade que o caracterizam, ele se dá ao cuidado de nos demonstrar que essa curiosa circulação de riquezas entre os habitantes das ilhas Trobriand e os das demais ilhas, embora acompanhada por um comércio de tipo comum, não constitui, de maneira alguma, uma forma de transação estritamente comercial; ele nos mostra que essa modalidade de troca não se fundamenta num mero cálculo utilitário de lucros e perdas; e que ela vem de encontro a necessidades emocionais e estéticas de ordem mais elevada que o simples atendimento aos requisitos da natureza animal. Tudo isso leva o Dr. Malinowski a criticar acerbamente a concepção que se faz do Homem Econômico Primitivo como um tipo de fantasma que, segundo parece, ainda infesta os livros de texto das ciências econômicas, chegando mesmo a estender sua influência nefasta às mentes de alguns antropólogos. Vestindo os farrapos abandonados pelos senhores Jeremy Bentham e Gradgrind, esse fantasma horrendo aparentemente é movido exclusivamente pela sede de lucro, o qual ele busca implacavelmente, seguindo princípios spencerianos, ao longo das linhas de menor resistência. Se realmente os bons pesquisadores acreditam que tal ficção angustiante possa encontrar paralelos na sociedade silvícola e não a vêem apenas como mera abstração útil, o relato do Dr. Malinowski sobre o *Kula* deve contribuir para destruir definitivamente este fantasma — pois o Dr. Malinowski demonstra que a transação de objetos úteis, parte integrante do *Kula*, ocupa, na mente dos nativos, uma posição inteiramente subordinada à troca de certos objetos que é feita sem quaisquer finalidades utilitárias. Combinando transações comerciais, organização social, mitos e rituais mágicos — o *Kula*, essa extraordinária instituição nativa que chega a abranger enorme extensão geográfica, parece não ter paralelos nos anais de antropologia. Mas, seu descobridor, o Dr. Malinowski, pode muito bem ter razão ao presumir que entre os povos selvagens e bárbaros existem outras instituições — se não idênticas, pelo menos semelhantes ao *Kula* — que eventualmente serão descobertas através de novas pesquisas.

Segundo o Dr. Malinowski, a importância que a magia assume nesta instituição constitui uma das facetas mais interessantes e instrutivas do *Kula*. A julgar pela maneira com que ele a descreve, a realização dos rituais de magia e o uso de fórmulas mágicas são indispensáveis ao bom êxito do *Kula* em todas as suas fases — desde a derrubada das árvores, cujos troncos são escavados e transformados em canoas, até o momento em que, terminada a expedição com êxito, as canoas e sua preciosa carga iniciam a viagem de volta ao ponto inicial. A propósito, aprendemos também que os rituais de magia e os feitiços são igualmente indispensáveis à horticultura e ao bom êxito na pesca — duas das atividades que constituem o principal meio de sustento dos nativos; o “feiticeiro agrícola”, a quem cabe a responsabilidade de promover, através de suas fórmulas, o crescimento das plantas, é conseqüentemente um dos elementos mais importantes da aldeia, figurando hierarquicamente logo abaixo do chefe e do feiticeiro propriamente dito. Em suma, os nativos crêem que a magia é absolutamente imprescindível, a todo e qualquer ramo de suas atividades — que é tão imprescindível ao bom êxito de um trabalho como as operações técnicas envolvidas, tais como a impermeabilização, pintura e lançamento de uma canoa, o plantio de uma horta, a colocação de uma armadilha para peixes. “A fé no poder da magia”, conta-nos o Dr. Malinowski, “é uma das principais forças psicológicas que permitem a organização e sistematização do esforço econômico nas ilhas Trobriand.”

O valioso relato do Dr. Malinowski sobre a magia como fator de grande importância para o bem-estar econômico e, de fato, para a própria sobrevivência da comunidade nativa, é suficiente para anular a hipótese errônea de que a magia, contrariamente à religião, é por sua própria natureza essencialmente

maléfica e anti-social; e que é sempre usada pelo indivíduo para promover seus próprios interesses egoístas e prejudicar seus inimigos, sem levar em conta seus efeitos sobre o bem-estar comum. A magia pode ser usada com essa finalidade e, de fato, provavelmente o é em todas as regiões do mundo; nas ilhas Trobriand também se acredita que seja praticada com fins nefandos pelos feiticeiros, que provocam nos nativos temores profundos e preocupação constante. Mas, em si, a magia não é nem benéfica nem maléfica; é simplesmente um poder imaginário de controle sobre as forças da natureza, que pode ser exercido pelo feiticeiro para o bem ou para o mal, para beneficiar o indivíduo ou a comunidade, ou para prejudicá-los. Sob esse ponto de vista, a magia está exatamente no mesmo plano das ciências, das quais vem a ser a "irmã bastarda"; também as ciências não são nem boas nem más em si, embora possam gerar tanto o bem quanto o mal, conforme a maneira como forem utilizadas. Seria absurdo, por exemplo, estigmatizar a farmacêutica como ciência anti-social por que o conhecimento das propriedades das drogas pode ser empregado tanto para curar quanto para destruir o homem. É igualmente absurdo negligenciar a aplicação benéfica da magia, atendo-se apenas a sua utilização maligna na caracterização das propriedades que a definem. As forças da natureza, sobre as quais a ciência exerce controle real e a magia controle imaginário, não são influenciadas pela disposição moral ou pela boa ou má intenção do indivíduo que se utiliza de seus conhecimentos especiais para colocá-las em movimento. A ação das drogas no organismo humano é exatamente a mesma, quer sejam elas administradas por um médico, quer por um envenenador. A natureza e as ciências não são nem benéficas nem hostis à moral; são simplesmente indiferentes a ela, e estão igualmente prontas para atender às ordens quer do santo, quer do pecador, desde que um deles lhes dê a ordem adequada. Se na artilharia as armas estão bem carregadas e apontam para o alvo certo, seu fogo será igualmente destrutivo: não importa que seus portadores sejam patriotas a lutar em defesa da pátria, ou invasores a arriscar-se numa guerra de agressão injusta. Caracterizar a ciência ou a arte em função de sua aplicabilidade, ou de acordo com a intenção moral do cientista ou artista é obviamente falacioso no que se refere à farmacêutica ou à artilharia; e o é igualmente (embora, para muitos, não tão óbvio) no que diz respeito à magia.

A grande influência da magia sobre a vida e o pensamento dos nativos das ilhas Trobriand é, no presente volume, talvez um dos aspectos que mais impressionam o leitor. O Dr. Malinowski nos conta que "a magia, tentativa humana de controlar diretamente as forças da natureza através de conhecimentos especiais, é fator fundamental e permeante na vida dos nativos das ilhas Trobriand"; é "parte integrante de todas as suas atividades industriais e comunitárias"; "todos os dados até agora analisados revelam a extrema importância da magia no sistema do *Kula*. Mas, se se tratasse de qualquer outro aspecto da vida tribal desses nativos, constataríamos igualmente que os nativos recorrem à magia toda vez que enfrentam problemas de importância vital. Podemos dizer, sem correremos o risco de exagerar, que a magia, segundo eles, governa os destinos do homem; que ela dá ao homem o poder de dominar as forças da natureza e que ela é a arma e o escudo com que o homem enfrenta todos os perigos que o rodeiam".

Assim sendo, no ver dos ilhéus de Trobriand, a magia é uma força de suprema importância, quer para o bem, quer para o mal; ela pode construir ou aniquilar a vida de um homem; pode sustentar e proteger o indivíduo e a comunidade, ou pode prejudicá-los e destruí-los. Comparada a esta convicção universal e profundamente enraizada, a crença na existência dos espíritos dos mortos poderia, à primeira vista, parecer de pouca influência na vida daqueles nativos. Contrariamente à atitude geral entre os selvagens, os nativos de Trobriand não

temem os espíritos. Acreditam, mesmo, que os espíritos voltam às aldeias uma vez por ano, a fim de participar do grande festejo anual; mas, "de maneira geral, os espíritos não têm muita influência sobre os seres humanos, seja para o bem seja para o mal"; "nada existe da interação mútua, da colaboração íntima entre o homem e os espíritos que constitui a essência do culto religioso". Esse predomínio conspícuo da magia sobre a religião — ou, pelo menos, sobre o culto dos mortos — é uma característica marcante da cultura dos ilhéus de Trobriand, que ocupam lugar relativamente alto na escala da selvageria. E este fato nos fornece nova prova da extraordinária força e da tenacidade da influência que essa universal ilusão tem exercido agora e sempre, sobre a mente humana.

Sem dúvida, iremos aprender muito sobre a relação entre magia e religião entre os nativos das ilhas Trobriand no relato completo das pesquisas do Dr. Malinowski.

Da observação paciente que devotou a uma única instituição e da riqueza de detalhes com que a ilustrou, podemos auferir a extensão e o valor da obra completa que está em preparação, a qual promete ser um dos trabalhos mais completos e científicos já produzidos sobre um povo selvagem.

J. G. Frazer

Londres, *The Temple*,
7 de março de 1922.

PRÓLOGO

do autor

Encontra-se a moderna etnologia em situação tristemente cômica, para não dizer trágica: no exato momento em que começa a colocar seus laboratórios em ordem, a forjar seus próprios instrumentos e a preparar-se para a tarefa indicada, o objeto de seus estudos desaparece rápida e irremediavelmente. Agora, numa época em que os métodos e objetivos da etnologia científica parecem ter se delineado; em que um pessoal adequadamente treinado para a pesquisa científica está começando a empreender viagem às regiões selvagens e a estudar seus habitantes, estes estão desaparecendo ante nossos olhos.

A pesquisa sobre raças nativas, realizada por pessoal de formação acadêmica, tem-nos fornecido provas irrefutáveis de que a investigação científica e metódica proporciona resultados melhores — e em maior número — que a dos melhores amadores. A maioria, embora não a totalidade, dos relatos científicos feitos atualmente tem revelado novos e inesperados aspectos da vida tribal: traçou, em linhas claras e precisas, um quadro de instituições sociais, que são muitas vezes surpreendentemente vastas e complexas; apresentou uma visão do nativo, tal como ele é, com suas crenças e práticas religiosas e mágicas; e nos permitiu penetrar em sua mente de maneira mais profunda do que nos era possível anteriormente. Deste material novo, que tem cunho genuinamente científico, os estudiosos de etnologia comparada já podem retirar algumas conclusões valiosas sobre a origem dos costumes, crenças e instituições humanas, sobre a história das culturas, sua difusão e contato, sobre as leis do comportamento do homem em sociedade e sobre a mentalidade humana.

A esperança de se obter uma nova visão da humanidade selvagem através do trabalho de cientistas especializados surge como uma miragem para desaparecer novamente quase no mesmo instante. Embora atualmente ainda se encontre um bom número de comunidades nativas disponíveis ao estudo científico, dentro de uma ou duas gerações essas comunidades ou suas culturas terão praticamente desaparecido. É premente a necessidade de trabalho árduo, e curto demais o tempo. Além disso, é com tristeza que se verifica, até o presente, uma falta de real interesse por parte do público nesse tipo de estudos. São poucos os pesquisadores, e o incentivo que recebem é escasso. Em vista disso, não sinto necessidade de justificar uma contribuição etnológica que é resultado de pesquisa de campo especializada.

Neste volume eu relato apenas uma das facetas da vida selvática, descrevendo certos tipos de relações comerciais que se verificam entre os nativos da Nova Guiné. Este relato foi selecionado de material etnográfico que cobre toda a cultura tribal de um distrito. Sem dúvida, para que um trabalho etnográfico seja válido, é imprescindível que cubra a totalidade de todos os aspectos — social, cultural e psicológico — da comunidade; pois esses aspectos são de tal forma

interdependentes que um não pode ser estudado e entendido a não ser levando-se em consideração todos os demais. O leitor irá perceber claramente que, embora o tema principal desta pesquisa seja econômico — pois trata de empreendimentos e transações comerciais —, constantes referências serão feitas à organização social, aos rituais mágicos, à mitologia e folclore — enfim, a todos os demais aspectos da vida tribal, além do nosso tema principal.

A região geográfica de que tratamos neste volume limita-se à dos arquipélagos situados no extremo leste da Nova Guiné. Nela, um único distrito, o das ilhas Trobriand, constitui o objeto principal de nossa pesquisa. Este, entretanto foi estudado minuciosamente. Durante aproximadamente dois anos, e no decorrer de três expedições à Nova Guiné, vivi naquele arquipélago e, naturalmente, durante esse tempo, aprendi bem a sua língua. Fiz meu trabalho completamente sozinho, vivendo nas aldeias a maior parte do tempo. Tinha constantemente ante meus olhos a vida cotidiana dos nativos e, com isso, não me podiam passar despercebidas quaisquer ocorrências, mesmo acidentais: falecimentos, brigas, disputas, acontecimentos públicos e cerimoniais.

Na atual situação em que se acha a etnografia, quando ainda há muito por fazer no sentido de se estabelecerem as diretrizes e o escopo de nossas próximas pesquisas, é necessário que cada contribuição nova se justifique em diversos pontos. Deve revelar algum progresso metodológico; deve superar os limites das pesquisas anteriores, em amplitude, em profundidade ou em ambas; e, finalmente, apresentar seus resultados de maneira precisa, mas não insípida. O especialista interessado em metodologia irá encontrar, na Introdução, nas seções II-IX e no capítulo XVIII, uma exposição dos meus pontos de vista e esforços neste sentido. Ao leitor que se preocupa com os resultados da pesquisa mais do que com o processo pelo qual foram obtidos, apresento nos capítulos IV-XXI um relato das expedições do *Kula* e dos vários costumes e crenças que a ele se acham associados. O estudioso que se interessa não só pelas descrições, mas também pela pesquisa etnográfica que as fundamenta e pela definição precisa da instituição, encontrará a primeira dessas nos capítulos I e II, e a última no capítulo III.

Ao Sr. Robert Mond desejo expressar meus maiores agradecimentos. Graças à sua generosa doação, pude levar a efeito, durante muitos anos, a pesquisa da qual esta monografia representa apenas uma parcela. Ao Sr. Atlee Hunt, C. M. G., secretário do Departamento de Habitação e Territórios do governo australiano, quero expressar meu reconhecimento pelo auxílio financeiro que obtive através de seu departamento, e também pela grande colaboração que ele me ofereceu tão prontamente. Nas ilhas Trobriand, fui imensamente auxiliado pelo Sr. B. Hancock, negociante de pérolas, a quem sou grato não só pela assistência e serviços a mim prestados, mas também pelas grandes provas de amizade que dele recebi.

Pude aperfeiçoar muito dos meus argumentos neste livro através da crítica feita por um amigo meu, o Sr. Paul Khuner, de Viena, especialista nos negócios práticos da indústria moderna e pensador altamente qualificado em assuntos econômicos. O Professor L. T. Hobhouse pacientemente leu o manuscrito, dando-me conselhos valiosos sobre diversos pontos.

Sir James Frazer, com seu prefácio, engrandece o valor deste livro muito além de seu mérito; é não só uma grande honra e de grande proveito tê-lo como autor do prefácio, mas também especial satisfação, pois minha paixão pela etnologia associa-se em sua origem à leitura de seu livro *Golden Bough (O Ramo Dourado)*, na época em sua segunda edição.

Por último, desejo mencionar o nome não menos importante do Professor C. G. Seligman, a quem dedico este livro. A ele devo a iniciativa de minha expe-

dição; e a ele, mais do que posso expressar com palavras, sou especialmente grato pelo incentivo e aconselhamento científico que me deu tão generosamente no transcorrer de minhas pesquisas na Nova Guiné.

B. M.

*El Boquin,
Icod de Los Vinos,
Tenerife,
abril de 1921.*

Durante os intervalos em Melbourne, fui grandemente auxiliado em meus estudos pelos funcionários da excelente Biblioteca Pública de Victoria; a todos eles expressei minha gratidão através do bibliotecário, Sr. E. La Touche Armstrong, meu amigo Sr. E. Pitt, o Sr. Cooke e outros.

Dois mapas e duas ilustrações acham-se aqui reproduzidos por gentil concessão do Professor Seligman, retirados que foram de seu livro *Os Melanésios da Nova Guiné Britânica*. Desejo, também, expressar meus agradecimentos ao Capitão T. A. Joyce, editor da revista *Man*, que me permitiu usar aqui fotos anteriormente publicadas naquele periódico.

O Sr. William Swan Stallybrass, Diretor Gerente Senior, da editora Geo. Routledge & Sons, Ltd., não poupou esforços no sentido de certificar-se de que todas as minhas indicações referentes a detalhes científicos fossem seguidas à risca na publicação deste livro. A ele, portanto, desejo também manifestar meu sincero agradecimento.

Nota fonética

Os nomes e vocábulos nativos empregados neste texto seguem a regras simples de pronúncia, conforme recomendação da Sociedade Geográfica Real e do Instituto Antropológico Real. As vogais devem ser pronunciadas como em italiano, e as consoantes como em inglês. Esta grafia é bastante adequada para reproduzir razoavelmente bem os sons das línguas da Nova Guiné. O apóstrofo colocado entre duas vogais indica que estas se devem pronunciar separadamente, *i. e.*, não formam ditongo. Na maioria dos casos, acentua-se a penúltima, raramente a antepenúltima sílaba. Todas as sílabas devem ser anunciadas com clareza e precisão.

INTRODUÇÃO

Tema, método e objetivo desta pesquisa

I

Com raras exceções, as populações costeiras das ilhas do sul do Pacífico são — ou foram, antes de sua extinção — constituídas de hábeis navegadores e comerciantes. Muitas delas produziram excelentes variedades de canoas grandes para navegação marítima, usadas em expedições comerciais a lugares distantes ou incursões de guerra ou conquistas. Os papua-melanésios, habitantes da costa e das ilhas periféricas da Nova Guiné, não são exceção a esta regra. São todos, de maneira geral, navegadores destemidos, artesãos laboriosos, comerciantes perspicazes. Os centros de manufatura de artigos importantes — tais como artefatos de cerâmica, implementos de pedra, canoas, cestas finas e ornamentos de valor — encontram-se em localidades diversas, de acordo com a habilidade dos habitantes, a tradição herdada por cada tribo e as facilidades especiais existentes em cada distrito. Destes centros os artigos manufaturados são transportados a diversos locais, por vezes a centenas de milhas de distância, a fim de serem comerciados.

Encontram-se, entre as várias tribos, formas bem definidas de comércio ao longo de rotas comerciais específicas. Entre os motu de Port Moresby e as tribos do golfo Papua encontra-se uma das mais notáveis formas de comércio. Os motu navegam centenas de milhas em suas toscas e pesadas canoas, chamadas *lakatōi*, munidas das características velas em forma de “pinça de caranguejo”. Trazem artefatos de cerâmica e ornamentos feitos de conchas e, em épocas anteriores, lâminas de pedra aos habitantes do golfo Papua, deles obtendo em troca o sagu³ e os pesados troncos escavados que são mais tarde usados pelos motu na construção de suas canoas *lakatōi*.⁴

Mais para o leste, na costa sul, vivem os mailu, população laboriosa e navegadora que, através de expedições feitas anualmente, servem de elo entre o extremo leste da Nova Guiné e as tribos da costa central.⁵

Há, finalmente, os nativos das ilhas e arquipélagos, espalhados no extremo leste que também se encontram em constantes relações comerciais uns com os outros. No livro do Professor Seligman o leitor encontrará uma excelente descrição sobre o assunto, especialmente no que se refere às rotas comerciais mais próximas existentes entre as várias ilhas habitadas pelos massim meridionais.⁶ A par desse tipo de comércio, existe entretanto outro sistema, bastante extenso e altamente complexo, que abrange, em suas ramificações, não só as ilhas próximas

³ O sagu é uma espécie de goma preparada com a polpa de determinados tipos de palmeira e usada na confecção de pudins, etc. (N. do T.)

⁴ Essas expedições, a que os motu chamam de *hiri*, são narradas com precisão e admirável riqueza de detalhes pelo Capitão F. Barton, no livro *The Melanésios of British New Guinea*, de autoria do Professor C. G. Seligman (capítulo VIII, Cambridge, 1910).

⁵ Cf. Malinowski, Bronislaw, “The Mailu”, em *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 1915; capítulo IV, pp. 612-629.

⁶ *Op. cit.*, capítulo XL.

ao extremo leste da Nova Guiné, mas também as Lusíadas, a ilha de Woodlark, o arquipélago de Trobriand, e o grupo d'Entrecasteaux; penetra no interior da Nova Guiné e exerce influência indireta sobre vários distritos circunvizinhos, tais como a ilha de Rossel e algumas porções dos litorais sul e norte da Nova Guiné. Esse sistema de comércio, o *Kula*, é o que me proponho a descrever neste volume e como veremos mais adiante, trata-se de um fenômeno econômico de considerável importância teórica. Ele assume uma importância fundamental na vida tribal e sua importância é plenamente reconhecida pelos nativos que vivem no seu círculo, cujas idéias, ambições, desejos e vaidade estão intimamente relacionadas ao *Kula*.

→ sistema altamente complexo
(alternativo ao de comércio)

II → complexidade analítica e unicidade metodológica

4 Antes de iniciarmos aqui o relato sobre o *Kula*, será interessante apresentar uma descrição dos métodos utilizados na coleta do material etnográfico. Os resultados da pesquisa científica, em qualquer ramo do conhecimento humano, devem ser apresentados de maneira clara e absolutamente honesta. Ninguém sonharia em fazer uma contribuição às ciências físicas ou químicas sem apresentar um relato detalhado de todos os arranjos experimentais, uma descrição exata dos aparelhos utilizados, a maneira pela qual se conduziram as observações, o número de observações, o tempo a elas devotado e, finalmente, o grau de aproximação com que se realizou cada uma das medidas. Nas ciências menos exatas, tais como a biologia e a geologia, isso não se pode fazer com igual rigor; mas os estudiosos dessas ciências não medem esforços no sentido de fornecer ao leitor todos os dados e condições em que se processou o experimento e se fizeram as observações. A etnografia, ciência em que o relato honesto de todos os dados é talvez ainda mais necessário que em outras ciências, infelizmente nem sempre contou no passado com um grau suficiente deste tipo de generosidade. Muitos dos seus autores não utilizam plenamente o recurso da sinceridade metodológica, ao manipular os fatos e apresentam-nos ao leitor como que extraídos do nada.

Facilmente poderíamos citar muitas obras de grande reputação e cunho aparentemente científico, nas quais se fazem as mais amplas generalizações, sem que os autores nos revelem algo sobre as experiências concretas que os levaram às suas conclusões. Em obras desse tipo, não há nenhum capítulo ou parágrafo destinado ao relato das condições sob as quais foram feitas as observações e coletadas as informações. A meu ver, um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica.⁷ O resumo que apresento mais adiante (seção VI deste capítulo) ilustra a linha de pesquisa a ser observada. É necessária a apresentação desses dados para que os leitores possam avaliar com precisão, num passar de olhos, quão familiarizado está o autor com os fatos que descreve e sob que condições obteve as informações dos nativos.

6 Nas ciências históricas, como já foi dito, ninguém pode ser visto com seriedade se fizer mistério de suas fontes e falar do passado como se o conhecesse por adivinhação. Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante

⁷ No que diz respeito à metodologia, devemos à Cambridge School of Anthropology a introdução de critérios realmente científicos no tratamento do problema. Especialmente nas obras de Haddon, Rivers e Seligman há sempre perfeita distinção entre observação dos fatos e conclusões e nelas podemos claramente perceber sob que condições e circunstâncias foram realizadas as pesquisas.

acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos. Na etnografia, é freqüentemente imensa a distância entre a apresentação final dos resultados da pesquisa e o material bruto das informações coletadas pelo pesquisador através de suas próprias observações, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal. O etnógrafo tem que percorrer esta distância ao longo dos anos laboriosos que transcorrem desde o momento em que pela primeira vez pisa numa praia nativa e faz as primeiras tentativas no sentido de comunicar-se com os habitantes da região, até à fase final dos seus estudos, quando redige a versão definitiva dos resultados obtidos. Uma breve apresentação acerca das tribulações de um etnógrafo — as mesmas por que passei — pode trazer mais luz à questão do que qualquer argumentação muito longa e abstrata.

III → Tribulações de um etnógrafo

7 Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco — negociante ou missionário — você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente seu trabalho etnográfico. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar — pois o homem branco está temporariamente ausente ou, então, não se dispõe a perder tempo com você. Isso descreve exatamente minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral sul da Nova Guiné. Lembro-me bem das longas visitas que fiz às aldeias durante as primeiras semanas; do sentimento de desespero e desalento após inúmeras tentativas obstinadas mas inúteis para tentar estabelecer contato real com os nativos e deles conseguir material para a minha pesquisa. Passei por fases de grande desânimo, quando então me entregava à leitura de um romance qualquer, exatamente como um homem que, numa crise de depressão e tédio tropical, se entrega à bebida.

8 Imagine-se entrando pela primeira vez na aldeia, sozinho ou acompanhado de seu guia branco. Alguns dos nativos se reúnem ao seu redor — principalmente quando sentem cheiro de tabaco. Outros, os mais velhos e de maior dignidade, continuam sentados onde estão. Seu guia branco possui uma rotina própria para tratar os nativos; ele não compreende e nem se preocupa muito com a maneira como você, o etnógrafo, terá que aproximar-se deles. A primeira visita o enche da esperança de que, ao voltar sozinho, as coisas lhe serão mais fáceis. Era isso, pelo menos, que eu esperava.

9 Realmente, voltei como planejara. Logo reuniram-se os nativos ao meu redor. Trocamos alguns cumprimentos em inglês *pidgin*,* dei-lhes um pouco de tabaco — e assim criou-se entre nós uma atmosfera de mútua cordialidade. Tentei, então, dar início ao meu trabalho. Primeiro, comecei por “fazer” tecnologia, a fim de não entrar diretamente em assuntos que pudessem levantar suspeitas entre os nativos. Alguns deles estavam absortos em suas ocupações, fabricando este ou aquele objeto. Foi fácil observá-los e deles obter os nomes dos instrumentos que estavam usando, e até mesmo algumas expressões técnicas relativas aos seus métodos de trabalho; mas ficou nisso o assunto. Devemos ter em mente que o inglês *pidgin* é um instrumento muito imperfeito como veículo de

* N. do revisor: Inglês modificado e simplificado usado como língua franca em diversas regiões do Pacífico.

comunicação. Até que se adquira prática em formular perguntas e entender respostas, tem-se a impressão desconfortável de que, através do inglês *pidgin*, jamais conseguiremos comunicar-nos livremente com os nativos. Assim sendo, no começo não me foi possível entrar em conversas mais explícitas ou detalhadas com os nativos. Eu sabia perfeitamente que a melhor solução para esse problema era coletar dados concretos, e, assim, passei a fazer um recenseamento da aldeia: anotei genealogias, esbocei alguns desenhos, fiz uma relação dos termos de parentesco. Isso tudo, porém, permanecia material "morto" que realmente não me podia levar a entender a verdadeira mentalidade e comportamento dos nativos, pois eu não conseguia obter deles nenhuma boa interpretação de quaisquer desses itens nem atingir o significado intrínseco da vida tribal. Quanto a obter suas idéias sobre religião e magia, suas crenças sobre feitiçaria e espíritos — nada disso parecia possível, exceto algumas noções sobre o seu folclore, noções essas muito distorcidas pelo fato de serem expressas em inglês *pidgin*.

As informações que me foram dadas por alguns dos moradores brancos do distrito, apesar de válidas para o meu trabalho, eram ainda mais decepcionantes. Os brancos, não obstante seus longos anos de contato com os nativos, e apesar da excelente oportunidade de observá-los e comunicar-se com eles, quase nada sabiam sobre eles. Como poderia eu, então, no prazo de apenas alguns meses, ou até mesmo de um ano, esperar conseguir mais que o homem branco da região? Além disso, o modo como meus informantes brancos se referiam aos nativos e expressavam suas opiniões revelava, naturalmente, mentes não disciplinadas e, portanto, não acostumadas a formular seus pensamentos com precisão e coerência. Ainda mais, em sua maioria, como era de esperar, esses homens tinham preconceitos e opiniões já sedimentadas, coisas essas inevitáveis no homem comum, seja ele administrador, missionário ou negociante, mas repulsivas àqueles que buscam uma visão objetiva e científica da realidade. O hábito de tratar com uma frivolidade mesclada de auto-satisfação tudo que é realmente importante para o etnógrafo, o menosprezo pelo que constitui para o pesquisador um tesouro científico, isto é, a independência e as peculiaridades mentais e culturais dos nativos, tudo isto, tão comum nos livros de amadores, eu encontrei no tom da maioria dos residentes brancos.⁸

De fato, em minha primeira pesquisa etnográfica no litoral sul, foi somente quando me vi só no distrito que pude começar a realizar algum progresso nos meus estudos e, de qualquer forma, descobri onde estava o segredo da pesquisa de campo eficaz. Qual é, então, esta magia do etnógrafo, com a qual ele consegue evocar o verdadeiro espírito dos nativos, numa visão autêntica da vida tribal? Como sempre, só se pode obter êxito através da aplicação sistemática e paciente de algumas regras de bom-senso assim como de princípios científicos bem conhecidos, e não pela descoberta de qualquer atalho maravilhoso que conduza ao resultado desejado, sem esforços e sem problemas. Os princípios metodológicos podem ser agrupados em três unidades: em primeiro lugar, é lógico, o pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Em segundo lugar, deve o pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa, basicamente, viver mesmo entre os nativos, sem depender de outros brancos. Finalmente, deve ele aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro da evidência. Algumas palavras são necessárias a respeito desses três fundamentos da pesquisa de campo. Começemos pelo segundo, o mais elementar dos três.

⁸ Devo dizer, entretanto, que houve exceções admiráveis: meus amigos Billy Hancock, nas ilhas Trobriand; o Sr. Raphael Brudo, também negociante de pérolas; e o missionário, Sr. M. K. Gilmour.

IV

¹² *Condições adequadas à pesquisa etnográfica.* Como já dissemos, o pesquisador deve, antes de mais nada, procurar afastar-se da companhia de outros homens brancos, mantendo-se assim em contato o mais íntimo possível com os nativos. Isso realmente só se pode conseguir acampando dentro das próprias aldeias (veja fig. 1 e 2). É muito bom quando se pode manter uma base na residência de um homem branco, para guardar os suprimentos e saber que lá se pode obter proteção e refúgio em casos de doença ou no caso de estafa da vida nativa. Mas deve ser um local suficientemente longe para que não se transforme em lugar de residência permanente, do qual só se emerge em horas certas para "estudar a aldeia". Não deve sequer ser perto o suficiente para que se possa ir até ele a qualquer momento, em busca de distração. Os nativos, é verdade, não são os companheiros naturais do homem civilizado; após convivermos com eles durante longas horas, observando-os no trabalho do plantio e ouvindo-os discorrer sobre itens de seu folclore ou discutindo seus costumes, é natural que sintamos falta da companhia de nossos iguais. Mas, se nos encontramos sós na aldeia — ou, em outras palavras, sem a companhia do homem branco — podemos fazer um passeio solitário durante uma ou duas horas, voltar e, então, como acontece naturalmente, procurar a companhia dos próprios nativos, desta feita como lenitivo à solidão, como se faria com qualquer outra. Através deste relacionamento natural, aprendemos a conhecê-los, familiarizamos-nos com seus costumes e crenças de modo muito melhor do que quando dependemos de informantes pagos e, como freqüentemente acontece, entediados.

¹³ É enorme a diferença entre o relacionar-se esporadicamente com os nativos e estar efetivamente em contato com eles. Que significa estar em contato? Para o etnógrafo significa que sua vida na aldeia, no começo uma estranha aventura por vezes desagradável, por vezes interessantíssima, logo assume um caráter natural em plena harmonia com o ambiente que o rodeia.

¹⁴ Pouco depois de me haver fixado em Omarakana (ilhas Trobriand), comecei, de certo modo, a tomar parte na vida da aldeia; a antecipar com prazer os acontecimentos importantes e festivos; a assumir um interesse pessoal nas maledicências e no desenvolvimento dos pequenos acontecimentos da aldeia; a acordar todas as manhãs para um dia em que minhas expectativas eram mais ou menos as mesmas que as dos nativos. Saía de meu mosquito para encontrar ao meu redor os primeiros burburinhos da vida da aldeia, ou os nativos já trabalhando há várias horas, de acordo com o tempo e a época do ano, pois eles se levantam e começam seu trabalho às vezes cedo, às vezes tarde, conforme sua urgência. No meu passeio matinal pela aldeia, podia observar detalhes íntimos da vida familiar — os nativos fazendo sua toalete, cozinhando, comendo; podia observar os preparativos para os trabalhos do dia, as pessoas saindo para realizar suas tarefas; grupos de homens e mulheres ocupados em trabalhos de manufatura (veja fig. 3). Brigas, brincadeiras, cenas de família, incidentes geralmente triviais, às vezes dramáticos, mas sempre significativos, formavam a atmosfera da minha vida diária, tanto quanto a da deles. Com o passar do tempo, acostumados a ver-me constantemente, dia após dia, os nativos deixaram de demonstrar curiosidade ou alarma em relação à minha pessoa nem se sentiam tolhidos com minha presença — deixei de representar um elemento perturbador na vida tribal que devia estudar, alterando-a com minha aproximação, como sempre acontece com um estranho em qualquer comunidade selvagem. Sabendo que eu metia o nariz em tudo, até mesmo nos assuntos em que um nativo bem educado jamais ousaria intrometer-se, os nativos realmente acabaram por aceitar-me como parte de sua

vida, como um mal necessário, como um aborrecimento mitigado por doações de tabaco.

⁵ Tudo o que se passava no decorrer do dia estava plenamente ao meu alcance e não podia, assim, escapar à minha observação. O alarma ante a aproximação do feiticeiro, à noite; uma ou duas brigas e questões realmente sérias, os casos de doença e as tentativas de cura; os falecimentos; os rituais de magia que deviam ser realizados — todas essas coisas ocorriam bem diante dos meus olhos e, por assim dizer, à soleira de minha porta (veja fig. 4); eu não precisava sair à procura delas, nem me preocupava com a possibilidade de perdê-las. Devo ressaltar que, se algo dramático ou importante ocorre, é imprescindível que o investigador imediatamente, no momento em que acontece, pois então os nativos naturalmente não podiam deixar de comentar o ocorrido, estando demasiado excitados para ser reticentes e demasiado interessados para ter preguiça mental de relatar os detalhes do incidente. Muitas e muitas vezes também cometi erros de etiqueta que os nativos, já bem acostumados comigo, me apontavam imediatamente. Tive de aprender a comportar-me como eles e desenvolvi uma certa percepção para aquilo que eles consideravam como “boas” ou “más” maneiras. Dessa forma, com a capacidade de aproveitar sua companhia e participar de alguns de seus jogos e divertimentos, fui começando a sentir que entrara realmente em contato com os nativos. Isso constitui, sem dúvida alguma, um dos requisitos preliminares essenciais à realização e ao bom êxito da pesquisa de campo.

V

¹⁶ Não é suficiente, todavia, que o etnógrafo coloque suas redes no local certo e fique à espera de que a caça caia nelas. Ele precisa ser um caçador ativo e atento, atraindo a caça, seguindo-a cautelosamente até a toca de mais difícil acesso. Isto exige o emprego de métodos mais eficazes na procura de fatos etnográficos. No fim da seção III falamos da necessidade de o etnógrafo inspirar-se nos resultados mais recentes do estudo científico, em seus princípios e objetivos. Não vou discorrer extensivamente sobre o assunto — desejo apenas fazer uma observação e, com ela, evitar a possibilidade de equívocos. Conhecer bem a teoria científica e estar a par de suas últimas descobertas não significa estar sobrecarregado de idéias preconcebidas. Se um homem parte numa expedição decidido a provar certas hipóteses e é incapaz de mudar seus pontos de vista constantemente, abandonado-os sem hesitar ante a pressão da evidência, sem dúvida seu trabalho será inútil. Mas, quanto maior for o número de problemas que leve consigo para o trabalho de campo, quanto mais esteja habituado a moldar suas teorias aos fatos e a decidir quão relevantes eles são às suas teorias, tanto mais estará bem equipado para o seu trabalho de pesquisa. As idéias preconcebidas são perniciosas a qualquer estudo científico; a capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista — esses problemas são revelados ao observador através de seus estudos teóricos.

¹⁷ Em etnologia, os primeiros trabalhos de Bastian, Tylor, Morgan e dos *Völkerpsychologen* alemães reformularam as informações antigas e toscas de viajantes, missionários, etc., mostrando-nos quão importante à pesquisa é a aplicação de concepções mais profundas e o abandono dos conceitos primitivos e inadequados ⁹

⁹ De acordo com a terminologia científica, uso aqui a palavra ETNOGRAFIA para descrever os resultados empíricos e descritivos da ciência do homem; e a palavra ETNOLOGIA para referir-me às teorias especulativas e comparativas.

¹⁸ Os conceitos de “fetichismo” e “culto ao demônio”, termos vazios de significado, foram suplantados pelo conceito de animismo. O entendimento e a utilização dos sistemas classificatórios de relações abriram novos caminhos às modernas e brilhantes pesquisas sobre a sociologia nativa, através dos trabalhos de pesquisa de campo realizados pelos cientistas de Cambridge. A análise psicológica introduzida pelos pensadores alemães tornou possíveis as valiosas informações conseguidas pelas recentes expedições alemãs à África, à América do Sul e ao Pacífico. Simultaneamente, o trabalho teórico de Frazer, Durkheim e outros já inspirou e por muito tempo continuará a inspirar os pesquisadores de campo, conduzindo-os a novas descobertas. O pesquisador de campo depende inteiramente da inspiração que lhe oferecem os estudos teóricos. É certamente possível que ele próprio seja também um pensador teórico; nesse caso, encontrará em si próprio todo o estímulo à sua pesquisa. Mas as duas funções são bem distintas uma da outra, e na pesquisa propriamente dita devem ser separadas tanto cronologicamente quanto em condições de trabalho.

¹⁹ Como geralmente acontece quando o interesse científico se volta para um campo explorado apenas pela curiosidade de amadores, a etnologia trouxe leis e ordem àquilo que parecia caótico e anômalo. Transformou o extraordinário, inexplicável e primitivo mundo dos “selvagens” numa série de comunidades bem organizadas, regidas por leis, agindo e pensando de acordo com princípios coerentes. A palavra “selvagem”, qualquer que tenha sido sua acepção primitiva, conota liberdade ilimitada, algo irregular, mas extremamente, extraordinariamente original. A idéia geral que se faz é a de que os nativos vivem no seio da natureza, fazendo mais ou menos aquilo que podem e querem, mas presos a crenças e apreensões irregulares e fantasmagóricas. A ciência moderna, porém, nos mostra que as sociedades nativas têm uma organização bem definida, são governadas por leis, autoridade e ordem em suas relações públicas e particulares, e que estão, além de tudo, sob o controle de laços extremamente complexos de raça e parentesco. De fato, podemos constatar nas sociedades nativas a existência de um entrelaçado de deveres, funções e privilégios intimamente associados a uma organização tribal, comunitária e familiar bastante complexa (veja fig. 4). As suas crenças e costumes são coerentes, e o conhecimento que os nativos têm do mundo exterior lhes é suficiente para guiá-los em suas diversas atividades e empreendimentos. Suas produções artísticas são prenhes de sentido e beleza.

²⁰ Estamos hoje muito longe da afirmação feita há muitos anos por uma célebre autoridade que, ao responder uma pergunta sobre as maneiras e os costumes dos nativos, afirmou: “Nenhum costume, maneiras horríveis”. Bem diversa é a posição do etnógrafo moderno que, armado com seus quadros de termos de parentesco, gráficos genealógicos, mapas, planos e diagramas, prova a existência de uma vasta organização nativa, demonstra a constituição da tribo, do clã e da família e apresenta-nos um nativo sujeito a um código de comportamento e de boas maneiras tão rigoroso que, em comparação, a vida nas cortes de Versalhes e do Escorial parece bastante informal¹⁰.

¹⁰ O legendário “velho autor” que julgou os nativos bestiais e destituídos de costumes é ultrapassado em suas idéias por um autor moderno que, ao referir-se aos nativos da tribo dos massim do sul, com os quais conviveu e trabalhou “em contato íntimo” durante muitos anos, afirma: “. . . Ensinamos a homens sem lei a obediência; aos brutos, o amor; aos selvagens, a civilização”. Em seguida, afirma também: “Guiado, em sua conduta, apenas por tendências e instintos, e governado por suas paixões irrefreadas. . .” “Sem leis, desumano e selvagem!” Uma deformação mais grosseira da realidade não poderia ter sido inventada por alguém que desejasse parodiar o ponto de vista missionário. As setenças entre aspas foram transcritas da obra *Savage Life in New Guinea*, não datada, de autoria do Reverendo C. W. Abel, da London Missionary Society.

21 O objetivo fundamental da pesquisa etnográfica de campo é, portanto, estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal e delinear as leis e os padrões de todos os fenômenos culturais, isolando-os de fatos irrelevantes. É necessário, em primeiro lugar, descobrir-se o esquema básico da vida tribal. Este objetivo exige que se apresente, antes de mais nada, um levantamento geral de todos os fenômenos, e não um mero inventário das coisas singulares e sensacionais — e muito menos ainda daquilo que parece original e engraçado. Foi-se o tempo em que se aceitavam relatos nos quais o nativo aparecia como uma caricatura infantil do ser humano. Relatos desse tipo são falsos — e, como tal, a ciência os rejeita inteiramente. O etnógrafo de campo deve analisar com seriedade e moderação todos os fenômenos que caracterizam cada aspecto da cultura tribal sem privilegiar aqueles que lhe causam admiração ou estranheza em detrimento dos fatos comuns e rotineiros. Deve, ao mesmo tempo, perscrutar a cultura nativa *na totalidade de seus aspectos*. A lei, a ordem e a coerência que prevalecem em cada um desses aspectos são as mesmas que os unem e fazem deles um todo coerente.

22 O etnógrafo que se propõe estudar apenas a religião, ou somente a tecnologia, ou ainda exclusivamente a organização social, estabelece um campo de pesquisa artificial e acaba por prejudicar seriamente seu trabalho.

VI

23 Estabelecido esse princípio geral, passemos agora a considerações mais detalhadas sobre metodologia. Na pesquisa de campo, como acabamos de dizer, o etnógrafo tem o dever e a responsabilidade de estabelecer todas as leis e regularidades que regem a vida tribal, tudo que é permanente e fixo; apresentar a anatomia da cultura e descrever a constituição social. Mas estes elementos, apesar de cristalizados e permanentes, não se encontram *formulados* em lugar nenhum. Não há códigos de lei, escritos ou expressos explicitamente; toda a tradição tribal e sua estrutura social inteira estão incorporadas ao mais elusivo dos materiais: o próprio ser humano. Mas nem mesmo na mente ou na memória do nativo se podem encontrar estas leis definitivamente formuladas. Os nativos obedecem às ordens e à força do código tribal, mas não as entendem, do mesmo modo como obedecem a seus próprios instintos e impulsos, embora sejam incapazes de formular qualquer lei da psicologia. As regularidades existentes nas instituições nativas são resultado automático da ação recíproca das forças mentais da tradição e das condições materiais do meio ambiente. Da mesma forma que os membros mais humildes de qualquer instituição moderna — seja o Estado, a Igreja, o Exército, etc. — *pertencem* a ela e *nela* se encontram, sem ter visão da ação integral do todo e, menos ainda, sem poder fornecer detalhes de sua organização, seria inútil interpelar o nativo em termos sociológicos abstratos. A única diferença, no caso, é que cada uma das instituições da sociedade civilizada possui, em seu meio, elementos inteligentes, historiadores, arquivos e documentos; no caso da sociedade nativa, nada disso existe. Depois que se constata essa dificuldade, é necessário que se procure um recurso através do qual superá-la. O recurso para o etnógrafo é coletar dados concretos sobre todos os fatos observados e através disso formular as inferências gerais. Este princípio parece ser muito simples e evidente; mas a verdade é que não foi descoberto, ou pelo menos utilizado, na etnografia até o aparecimento das primeiras pesquisas de campo feitas pelos homens de ciência. Além disso, na prática, é muito difícil planejar-se a aplicação efetiva desse método e desenvolvê-lo de maneira sistemática e coerente.

24 Embora os nativos jamais nos possam fornecer regras gerais e abstratas, há sempre a possibilidade de os interpelarmos sobre a solução que dariam a determinados problemas. Assim, por exemplo, se quisermos saber seu modo de tratar

ou punir os criminosos, uma pergunta direta, do tipo “Como são tratados e punidos os criminosos?” é inútil — e, além de tudo, impraticável, pois que não existem na linguagem nativa, ou mesmo no inglês *pidgin*, palavras adequadas com que expressá-la. Mas um incidente imaginário — ou, melhor ainda, uma ocorrência real, estimula o nativo a expressar sua opinião e a fornecer muitas informações. Com efeito, um fato realmente ocorrido incita os nativos a uma série de comentários, neles evocando expressões de indignação, fazendo com que se dividam em suas opiniões e, provavelmente, em tudo isso iremos não só encontrar uma grande variedade de pontos de vista já formados e censuras morais bem definidas, mas também descobrir o mecanismo social ativado pelo crime em questão. A partir daí é fácil levá-los a falar sobre outros casos semelhantes, a lembrar-se de outros acontecimentos, a discuti-los em todos os seus aspectos e implicações. Deste material, que deve cobrir o maior número possível de fatos, a inferência é obtida por simples indução. O tratamento científico difere do senso comum, primeiro, pelo fato de que o cientista se empenha em continuar sua pesquisa sistemática e metodicamente, até que ela esteja completa e contenha, assim, o maior número possível de detalhes; segundo, porque, dispondo de um cabedal científico, o investigador tem a capacidade de conduzir a pesquisa através de linhas de efetiva relevância e a objetivos realmente importantes. Com efeito, o treinamento científico tem por finalidade fornecer ao pesquisador um “esquema mental” que lhe sirva de apoio e permita estabelecer o roteiro a seguir em seus trabalhos.

25 Voltando ao nosso exemplo: através da discussão, com os nativos, de uma série de fatos realmente ocorridos, o etnógrafo tem a oportunidade de conhecer bem o mecanismo social ativado, por exemplo, no processo de punição de um crime. Isso constitui uma das partes ou aspectos da autoridade tribal. Imaginemos também que, através de métodos indutivos, análogos ao anterior e baseados em dados concretos e específicos, o pesquisador passe a entender diferentes aspectos da vida nativa tais como a liderança na guerra, nos empreendimentos econômicos, nas festividades da tribo; nisso tudo ele terá os dados necessários para formular teorias relativas ao governo e autoridade social tribal. Na prática, a comparação dos diversos dados assim obtidos, a tentativa de reuni-los num todo coerente, revela muitas vezes lacunas e falhas na informação que nos levam a novas investigações.

26 Com base em minha própria experiência, posso afirmar que muitas vezes, somente ao fazer um esboço preliminar dos resultados de um problema aparentemente resolvido, fixado e esclarecido, é que eu deparava com enormes deficiências em meu estudo — deficiências essas que indicavam a existência de problemas até então desconhecidos e me forçavam a novas investigações. Com efeito, passei alguns meses, no intervalo entre minha primeira e segunda expedições — e bem mais de um ano entre a segunda e a terceira — revendo o material todo que tinha em mãos e preparando, inclusive, algumas porções dele para publicação, mesmo ciente, a cada passo, de que *teria* de reescrevê-lo. Essa dupla atividade de trabalho construtivo e observação foi-me bastante valiosa e, sem ela, não creio que teria conseguido progredir em minha pesquisa. Faço este pequeno aparte com relação ao desenvolvimento de meus trabalhos apenas para mostrar ao leitor que tudo o que até agora venho afirmando está longe de ser um programa vazio — é, muito pelo contrário, o resultado de experiências vividas. No presente volume, faço uma descrição do *Kula*, instituição nativa dotada de uma enorme variedade de aspectos e associada a um sem-número de atividades. Aos que refletirem um pouco sobre o assunto, ficará claro que as informações a respeito de um fenômeno tão complexo e de tantas ramificações como o *Kula* não poderiam ser completas e exatas não fosse pela constante inter-relação entre esforços construtivos e testes empíricos. Com efeito, fiz esboços da instituição do *Kula* pelo

menos uma meia dúzia de vezes, não só durante minha pesquisa *in loco*, mas também nos intervalos entre uma e outra expedição. A cada nova tentativa, novos problemas e dificuldades apareciam.

72 A coleta de dados referentes a um grande número de fatos é, pois, uma das fases principais da pesquisa de campo. Nossa responsabilidade não se deve limitar à enumeração de alguns exemplos apenas; mas sim, obrigatoriamente, ao levantamento, na medida do possível exaustivo, de todos os fatos ao nosso alcance. Na busca desses fatos, terá mais êxito o pesquisador cujo "esquema mental" for mais lúcido e completo. Sempre que o material da pesquisa o permitir, esse "esquema mental" deve, todavia, transformar-se num "esquema real" — ou seja, materializar-se na forma de diagramas, planos de estudo e pesquisa e quadros sinóticos completos. Há já bastante tempo esperamos encontrar, em todos os bons livros atuais sobre a vida nativa, uma lista completa ou um quadro de termos de parentesco que inclua todos os dados relevantes, e não apenas a seleção de algumas expressões de parentesco ou relações genealógicas anômalas. Nas investigações sobre parentesco, o estudo consecutivo das relações de um indivíduo para outro, em casos concretos, leva naturalmente à construção de gráficos genealógicos. Esse método, posto em prática já pelos melhores escritores antigos — tais como Munzinger e, se não me falha a memória, Kubary — encontrou máximo desenvolvimento nos trabalhos do Dr. Rivers. Também no caso das transações econômicas, em estudos feitos com o objetivo de traçar as origens de um objeto de valor e aferir a natureza de sua circulação, de igual forma devemos estudar, exaustivamente, todos os dados concretos — o que nos levaria à construção de quadros sinóticos das transações, tais quais os encontramos na obra do Professor Seligman.¹¹ Foi seguindo o exemplo do Professor Seligman neste assunto que consegui decifrar alguns dos princípios mais difíceis e complicados do *Kula*. Esse método de se condensarem em mapas ou quadros sinóticos os dados de informação, deve sempre, na medida do possível, ser aplicado ao estudo de praticamente todos os aspectos da vida nativa. Todos os tipos de transações econômicas podem ser estudados analisando-se dados concretos, relacionando-os uns aos outros e colocando-os em quadros sinóticos. Da mesma forma, deve-se fazer um quadro sinótico de todos os presentes que costumeiramente se fazem numa determinada comunidade nativa, incluindo-se nele a definição sociológica, cerimonial e econômica referente a cada item. Do mesmo modo, sistemas mágicos, séries de cerimônias interligadas, tipos de ações legais — todos devem ser colocados em quadros deste tipo, cada item sendo classificado sob diversos títulos. Além dos quadros sinóticos, é óbvio, são documentos fundamentais da pesquisa etnográfica: o recenseamento genealógico de cada comunidade, na forma de estudos detalhados: mapas, esquemas e diagramas ilustrando a posse da terra de cultivo, privilégios de caça e pesca, etc.

73 Uma genealogia nada mais é do que o quadro sinótico de um determinado grupo de relações de parentesco interligadas. Seu valor como instrumento de pesquisa reside no fato de que ela permite formular questões que o pesquisador levanta a si mesmo *in abstracto*, mas faz ao nativo de maneira concreta. Seu valor como documento etnográfico reside no fato de que abrange uma série de dados autenticados, dispostos em seu arranjo natural. Um quadro sinótico sobre a magia serve à mesma função. Como instrumentos de pesquisa, tenho-os utilizado, por exemplo, para descobrir o que pensam os nativos com referência à natureza do poder mágico. Com um esquema à frente, eu conseguia analisar facilmente os itens, uns após os outros, fazendo anotações sobre as crenças e práticas rele-

¹¹ Por exemplo, os quadros sinóticos relativos à circulação das valiosas lâminas de machado, *op. cit.*, pp. 531 e 532.

vantes contidas em cada um deles. A resposta aos meus problemas abstratos eu a obtinha através de inferência a partir do conjunto de casos. Os capítulos XVII e XVIII ilustram esse método.¹² Não me posso aprofundar na discussão deste assunto, pois que, para isso, precisaria fazer novas distinções, tais como as existentes entre um mapa de dados reais e concretos (uma genealogia, por exemplo) e um mapa em que se resumem as características de determinada crença ou costume nativo (por exemplo, um mapa do sistema mágico).

74 Voltando uma vez mais à questão metodológica discutida na seção II, quero chamar a atenção do leitor para o fato de que o método de apresentação de dados concretos sob a forma de quadros sinóticos deve, antes de mais nada, ser aplicado às credenciais do etnógrafo. Em outras palavras, o etnógrafo que deseja merecer confiança deve distinguir, de maneira clara e concisa, sob a forma de um quadro sinótico, entre os resultados de suas observações diretas e de informações que recebeu indiretamente — pois seu relato inclui ambas. O quadro que apresentamos a seguir servirá como ilustração desse procedimento e auxiliará o leitor a julgar da fidedignidade de quaisquer asserções em que tenha particular interesse. Por meio desse quadro e das demais referências feitas no texto, ao modo, às circunstâncias e ao grau de precisão com que cheguei a determinadas conclusões, espero, não restarão dúvidas quanto à autenticidade das fontes de meu estudo.

30 Resumindo aqui a primeira e principal questão metodológica, posso dizer que cada fenômeno deve ser estudado a partir do maior número possível de suas manifestações concretas; cada um deve ser estudado através de um levantamento exaustivo de exemplos detalhados. Quando possível, os resultados obtidos através dessa análise devem ser dispostos na forma de um quadro sinótico, o qual então será utilizado como instrumento de estudos e apresentado como documento etnológico. Por meio de documentos como esse e através do estudo de fatos concretos, é possível apresentar um esboço claro e minucioso da estrutura da cultura nativa, em seu sentido mais lato, e da sua constituição social. Esse método pode chamar-se *método de documentação estatística por evidência concreta*.

VII

31 Desnecessário é dizermos que, neste particular, a pesquisa de campo realizada em moldes científicos supera, e muito, quaisquer trabalhos de amadores. Há, todavia, um aspecto em que o trabalho de amadores frequentemente se sobressai: em sua apresentação de fatos íntimos da vida nativa, de certas facetas com as quais só nos podemos familiarizar através de um contato muito estreito com os nativos durante um longo período de tempo. Em certos tipos de pesquisa científica — especialmente o que se costuma chamar de "levantamento de dados", ou *survey* — é possível apresentar, por assim dizer, um excelente esqueleto da constituição tribal, mas ao qual faltam carne e sangue. Aprendemos muito a respeito da estrutura social nativa mas não conseguimos perceber ou imaginar a realidade da vida humana, o fluxo regular dos acontecimentos cotidianos, as ocasionais demonstrações de excitação em relação a uma festa, cerimônia ou fato peculiar. Ao desvendar as regras e regularidades dos costumes nativos, e ao obter do con-

¹² Neste volume, além do quadro apresentado a seguir — o qual, aliás, não pertence integralmente à classe dos documentos a que me refiro — o leitor encontrará apenas algumas amostras de quadros sinóticos: por exemplo, a lista de parceiros do *Kula* (mencionada e analisada no capítulo XIII, seção II); a lista de oferendas e presentes descrita (capítulo VI, seção VI), mas não apresentada sob a forma de quadro sinótico; o quadro sinótico dos dados referentes a uma das expedições do *Kula* (capítulo XVI), e o quadro dos rituais mágicos relacionados ao *Kula* (capítulo XVII). Decidi não sobrecarregar o presente volume com quadros, mapas, etc., pois os estou reservando para uma futura publicação completa do meu material.

32 LISTA CRONOLÓGICA DE ACONTECIMENTOS REFERENTES AO *KULA*.
TESTEMUNHADOS PELO AUTOR

PRIMEIRA EXPEDIÇÃO. Agosto de 1914 — março de 1915.

Março de 1915. Na Aldeia de Dikoyas (ilha Woodlark), foram observadas algumas oferendas cerimoniais. Obtidas algumas informações preliminares.

SEGUNDA EXPEDIÇÃO. Maio de 1915 — maio de 1916.

Junho de 1915. Uma expedição *kabigidoya* chega a Kiriwina, proveniente de Vakuta. Observei ancoragem em Kavataria. Encontrei-me com os visitantes em Omarakana, onde recolhi informações.

Julho de 1915. Algumas comitivas provenientes de Kitava chegam à praia de Kaulukuba. Examinei os visitantes em Omarakana. Pude recolher muita informação nessa época.

Setembro de 1915. Tentativa frustrada de embarcar com To'uluwa, chefe de Omarakana, rumo a Kitava.

Outubro — novembro de 1915. Observei em Kiriwina as partidas de três expedições com destino a Kitava. Em cada uma dessas ocasiões, To'uluwa trouxe de volta um carregamento de *mwali* (braceletes de concha).

Novembro de 1915 — março de 1916. Preparativos para a grande expedição ultramarina de Kiriwina às ilhas Marshall Bennett. Construção de uma canoa; reforma de outra; confecção de velas em Omarakana; lançamento; *tasasoria* na praia de Kaulukuba. Simultaneamente obtinha informações a respeito desses assuntos e assuntos afins. Pude obter alguns textos de magia referentes à construção de canoas e à magia do *Kula*.

TERCEIRA EXPEDIÇÃO. Outubro de 1917 — outubro de 1918.

Novembro de 1917 — dezembro de 1917. O *Kula* interno; alguns dados obtidos em Tukwaukwa.

Dezembro de 1917 — fevereiro de 1918. Comitivas provenientes de Kitava chegam a Wawela. Recolhi dados sobre o *yoyova*. Consegui obter a magia e os encantamentos do *Kaygau*.

Março de 1918. Preparativos em Sanaroa; preparativos nas ilhas Amphlett; a frota de Dobu chega às ilhas Amphlett. A expedição *uvalaku*, proveniente de Dobu, acompanhada até Boyowa.

Abril de 1918. Chegada e recepção dessa expedição em Sinaketa; as transações do *Kula*; a grande reunião das duas tribos. Obtidas algumas fórmulas mágicas.

Maio de 1918. Observei em Vakuta uma comitiva proveniente de Kitava.

Junho — julho de 1918. Em Omarakana, verifiquei e ampliei informações sobre os costumes e a magia relativos ao *Kula*, especialmente no que se refere às suas ramificações no leste.

Agosto — setembro de 1918. Textos mágicos obtidos em Sinaketa.

Outubro de 1918. Recolhimento de informações fornecidas por alguns nativos em Dobu e no distrito *massim* do Sul (examinados em Samarai).

junto de fatos e de asserções nativas uma fórmula exata que os traduza, verificamos que esta própria precisão é estranha à vida real, a qual jamais adere rigidamente a nenhuma regra. Os princípios precisam ser suplementados por dados referentes ao modo como um determinado costume é seguido, ao comportamento dos nativos na obediência às regras que o etnógrafo formulou com tanta precisão e às próprias exceções tão comuns nos fenômenos sociológicos.

33 Se todas as conclusões forem baseadas única e exclusivamente no relato de informantes ou, então, inferidas de documentos objetivos, será logicamente impossível suplementá-las com dados de comportamento real. Eis o motivo por que certos trabalhos de amadores que viveram muitos anos entre os nativos — tais como negociantes e fazendeiros instruídos, médicos e funcionários e, finalmente (mas não menos importantes), os poucos missionários inteligentes e de mentalidade aberta aos quais a etnografia deve tanto — superam em plasticidade e vividez a maioria dos relatos estritamente científicos. Desde que, porém, o pesquisador especializado possa adotar as condições de vida acima descritas, estará muito mais habilitado a entrar em contato íntimo com os nativos do que qualquer residente branco da região. Nenhum dos residentes brancos realmente vive numa aldeia nativa, a não ser por breves períodos de tempo; além disso, cada um deles tem os seus próprios afazeres e negócios, que lhes tomam grande parte do tempo. Além do mais, quando um negociante, funcionário ou missionário estabelece relações ativas com os nativos é para transformá-los, influenciá-los, ou usá-los, o que torna impossível uma observação verdadeiramente imparcial e objetiva e impede um contato aberto e sincero — pelo menos quando se trata de missionários e oficiais.

34 Vivendo na aldeia, sem quaisquer responsabilidades que não a de observar a vida nativa, o etnógrafo vê os costumes, cerimônias, transações, etc., muitas e muitas vezes; obtém exemplos de suas crenças, tais como os nativos realmente as vivem. Então, a carne e o sangue da vida nativa real preenchem o esqueleto vazio das construções abstratas. É por esta razão que o etnógrafo, trabalhando em condições como as que vimos descrevendo, é capaz de adicionar algo essencial ao esboço simplificado da constituição tribal, suplementando-o com todos os detalhes referentes ao comportamento, ao meio ambiente e aos pequenos incidentes comuns. Ele é capaz, em cada caso, de estabelecer a diferença entre os atos públicos e privados; de saber como os nativos se comportam em suas reuniões ou assembléias públicas e que aparência elas têm; de distinguir entre um fato corriqueiro e uma ocorrência singular ou extraordinária; de saber se os nativos agem em determinada ocorrência com sinceridade e pureza de alma, ou se a consideram apenas como uma brincadeira; se dela participam com total desinteresse, ou com dedicação e fervor.

35 Em outras palavras, há uma série de fenômenos de suma importância que de forma alguma podem ser registrados apenas com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em sua plena realidade. A esses fenômenos podemos dar o nome de *os imponderáveis da vida real*. Pertencem a essa classe de fenômenos: a rotina do trabalho diário do nativo; os detalhes de seus cuidados corporais; o modo como prepara a comida e se alimenta; o tom das conversas e da vida social ao redor das fogueiras; a existência de hostilidade ou de fortes laços de amizade, as simpatias ou aversões momentâneas entre as pessoas; a maneira sutil, porém inconfundível, como a vaidade e a ambição pessoal se refletem no comportamento de um indivíduo e nas reações emocionais daqueles que o cercam. Todos esses fatos podem e devem ser formulados cientificamente e registrados; entretanto, é preciso que isso não se transforme numa simples anotação superficial de detalhes, como usualmente é feito por observadores comuns, mas seja acompanhado de um esforço para atingir a atitude men-

tal que neles se expressa. É esse o motivo por que o trabalho de observadores cientificamente treinados, aplicado ao estudo consciencioso dessa categoria de fatos, poderá, acredito, trazer resultados de inestimável valor. Até o presente, esse tipo de trabalho vem sendo feito apenas por amadores — e de maneira geral, portanto, com resultados medíocres.

3^o Com efeito, se nos lembrarmos de que esses fatos imponderáveis, porém importantíssimos, da vida real são parte integrante da essência da vida grupal, se nos lembrarmos de que neles estão entrelaçados os numerosos fios que vinculam a família, o clã, a aldeia e a tribo, sua importância se torna evidente. Os vínculos mais cristalizados dos agrupamentos sociais tais como rituais específicos, deveres legais e econômicos, obrigações mútuas, presentes cerimoniais, demonstrações formais de respeito, embora igualmente importantes para o pesquisador, não são todavia sentidos tão intensamente pelo indivíduo que os tem de pôr em prática. O mesmo ocorre conosco: sabemos todos que a “vida em família” significa para nós, antes de mais nada, o ambiente do lar, todos os numerosos pequenos atos e atenções através dos quais expressamos afeição e interesse mútuo, as pequenas preferências e antipatias que constituem a “intimidade doméstica”. O fato de que talvez venhamos a receber uma herança de um parente, ou o fato de que temos a obrigação de acompanhar o funeral de um outro, embora sociologicamente façam parte da definição de *família* e de *vida familiar*, geralmente são relegados a um último plano em nossa perspectiva pessoal do que a família realmente significa para nós.

3^o Exatamente o mesmo se aplica à comunidade nativa. Portanto, se o etnógrafo quer realmente trazer a seus leitores uma imagem vívida da vida nativa, não poderá, de forma alguma, negligenciar esses aspectos. Nenhum aspecto — seja o íntimo, seja o legal — deve ser menosprezado. Aos relatos etnográficos, entretanto, via de regra, tem faltado um ou outro aspecto e, até o presente momento, poucos relatos se fizeram em que adequadamente se discutiu o aspecto íntimo da vida nativa. Não só no relacionamento pessoal familiar, mas em todo relacionamento social — seja ele entre os nativos de uma tribo ou entre os membros amistosos ou hostis de tribos diferentes —, existe esse lado íntimo, que se expressa nos detalhes do trato ou relacionamento pessoal, no tom do comportamento do indivíduo frente a outro. Esse aspecto é bem diverso do quadro legal e cristalizado das relações sociais — e, como tal, precisa ser estudado e apresentado separadamente.

3^o De igual forma, ao estudarmos os atos conspícuos da vida tribal — tais como as cerimônias, rituais e festividades —, devemos apresentar também os detalhes e o tom do comportamento, e não exclusivamente o simples esboço dos acontecimentos. Estudemos um exemplo específico para ilustrar a importância desse método: muito já se falou e escreveu sobre a questão da sobrevivência de traços culturais. O aspecto de sobrevivência de um ato não pode, entretanto, expressar-se em nada, a não ser no comportamento que o acompanha e no modo como ele se verifica. Temos muitos exemplos disso em nossa própria cultura: a simples descrição dos aspectos exteriores, seja da pompa e do aparato de uma solenidade de Estado, seja de um costume pitoresco dos garotos de rua, não é suficiente para demonstrar se o rito ainda floresce com total vigor nos corações daqueles que dele participam, ou se o consideram como coisa já ultrapassada e quase morta, conservada apenas por amor à tradição. Se, porém, observarmos e registrarmos as particularidades do comportamento das pessoas, imediatamente poderemos determinar o grau de vitalidade do costume. Não resta dúvida de que, tanto na análise sociológica quanto na psicológica, bem como em quais quer questões teóricas, são de extrema importância o modo e o tipo do compor-

tamento observado na realização de um ato. O comportamento é, indubitavelmente, um fato, e um fato relevante — passível de análise e registro. Tolo e míope é o cientista que, ao deparar com todo um tipo de fenômenos prontos a serem coletados, permite que eles se percam, mesmo se, no momento, não visse a que fins teóricos poderiam servir!

3^o Em relação ao método adequado para observar e registrar *estes aspectos imponderáveis da vida real e do comportamento típico*, não resta dúvida de que a subjetividade do observador interfere de modo mais marcante do que na coleta dos dados etnográficos cristalizados. Porém, mesmo nesse particular, devemos empenhar-nos no sentido de deixar que os fatos falem por si mesmos. Se, ao fazermos nossa ronda diária da aldeia, observamos que certos pequenos incidentes, o modo característico como os nativos se alimentam, falam, conversam e trabalham (veja, por exemplo, a fig. 3), ocorrem repetidamente, devemos registrá-los o quanto antes. É importante também que esse trabalho de coleta e registro de impressões seja feito desde o início, ou seja, desde os nossos primeiros contatos com os nativos de um determinado distrito — e isso porque certos fatos, que impressionam enquanto constituem novidade, deixam de ser notados à medida que se tornam familiares. Outros fatos só podem ser percebidos depois de algum tempo, quando então já conhecemos bem as condições locais. O diário etnográfico, feito sistematicamente no curso dos trabalhos num distrito, é o instrumento ideal para este tipo de estudo. E se, paralelamente ao registro de fatos normais e típicos, fizermos também o registro dos fatos que representam ligeiros ou acentuados desvios da norma, estaremos perfeitamente habilitados a determinar os dois extremos da escala da normalidade.

4^o Ao observarmos cerimônias ou quaisquer outras ocorrências tribais, tais como a da fig. 4, devemos não só anotar os acontecimentos e detalhes ditados pelos costumes e pela tradição como pertencentes à própria essência do ato, mas também registrar, de maneira cuidadosa e exata, as atitudes de atores e espectadores, umas após as outras. Esquecendo-se por alguns momentos de que conhece e entende a estrutura da cerimônia, bem como os dogmas que a fundamentam, o etnógrafo deve tentar colocar-se como parte de uma assembléia de seres humanos que se comportam com seriedade ou alegria, com fervorosa concentração ou frivolidade e tédio; que estão com a mesma disposição de espírito em que ele os encontra todos os dias, ou então em atitude de grande tensão ou excitabilidade —, e assim por diante. Com a atenção constantemente voltada para esse aspecto da vida tribal, e com o empenho persistente de o registrar e expressar em termos de fatos reais, o etnógrafo irá acumular uma quantidade enorme de material informativo autêntico e expressivo. Estará, assim, habilitado a dar ao ato o seu devido lugar na esfera da vida nativa — *i. e.*, saberá dizer se é normal ou excepcional, se nele os nativos se comportam como de costume, ou se acarreta mudanças em seu comportamento. Estará, por fim, capacitado a trazer tudo isso, de maneira clara e convincente, a seus leitores.

4^o Por outro lado, nesse tipo de pesquisa, recomenda-se ao etnógrafo que de vez em quando deixe de lado máquina fotográfica, lápis e caderno, e participe pessoalmente do que está acontecendo. Ele pode tomar parte nos jogos dos nativos, acompanhá-los em suas visitas e passeios, ou sentar-se com eles, ouvindo e participando das conversas. Não acredito que todas as pessoas possam fazer isso tudo com igual facilidade — talvez a natureza do eslavo seja mais flexível e mais espontaneamente selvagem que a do europeu ocidental — mas, embora o grau de sucesso seja variável, a tentativa é possível para todos. Esses mergulhos na vida nativa — que pratiquei freqüentemente não apenas por amor à minha profissão, mas também porque precisava, como homem, da companhia de seres humanos — sempre me deram a impressão de permitir uma compreensão mais

fácil e transparente do comportamento nativo e de sua maneira de ser em todos os tipos de transações sociais. O leitor encontrará, ilustradas nos capítulos que se seguem, todas essas observações metodológicas.

VIII

⁴¹ Passemos, finalmente, ao terceiro e último objetivo da pesquisa de campo científica, ao último tipo de fenômeno a ser registrado, com o qual se completa adequadamente o quadro da cultura nativa. Além do esboço firme da constituição tribal e dos atos culturais cristalizados que formam o esqueleto, além dos dados referentes à vida cotidiana e ao comportamento habitual que são, por assim dizer, sua carne e seu sangue, há ainda a registrar-se-lhe o espírito — os pontos de vista, suas opiniões, as palavras dos nativos: pois em todo ato da vida tribal existe, primeiro, a rotina estabelecida pela tradição e pelos costumes; em seguida, a maneira como se desenvolve essa rotina; e, finalmente, o comentário a respeito dela, contido na mente dos nativos. O homem que se submete a várias obrigações habituais, que segue uma linha tradicional de ação, o faz impulsionado por certos motivos, que segue uma linha tradicional de ação, o faz impulsionado por certos motivos, movido por determinados sentimentos, guiado por certas idéias. Tais idéias, sentimentos e impulsos são moldados e condicionados pela cultura em que os encontramos e são, portanto, uma peculiaridade étnica da sociedade em questão. Deve-se, portanto, empenhar em seu estudo e registro.

⁴³ Mas é isso possível? Todos esses estados subjetivos não serão demasiadamente elusivos e informes? Apesar do fato de que as pessoas em geral sentem ou pensam ou experimentam certos estados psicológicos em associação à execução de seus atos habituais, a maioria das pessoas não é capaz de formulá-los, ou seja, expressá-los em palavras. Esse ponto, que por certo temos de admitir como verdadeiro, é talvez o nó górdio no estudo dos fatos da psicologia social. Sem desamar-rá-lo ou cortá-lo, ou seja, sem tentar dar ao problema uma solução teórica, e sem aprofundar-me no campo da metodologia geral, entrarei diretamente na questão de como resolver, de maneira prática, algumas das dificuldades relacionadas à questão.

⁴⁴ Em primeiro lugar, devemos partir do fato de que o objeto de nosso estudo são os modos estereotipados de pensar e sentir. Enquanto sociólogos, não nos interessamos pelo que A ou B possam sentir como indivíduos no curso acidental de suas próprias experiências; interessamo-nos, sim, apenas por aquilo que eles sentem e pensam enquanto membros de uma dada comunidade. Sob esse ponto de vista, seus estados mentais recebem um certo timbre, formam-se estereotipados pelas instituições em que vivem, pela influência da tradição e do folclore, pelo próprio veículo do pensamento, ou seja, pela língua. O ambiente social e cultural em que se movem força-os a pensar e a sentir de maneira específica. Assim, por exemplo, o homem que pertence a uma comunidade poliândrica não pode conhecer ou experimentar o mesmo tipo de ciúme comum no indivíduo de uma comunidade estritamente monogâmica, muito embora possa ter em si todos os elementos para isso. O indivíduo que vive no âmbito do *Kula* não se pode prender afetiva ou permanentemente a certos bens que possui, mesmo que os preze acima de qualquer coisa. Esses exemplos são toscos; exemplos melhores serão encontrados no texto deste livro.

⁴⁵ O terceiro mandamento da pesquisa de campo é, pois, descobrir os modos de pensar e sentir típicos, correspondentes às instituições e à cultura de determinada comunidade, e formular os resultados de maneira vívida e convincente. Que método utilizar para isso? Os melhores etnógrafos — mais uma vez, a escola de Cambridge, com Haddon, Rivers e Seligman figurando em primeiro lugar entre os etnógrafos ingleses — sempre procuram citar literalmente asserções de impor-

tância crucial. Aduzem também termos de classificações nativas; termos técnicos de psicologia e indústria; e nos apresentam, com a maior exatidão possível, um contorno verbal do pensamento nativo. Ao etnógrafo, que aprende a língua nativa e pode usá-la como instrumento de sua investigação, é possível dar um passo adiante nessa linha de ação. Ao trabalhar com a língua *kiriwina* encontrei certa dificuldade em anotar o que os nativos diziam, por meio da tradução direta — método que, no início, havia adotado. Com a tradução, o texto muitas vezes ficava destituído de todas as suas características importantes — desintegravam-se, por assim dizer, os seus pontos essenciais. Assim sendo, aos poucos fui forçado a anotar certas sentenças importantes exatamente como os nativos as proferiam, na língua tribal. À medida que os meus conhecimentos da língua foram aumentando, fui fazendo minhas anotações cada vez mais em *kiriwina*, até que, por fim, passei a escrever exclusivamente nessa língua, registrando com rapidez cada frase, palavra por palavra. Ao atingir esse ponto, reconheci também que estava assim adquirindo, paralelamente, abundante material lingüístico, bem como uma série de documentos etnográficos que deveriam ser reproduzidos como eu os havia registrado, além de utilizados nos registros finais da minha pesquisa.¹³ Este *corpus inscriptionum kiriwiniensium* pode ser utilizado não só por mim, mas por todos aqueles que, através de seus conhecimentos mais profundos e habilidade de interpretá-lo, poderão encontrar pontos que escaparam à minha atenção, da mesma forma que outros *corpora* constituem a base de várias interpretações dadas à civilizações antigas e pré-históricas; só que essas inscrições etnográficas são todas claras e decifráveis, já foram quase todas traduzidas integralmente, e foram enriquecidas de comentários ou *scholia* obtidos de fontes vivas.)

6 Não precisamos nos alongar aqui sobre esse assunto, pois mais adiante devotaremos a ele todo um capítulo (capítulo XVIII), abundantemente exemplificado com textos nativos. O *corpus*, é claro, será publicado na íntegra, separadamente, em data futura.)

IX

7 Nossas considerações indicam que os objetivos da pesquisa de campo etnográfica podem, pois, ser alcançados através de três diferentes caminhos.)

8 1. A organização da tribo e a anatomia de sua cultura devem ser delineadas de modo claro e preciso. O método de documentação concreta e estatística fornece os meios com que podemos obtê-las.

9 2. Este quadro precisa ser completado pelos fatos imponderáveis da vida real, bem como pelos tipos de comportamento, coletados através de observações detalhadas e minuciosas que só são possíveis através do contato íntimo com a vida nativa e que devem ser registradas nalgum tipo de diário etnográfico.

10 3. O *corpus inscriptionum* — uma coleção de asserções, narrativas típicas, palavras características, elementos folclóricos e fórmulas mágicas — deve ser apresentado como documento da mentalidade nativa.

11 Essas três abordagens conduzem ao objetivo final da pesquisa, que o etnógrafo jamais deve perder de vista. Em breves palavras, esse objetivo é o de apreender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, sua visão de

¹³ Pouco depois de adotar essa medida, recebi uma carta do Dr. A. H. Gardiner, conhecido egiptólogo, urgindo-me a isso. Como arqueólogo, ele naturalmente via as grandes possibilidades moldes daqueles que foram preservados das antigas civilizações — além da possibilidade des que se abriam ao etnógrafo, no sentido de obter um *corpus* de fontes escritas nos meios de elucidá-los através do conhecimento pessoal sobre a vida e os costumes de determinada civilização.

seu mundo. É nossa tarefa estudar o homem e devemos, portanto, estudar tudo aquilo que mais intimamente lhe diz respeito, ou seja, o domínio que a vida exerce sobre ele. Cada cultura possui seus próprios valores; as pessoas têm suas próprias ambições, seguem a seus próprios impulsos, desejam diferentes formas de felicidade. Em cada cultura encontramos instituições diferentes, nas quais o homem busca seu próprio interesse vital; costumes diferentes através dos quais ele satisfaz às suas aspirações; diferentes códigos de lei e moralidade que premiam suas virtudes ou punem seus defeitos. Estudar as instituições, costumes e códigos, ou estudar o comportamento e mentalidade do homem, sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender o que é, para ele, a essência de sua felicidade, é, em minha opinião, perder a maior recompensa que se possa esperar do estudo do homem.

Todas essas regras gerais o leitor as encontrará ilustradas nos capítulos que se seguem. Neles veremos o selvagem lutando para satisfazer certos anseios, para atingir certos valores, em sua linha de ambição social. Nós o veremos forçado por uma tradição de proezas heróicas e mágicas, a perigosos e difíceis empreendimentos, atraído por seu romance. Talvez, ao lermos o relato desses costumes primitivos, possamos sentir um sentimento de solidariedade pelos esforços e ambições desses nativos. Talvez a mentalidade humana se revele a nós através de caminhos nunca dantes trilhados. Talvez, pela compreensão de uma forma tão distante e estranha da natureza humana, possamos entender nossa própria natureza. Nesse caso — e somente nesse caso — estaremos justificados ao sentirmos que valeu a pena entender esses nativos, suas instituições e costumes, e que pudemos auferir algum proveito através de nosso estudo sobre o *Kula*.

CAPÍTULO I

A região e os habitantes do distrito do *Kula*

I

Com exceção, talvez, dos nativos da ilha de Rossel, a respeito dos quais quase nada se conhece, as tribos que vivem no âmbito do sistema comercial do *Kula* pertencem todas ao mesmo grupo racial. Essas tribos vivem no extremo leste do continente da Nova Guiné e em todas as ilhas que, dispostas na forma de um alongado arquipélago, representam como que um prolongamento da faixa sudeste do continente, ligando, como uma ponte, a Nova Guiné às ilhas Salomão.

A Nova Guiné é uma ilha-continente montanhosa, de acesso muito difícil em seu interior e em certas porções de seu litoral, onde recifes, pantanais e rochedos constituem verdadeira barreira à entrada e mesmo à aproximação de embarcações nativas. Obviamente, tal região não oferece as mesmas oportunidades em todas as partes de influxo aos imigrantes que, provavelmente, são responsáveis pela atual constituição demográfica do Pacífico Sul. As regiões de fácil acesso no litoral, bem como as ilhas vizinhas, certamente ofereciam recepção hospitaleira aos imigrantes de estirpes mais altas; por outro lado, entretanto, as altas montanhas, as inexpugnáveis fortalezas representadas pelos baixios pantanosos e por praias onde o desembarque era difícil e perigoso, forneceria proteção natural aos aborígenes, desfavorecendo o influxo de imigrantes.

A própria distribuição racial na Nova Guiné justifica plenamente essas hipóteses. O mapa II mostra a porção oriental do continente da Nova Guiné e seus arquipélagos, bem como a distribuição racial dos nativos. O interior do continente, os baixios pantanosos onde cresce a palmeira do sagu e os deltas do golfo Papua — e também, provavelmente, a maior parte dos litorais norte e sudoeste da Nova Guiné — são habitados por uma raça de "indivíduos relativamente altos, de pele escura e cabelos crespos" designados pelo Dr. Seligman como *papua*. Na região montanhosa, especialmente, o território é habitado por tribos de pigmeus. Pouco se sabe a respeito dessas tribos — tanto as dos pântanos quanto as das elevações — que são, provavelmente, autóctones dessa região da Terra.¹⁴ Como não iremos incluí-las no relato que se segue, será melhor, agora, passarmos às tribos que habitam as regiões de fácil acesso na Nova Guiné. "Os papuas orien-

¹⁴ Entre os melhores relatos de que dispomos a respeito das tribos continentais estão os de W. F. Williamson, *The Mafulu*, 1912 e de C. Keysser, "Aus dem Leben der Kailaute", em R. Neuhaus, *Deutsch Neu Guinea*, vol. III, Berlim, 1911. As publicações preliminares de G. Landtmann sobre os nativos de Kiwai, "Papuan Magic in the Building of Houses", "Acta Arboenses, Humanora". I. Abo, 1920, e "The Folk-tales of the Kiwai Papuans", Helsingfors, 1917, prometem-nos que o relato completo irá dissipar alguns dos mistérios existentes no golfo Papua. Entrementes, podemos encontrar um bom relato semipopular sobre esses nativos na obra de W. N. Beaver, *Unexplored New Guinea*, 1920. Pessoalmente, duvido que as tribos das colinas e as dos pântanos pertençam à mesma raça ou tenham a mesma cultura. Cf. também a mais recente contribuição à questão: "Migrations of Cultures in British New Guinea", de autoria de A. C. Haddon (Huxley Memorial Lecture, 1921), publicado pelo Royal Anthropological Institute.

Quando ancoramos nosso barco, os nativos logo se aproximam em suas canoas, oferecendo à venda potes de barro mas, se descemos à praia para dar uma olhadela em sua aldeia, a agitação é grande, e todas as mulheres desaparecem do local: as mais jovens correm a esconder-se na selva atrás da aldeia, e até mesmo as velhas feias desaparecem de vista, refugiando-se nas choupanas. Assim, se quisermos ver como são fabricados os objetos de barro — feitos quase que exclusivamente pelas mulheres — temos de atrair alguma velha para fora de seu esconderijo, oferecendo-lhe generosas porções de tabaco e procurando convencê-la de que nossas intenções são honradas.

Mencionamos todos esses fatos, de interesse etnográfico, porque não é só o homem branco que provoca esse retraimento; se outros nativos, vindos de suas terras para negociar com eles, permanecem por algum tempo nas ilhas Amphlett, as mulheres também desaparecem deste modo. Essa timidez ostensiva não é, entretanto, fingida; nessas ilhas, muito mais que em Dobu, a mulher solteira ou casada se caracteriza por estrita obediência às leis de castidade e fidelidade. As mulheres também aqui possuem muita influência e tomam parte ativa nos trabalhos da lavoura e na execução da magia agrícola. Em suas instituições e costumes, esses nativos apresentam uma mistura característica dos massim do norte e do sul. Não há chefes, mas os membros mais velhos da tribo possuem autoridade, existindo em cada aldeia um líder que a representa nas cerimônias e em outros assuntos importantes. Seus clãs totêmicos são idênticos aos de Murua (distrito II). Seu precário suprimento alimentar provém, em parte, de uma lavoura pobre e, em parte, da pesca, feita com pipas e armadilhas, a qual entretanto raramente pode ser levada a cabo, e em geral não rende muito. Esses nativos não são auto-suficientes; recebem, na forma de presentes ou através do comércio, produtos agrícolas e porcos procedentes do continente, de Dobu ou de Trobriand. Sua aparência física lembra muito a dos nativos das ilhas Trobriand, isto é, são mais altos, de pele mais clara e traços mais delicados que os dobu.

Vamos agora partir das ilhas Amphlett rumo ao arquipélago de Trobriand, cenário de quase todos os acontecimentos descritos neste volume e região sobre a qual possuo o maior número de dados etnográficos.

CAPÍTULO II

Os nativos das ilhas Trobriand

I

Deixando de lado os rochedos bronzeados e a selva escura das ilhas Amphlett — pois teremos de voltar a visitá-las no decorrer dos nossos estudos, a fim de melhor conhecer seus habitantes — vamos navegar agora em direção ao norte, rumo a um mundo completamente diferente, o das ilhas planas de coral; um distrito etnográfico que, por um sem-número de modos e costumes peculiares, se distingue muito do resto do território papua-melanésio. Até agora, navegamos por mares profundamente azuis e transparentes; nos lugares em que a água é pouco profunda, pode-se ver o leito de coral, com sua imensa variedade de cores e formas, com suas plantas e peixes, constituindo em si fascinante espetáculo — um mar moldado pelos esplendores da selva tropical, de cenários vulcânicos e montanhosos, de rápidos cursos de água e cachoeiras, de nuvens vaporosas que pairam sobre os planaltos. De tudo isso nos despedimos ao navegarmos para o norte. Os contornos das ilhas Amphlett logo desaparecem de vista, envoltos na bruma tropical; por fim, a única coisa que permanece no horizonte é o vulto piramidal e adelgado do monte Koyatabu que nos vai seguindo até alcançarmos a laguna de Kiriwina.

Entramos, agora, num mar de águas opacas e esverdeadas, monótono, onde se vêem, quando muito, uns poucos bancos de areia, alguns estéreis e varridos pelas águas, outros com uma ou outra árvore do pandano, trepadas em suas raízes aéreas, erguendo-se acima da areia. Nesses bancos de areia, cenários de muitos incidentes míticos do *Kula* primevo, os nativos de Amphlett passam semanas a fio, pescando tartarugas e peixes-boi. Mais adiante, em meio à cerração do mar, se adensam os primeiros traços do horizonte como os riscos de um lápis. Aos poucos, eles vão ganhando formas: um se encomprida e alarga, outros vão assumindo a forma de pequenas ilhas — e assim, finalmente, nos encontramos na grande laguna das ilhas Trobriand, com Boyowa, a maior delas, à nossa direita, e muitas outras — habitadas ou não — ao norte e noroeste.

A medida que nosso barco penetra na laguna, seguindo passagens intrincadas por entre os bancos de areia e aproximando-se lentamente da ilha principal, a selva — baixa, espessa e emaranhada — se abre aqui e acolá numa praia, deixando entrever um bosque de palmeiras, como um grande espaço oco cheio de pilares. Isso é sinal de que ali se localiza uma aldeia. Descemos à praia, onde, via de regra, a água é lamacenta e coberta de escória flutuante. Na orla da praia encontram-se as canoas, a secar ao sol. Atravessando o bosque de palmeiras deparamos finalmente com a aldeia (veja fig. 8).

Em breve estaremos sentados numa das plataformas construídas em frente dos celeiros de inhame, à sombra da projeção do telhado. Os troncos roliços e gastos pelo contato de pés descalços e corpos nus, o chão pisado da rua da

aldeia, a pele marrom dos nativos, que imediatamente se reúnem em grandes grupos ao redor do visitante, tudo isso forma um esquema de cor cinza e bronze, inesquecível a qualquer pessoa que, como eu, viveu em meio a essa gente.

É difícil descrever as sensações de suspense e extremo interesse que o etnógrafo experimenta ao entrar pela primeira vez no distrito que em breve será o campo de sua pesquisa. Certas características do lugar imediatamente lhe saltam aos olhos, enchendo-o de esperanças e apreensões. A aparência dos nativos, seus gestos, e seu tipo de comportamento podem constituir bom ou mau presságio para a esperança de uma pesquisa fácil e rápida. Prevendo a existência de muitos mistérios etnográficos, ocultos sob o aspecto trivial de tudo que vê, o etnógrafo fica à espreita de fatos sociológicos significativos. O nativo à minha frente que parece bastante inteligente e tem um aspecto estranho talvez seja um feiticeiro famoso. Entre estes dois grupos de homens talvez haja uma relação de rivalidade ou vingança que poderá vir a esclarecer algum fato referente aos costumes e ao caráter dessa gente. Pelo menos eram esses os meus pensamentos, quando, no mesmo dia em que cheguei a Boyowa, sentei-me próximo a um grupo de nativos observando-os cuidadosamente enquanto conversavam.

Um dos primeiros fatos que nos chamaram a atenção em Boyowa é a grande variedade de tipos físicos.²⁶ Há homens e mulheres de grande estatura, de porte elegante e traços delicados, de perfil aquilino e bem delineado, de testa alta, nariz e queixo bem formados e uma expressão aberta e inteligente (veja fig. 9, 15 e 17). A par desses, há os de rosto negróide e prognata, boca grande e lábios grossos, testa curta e expressão grosseira (veja fig. 10, 11 e 12). Os de traços mais suaves têm também pele de cor mais clara. O cabelo também varia, indo do liso-anelado ao crespo característico do tipo melanésio puro. Usam os mesmos enfeites que os outros massim: braceletes e cintos de fibra trançada, brincos de casco de tartaruga e de discos feitos do *spondylus*; gostam muito também de enfeitar-se com ervas aromáticas e flores. Sua atitude é bem mais livre, espontânea e confiante que a dos nativos que até agora encontramos. Quando algum visitante desconhecido chega ao local, metade da aldeia se reúne ao redor dele falando alto e tecendo comentários — em geral pouco lisonjeiros — a respeito do visitante, e assumindo em geral um tom de jocosa intimidade.

A existência de classes e diferenciação social é uma das primeiras características sociológicas que chama a atenção do observador atento. Alguns nativos — muito freqüentemente os de melhor aparência — são tratados com o máximo respeito pelos demais; estes chefes e pessoas de posição, por sua vez, se comportam de modo bastante diferente para com os estranhos e, com efeito, demonstram possuir maneiras excelentes, no sentido pleno da palavra.

Na presença do chefe, nenhum dos plebeus ousa permanecer em posição física mais alta que a dele: precisa curvar ou agachar-se. De igual forma, quando o chefe se senta, ninguém ousa ficar de pé. A instituição definida da chefia, à qual se demonstram tais extremos de respeito através de um cerimonial de uma realeza rudimentar e de insígnias de posição social e autoridade, é de tal forma estranha ao temperamento das tribos melanésias que, à primeira vista, chega a transportar o etnógrafo para um mundo bem diferente. No curso de nossa pesquisa, amiúde iremos encontrar tais manifestações da autoridade do chefe

²⁶ O Dr. C. G. Seligman já nos chamou a atenção para o fato de que entre os massim do norte há nativos de extraordinária beleza física. Os habitantes das ilhas Trobriand pertencem à seção ocidental desses massim do norte, e são "de modo geral mais altos (freqüentemente bem mais altos) que os nativos de rosto curto e nariz chato, nos quais o osso do nariz é bem comprido e baixo". *Op. cit.*, p. 8.

kiriwina; e nesse particular, iremos perceber claramente a diferença entre os nativos de Trobriand e os das demais tribos, bem como as adaptações resultantes do relacionamento tribal.

II

Outra característica sociológica importante que se impõe à observação do visitante é a posição social das mulheres. Depois da atitude fria e esquiva das mulheres de Dobu e do comportamento pouco convidativo das mulheres das ilhas Amphlett, a familiaridade amistosa das nativas de Boyowa é quase chocante. Há, naturalmente, diferenças de conduta entre as mulheres das classes mais altas e as das classes inferiores; de modo geral, porém, nenhuma delas se mostra retraída e todas elas, sem distinção, se revelam amistosas e agradáveis. Muitas são mesmo muito bonitas (veja fig. 11 e 12). Sua maneira de vestir é também bastante diferente da que observamos até agora. Todas as mulheres melanésias da Nova Guiné usam saiotos feitos de fibra. Entre as massim do sul essas fibras são longas, chegando até o joelho ou mesmo até a canela. Nas ilhas Trobriand os saiotos das mulheres são bem mais curtos e amplos, com várias camadas de fibras formando ao redor do corpo uma espécie de franzido (comparem-se as mulheres dos massim do sul, nas fig. 5 e 6, com as das ilhas Trobriand, na fig. 4). O efeito decorativo dessas saias é ainda mais realçado pelos enfeites artísticos feitos em três cores nas várias fileiras de fibra que formam o saiotote de cima. De modo geral, essas saias ornaram bem às jovens bonitas e dão às meninas pequenas e esguias uma aparência graciosa e travessa.

Entre esses nativos, a castidade é uma virtude desconhecida. Eles são introduzidos à vida sexual em idade incrivelmente precoce; muitos dos seus jogos infantis, de aparente inocência, não são na realidade tão inócuos como poderíamos crer. Com o tempo, os jovens passam a uma vida de promiscuidade e amor livre; gradualmente, porém, se vão envolvendo em casos mais sérios e duradouros, um dos quais termina em casamento. Antes que isso aconteça, entretanto, as jovens solteiras são livres para fazer o que quiserem; existem, inclusive, arranjos cerimoniais em que as jovens de uma aldeia vão em grupos a outros locais. Ali se põem em fila para inspeção e cada uma delas é então escolhida por um rapaz, com o qual passa a noite. Esse ritual é denominado *katuyiausi* (veja fig. 12). Quando um grupo de visitantes chega à aldeia, vindos de outro distrito, cabe também às jovens solteiras servir-lhes alimento e satisfazer-lhes as necessidades sexuais. Por ocasião das grandes vigílias mortuárias, quando a aldeia inteira se reúne ao redor da pessoa recém-falecida, grandes comitivas vêm das aldeias vizinhas para participar das lamentações e cantos fúnebres. As jovens dessas comitivas devem então, por praxe, confortar os rapazes da aldeia enlutada, deixando muito enciumados seus amantes oficiais. Há um outro tipo, bastante notável, de ritual licencioso em que, com efeito, as mulheres abertamente tomam todas as iniciativas. Durante os trabalhos agrícolas, na época em que as ervas daninhas são arrancadas dos campos, as mulheres perfazem esta tarefa comunitariamente. Está sujeito a grandes riscos o estranho que nessa época se aventura a passar pelo distrito: as mulheres o perseguem, o agarram, arrancam-lhe a tanga e o tratam de maneira ignominiosa e orgiástica. Paralelamente a estas formas de licenciosidade sexual cerimonial existem as constantes intrigas individuais, que são mais intensas por ocasião dos festejos e menos proeminentes nas épocas em que a lavoura, as expedições comerciais ou a colheita absorvem as energias e a atenção da tribo.

O casamento não está associado a quase nenhum ato cerimonial público ou privado. A mulher simplesmente se muda para a casa do marido, e só mais tarde é que se realiza a troca de uma série de presentes. Isso, entretanto, não

pode ser interpretado como compra da mulher pelo marido. Com efeito, uma das características mais importantes do casamento entre os habitantes de Trobriand é o fato de que a família da esposa tem por obrigação contribuir substancialmente para a economia do novo lar, ao mesmo tempo em que presta vários serviços ao marido. Espera-se que a esposa se mantenha fiel ao marido — mas esta regra não é estritamente observada. O homem deve tratar a esposa com muita consideração, pois caso contrário ela, que ainda conserva um grande quinhão de independência, simplesmente o abandona e volta à casa paterna. O marido que é financeiramente prejudicado com a deserção da mulher deve, então, esforçar-se para conseguí-la de volta, persuadindo-a por meio de presentes. A esposa pode abandoná-lo para sempre, se assim o desejar, pois tem liberdade total de procurar novo marido.

As mulheres ocupam também posição de prestígio na vida tribal. Regra geral, não podem participar dos conselhos dos homens; todavia, em muitos assuntos elas gozam de considerável influência pessoal, podendo dessa forma controlar muitos aspectos da vida comunitária. Boa parte dos trabalhos de horticultura cabe à mulher — e isso é considerado não apenas um dever, mas um privilégio. A ela cabe também cuidar de certos estágios das grandes cerimônias de distribuição de alimentos, cerimônias essas que se relacionam ao sofisticado e elaborado ritual funerário dos boyowa (veja fig. 4). Certos tipos de magia — como, por exemplo, a que se usa por ocasião do nascimento do primeiro filho, a magia da beleza usada nas cerimônias tribais e certos tipos de feitiços — são também monopólio das mulheres. As mulheres de posição desfrutam, como os homens, de todos os privilégios inerentes à hierarquia e os homens das castas mais baixas devem curvar-se diante delas, observando todas as formalidades e tabus devidos aos chefes. Mesmo estando casada com um plebeu, a mulher da classe dos chefes conserva todos os direitos relativos à sua posição, mesmo no que diz respeito ao marido, e deve, portanto, ser tratada com todas as honras e a consideração inerentes a seu título.

Os habitantes das ilhas Trobriand são matrilineares, ou seja, em questões de descendência e herança seguem a linha materna. Toda criança pertence automaticamente ao clã e à comunidade da aldeia da mãe. Tanto os bens materiais como a própria posição social são legados por herança, não de pai para filho, mas de tio materno para sobrinho. Essa regra admite exceções importantes e interessantes, a que voltaremos oportunamente no curso de nossos estudos.

III

Voltemos à nossa primeira visita imaginária à aldeia. Depois de termos observado os modos e a aparência física dos nativos, a próxima coisa a fazer é darmos uma volta pela aldeia. Isso nos permite testemunhar muitos fatos que, aos olhos das pessoas bem treinadas, imediatamente revelam aspectos sociológicos mais profundos. Nas ilhas Trobriand, entretanto, é melhor que nossas primeiras observações sejam feitas numa das grandes aldeias do interior, situada em terreno plano, uniforme e espaçoso, pois é em locais assim que as aldeias seguem seus padrões mais típicos de construção. Nas aldeias do litoral, localizadas em terrenos pantanosos e afloramentos de coral, a irregularidade do solo e a limitação de espaço obliteram o desenho e essas aldeias têm, desse modo, uma aparência bastante caótica. As grandes aldeias dos distritos centrais, por outro lado, seguem todas as regras quase geométricas.

No centro da aldeia há um grande terreno de forma circular e, a seu redor, uma fileira de choupanas onde se armazena o inhame. Esses celeiros são construídos sobre estacas e apresentam belas fachadas decoradas. As paredes são

feitas de troncos grandes e arredondados, apoiados uns sobre os outros, transversalmente, de maneira a formar largos interstícios através dos quais se pode enxergar o inhame armazenado (veja fig. 15, 32 e 33). Alguns deles são maiores, mais altos e mais bem construídos que os demais; ostentam no frontão grandes tábuas ornamentais. São esses os celeiros em que se armazena o inhame pertencente ao chefe ou às pessoas de alta posição social. Via de regra, há uma pequena plataforma à frente de cada um deles, onde os nativos podem sentar-se à noite para conversar e onde os visitantes podem descansar.

Concentricamente ao círculo dos celeiros, corre uma fileira de cabanas que servem de habitação, e entre os dois círculos, portanto, forma-se uma rua que contorna a aldeia em toda a sua extensão (veja fig. 3, 4 e 8). As habitações são construídas diretamente no chão, sem estacas e são mais baixas que os celeiros. Seu interior é escuro e abafado — a única abertura que possuem é a da porta, que geralmente é mantida fechada. Em cada cabana mora uma família (veja fig. 15), isto é, marido, mulher e crianças pequenas; os meninos e meninas já crescidos e os adolescentes moram em pequenas casas de solteiros, em grupos de dois a seis ocupantes, separados dos pais. Os chefes e pessoas de posição têm suas próprias casas especiais, além das que pertencem às suas esposas. A casa do chefe geralmente se ergue em meio à fileira central dos celeiros, em frente da praça principal.

A inspeção geral da aldeia revelou-nos, portanto, a função dos enfeites e ornamentos como insígnias da posição social, a existência de habitações especiais para jovens solteiros, a grande importância que se dá à colheita do inhame. Tudo isto constitui indícios que nos levam aos problemas mais profundos da sociologia nativa. Tal inspeção nos leva, além disso, a formular questões referentes à função das diversas divisões da aldeia na vida tribal. Vamos aprender que o *baku*, o terreno de forma circular existente no centro da aldeia, é o local onde se realizam as cerimônias e festejos públicos, tais como as danças (veja fig. 8 e 14), a distribuição de alimentos, as festas tribais, os velórios — em suma, todos os acontecimentos que representam a aldeia como um todo. Na rua circular que passa entre as habitações e os celeiros tem lugar a vida cotidiana, o preparo dos alimentos, a realização das refeições, a troca usual de mexericos e de amenidades sociais costumeiras. O interior das habitações é utilizado somente à noite, ou em dias de chuva — é mais quarto do que sala. O fundo das casas e os bosques próximos são o local onde as crianças brincam e as mulheres realizam suas tarefas. Mais adiante, lugares afastados do bosque são reservados às necessidades sanitárias dos nativos — um para os homens, outro para as mulheres.

O *baku* (praça central da aldeia) é a parte mais pitoresca; nele, o esquema um pouco monótono do cinza e marrom é quebrado pela folhagem pendente do bosque, que se pode avistar acima dos telhados, pela ornamentação vistosa dos celeiros e, na época das danças e cerimônias, pelo colorido dos ornamentos usados pelos nativos. As danças realizam-se apenas numa época do ano (veja fig. 13 e 23) e estão associadas às festividades da colheita, que recebem o nome de *milamala*. É também nessa época que os espíritos dos mortos, provenientes de Tuma, o mundo do além, regressam às aldeias a que pertencem. Por vezes a época das danças dura apenas algumas semanas, ou até mesmo alguns dias; outras vezes, prolonga-se num período especial chamado *usigola*. Nessa época de festas, os habitantes da aldeia dançam dia após dia, durante um mês inteiro, e às vezes até mais. O período é inaugurado com uma grande festa e partilhado por várias outras. Culmina sempre com uma grande representação, da qual nativos de outras aldeias participam como espectadores, e na qual sempre se realizam distribuições de alimento. Durante o *usigola*, os nativos usam o traje de dança completo, que inclui pintura facial, enfeites de flores, adornos de valor

e cocares feitos com as penas da cacatua-branca (veja fig. 13 e 14). A representação consiste sempre de danças executadas em círculo, ao som de cantos e tambores, ambos executados por um grupo de homens que fica de pé no centro do círculo. Algumas são executadas com escudos de dança feitos de madeira entalhada.

Sociologicamente a aldeia é uma unidade importante nas ilhas Trobriand. Os chefes — até mesmo os de maior poder — exercem autoridade primariamente sobre a sua própria aldeia, e apenas secundariamente sobre o distrito. A comunidade da aldeia explora coletivamente suas próprias terras de cultivo, realiza cerimônias, faz a guerra, empreende expedições comerciais e navega na mesma canoa ou na mesma frota como um grupo.

Depois de nossa primeira inspeção na aldeia, estaremos naturalmente interessados em conhecer melhor o território em que ela se localiza. Devemos, então, fazer um passeio pela mata. Se, no entanto, esperarmos ver paisagens pitorescas e variadas, nossa decepção será enorme. A grande ilha consiste apenas de uma planície fértil, com uma barreira de coral não muito alta contornando certas porções da costa. Em quase toda a sua extensão a terra é cultivada periodicamente. A mata, que é cortada em intervalos de poucos anos, não chega a ficar muito alta. A selva baixa e densa cresce num emaranhado de plantas entrelaçadas; onde quer que estejamos, nosso caminho é sempre ladeado por duas paredes verdes, que não apresentam variedade alguma, nem permitem que se tenham vistas mais amplas da ilha. A monotonia só é quebrada por um ou outro grupo de árvores que os nativos deixaram crescer — geralmente em locais considerados sagrados ou proibidos — ou, então, por uma das numerosas aldeias que encontramos a cada uma ou duas milhas nesta região tão densamente povoada. Os campos da lavoura constituem ali um dos principais elementos de interesse etnográfico e são mesmo bastante pitorescos. Cada ano, aproximadamente um quarto ou um quinto de área total da ilha se encontra sob cultivo. Os campos são bem cuidados e constituem uma mudança agradável à vista, naquela monotonia toda de mato. Em seu estágio inicial, esses campos de cultivo são apenas terrenos limpos e vazios; permitem, assim, uma visão mais ampla da barreira de coral ao leste, e dos bosques altos que, espalhados aqui e ali no horizonte, indicam a existência de aldeias ou de grupos de árvores consideradas tabu. Mais tarde, quando as plantações de inhame, de taro e de cana-de-açúcar começam a vicejar e florescer, o solo vazio e marrom fica coberto pelo verde novo da plantação. Depois de mais algum tempo, os nativos colocam estacas junto a cada pé de inhame; as trepadeiras agarram-se então a essas estacas, crescendo até transformar-se em grinaldas de folhas que produzem boa sombra; dão, em conjunto, a impressão de uma imensa e exuberante plantação de lúpulo.

IV

O nativo dedica à lavoura metade de sua vida de trabalho, pois é na lavoura que se centraliza grande parte de seus interesses e ambições. Devemos, a estas alturas, fazer uma pausa para analisar e tentar compreender sua atitude com relação a este assunto, pois que ela tipifica nitidamente o modo como ele realiza qualquer trabalho. Se ficarmos na ilusão de que o nativo é o filho folgazão e preguiçoso da natureza, que evita na medida do possível qualquer trabalho ou esforço e que não faz outra coisa senão esperar que as frutas maduras lhe caiam na boca, de modo algum poderemos compreender seus propósitos e os motivos que o levam a executar o *Kula* ou qualquer outro tipo de empreendimento. Muito pelo contrário: a verdade é que o nativo pode trabalhar e, em dadas circunstâncias, realmente trabalha bastante, com objetivos bem definidos

e de maneira sistemática e persistente. Tampouco fica ele à espera de que suas necessidades imediatas o forcem ao trabalho.

Na lavoura, por exemplo, os nativos produzem muito mais do que realmente necessitam e, em média, no decorrer de um ano normal, chegam a colher o dobro do que precisam para alimentar-se. Nos dias atuais, esse excedente de alimentos é exportado por europeus para o consumo de trabalhadores agrícolas em outras regiões da Nova Guiné. Antigamente, simplesmente apodrecia. Além do mais, os nativos conseguem esse excedente por meio de um trabalho muito maior do que o estritamente necessário à obtenção de uma boa colheita: despendem muito tempo e energia em questões estéticas, conservando seus campos de cultivo sempre arrumados, limpos e desobstruídos de todos os detritos, construindo cercas bem feitas e sólidas, colocando estacas especialmente fortes e grandes junto aos pés de inhame. Até certo ponto, tudo isso é mesmo necessário ao bom desenvolvimento das plantas; mas não há dúvida de que os nativos levam sua meticulosidade bem além dos limites do estritamente necessário. O elemento não utilitário do seu trabalho agrícola torna-se ainda mais evidente se analisarmos as diversas tarefas a que eles se dedicam exclusivamente com fins ornamentais, em conexão com cerimônias de magia e em obediência aos costumes da tribo. Assim, depois da meticulosa limpeza e preparo dos campos para o plantio, os nativos dividem cada um deles em pequenos lotes quadrados, de apenas alguns metros de modo que os campos pareçam bonitos e bem cuidados o que é feito apenas em obediência a antigos costumes da tribo. Nenhum nativo com uma certa dose de amor-próprio sonharia sequer em omitir-se a esse trabalho. Nos campos especialmente bem quarecidos, longas vigas horizontais são amarradas às estacas de apoio aos pés de inhame, de maneira a embelezá-los. Outro exemplo — talvez o mais interessante — de trabalho não utilitário são as grandes estruturas construídas em forma de prismas: são denominadas *kamkokola* e servem apenas a finalidades de ornamentação e magia; nada têm a ver com o crescimento das plantas (veja fig. 59).

De todas as forças que se relacionam ao trabalho agrícola e o regulam, a magia é talvez a mais importante. Constitui, por assim dizer, um departamento independente, e está sob a responsabilidade do feiticeiro agrícola que, depois do chefe e do médico feiticeiro, é uma das personagens mais importantes da aldeia nativa. A posição é hereditária e, em cada aldeia, há um sistema especial de magia, passado matrilinearmente de geração para geração. Dou a isso o nome de *sistema* porque o feiticeiro tem de executar uma série de ritos e encantamentos no campo, paralelamente ao trabalho do cultivo e, de fato, dá início a cada fase do trabalho da lavoura e marca cada novo estágio de desenvolvimento da plantação. Antes de se iniciar qualquer trabalho referente ao cultivo, o feiticeiro tem de consagrar o local através de uma grande cerimônia na qual todos os homens da aldeia tomam parte. Com essa cerimônia abre-se oficialmente a época do cultivo; somente depois dela é que os nativos da aldeia começam a cortar o mato dos seus lotes. A seguir, executando uma série de ritos, o feiticeiro agrícola inaugura sucessivamente cada um dos diversos estágios do trabalho da lavoura — a queimada do mato, a limpeza do solo, o plantio, a capina e a colheita. Paralelamente, através de uma outra série de rituais mágicos e encantamentos ele auxilia as plantas para que germinem, produzam suas primeiras folhas, cresçam, subam pelas estacas, formem abundante folhagem e, finalmente, produzam os tubérculos comestíveis.

Segundo o pensamento nativo, o feiticeiro agrícola controla, dessa forma, não apenas o trabalho do homem, mas também as forças da natureza. Age também diretamente como supervisor dos trabalhos agrícolas, cuidando para que os nativos realizem seus trabalhos com perfeição e rapidez. A magia é, portanto,

uma influência que regula, sistematiza e controla o trabalho da lavoura. Ao executar os diversos ritos, o feiticeiro agrícola determina a marcha dos trabalhos forçando os nativos a se devotarem a certas tarefas e a executá-las de maneira adequada e com a devida pontualidade. A propósito, a magia também impõe à tribo muito trabalho extra e estabelece regras e tabus que são aparentemente desnecessários e difíceis. No fim das contas, porém, não resta dúvida de que, por sua influência no sentido de ordenar, sistematizar e regular o trabalho, a magia constitui elemento de inestimável valor econômico para os nativos.²⁷

Outra noção que precisa ser destruída de uma vez por todas é a do "Homem Econômico Primitivo", encontrada em alguns textos de ciências econômicas. Essa criatura fictícia, de existência persistente na literatura econômica popular e semipopular, cuja sombra penetra até mesmo na mente de certos antropólogos competentes esterilizando-lhes a visão através de idéias preconcebidas, é um homem primitivo ou selvagem imaginário, movido em todas as suas ações por uma concepção racionalista do interesse pessoal, atingindo seus objetivos de maneira direta e com o mínimo de esforços. Um único exemplo bem analisado será suficiente para mostrar quão absurda é a suposição de que o homem — e, de modo especial, o homem de baixo nível cultural — seja movido por interesses particularistas puramente econômicos. Esse exemplo, que nos é fornecido pelo primitivo habitante das ilhas Trobriand, lança por terra toda essa falsa teoria. O nativo de Trobriand trabalha movido por razões de natureza social e tradicional altamente complexas; seus objetivos certamente não se referem ao simples atendimento de necessidades imediatas nem a propósitos utilitaristas. Assim, antes de mais nada, como já vimos, o trabalho nativo não é executado segundo a lei do menor esforço. Muito pelo contrário, em sua realização são despendidas grandes parcelas de tempo e energia que, do ponto de vista utilitário, são inteiramente desnecessárias. O trabalho e o esforço não constituem apenas meios para atingir certos fins, mas sob certo ponto de vista, um fim em si mesmo. Nas ilhas Trobriand, o prestígio de um bom agricultor é diretamente proporcional à sua capacidade de trabalho e à quantidade de terra que consegue lavrar. O título de *tokwaybagula*, que significa "bom (ou eficiente) lavrador" só é conferido após judiciosa escolha e sempre ostentado com orgulho. Vários dos meus amigos, conhecidos como *tokwaybagula*, gabavam-se do quanto haviam trabalhado, de quanta terra haviam lavrado, e comparavam seus próprios esforços com os dos nativos menos capazes ou pouco trabalhadores. À medida que se processa o trabalho da lavoura, parte do qual é realizado comunitariamente, pode-se observar um grande espírito de competição. Há disputa para saber quem trabalha mais rapidamente, quem faz o trabalho mais completo, quem consegue carregar mais peso ao trazer para o campo as grandes estacas ou ao levar para a aldeia o produto da colheita.

Uma das facetas mais importantes deste assunto, entretanto, é o fato de que todo ou quase todo o produto da colheita — e certamente tudo aquilo que o nativo conseguir através de trabalho extra — não é destinado ao próprio nativo, mas sim à família de sua irmã. Sem entrar em detalhes sobre o sistema de distribuição dos produtos da lavoura cuja sociologia é muito complexa e exigiria um estudo preliminar sobre o sistema de parentesco nas ilhas Trobriand, podemos dizer que o nativo distribui aproximadamente três quartos de sua colheita; uma parte é entregue obrigatoriamente ao marido de sua irmã (ou ao marido de sua mãe) e à família dele, outra parte vai para o chefe, como tributo.

Muito embora, num sentido utilitário, o nativo seja pouco beneficiado com

²⁷ Num artigo intitulado "The Primitive Economics of the Trobriand Islanders", publicado no *The Economic Journal*, em março de 1921, faço uma descrição mais detalhada sobre o trabalho agrícola e sua importância econômica nas ilhas Trobriand.

o trabalho de sua lavoura, são grandes os elogios e o renome que ele recebe — de maneira direta ou casual — pelo tamanho e qualidade de sua colheita. Cuidadosamente empilhado em montes em forma de cone resguardados sob um abrigo feito com a folhagem do inhame, todos os produtos da colheita ficam expostos no próprio campo durante um certo período de tempo. Cada agricultor exhibe assim os seus produtos em seu próprio lote de terra. Os nativos, em grupos, vão andando de lote em lote, admirando, comparando e elogiando os melhores resultados. A importância dessa exibição dos alimentos pode ser melhor avaliada se levarmos em conta o fato de que, em épocas passadas, quando os chefes possuíam poderes consideravelmente maiores que agora, era arriscado para um nativo de baixa posição social (ou que não estivesse trabalhando para alguém de posição elevada) exhibir colheitas que superassem em beleza e qualidade às do chefe.

Nos anos em que a colheita promete ser abundante, o chefe proclama o *kayasa*, isto é, uma exibição cerimonial e competitiva de alimentos. O interesse e o esforço no sentido de obterem maiores e melhores resultados na lavoura são então ainda maiores. Mais adiante em nossa narrativa iremos encontrar empreendimentos cerimoniais do tipo *kayasa* e descobrir que eles desempenham papel de considerável importância no *Kula*. Tudo isso nos vem demonstrar que o verdadeiro nativo, o nativo de carne e osso, é muito diferente do pretense Homem Econômico Primitivo, em cujo comportamento se baseiam tantas das deduções escolásticas da teoria econômica abstrata.²⁸ O nativo de Trobriand trabalha de maneira irregular, preocupa-se muito em dar remate estético ao preparo e à aparência geral do seu lote de terra e o trabalho aparece freqüentemente como um fim em si mesmo. É guiado primariamente não pelo desejo de satisfazer suas necessidades vitais, mas sim por um complexo sistema de deveres e obrigações, de forças tradicionais, de crenças mágicas, ambições sociais e vaidade. Enquanto *homem*, ele deseja alcançar prestígio social como um bom lavrador e, de maneira geral, como bom trabalhador.

Visto que nos capítulos que se seguem iremos estudar as atividades econômicas, resolvi demorar-me nesta análise dos objetivos e motivos do trobriandês no que se refere ao trabalho da lavoura, de maneira a fornecer ao leitor vários exemplos através dos quais ele poderá compreender melhor a atitude dos nativos. Tudo o que até agora afirmamos sobre os habitantes das ilhas Trobriand aplica-se de igual forma às tribos vizinhas.

V

Com as novas noções que acabamos de adquirir sobre a mentalidade nativa e sobre o esquema social que regula a distribuição dos produtos da colheita, será mais fácil descrevermos o caráter da autoridade exercida pelo chefe. Nas ilhas Trobriand, a posição de chefe combina em si duas instituições: primeiro, a da liderança ou autoridade da aldeia; segundo, a da chefia dos clãs totêmicos, ou seja, a divisão da comunidade em classes ou castas, cada uma delas com certa posição social hierárquica mais ou menos bem definida.

²⁸ Isto não significa que as conclusões gerais das ciências econômicas estejam incorretas. A natureza econômica do homem é, via de regra, ilustrada através de selvagens imaginários, e tem apenas finalidade didática; as conclusões dos autores, na realidade, estão baseadas em seus estudos dos fatos referentes à economia desenvolvida. Contudo, deixando de lado o fato de que é pedagogicamente errado fazer com que os assuntos pareçam mais simples através de uma visão falsa, o etnógrafo tem por dever e direito de protestar contra a inserção de dados falsos em seu próprio campo de pesquisa.

Em cada uma das comunidades existentes nas ilhas Trobriand há sempre um homem que exerce a autoridade máxima, muito embora esta não chegue, com frequência, a significar muito. Na maioria dos casos, ele nada mais é do que o *primus inter pares* entre os nativos mais velhos da aldeia, aos quais cabe fazer deliberações em conjunto sobre todos os assuntos importantes da tribo e chegar a decisões finais em comum acordo. Não nos devemos esquecer de que raramente surgem ocasiões de dúvida ou oportunidades para grandes deliberações, pois os nativos — quer comunitária, quer individualmente — só agem em linhas ditadas pelas tradições e convenções tribais. Portanto, o líder da aldeia é, em geral, pouco mais que um mestre-de-cerimônias, o orador ou porta-voz de sua comunidade, dentro ou fora dos limites da aldeia, quando a ocasião assim o exige.

A posição do líder da aldeia, entretanto, torna-se muito mais do que isto no caso do líder possuir uma posição social elevada, o que nem sempre ocorre. Existem nas ilhas Trobriand quatro clãs totêmicos, cada um deles dividido em determinado número de subclãs, os quais poderíamos chamar de famílias ou castas, visto que cada um deles reivindica descendência comum de uma única ancestral de sexo feminino e ocupa uma posição hierárquica específica e determinada. Estes subclãs têm também caráter local, porque a ancestral original emergiu de uma cova no chão — geralmente em local situado nas vizinhanças da aldeia. Não existe nenhum subclã cujos membros não saibam indicar seu local de origem — ou seja, aquele em que seu grupo, na pessoa da ancestral primitiva, viu pela primeira vez a luz do dia. Os afloramentos de coral, as pequenas cavernas ou grutas são em geral apontados pelos nativos como os “buracos” ou “casas” de origem, como são chamados. Frequentemente são rodeados por grupos de árvores consideradas tabu, a que já nos referimos — alguns estão próximos da aldeia, outros nas praias, mas nenhum deles em terreno cultivável. To’uluwa, que reside na aldeia de Omarakana (veja fig. 2 e frontispício) e é o chefe

O subclã mais elevado é o Tabalu, que faz parte do clã totêmico Malasi, principal de Kiriwina, pertence a este subclã. Ele é, antes de mais nada, o líder de sua própria aldeia e, em contraste com os líderes de baixa posição social, possui poderes consideráveis. 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. Seus poderes são ainda agora surpreendentemente grandes, apesar da pressão das autoridades brancas que tolamente e com resultados desastrosos procuram a todo custo sabotar seu prestígio e influência.

O chefe (palavra com que me refiro ao líder da aldeia pertencente à categoria mais elevada) não só possui grande autoridade em sua própria aldeia, mas sua esfera de influência se estende bem além desses limites. Várias aldeias são suas tributárias e em diversos aspectos estão sujeitas à sua autoridade. Em casos de guerra, são elas 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 do seu distrito participam de todos os grandes festejos onde o chefe age como mestre-de-cerimônias. Ele deve, não obstante, pagar todos os serviços que lhe são prestados. Tem de pagar até mesmo pelos tributos que recebe, recorrendo a seus próprios depósitos de riqueza. Nas ilhas Trobriand, a riqueza constitui o sinal visível e a substância do poder, bem como o instrumento através do qual ele se exerce. De que maneira, entretanto, pode o chefe adquirir sua riqueza? Através do cumprimento da principal obrigação das aldeias tributárias para com o chefe. De cada uma delas ele toma uma esposa cuja família, segundo a lei trobriandesa, deve fornecer a ele uma grande porção de produtos agrícolas. Esta esposa é sempre irmã ou parente próxima do líder da aldeia tributária: dessa forma,

praticamente toda a aldeia tem de trabalhar para ele. 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 em 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 inhamé.

Com esse suprimento, o chefe paga os muitos serviços a ele prestados, fornece alimento aos participantes dos grandes festejos, reuniões tribais e expedições a locais distantes. Parte do alimento é destinado à aquisição de objetos de valor ou às despesas com sua produção. Em suma, é através do privilégio da poligamia que o chefe acumula abundante riqueza em alimentos e objetos de valor que utiliza para preservar sua posição social, organizar as festas e empreendimentos da tribo e pagar, segundo a tradição, os diversos serviços pessoais que lhe são prestados por direito.

Um dos aspectos referentes à autoridade do chefe merece aqui atenção especial: o poder não só implica na possibilidade de premiar, mas também de punir. Nas ilhas Trobriand o castigo é, em geral, aplicado indiretamente, através da feitiçaria. O chefe tem sempre a seu dispor os melhores feiticeiros do distrito, aos quais ele obviamente também tem de recompensar quando lhe prestam algum serviço. Se alguém o ofende ou comete alguma infração à sua autoridade, o chefe convoca o feiticeiro e ordena que o ofensor seja morto por magia negra. Para alcançar seu objetivo num caso desse tipo, o chefe é poderosamente auxiliado pelo fato de que pode fazê-lo abertamente, de maneira a que todos, inclusive o próprio ofensor, fiquem cientes de que o feiticeiro está ao encalço do culpado. Como os nativos possuem um temor profundo e genuíno pela feitiçaria, a sensação de estar sendo perseguido e o fato de se imaginar condenado já constituem em si força suficiente para arruiná-lo de vez. É apenas em casos extremos que o chefe aplica diretamente o castigo ao infrator. Ele possui um ou dois ajudantes, cuja posição é hereditária e cuja função é matar aqueles que causaram uma ofensa tão irreparável que a morte é o único castigo suficiente. Na verdade, muito poucos casos desse tipo foram registrados e obviamente o costume está inteiramente suspenso hoje em dia.

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.

Paralelamente a este complexo mecanismo de autoridade, o prestígio que lhe é conferido por sua posição hierárquica e o reconhecimento de sua superioridade pessoal lhe dão imenso poder, mesmo fora do seu distrito. Com exceção daqueles poucos que estão no mesmo nível hierárquico, nenhum dos nativos de Trobriand mantém-se em posição ereta ao aproximar-se dele o chefe de Omarakana. Isso acontece até mesmo nos dias atuais, embora as tribos já se encontrem em fase de desintegração. 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. Naturalmente, o fato de ser o chefe alvo de tantas atenções e tratado como se fosse o déspota supremo, não implica na inexistência de uma perfeita camaradagem e sociabilidade em suas relações pessoais com seus companheiros e vassalos. Não existe diferença de interesses entre o chefe e seus súditos. Sentam-se todos juntos para conversar e discutir as últimas novidades da aldeia; a única diferença, no caso, é que o chefe se caracteriza sempre por uma atitude de reserva e é sempre mais reticente e diplomático que seus companheiros, embora não menos interessado. A

menos que já esteja em idade bastante avançada, o chefe participa das danças e até mesmo dos jogos e, de fato, assume a primazia em ambos por direito.

Em nossa tentativa de compreender as condições sociais predominantes entre os trobriandeses e seus vizinhos, devemos sempre ter em mente que sua organização social é, em certos aspectos, altamente complexa e por vezes não bem definida. Além das leis bem definidas, às quais o nativo obedece rigorosamente, há inúmeros costumes estranhos e graduações bastante imprecisas na aplicação de regras, algumas das quais possuem tantas exceções que se tornam obliteradas em vez de confirmadas. A estreita perspectiva social do nativo, que não vê além do seu próprio distrito, o predomínio de fatos singulares e casos excepcionais, constituem características marcantes da sociologia nativa — características essas que, por diversos motivos, não têm sido suficientemente reconhecidas. As características principais da chefia às quais nos referimos acima, são, no entanto, suficientes para que tenhamos uma idéia mais ou menos exata da perspectiva social do nativo e do sabor de suas instituições — pelo menos o suficiente para que possamos entender o papel desempenhado pelo chefe no *Kula*. Devemos, porém, até certo ponto complementar essas noções por meio de dados concretos relativos às divisões políticas existentes nas ilhas Trobriand.

O chefe mais importante, como já dissemos, é o que reside em Omarakana e governa Kiriwina, o distrito agriculturalmente mais rico e mais importante. Sua família ou subclã (os *tabalu*) é reconhecida como pertencente à mais alta categoria hierárquica do arquipélago. Sua fama se estende por todo o distrito do *Kula*; a província de Kiriwina inteira adquire prestígio através de seu chefe e seus habitantes observam todos os seus tabus pessoais, o que constitui não só dever, mas também uma honra. Próximo ao grande chefe existe um personagem que, embora sob vários pontos de vista seu vassalo, é também seu maior inimigo e rival: o chefe de Kabwaku e governante da província de Tilataula, que reside numa aldeia a aproximadamente duas milhas de distância de Kiriwina. O atual titular de Kabwaku é um velho patife chamado Moliassi. Em épocas passadas costumava haver, de tempos em tempos, guerras entre as duas províncias e cada uma delas podia reunir umas doze aldeias para a luta. Essas guerras não eram nunca muito sangrentas e tinham curta duração; eram, sob vários aspectos, guerras de caráter competitivo e desportivo: em contraste com os dobu e os massim do sul, os nativos de Boyowa não praticavam o canibalismo nem a caça de cabeças. A derrota, porém, era assunto muito sério: significava destruição temporária das aldeias do distrito perdedor e exílio de um ou dois anos. Depois disso, realizava-se uma cerimônia de reconciliação, e os dois distritos ajudavam-se mutuamente na reconstrução das aldeias.²⁹ O chefe de Tilataula 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 a sua jurisdição tem, é claro, seu próprio líder independente que, pertencendo a uma categoria social inferior, tem apenas poderes locais limitados.

A oeste da grande metade setentrional de Boyowa (ou seja, da ilha principal do grupo Trobriand) localizam-se mais dois distritos que, em épocas anteriores, viviam em freqüentes guerras entre si. Um deles, Kuboma, sob a jurisdição do chefe de Gumilababa, nativo de alta posição social (porém inferior ao chefe de Kiriwina), consiste de umas dez aldeias situadas no interior e é muito importante como centro industrial. Entre suas aldeias destacam-se as de Yalaka, Buduwaylaka e Kudukwaykela, onde se prepara a cal utilizada para mascar bétel e onde

²⁹ Cf. Professor C. G. Seligman, *op. cit.*, p. 663-668; cf. também o artigo de Malinowski, B., "War and Weapons among the Trobriand Islanders", publicado em *Man*, janeiro de 1918.

também são fabricados os potes nos quais os nativos guardam esse material. Os desenhos altamente artísticos, característicos desse potes são especialidade dos nativos dessas aldeias; infelizmente, porém, essa indústria se acha em rápida decadência. Os habitantes de Luya são bastante famosos pela sua fabricação de cestas — as melhores da região. Mas, de todas essas aldeias, a mais notável é a de Bwoytalu, cujos habitantes são ao mesmo tempo os mais desprezíveis párias, os mais temidos feiticeiros e os mais hábeis e laboriosos artífices da ilha. Pertencem a vários subclãs, todos eles originários de localidades vizinhas à sua própria aldeia, próxima da qual, segundo a tradição, o primeiro feiticeiro emergiu do solo na forma de um caranguejo. Esses nativos alimentam-se da carne dos porcos do mato, apanham e comem as arraias, ambos objetos de estritos tabus e verdadeira repugância aos demais habitantes da parte setentrional de Boyowa. Por esse motivo são considerados impuros e desprezados pelos outros. Em épocas passadas, eles eram obrigados a curvar-se mais e de maneira mais humilde que qualquer outro nativo diante de uma autoridade. Nenhum homem ou mulher associar-se-ia a eles pelo casamento nem manteria com eles uma intriga amorosa. Não obstante, os nativos de Bwoytalu são muito mais habilidosos que quaisquer outros e reconhecidos como tal na arte de gravação em madeira, especialmente na fabricação das maravilhosas travessas redondas, na manufatura de objetos de fibra trançada, na produção de pentes. Fabricam todos esses objetos por atacado, para exportação; seu trabalho não encontra rivais em nenhuma outra aldeia.

As cinco aldeias situadas na costa ocidental da metade setentrional de Boyowa, nas praias da laguna, formam o distrito de Kulamata. Seus habitantes são todos pescadores, mas seus métodos de pesca diferem de aldeia para aldeia. Cada aldeia tem suas próprias áreas de pesca e as explora com métodos próprios.³⁰ O distrito de Kulamata é bem menos homogêneo que os distritos até agora mencionados. Não possui um chefe supremo e, até mesmo nas guerras, seus habitantes não lutavam do mesmo lado. É impossível, no entanto, entrarmos aqui em todas essas nuances e singularidades da organização política.

Na porção meridional de Boyowa, há em primeiro lugar a província de Luba, que ocupa, por assim dizer, a cintura da ilha — ou seja, o local onde a ilha se torna estreita, formando um longo istmo. Esta parte é governada por um chefe de alta posição social residente em Olivilevi e pertencente à mesma família que o chefe de Omarakana. Esta província sulina surgiu em consequência de um desmembramento ocorrido há mais ou menos três gerações, após uma guerra mal sucedida, quando a tribo inteira de Kiriwina fugiu para o sul (ou seja, para Luba) e lá viveu durante dois anos numa aldeia provisória. Grande parte dos nativos retornou a Kiriwina mais tarde; mais muitos permaneceram em Luba com o irmão do chefe, fundando então a aldeia de Olivilevi. A aldeia de Wawela, outrora muito grande, conta agora com pouco mais de vinte choupanas. É a única aldeia existente na praia oriental e fica bem próxima do mar e está situada num local muito pitoresco, do qual se pode avistar uma ampla baía de praias muito limpas. Tem grande importância como centro tradicional da astronomia nativa. O calendário dos nativos vem sendo organizado em Wawela há muitas gerações. Isso significa que algumas das datas mais importantes do ano nativo são lá fixadas — especialmente a do *Milamala*, o grande festejo anual que sempre se realiza na lua cheia. Wawela é também uma das aldeias onde uma outra forma de feitiçaria — a das bruxas voadoras — encontra seu berço mais importante nas ilhas Trobriand. Com efeito, segundo a crença nativa, esse tipo de feitiçaria tem

³⁰ Cf. o artigo do autor, "Fishing and Fishing Magic in the Trobriands", publicado em *Man*, junho de 1918 e também C. G. Seligman, *op. cit.*, pp. 663-668.

sede unicamente na porção meridional de Boyowa. É desconhecida entre as mulheres nativas do norte, muito embora o campo de operação dessas bruxas do sul abranja Boyowa inteira. Walela faz frente para o leste e está sempre em estreito contato com as aldeias de Kitava e as demais ilhas do grupo Marshall Bennett, com as quais participa da fama de ter muitas mulheres que voam e matam por magia, que se alimentam da carne dos cadáveres e constituem especial ameaça aos navegadores em perigo no mar.

Mais para o sul, na costa oriental da laguna, encontra-se a grande colônia de Sinaketa, que se compõe de aproximadamente seis aldeias, distantes uns cem metros umas das outras, cada uma das quais com seu próprio líder e características peculiares. Essas aldeias formam, no entanto, uma única comunidade em casos de guerra e para o *Kula*. Alguns dos líderes de Sinaketa são de alta posição social, outros são plebeus; de maneira geral, porém, tanto o princípio hierárquico quanto o poder da chefia vão desaparecendo à medida que nos dirigimos para o sul. Além de Sinaketa, há mais algumas aldeias, as quais praticam um tipo local do *Kula*; a elas voltaremos oportunamente. Sinaketa tem destaque especial na descrição que faremos a seguir. A porção sulina é por vezes chamada Kaybwagina; não constitui, porém, uma unidade política tão bem delimitada quanto os distritos do norte.

Finalmente, ao sul da ilha principal, e dela separada por um estreito canal, encontra-se a ilha de Vakuta, que tem a forma de uma meia-lua e à qual pertencem quatro aldeias pequenas e uma grande. Em época mais ou menos recente — há talvez quatro a seis gerações — para ali se dirigiu e ali se estabeleceu um ramo dos tabalu reais, a família dos chefes de elevada posição social. Seus poderes, no entanto, nunca assumiram em Vakuta nem sequer as proporções dos pequenos chefes de Sinaketa. Em Vakuta acha-se em pleno vigor um sistema de governo tipicamente papua-melanésio. Suas aldeias estão sob a jurisdição dos nativos mais velhos da tribo, entre os quais há sempre um que consegue maior destaque, embora não chegue a exercer poder supremo.

As duas grandes colônias de Sinaketa e Vakuta desempenham papel de enorme importância no *Kula*. De todas as comunidades existentes nas ilhas Trobriand, são as duas únicas onde se fabricam os discos de conchas vermelhas. Essa indústria, como veremos, está intimamente associada ao *Kula*. Politicamente, Sinaketa e Vakuta são rivais e, em épocas anteriores, estavam periodicamente em guerra entre si.

Outro distrito que forma uma unidade político-cultural bem delimitada é o da ilha Kayleula, no oeste. Seus habitantes são pescadores, fabricantes de canoas e negociantes, e empreendem grandes expedições às ilhas d'Entrecasteaux ocidentais. Obtêm nozes do bétel, sagu, artigos de barro e cascos de tartaruga em troca de seus próprios produtos industriais.

Fizemos aqui esta descrição mais ou menos detalhada sobre a chefia e divisões políticas a fim de que o leitor possa entender bem as principais instituições políticas nativas, que por sua vez são essenciais ao entendimento do *Kula*. Todos os aspectos da vida nativa, a religião, a magia, a economia estão inter-relacionadas, mas é realmente a *organização social* que os fundamenta a todos. Assim sendo, devemos sempre ter em mente o fato de que as ilhas Trobriand formam uma unidade cultural e lingüística, têm as mesmas instituições, obedecem às mesmas leis e regulamentos, estão sob a influência das mesmas crenças e convenções. Os distritos em que se subdivide o território Trobriand, já enumerados acima, distinguem-se uns dos outros apenas do ponto de vista político, e não do ponto de vista cultural. Em outras palavras, cada um deles possui o mesmo tipo de nativos, embora obedeça ou, pelo menos, reconheça ao seu próprio chefe, tenha

seus próprios interesses e objetivos, e em caso de guerra cada um se empenhe em sua própria luta.

As diversas comunidades existentes no âmbito de cada distrito são bastante independentes umas das outras. Cada aldeia tem um líder que a representa, seus membros realizam o trabalho da lavoura em conjunto, orientados por seu próprio feiticeiro agrícola; organizam suas próprias festas e cerimônias, pranteiam seus mortos em comum e realizam, em memória deles, uma série interminável de distribuições de alimentos. Em todos os assuntos importantes da tribo ou do distrito, os membros de cada comunidade se mantêm unidos e atuam como um grupo independente dos demais.

VI

Cortando através das divisões políticas e territoriais há também a divisão em clãs totêmicos, cada um deles com uma série de totens inter-relacionados, dos quais o principal é um pássaro.³¹ Os membros destes quatro clãs estão espalhados por toda a tribo de Boyowa; em cada comunidade podem-se encontrar representantes dos quatro grupos. Mesmo em cada casa há pelo menos dois grupos totêmicos diferentes, visto que o marido precisa pertencer a um grupo diferente do de sua mulher e filhos. Existe uma certa solidariedade entre os membros do mesmo clã baseada num sentimento muito vago de afinidade comunal com os pássaros e animais totêmicos, mas principalmente nos diversos deveres sociais, tais como a execução de determinadas cerimônias, especialmente as funerárias, que mantêm unidos os membros de cada clã. A verdadeira solidariedade, no entanto, existe apenas entre os membros de cada subclã. O subclã é uma divisão local do clã; seus membros reivindicam ascendência comum e, portanto, verdadeira identidade de substância corpórea, estando também ligados ao local de onde emergiram seus antepassados. É a esses subclãs que se aplica a noção de categoria hierárquica. Um dos clãs totêmicos, o dos malasi inclui não só o subclã mais aristocrático — o dos tabalu — mas também o de mais baixa posição social — a divisão local dos malasi em Bwoytalu. Embora pertença ao mesmo clã dos nativos de Bwoytalu, um chefe tabalu ficará seriamente ofendido se alguém insinuar que os comedores-de-arraia da aldeia impura são seus parentes. O princípio da posição hierárquica associada a divisões totêmicas existe apenas na sociologia trobriandesa; é inteiramente desconhecida das demais tribos papua-melanésias.

No que diz respeito ao parentesco, o principal fato que devemos manter em mente é que os nativos são matrilineares e que tanto a sucessão na hierarquia como a participação nos grupos sociais e a herança dos bens materiais são transmitidos em linha materna. O tio materno de um menino é considerado seu verdadeiro guardião; há, entre tio e sobrinho, uma série de mútuos deveres e obrigações que estabelece um relacionamento muito estreito e importante entre ambos. O verdadeiro parentesco, a verdadeira identidade de substância, supõe-se que exista apenas entre o indivíduo e os parentes de sua mãe. Dos parentes de primeira linha, irmãos e irmãs são considerados os mais próximos. No momento em que sua irmã ou irmãs se tornam adultas e se casam, o homem passa a trabalhar para elas. Apesar disso, porém, entre eles existe o tabu mais rigoroso que tem início já na infância. Nenhum homem pode gracejar ou falar livremente quando na presença da irmã; nem mesmo lhe é permitido olhar para ela. A menor alusão a assuntos sexuais, ilícitos ou matrimoniais, referentes a um irmão

³¹ A descoberta da existência de totens "interligados", bem como a concepção e introdução desse termo, se deve ao Professor C. G. Seligman. *Op. cit.*, pp. 9 e 11; veja também o índice.

ou irmã, feita em presença do outro, constitui grave insulto e motivo de grande mortificação. Quando um homem se aproxima de um grupo com os quais sua irmã está conversando, ou a irmã se retira ou ele deve imediatamente afastar-se.

O relacionamento entre pai e filhos é notável. A paternidade fisiológica³² é desconhecida: não se supõe existir nenhum laço de parentesco entre pai e filho, a não ser aquele entre o marido da mãe e o filho da esposa. Apesar disso, o pai é o amigo mais próximo e afetuoso de seus filhos. Em muitas ocasiões, pude claramente observar que, quando a criança — menino ou menina — estava doente ou em apuros, ou ainda quando era necessário que alguém se expusesse a algum perigo ou se desse a algum trabalho em benefício da criança, era sempre o pai que se preocupava e tomava as devidas providências, nunca o tio materno. Essa regra é claramente reconhecida pelos nativos, que a expõem de maneira explícita. Em questões de herança e transmissão de bens materiais, um homem sempre demonstra tendência a fazer o máximo que pode pelos filhos, levando em consideração seus deveres para com a família de sua irmã.

É muito difícil resumir em apenas uma ou duas sentenças as diferenças existentes entre os dois tipos de relacionamento — de um lado, as relações entre pai e filhos; de outro, as relações entre a criança e o seu tio materno. O melhor modo de resumi-las é dizer que o estreito relacionamento entre a criança e seu tio materno é considerado válido por lei e por tradição, enquanto que o interesse e afeição do pai pelos filhos são devidos a questões afetivas e ao relacionamento pessoal mais íntimo existente entre eles. É o pai que os vê crescer, é ele que auxilia a mulher em muitos dos pequenos e carinhosos cuidados dispensados à criança, é ele que carrega os filhos pela aldeia, é ele que lhes proporciona a instrução que obtém observando os mais velhos no trabalho e aos poucos juntando-se a eles. Em questões de herança, o pai dá aos filhos tudo o que pode — e isso ele faz espontaneamente e com prazer. O tio materno sob a compulsão do costume, dá ao sobrinho aquilo que não lhe é permitido reservar para os seus próprios filhos.

VII

Mais algumas palavras devem ser ditas a respeito de algumas das idéias mágico-religiosas dos nativos de Trobriand. De todos os fatos relativos à sua crença no espírito dos mortos, o que mais me impressionou foi o de que esses nativos quase não têm nenhum medo de fantasmas e não experimentam as sensações de apreensão que nos são características ao pensarmos numa possível volta dos mortos. Os nativos canalizam todos os seus temores e apreensões à magia negra, às bruxas voadoras, aos seres malévolos causadores de doenças — mas, acima de tudo isso, aos feiticeiros e bruxas. Depois da morte, os espíritos migram imediatamente para Tuma, ilha situada a noroeste de Boyowa, lá permanecendo por um novo período de tempo — segundo alguns, debaixo do solo, segundo outros, na própria superfície da terra — mas sempre invisíveis. Esses espíritos voltam para visitar suas aldeias uma vez por ano e participam, então, do *milamala*, a grande festa anual em que recebem oferendas. Por vezes, nessa ocasião, eles aparecem aos vivos — mas estes não se deixam alarmar por isso. De maneira geral, os espíritos não influem muito nos seres humanos, quer

³² Cf. o artigo do autor: "Baloma, Spirits of the Dead", parte VII, J.R.A.I., 1917, onde esta afirmação foi substanciada através de ampla evidência. Novas informações obtidas durante outra expedição às ilhas Trobriand estabeleceram, com grande riqueza de detalhes, o fato de que entre os nativos existe completa ignorância quanto à paternidade fisiológica.

para o bem, quer para o mal.³³ Os espíritos são invocados em inúmeras fórmulas mágicas e recebem oferendas em diversas cerimônias rituais. Mas, em seu meio, nada existe que lembre a mútua colaboração entre o homem e o espírito, característica essencial do culto religioso em outras culturas.

Por outro lado, a magia, tentativa de controle direto sobre as forças da natureza através de conhecimentos especiais, é fator fundamental que permeia na vida dos nativos das ilhas Trobriand.³⁴ Os encantamentos e a magia da lavoura já foram mencionados; aqui será suficiente acrescentar que todas as coisas que vitalmente afetam o nativo estão de um modo ou de outro associadas à magia. Todas as atividades econômicas têm sua magia; o amor, o bem-estar dos bebês, o talento, a capacidade do artesão, a beleza e a agilidade, tudo isso pode ser incrementado ou destruído pela magia. Ao analisarmos o *Kula* — empreendimento que é de grande importância para os nativos e afeta quase todas as suas paixões sociais e ambições — entraremos em contato com um outro sistema mágico; será necessário, então, fornecermos maiores detalhes a respeito desse tema em geral.

Saúde, doença e morte são também resultado da magia ou contramagia. Os habitantes das ilhas Trobriand possuem uma série de pontos de vista teóricos muito complexos e definidos sobre este assunto. A boa saúde, é claro, constitui o estado normal ou natural. Pequenas enfermidades podem ser contraídas por exposição aos elementos, excesso de comida, desgaste de energias físicas, má alimentação e outras causas comuns. Tais enfermidades nunca duram muito, não trazem conseqüências desastrosas e nem chegam a constituir ameaça imediata. Se uma pessoa, porém, adoce por mais tempo e suas forças realmente parecem estar minadas, então forças malignas estão agindo. O tipo mais comum de magia negra é o praticado pelo *bwaga'u*, o feiticeiro negro, dos quais em cada distrito existem vários. Geralmente até mesmo em cada aldeia há uma ou duas pessoas mais ou menos temidas como *bwaga'u*. Para se tornar *bwaga'u*, não é preciso nenhuma iniciação especial, a não ser o conhecimento de alguns feitiços. Para aprendê-los — isto é, para aprendê-los de modo a ser reconhecido como *bwaga'u* é necessário um pagamento muito alto ou circunstâncias excepcionais. Dessa maneira, um pai pode "dar" sua feitiçaria a seu filho e, neste caso, nunca exige pagamento; pode acontecer também que esses conhecimentos sejam passados de um plebeu a um homem de alta posição social, ou ainda de um nativo ao filho de sua irmã. Nestes dois últimos casos é que se torna obrigatório um pagamento elevado. É uma característica interessante das condições de parentesco deste povo que uma pessoa receba gratuitamente estes conhecimentos de feitiçaria de seu pai, com o qual, de acordo com o sistema tradicional de parentesco, não tem nenhuma relação de consanguinidade, mas tem que pagar por eles quando os recebe do tio materno, de quem é herdeiro natural.

Quando um nativo aprende a arte da magia negra, sua primeira vítima deve ser sempre um membro de sua própria família. Todos os nativos crêem firmemente que os feitiços para serem verdadeiramente bons, devem ser praticados primeiro na mãe ou irmã, ou em qualquer um dos parentes maternos. Esse ato de matricídio faz de um homem um autêntico *bwaga'u*. Sua arte então pode ser praticada em outras pessoas e se torna, inclusive, uma organizada fonte de renda.

³³ Cf. o artigo do autor: "Baloma, Spirits of the Dead", já mencionado.

³⁴ Uso as palavras *religião* e *magia* segundo a definição de Sir James Frazer (veja *Golden Bough*, vol. I). De todas as definições dadas a essas palavras, a de Frazer é a que melhor se adapta aos fatos relativos a Kiriwina. Embora ao começar minha pesquisa de campo eu estivesse convicto de que as teorias sobre religião e magia expostas no livro *Golden Bough* eram inadequadas, minha observação dos fatos na Nova Guiné forçou-me a adotar o ponto de vista de Frazer.

As crenças relativas à feitiçaria são bastante complexas e variam conforme sejam obtidas de um autêntico feiticeiro, ou de uma pessoa qualquer. Evidentemente, há também diferenças nos tipos de crenças, devidas a diferenças locais, ou à sobreposição de interpretações. Para o presente estudo, um pequeno resumo será o bastante.

Quando um feiticeiro deseja atacar alguém, primeiro lança um feitiço sobre os lugares habitualmente freqüentados pela vítima. O feitiço afeta a vítima de modo a causar-lhe uma ligeira indisposição, forçando-a a ficar de cama, em sua própria casa. O doente procura curar-se, acendendo uma pequena fogueira sob sua cama e mantendo o corpo aquecido. Essas primeiras indisposições, que recebem o nome de *kaynagola*, consistem em dores pelo corpo — dores como as que, do nosso ponto de vista, são causadas por reumatismo, resfriado, gripe, ou qualquer enfermidade incipiente. Quando a vítima já está de cama, com o fogo a aquecê-lo (em geral, há também uma outra fogueira acesa no centro da cabana), o *bwaga'u* aproxima-se furtivamente da casa. Vem acompanhado de pássaros noturnos, corujas e gaviões que lhe mantêm guarda; está envolto numa auréola de terrores legendários que fazem tremer aos nativos todos só ao pensarem que poderão ver-se face a face com um feiticeiro numa dessas visitas noturnas. O feiticeiro, então, enfia pelas paredes de sapé um punhado de ervas atadas à extremidade de uma vara e impregnadas de algum feitiço mortal; tenta, com isso, alcançar a pequena fogueira que se acha sob a cama da vítima. Se ele conseguir que as ervas atinjam o fogo, a fumaça que então irá produzir-se será inalada pela vítima, cujo nome o feiticeiro proferiu sobre o feitiço. A vítima então contrai uma ou outra das muitas doenças fatais catalogadas pelos nativos, cada uma delas caracterizada por uma sintomatologia própria e uma etiologia mágica. O feitiço preliminar é necessário para forçar a vítima a recolher-se à sua própria cabana, único lugar onde a magia mortal pode ser executada.

Logicamente, o doente também se conserva na defensiva. Antes de mais nada, seus amigos e parentes mantêm vigília constante, sentando-se ao redor da cabana e em todos os caminhos de acesso a ela, empunhando lanças. Isto, a propósito, é uma das principais obrigações dos irmãos da esposa da vítima. Andando tarde da noite pela aldeia, várias vezes eu pude observar os nativos em tais vigílias. Os parentes e amigos da vítima recorrem também aos serviços de um *bwaga'u* rival — pois as artes de matar e curar são praticadas pelas mesmas pessoas. O novo *bwaga'u* profere contrafeitiços, conseguindo assim, às vezes, anular os efeitos do feitiço lançado pelo outro, mesmo que este já tenha queimado as ervas através do temido ritual conhecido pelo nome de *toginivayu*.

Se a contramagia dá certo e o doente apresenta melhora, o primeiro *bwaga'u*, então, lança mão de seu último e mais fatal feitiço — o apontar do osso. Proferrindo feitiços poderosos, ele e mais um ou dois cúmplices fervem óleo de coco num pequeno pote, longe da aldeia, nalgum lugar mais denso da selva. As folhas de determinadas ervas são postas de molho no óleo e, em seguida, amarradas em volta da espinha de uma arraia ou qualquer outro objeto pontiagudo. O feiticeiro então profere sobre isso o encanto mais mortal. Voltando à aldeia às escondidas, ele procura localizar a vítima e, oculto atrás de uma casa ou arbusto, aponta em sua direção o osso encantado, esfaqueando o ar, com maldade, como se estivesse apunhalando a vítima e forçando o punhal de um lado para outro na ferida supostamente produzida. Se for executado adequadamente e não houver anulação de seus efeitos por um feiticeiro ainda mais poderoso, esse feitiço nunca falha.

Aqui temos, então, um resumo superficial da magia negra no que se refere à sua aplicação como força geradora de doença e morte, segundo a crença tanto dos feiticeiros quanto dos demais nativos. Não há dúvida de que atos de magia

negra são efetivamente executados por homens que acreditam possuir poderes para isso. Não restam dúvidas, também, de que o medo e o nervosismo do nativo que vê sua vida ameaçada por um *bwaga'u* são incontornáveis; e ainda piores quando ele sabe que o feiticeiro está sendo apoiado pelo poder do chefe. A força da sugestão contribui eficazmente para o êxito da magia negra. Por outro lado, quando a vítima é o próprio chefe, há muitos nativos para manter guarda e o proteger; os feiticeiros mais poderosos são também chamados para ajudá-lo. O chefe, além disso, tem autoridade suficiente para tratar diretamente com a pessoa sobre a qual recaem todas as suspeitas de conspiração contra ele. Dessa maneira a feitiçaria, que constitui um dos meios utilizados para manter a ordem estabelecida, é também por ela reforçada.

Se nos lembrarmos de que, como em toda a crença no sobrenatural, há também aqui a possibilidade de se aplicarem forças antidotas; se nos lembrarmos de que também há casos em que a feitiçaria é aplicada de maneira ineficaz ou incorreta ou, então, inutilizada pela não-observação de certos tabus ou por fórmulas mal pronunciadas; se nos lembrarmos de que a auto-sugestão é uma força de extraordinária influência sobre a vítima, cuja resistência natural fica reduzida a nada; e se nos lembrarmos ainda de que, segundo a crença nativa, toda e qualquer enfermidade está, em origem, ligada aos atos de algum feiticeiro, que freqüentemente admite sua própria responsabilidade no caso, de modo a reafirmar sua reputação como agente de forças malignas — não teremos, então, dificuldade de entender os motivos pelos quais floresce a crença na magia negra, porque nenhuma evidência empírica pode dissipá-la e porque o feiticeiro tem, como a vítima, plena confiança em seus próprios poderes. A dificuldade é pelo menos a mesma que existe quando tentamos explicar os resultados de curas e milagres que, através da fé, da oração e devoção, se verificam até nos dias atuais, como por exemplo os da Ciência Cristã e os de Lourdes.

Dentre os seres que podem ocasionar doenças e mortes, o *bwaga'u* é evidentemente o mais importante, mas não o único. As bruxas voadoras, a que já nos referimos várias vezes e que, segundo a crença nativa, são sempre provenientes da porção meridional da ilha ou, então, do leste (*i. e.*, das ilhas de Kitava, Iwa, Gava e Murua) são ainda mais fatídicas. Todas as enfermidades rápidas e violentas — especialmente aquelas que não apresentam sintomas diretos ou facilmente perceptíveis — são atribuídas às bruxas voadoras, que recebem o nome de *mulukwausi*. Invisíveis, elas voam através dos ares e pousam em árvores, nos telhados das choupanas e em outros lugares elevados. Do alto elas se lançam sobre sua vítima — homem ou mulher — e removem os pulmões, o coração e as entranhas ou, então, o cérebro e a língua, escondendo-os. A vítima de uma bruxa morre no espaço de um ou dois dias, a menos que outra bruxa, chamada para essa finalidade e bem paga, saia à procura das vísceras e as restitua ao dono. Muitas vezes um auxílio desse tipo não chega a tempo, pois nesse ínterim as vísceras já foram totalmente devoradas! A vítima, então, deve necessariamente morrer.

Outros poderosos agentes da morte são os *tauva'u*, seres antropomórficos mas não humanos, causadores de doenças epidêmicas. Quando, no fim da estação das chuvas, o inhame verde ou não maduro é ingerido pelos nativos e a disenteria assola aldeias inteiras, exterminando-as; ou quando, nas épocas de intenso calor e umidade uma doença infecciosa devasta os distritos causando inúmeras mortes — as doenças e a morte são então atribuídas ao *tauva'u*. Provenientes do sul, os *tauva'u* marcham pelas aldeias, chocalhando suas cabaças, atacando suas vítimas com porretes e varas e fazendo com que adoçam imediatamente e morram. Os *tauva'u* podem assumir a forma humana, ou então a de um réptil — cobra, caranguejo ou lagarto. Na forma desses répteis, os *tauva'u*

podem ser reconhecidos facilmente, pois não fogem ante a aproximação humana e geralmente têm, além disso, alguma marca de cores vivas na pele. Seria fatal matar quaisquer desses répteis; ao contrário devem ser apanhados cautelosamente e tratados como um chefe: devem ser colocados sobre uma plataforma elevada; à sua frente são depositadas, como oferendas, objetos valiosos tais como lâminas de pedra verde polida, pares de braceletes de concha ou colares de pequenos discos feitos da concha do *spondylus*.

Um fato interessante e digno de nota: segundo a crença nativa, os *tauva'u* são provenientes do litoral norte da ilha de Normanby, do distrito de Du'a'u e especialmente de uma localidade chamada Sewatupa. Ora, este é o exato local onde, de acordo com a crença e os mitos do *dobu*, sua feitiçaria se originou. Dessa forma, aquilo que para as tribos locais não passa de uma feitiçaria corriqueira, praticada por homens, transforma-se em algo sobrenatural para as outras tribos — algo com poderes sobre-humanos, capaz de mudar de forma, tornar-se invisível e infligir a morte de maneira direta e infalível.

Os *tauva'u* têm, por vezes, relações sexuais com as mulheres. Vários casos assim se têm registrado nas aldeias. A mulher que entra em relações sexuais com um *tauva'u* torna-se também perigosa feitiçeira; os nativos, porém, não sabem explicar de que maneira elas praticam seus feitiços.

Um ser bem menos perigoso é o *tokway*, duende da selva que vive nas árvores e rochedos e rouba plantas da lavoura, penetra nos celeiros para furtar os inhames e causa pequenas enfermidades nas pessoas. Alguns nativos aprenderam no passado a fazer todas essas coisas com os *tokway* e passaram seus conhecimentos a seus descendentes.

Vemos então que, com exceção das pequenas enfermidades que se curam com facilidade e rapidez, toda e qualquer doença é atribuída à ação da feitiçaria. Segundo os nativos, a ela se devem até mesmo os acidentes. É o caso, por exemplo, dos afogamentos; mas iremos entrar em maiores detalhes desse assunto quando tratarmos das viagens marítimas empreendidas pelos habitantes das ilhas Trobriand. A morte natural por velhice é considerada possível; quando, porém, em vários casos concretos cuja causa era obviamente a senilidade, indaguei dos nativos por que determinada pessoa havia morrido, eles sempre me responderam que, por trás disso, havia um *bwaga'u*. Apenas o suicídio e a morte em batalha ocupam posição diferente no pensamento dos nativos — e isso se confirma também pela sua crença de que o espírito daqueles que cometem suicídio, dos que são mortos em batalha e o daqueles que morrem por ação de feitiços, têm, cada um, seu próprio caminho para o mundo do além.

É suficiente este esboço da vida nativa em Trobriand, das crenças e costumes ali existentes. Oportunamente faremos novas considerações sobre os tópicos de maior interesse para nosso presente estudo.

VIII

Há a mencionar ainda dois distritos pertencentes ao circuito do *Kula* e os quais devemos percorrer antes de voltar ao nosso ponto de partida. Um deles é a porção oriental dos *massim* setentrionais, que abrange as ilhas Marshall Bennett (Kitava, Iwa, Gawa e Kwayawata) e a ilha de Woodlark (Murua) com o pequeno grupo de ilhas conhecidas pelo nome de Nada. O outro distrito é o da ilha de Santo Aignan, a que os nativos chamam de Masima ou Misima, com a ilha menor chamada Panayati.

Da porção mais estreita das praias rochosas de Boyowa podemos avistar, por sobre as ondas brancas que se quebram na orla de recifes e por sobre o mar (que nessa região é sempre muito azul e límpido), a silhueta de um rochedo acha-

tado e baixo, apontando diretamente para o leste. É a ilha de Kitava. Para os nativos dos distritos orientais de Trobriand, essa ilha, bem como as ilhas situadas atrás dela, são a terra prometida do *Kula*, assim como *Dobu* é a terra prometida do *Kula* para os nativos de Boyowa do sul. Mas, ao contrário do que ocorre com os nativos do sul, os de Kitava falam a mesma língua que os trobriandeses, com apenas diferenciações dialetais. Suas instituições e costumes também são os mesmos. Com efeito, Kitava, a ilha mais próxima, pouco difere das ilhas Trobriand. Sua organização social é também muito parecida com a da província ocidental, embora nas ilhas mais afastadas — especialmente em Murua —, exista uma forma ligeiramente diferente de totemismo: a noção de hierarquia não está associada aos subclãs e, em consequência disso, não há chefia no sentido trobriandês.³⁵ Conheço os nativos de Kitava apenas de vista; vi-os várias vezes nas ilhas Trobriand e em grande número; iam àquelas paragens em suas expedições *kula*. Em Murua, entretanto, passei um pequeno período de tempo, realizando pesquisas de campo na aldeia de Dikoyas. Na aparência física, no modo de se comportarem, vestirem e enfeitarem, esses nativos são idênticos aos de Trobriand. Suas idéias e costumes referentes a sexo, casamento e questões de parentesco são as mesmas que encontramos em Boyowa, com apenas algumas diferenças de detalhe. Em questões de mitologia e nas crenças, os nativos de Kitava e de Trobriand também pertencem à mesma cultura.

Para os nativos de Trobriand, as ilhas do leste são também sede principal e fortaleza das temíveis *mulukwasi*, as bruxas voadoras. São a terra de onde provém a magia do amor, especificamente originária da ilha de Iwa. São a terra longínqua para onde o herói mítico Tudava navegou realizando numerosos feitos, e por fim desapareceu, ninguém sabe exatamente onde. A versão mais recente é a de que ele provavelmente encerrou sua jornada em terras do homem branco. Segundo a crença, é para essas ilhas do leste que os espíritos dos nativos mortos por feitiçaria se dirigem; lá permanecem, no entanto, apenas por um curto espaço de tempo, flutuando no ar, como nuvens, antes de se dirigirem para o noroeste — ou seja, para Tuma.

Muitos produtos importantes são transportados dessas ilhas para Boyowa (ilhas Trobriand). Desses produtos, o de maior importância é a pedra verde, dura e homogênea da qual outrora se faziam todos os seus implementos e da qual, no presente, se fazem ainda os machados cerimoniais. Algumas dessas localidades são famosas pelas suas roças de inhame — especialmente Kitava. Reconhece-se, também, que de lá provém as melhores esculturas feitas em ébano. A diferença mais importante entre esses nativos e os de Trobriand é a que se refere às distribuições realizadas por ocasião das cerimônias mortuárias. Essas distribuições são importantes e estão intimamente associadas ao *Kula*; a elas deveremos voltar oportunamente.

De Murua (ilha de Woodlark), o itinerário das expedições do *Kula* se volta para o sul, ramificando-se em dois — um voltado diretamente para Tubetube, o outro para Misima e daí para Tubetube e Wari. Quase não conheço o distrito de Misima — conversei com os nativos dessa ilha apenas uma ou duas vezes; não há também, que seja do meu conhecimento, nenhuma publicação digna de fé a respeito desse distrito. Portanto, pouco podemos dizer sobre ele. Isso, no entanto, não chega a constituir grave defeito, pois, apesar do pouco que conheço sobre esses nativos, posso afirmar com certeza que, em essência, eles têm as mesmas características que os outros *massim*. São totêmicos e matrilineares;

³⁵ Cf. Professor C. G. Seligman, *op. cit.*, que apresenta uma descrição paralela das instituições sociais existentes nas ilhas Trobriand, Marshall Bennett, Loughland e Woodlark, capítulos XLIX-LV.

não possuem chefe, e a autoridade é exercida de forma idêntica a dos massim do sul. Seus feiticeiros e bruxas são semelhantes aos dos massim do sul e nativos de Dobu. Especializam-se na construção de canoas e na pequena ilha de Panayati constroem o mesmo tipo de embarcações que os nativos de Gawa e da ilha de Woodlark, ligeiramente diferentes das canoas fabricadas pelos nativos de Trobriand. Na ilha de Misima há enormes suprimentos de nozes de areca ou bétel que, por tradição e costume, são plantadas em grandes quantidades por ocasião da morte dos membros da tribo.

As pequenas ilhas de Tubetube e Wari, que constituem o último elo do *Kula*, estão localizadas já no âmbito territorial do distrito massim do sul. Com efeito, a ilha de Tubetube é uma das localidades minuciosamente estudadas pelo Professor Seligman. Seus estudos sobre essa ilha formam uma das três monografias etnográficas que, na sua obra já tão freqüentemente citada, abrangem a zona massim do sul.

Desejo, por fim, salientar mais uma vez o fato de que as descrições que fizemos no presente capítulo e no capítulo anterior, embora exatas em todos os seus detalhes, não são de forma alguma exaustivas como esboço etnográfico. Eu as apresentei aqui de modo a fornecer ao leitor uma impressão vivida e, por assim dizer, pessoal, a respeito dos vários tipos nativos, sua terra e suas culturas. Se fui bem sucedido em dotar cada uma das tribos — a das ilhas Trobriand, a das ilhas Amphlett, de Dobu e os massim do sul — com uma fisionomia própria, e se com isso pude despertar o interesse do leitor, está alcançado meu objetivo principal nestes dois capítulos e lançado o necessário *background* etnográfico para os nossos estudos sobre o *Kula*.

CAPÍTULO III

Características essenciais do Kula

I

52 [Feita a descrição do cenário e dos atores, passemos ao espetáculo em si. O *Kula* é uma forma de troca e tem caráter intertribal bastante amplo; é praticado por comunidades localizadas num extenso círculo de ilhas que formam um circuito fechado. Esse circuito aparece no mapa V, representado pelas linhas que unem uma ilha à outra ao norte e ao leste do extremo oriental da Nova Guiné. Ao longo dessa rota artigos de dois tipos — e somente desses dois — viajam constantemente em direções opostas. No sentido horário movimentam-se os longos colares feitos de conchas vermelhas, chamados *soulava* (veja figs. 18 e 19). No sentido oposto, movem-se os braceletes feitos de conchas brancas, chamados *mwali* (veja figs. 16 e 17). Cada um desses 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.]

53 Em cada ilha e em cada aldeia, um número mais ou menos restrito de homens participam do *Kula* — ou seja, recebem os artigos, conservam-nos consigo durante algum tempo e, por fim, passam-nos adiante. Cada um dos participantes do *Kula* recebe periodicamente (mas não regularmente) um ou vários *mwali* (braceletes de concha) ou um *soulava* (colar de discos feitos de conchas vermelhas) que deve entregar a um de seus parceiros, do qual recebe em troca o artigo oposto. Assim, ninguém jamais conserva nenhum artigo consigo por muito tempo. O fato de que uma transação seja consumada não significa o fim da relação estabelecida entre os parceiros: [a regra é “uma vez no *Kula*, sempre no *Kula*”. A parceria entre dois indivíduos no *Kula* é permanente, para toda a vida. Os *mwali* e os *soulava* encontram-se sempre em movimento, vão passando de mão em mão, e não há casos em que esses artigos fiquem retidos com um só dono. Portanto, o princípio de “uma vez no *Kula*, sempre no *Kula*” aplica-se de igual forma aos próprios artigos.]

54 [A troca cerimonial dos dois artigos um pelo outro é o aspecto fundamental e central do *Kula*. Mas, associados a ela, e realizadas à sua sombra, encontramos numerosas características e atividades secundárias. Paralelamente à troca ritual dos colares pelos braceletes, os nativos realizam um comércio comum, negociando de uma ilha para a outra bens que, de modo geral, não são fabricados pelo distrito que os importa, mas são indispensáveis à sua economia. Além disso, há outras atividades que precedem ao *Kula* ou a ele se acham associadas como, por exemplo, a construção das canoas para navegação em alto-mar usadas nas expedições, certos tipos de cerimônias mortuárias de grande pompa, e tabus preparatórios.]

55 O *Kula* é, portanto, uma instituição enorme e extraordinariamente com-

plexa, não só em extensão geográfica mas também na multiplicidade de seus objetivos. Ele vincula um grande número de tribos e abarca em enorme conjunto de atividades inter-relacionadas e interdependentes de modo a formar um todo orgânico.

→ Devemos, contudo, lembrar-nos de que o *Kula*, que aparece aos nossos olhos como uma instituição extensa e complicada, porém bem organizada, é o resultado de muitos e muitos trabalhos e façanhas empreendidos por selvagens, os quais não possuem leis, nem objetivos, nem esquemas explicitamente formulados, e nem mesmo conhecimento do *esquema total* de sua estrutura social. Os nativos estão cientes de seus próprios motivos, conhecem os objetivos das ações individuais e as regras que as coordenam; porém, está além de sua capacidade mental a percepção de como, dessas ações, emerge a instituição coletiva em seu conjunto. Nem mesmo o nativo mais inteligente consegue ter uma idéia exata a respeito do *Kula* como uma grande construção social organizada, e menos ainda de suas implicações e funções sociológicas. Se lhe perguntarmos o que é o *Kula*, ele nos irá responder com alguns detalhes, muito provavelmente narrando suas experiências pessoais e pontos de vista subjetivos sobre o sistema; mas certamente não nos irá fornecer nenhuma definição como a que acabamos de dar. Dele não podemos nem mesmo obter um relato parcialmente coerente. O nativo não tem visão do todo. Ele faz parte do todo e não consegue vê-lo de fora, como um observador.)

∅ [A integração de todos os detalhes observados, bem como a síntese sociológica dos diversos indícios importantes, são tarefas do etnógrafo. Antes de mais nada, ele precisa descobrir o significado de certas atividades que, de início parecem incoerentes e não correlacionadas. A seguir, ele precisa distinguir, nessas atividades, o que é constante e relevante do que é accidental e de pouca importância, isto é, o etnógrafo deve procurar descobrir as leis e regras de todas as transações. A ele cabe *construir* o quadro ou esquema total da grande instituição, da mesma forma que o cientista formula toda a sua teoria baseado em dados experimentais que, embora sempre ao alcance de todos, precisam de interpretação coerente e organizada.) Já tive oportunidade de mencionar esta questão metodológica na Introdução (seções V e VI), mas repito-a aqui por julgar necessário seu total entendimento, e a fim também de que o leitor não perca a perspectiva correta das condições em que realmente se encontram os nativos.

II

∧ Para poder dar uma definição concisa e abstrata do *Kula*, como a que acabei de fornecer, tive de inverter a ordem da pesquisa, tal como acontece durante o trabalho de campo, onde as referências mais gerais só podem ser obtidas como resultado de longos inquéritos e laboriosos métodos indutivos. Essa definição geral do *Kula* servirá como uma espécie de plano ou esquema para a descrição concreta e detalhada de que nos ocuparemos proximamente. Isso se torna ainda mais necessário pelo fato de que o *Kula* está relacionado à troca de riquezas e de objetos de utilidade e constitui, portanto, uma instituição econômica; não há aspecto da vida primitiva no qual nossos conhecimentos sejam mais limitados e nosso entendimento mais superficial que o econômico. Há um excesso de falsas concepções quanto à economia primitiva e é portanto, necessário limpá-las do terreno antes de abordar qualquer assunto a ela relativo.

∞ Na Introdução, definimos o *Kula* como “uma espécie de comércio” e o colocamos entre esse e outros sistemas de permuta de mercadorias. Não haverá erro nisso enquanto dermos à palavra “comércio” uma interpretação suficientemente ampla, significando com ela qualquer tipo de troca de mercadorias. Tanto

na ciência econômica como na moderna etnografia, porém, o termo “comércio” tem um número tão grande de acepções que, a fim de podermos entender corretamente os fatos, teremos que eliminar muitas idéias falsas e preconcebidas. Assim, por exemplo, a noção que atualmente se faz, *a priori*, do comércio primitivo é a de uma troca de artigos indispensáveis, ou úteis, executada sem quaisquer cerimônias e sem qualquer regulamentação, feita em intervalos irregulares e esporádicos, sob pressão da carência ou necessidade; julga-se, também, que essa permuta se processa de maneira direta, cada um dos interessados tomando grandes precauções para não sair logrado; ou, se os selvagens são tímidos demais e receosos de enfrentar uns aos outros, através de algum arranjo costumeiro que lhes assegure, por meio de severos castigos, conformidade às obrigações a que estão sujeitos ou que lhes são impostas.³⁶ Abandonando por ora a questão da validade ou não validade geral dessa concepção, que a meu ver é bastante falsa e enganosa, temos de entender claramente o fato de que o *Kula* contradiz, em quase todos os seus aspectos, a definição de “comércio primitivo” que acima mencionamos. O *Kula* nos mostra o comércio primitivo sob um ângulo totalmente diferente.

∩ O *Kula* não é uma modalidade sub-reptícia e precária de troca. Muito pelo contrário, está enraizado em mitos, sustentado pelas leis da tradição e cingido por rituais mágicos. Todas as transações principais que nele se processam são públicas e cerimoniais, levadas a efeito segundo regras bem definidas. O *Kula* não decorre de impulsos momentâneos, mas se realiza periodicamente, em datas pré-estabelecidas, ao longo de rotas comerciais definidas que conduzem a locais fixos de encontro. Muito embora se realize entre tribos lingüística, cultural e talvez até mesmo racialmente diferentes umas das outras, o *Kula* baseia-se, sob o ponto de vista sociológico, num *status* fixo permanente, numa parceria que une em pares alguns milhares de indivíduos. Esta parceria é permanente, para toda a vida, e implica em diversos deveres e privilégios mútuos; constitui, assim, um tipo de relacionamento intertribal feito em grande escala. O mecanismo econômico das transações baseia-se numa forma específica de crédito que pressupõe alto grau de confiança mútua e honra comercial. Isto se refere também às transações comerciais menores, subsidiárias ao *Kula* propriamente dito. O *Kula* não se realiza sob a pressão de quaisquer necessidades, visto que seu objetivo principal é o de permuta de artigos que não têm nenhuma utilidade prática.)

∪ Da definição concisa do *Kula* apresentada no início deste capítulo, podemos

³⁶ Uso o termo “noção atual” tal como ele aparece nos livros de texto e observações ocasionais que se encontram disseminadas na literatura econômica e etnológica. Com efeito, a economia é um assunto muito pouco abordado tanto nos estudos teóricos sobre etnologia, quanto nos relatos da pesquisa de campo. Faço extensas considerações sobre esta deficiência no artigo “Primitive Economics”, publicado no *Economic Journal*, em março de 1921. Uma das melhores análises sobre a questão da economia selvagem, apesar de deficiente em diversos pontos, é a que se encontra na obra *Industrial Evolution*, de K. Bücher, versão inglesa, 1901. A perspectiva de Bücher na questão do comércio primitivo é, no entanto, inadequada. Segundo sua opinião geral de que os nativos não possuem uma economia nacional, Bücher defende o ponto de vista de que qualquer distribuição de bens entre os nativos se processa através de meios não econômicos, tais como o roubo, tributações e presentes. Os dados que forneço no presente volume são incompatíveis com a teoria de Bücher. Bücher não teria mantido sua opinião se estivesse familiarizado com o estudo feito por Barton (e incluído na obra *Melanesians*, de Seligman) sobre os hiri.

No artigo “Die Ethnologische Wirtschaftsforschung”, de autoria de Pater W. Kopper, publicado em *Anthropos*, X-XI, 1915-16, pp. 611-651 e 971-1079, encontra-se um resumo das pesquisas feitas sobre a economia primitiva; esse resumo mostra, a propósito, quão pouco se tem realizado, em matéria de trabalho verdadeiro e profundo, no campo da economia primitiva. O artigo é realmente de muito proveito; nele o autor sintetiza os pontos de vista de outros estudiosos.

concluir que, em última essência, o *Kula*, despojado de todos os seus ornamentos e acessórios, não passa de um sistema bastante simples que à primeira vista poderia até mesmo parecer insípido e pouco romântico. Afinal, ele consiste apenas da permuta, interminavelmente repetida, de dois artigos destinados à ornamentação, mas raramente usados como tal. Não obstante, esta ação tão simples, essa passagem de mão em mão desses dois objetos inúteis e sem sentido, veio de alguma forma a tornar-se o alicerce de uma grande instituição intertribal associada a um sem-número de outras atividades. Os mitos, a magia e a tradição construíram em torno do *Kula* formas bem definidas de cerimônias e rituais, deram a ele um halo de romance e valor na mente dos nativos e deveras criaram, em seus corações, enorme paixão por essa simples permuta de objetos.

3 Devemos agora ampliar a definição do *Kula*, descrevendo-lhe as regras e características fundamentais uma após as outras, de modo a que o leitor possa entender claramente o mecanismo pelo qual a troca desses dois artigos veio a transformar-se numa instituição tão vasta e complexa, e de raízes tão profundas.

III

64 Antes de mais nada, algumas palavras devem ser ditas sobre os dois principais objetos das transações do *Kula* — os braceletes de conchas (*mwali*) e os colares (*soulava*). Os braceletes são obtidos quebrando-se a parte superior e a extremidade delgada da concha de um grande caramujo (*Conus millepunctatus*), e a seguir polindo-se a argola assim obtida. Esses braceletes são muito cobiçados por todos os papua-melanésios da Nova Guiné e se encontram até mesmo no distrito puramente papua do Golfo.³⁷ A fig. 17 ilustra o modo como esses braceletes são usados — os nativos os exibiram especialmente para a fotografia. Os pequenos discos feitos das conchas vermelhas do *spondylus*, com os quais são confeccionados os *soulava*, são também de uso bastante difundido. Existem numerosos centros de fabricação desses colares — entre eles, uma das aldeias de Port Moresby e várias localidades da Nova Guiné oriental, especialmente as ilhas Trobriand e a ilha de Rossell. Empreguei acima o vocábulo “uso” de propósito: essas pequenas contas, de forma achatada e arredondada, com um orifício no centro e cores que variam do marrom-escuro ao vermelho-carmim, são usados em vários tipos de enfeites. Em geral, fazem parte dos brincos cujas argolas são feitas do casco das tartarugas. Dessas argolas, que ficam presas ao lóbulo da orelha, pende um feixe de contas. Os brincos desse tipo são de uso bastante comum; especialmente entre os massim, pelo menos cinqüenta por cento dos homens e mulheres usam esse tipo de brincos; outros preferem apenas as argolas feitas do casco das tartarugas. Outro enfeite muito comum, de uso freqüente principalmente entre as crianças, é um colar curto que apenas contorna o pescoço, feito dos discos vermelhos do *spondylus*; esse tipo de colar pode ter um ou vários pingentes, feitos com a concha do cauri. Esses discos do *spondylus* entram, de modo geral, na confecção de várias espécies de enfeites mais sofisticados, aqueles que se usam somente em ocasiões festivas. Entretanto, aqui nos interessam apenas os longos colares que medem de dois a cinco metros e são, também, feitos com os pequenos discos do *spondylus*. Há dois tipos principais desses colares: o primeiro, mais requintado, tem um grande pingente feito de

³⁷ O Professor C. G. Seligman, *op. cit.*, p. 93, afirma que os braceletes de concha, aos quais os motu chamam de *toea*, são comerciados da região oeste do distrito de Port Moresby ao golfo Papua. Esses objetos são considerados de alto valor pelos motu e koita que vivem próximos de Port Moresby e alcançaram atualmente preços muito altos, por vezes até £ 30, muito mais do que se paga pelos mesmos artigos entre os massim.

conchas; o outro possui contas maiores e traz, no centro, algumas conchas ou sementes pretas de banana (veja fig. 18).

5 Tanto os *mwali* quanto os longos colares *soulava*, os dois principais artigos do *Kula*, são antes de mais nada enfeites e, como tal, usados exclusivamente com os trajes de dança mais elaborados nas grandes ocasiões festivas; nas danças cerimoniais e nas grandes reuniões de que participam os nativos de várias aldeias (veja fig. 6). Jamais podem ser usados como enfeites diários ou em ocasiões menos importantes, tais como as pequenas danças na aldeia, as reuniões organizadas na época das colheitas, ou as expedições do namoro; nessas ocasiões são usados adornos de flores, pintura facial e enfeites menores (mas não de uso diário), como os que aparecem nas fig. 12 e 13. Embora usáveis e, com efeito, usados em algumas ocasiões, o *soulava* e *mwali* não têm, entretanto, esta função básica. Um chefe, por exemplo, pode ter em seu poder vários colares e alguns braceletes; se houver, em sua própria aldeia ou na alguma aldeia vizinha, alguma grande festa a que pretenda comparecer, o chefe usará esses enfeites se for ornamentar-se para participar pessoalmente das danças; caso contrário, qualquer de seus parentes, filhos e amigos, ou até mesmo seus vassallos, pode usá-los para enfeitar-se. Se formos a uma festa ou dança onde os homens estão usando esses ornamentos e lhes perguntarmos a quem pertencem os enfeites, provavelmente mais da metade deles responderá que não são deles mas que os emprestaram de outros nativos. Esses objetos não são possuídos para serem usados — o privilégio de enfeitar-se com os *mwali* e *soulava* não é o verdadeiro objetivo da posse.

6 Outro fato, aliás bem mais significativo, é que a maioria dos braceletes (cerca de noventa por cento deles) são pequenos demais para serem usados, até mesmo por crianças. Por outro lado, alguns deles são tão grandes e tão valiosos que não são usados praticamente nunca, a não ser uma vez cada dez anos, se tanto; mesmo nesse caso, apenas por uma pessoa muito importante, num dia de grandes festividades. Embora os colares possam ser usados, alguns deles são de igual forma considerados valiosos e incômodos demais para se usarem com muita freqüência; ficam, desse modo, reservados para ocasiões muito especiais.

7 Isso nos força a indagar: por que, então, se dá tanta importância a esses objetos? Qual é a sua finalidade? A resposta completa a essas perguntas vai emergir aos poucos nos próximos capítulos — mas uma idéia aproximada deve ser fornecida imediatamente. Como é sempre melhor abordar um tema desconhecido através de outro já conhecido, vamos refletir um pouco e tentar descobrir se, em nosso próprio meio, não existem também certos objetos que desempenham papel semelhante ao desses colares e braceletes e são possuídos e usados de maneira também análoga à deles. Ao voltar para a Europa após seis anos de permanência no Pacífico Sul e na Austrália, visitei, numa excursão turística, o castelo de Edimburgo, onde me foram mostradas as jóias da Coroa. O guarda contou-me diversas histórias, de como as jóias haviam sido usadas por este ou aquele rei ou rainha, nesta ou naquela ocasião; de que modo haviam sido levadas a Londres, causando com isso justa indignação a toda nação escocesa; como as jóias foram por fim restituídas; como todos estão agora satisfeitos, sabendo-as em lugar seguro, trancadas a chave e cadeado, fora do alcance de pessoas que as queiram tocar. Enquanto eu olhava para as jóias e pensava comigo mesmo como eram feias, inúteis, pesadas e até mesmo vistosas demais e de mau gosto, tive a sensação exata de que algo parecido já me havia sido relatado recentemente e de que eu já vira inúmeros outros objetos desse mesmo tipo, que me impressionaram de maneira idêntica.

8 Tive então diante dos olhos a visão de uma aldeia nativa, construída sobre solo de coral; a visão de uma pequena e frágil plataforma, armada provisoriamente sob um telhado de sapé e rodeada de homens escuros, nus, um dos quais

me mostrava colares longos e finos, de cor vermelha, além de outros objetos grandes, brancos, desgastados pelo uso, feios e engordurados. Esse nativo ia-me fornecendo, de maneira reverente, os nomes de todos esses objetos, contando-me a história de cada um deles, quando e por quem foram usados, como tinham passado de dono para dono e como a posse temporária desses objetos constituía um grande sinal de importância e glória para sua aldeia. A analogia entre os *vaygu'a* (objetos de valor) europeus e os de Trobriand precisa ser definida de maneira mais clara: as jóias da Coroa britânica como quaisquer objetos tradicionais demasiado valiosos e incômodos para serem realmente usados, representam o mesmo que os *vaygu'a*: pois são possuídos pela posse em si. É a posse, aliada à glória e ao renome que ela propicia que constitui a principal fonte de valor desses objetos. Tanto os objetos tradicionais ou relíquias históricas dos europeus quanto os *vaygu'a* são apreciados pelo valor histórico que encerram. Podem ser feios, inúteis e, segundo os padrões correntes, possuir muito pouco valor intrínseco; porém, só pelo fato de terem figurado em acontecimentos históricos e passado pelas mãos de personagens antigos constituem um veículo infalível de importante associação sentimental e passam a ser considerados grandes preciosidades. O sentimentalismo histórico, que desempenha papel de importância no nosso interesse em estudar os acontecimentos do passado, existe de igual modo no Pacífico Sul. Cada um dos artigos realmente bons do *Kula* tem um nome próprio e encerra uma espécie de história ou romance nas tradições dos nativos. As jóias da Coroa britânica e os objetos tradicionais são insígnias de *status* social e símbolos de riqueza, respectivamente; no nosso passado, como na própria Nova Guiné até há poucos anos, *status* social e riqueza existiam um em função do outro. O ponto mais importante de diferença é que os artigos do *Kula* são de posse temporária, ao passo que, para ter total valor, o tesouro europeu precisa ser de posse permanente.

¶ Numa visão mais larga, feita agora sob o ponto de vista etnológico, podemos classificar os artigos preciosos do *Kula* entre os diversos objetos "cerimoniais" que representam riqueza: enormes armas esculpidas e decoradas; implementos de pedra; artigos para uso doméstico e industrial, ricamente ornamentados e incômodos demais para serem usados normalmente. Esses objetos todos são chamados "cerimoniais", mas a palavra parece cobrir um grande número de significados e incluir muita coisa que não tem significado nenhum. Na verdade, um objeto é freqüentemente designado como "cerimonial", especialmente em exposições de museus, simplesmente porque seu uso e natureza são desconhecidos. Quanto às exposições nos museus de objetos da Nova Guiné, posso dizer que muitos dos chamados "objetos cerimoniais" não passam de objetos de uso comum, mas excessivamente elaborados; a preciosidade do material com que foram feitos e a quantidade de trabalho despendida em fabricá-los são os fatores que os transformaram em reservatórios de valor econômico condensado. Outros objetos há que são usados em ocasiões festivas, mas não têm qualquer função nos ritos e cerimônias, servindo tão-somente como enfeites ou decoração; a esses podemos dar o nome de "objetos de parada" (cf. cap. VI, seção I). Há, finalmente, certos artigos que realmente são usados como instrumentos de rituais mágicos ou religiosos e pertencem ao conjunto de apetrechos intrínsecos a essas cerimônias. Esses são os únicos objetos a que poderíamos chamar corretamente de "cerimoniais". Durante os festejos *So'i*, que se realizam entre os *massim* do sul, as mulheres, carregando machados de lâminas polidas e cabos finamente esculpidos, acompanham, com passos rítmicos, ao som dos tambores, a entrada dos porcos e das mudas de mangueira na aldeia (veja fig. 5 e 6). Como isso faz parte da cerimônia e os machados são acessórios indispensáveis, seu uso nessa ocasião pode ser legitimamente chamado "cerimonial". Nalguns rituais de magia

das ilhas Trobriand, o *towosi* (feiticeiro agrícola) tem de carregar sobre o ombro um machado, com o qual ele golpeia "ritualmente" as estruturas chamadas *kamkokola* (veja fig. 59; cf. também cap. II, seção IV).

¶ Sob determinado ponto de vista, os *vaygu'a* — objetos de valor do *Kula* — são objetos de uso excessivamente elaborados. Constituem também, no entanto, objetos "cerimoniais", no sentido estrito e correto da palavra. Essa questão vai se tornar mais clara ao leitor nas páginas que se seguem. A ela voltaremos também no último capítulo.

! O leitor precisa ter em mente que estamos tentando fornecer uma idéia vívida e clara daquilo que os objetos de valor próprios do *Kula* representam para os nativos. Não é nossa intenção descrevê-los de maneira detalhada e circunstancial, nem defini-los com máxima exatidão. Estabelecemos um paralelo entre esses artigos e as jóias da Coroa britânica e os objetos históricos europeus a fim de demonstrar que este tipo de posse não constitui um fantástico costume próprio dos habitantes do Pacífico Sul e pode muito bem encontrar equivalentes em nossa própria cultura. A comparação que fiz — quero agora enfatizar bem este ponto — não se baseia em semelhanças puramente externas e superficiais. As forças psicológicas de uma e de outra cultura são as mesmas; é a mesma a atitude mental que nos leva a valorizar nossos objetos históricos ou tradicionais e faz com que os nativos da Nova Guiné tenham seus *vaygu'a* em grande apreço.

IV

¶ A permuta desses dois tipos de *vaygu'a*, ou seja, a troca dos braceletes pelos colares, constitui o principal ato do *Kula*. Não é feita livremente, a torto e a direito, nem está ao capricho da vontade ou disponibilidade dos nativos. Está, muito pelo contrário, sujeita a rigorosos limites e regras. Uma dessas regras refere-se à sociologia da troca e dispõe que as transações do *Kula* só podem ser executadas entre parceiros. O indivíduo que participa do *Kula* (nem todos os nativos no âmbito desse sistema têm autorização para isso) possui apenas um número limitado de pessoas com as quais pode negociar. Esta parceria é estabelecida de um modo definido, exige a satisfação de certas formalidades e constitui uma relação permanente, para toda a vida. O número de parceiros que um indivíduo pode ter varia de acordo com sua posição social e importância. O plebeu das ilhas Trobriand possui apenas alguns parceiros, ao passo que o chefe chega a ter centenas deles. Não existe propriamente um mecanismo social pelo qual se possa limitar a participação de uns e estender a de outros; porém, as pessoas em geral sabem exatamente a quantos parceiros têm direito em termos de sua posição social. Um dos fatores que as orientam nesse particular é, na maioria dos casos, o exemplo dado pelos seus ancestrais imediatos. Mesmo nas tribos em que as diferenças de posição social não são pronunciadas, um homem de prestígio ou o líder de um vilarejo ou aldeia, pode ter centenas de parceiros no *Kula*, ao passo que um nativo de pouca importância tem apenas alguns.

¶ Os parceiros do *Kula* têm que trocar entre si os objetos próprios do *Kula* e, incidentalmente, trocam também outros presentes. Comportam-se como amigos, possuem uma série de deveres e obrigações mútuas que variam conforme a distância entre suas respectivas aldeias e o *status* de cada um deles. Em média, o nativo tem alguns parceiros próximos, geralmente seus próprios amigos ou os parentes por afinidade, com os quais normalmente mantém relações de amizade bastante estreitas. A parceria no *Kula* é um dos laços especiais que unem dois indivíduos numa relação permanente de troca de presentes e mútua prestação de serviços, que são tão característicos desses nativos. Em média, o nativo também realiza transações do *Kula* com um ou dois chefes da vizinhança. Num

caso desse tipo, ele tem de prestar assistência e vários serviços aos chefes e oferecer-lhes a primeira escolha toda vez que recebe um novo sortimento de *vaygu'a*. Por outro lado, o nativo espera que os chefes sejam especialmente liberais para com ele.

4 [O parceiro de além-mar é, por outro lado, um hospedeiro, patrono e aliado em terras perigosas e pouco seguras. Hoje em dia, embora a sensação de perigo ainda exista e os nativos nunca se sintam perfeitamente seguros e à vontade num distrito que não seja o seu, os perigos que temem são os de natureza mágica — mais do que qualquer outra coisa, portanto, é o temor à feitiçaria das terras estranhas que os assedia quando nelas se encontram. Em épocas passadas, perigos mais tangíveis os ameaçavam e o parceiro constituía a principal garantia de segurança pessoal. O parceiro também fornece alimento, dá presentes e sua casa é o local onde o participante do *Kula* permanece enquanto está na aldeia, embora nunca para dormir. 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.]

5 Tentemos agora passar a uma visão ampla dos efeitos cumulativos das regras de parceria. 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 (veja fig. 20). Os objetos dados por um nativo — não só os artigos do *Kula*, mas também vários outros objetos de uso doméstico e pequenos presentes — chegam, com o tempo, a parceiros indiretos muito distantes. É fácil observar que, no fim de contas, não só os objetos da cultura material, mas também costumes, canções, temas artísticos e influências culturais gerais também viajam ao longo das rotas do *Kula*. 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 do *Kula* e, em segundo plano, por muitos pequenos laços e interesses.]

6 Voltando mais uma vez ao aspecto pessoal do *Kula*, vamos a um exemplo concreto. Consideremos o nativo típico que vive, por exemplo, na aldeia de Sinaketa, um dos centros mais importantes do *Kula* na porção meridional das ilhas Trobriand. Possui alguns parceiros próximos e outros distantes, mas pertencem todos a duas categorias: uns lhe dão apenas braceletes, outros lhe dão apenas colares. Visto que, nas rotas do *Kula*, os braceletes são transportados em sentido contrário ao dos colares, uma das regras naturais e invariáveis do sistema é o fato de que os braceletes nunca são fornecidos ao nativo pelo mesmo indivíduo que lhe dá os colares. Suponhamos que eu seja o nativo de Sinaketa. Se um dos meus sócios me fornece braceletes e eu, em troca, lhe dou um colar, todas as nossas futuras transações deverão ser exatamente desse mesmo tipo. Além disso, a natureza de nossas transações depende de nossa posição relativa — ou seja, nossa localização geográfica com referência aos pontos cardeais. Do norte e do leste, eu, em Sinaketa, recebo apenas os braceletes; do sul e do oeste, apenas os colares. Se um dos meus sócios é meu vizinho na aldeia e sua casa fica ao norte ou ao leste da minha, dele sempre receberei braceletes e a ele sempre darei colares. Se eventualmente ele mudar de residência no próprio âmbito da aldeia, nosso relacionamento continuará o mesmo; se, porém, ele vier a pertencer a outra comunidade de aldeia, situada ao sul ou a oeste da minha, nossas transações assumirão sentido inverso. Meus sócios que vivem ao norte de Sinaketa, nos distritos de Luba, Kulumata ou Kiriwina, fornecem-me braceletes,

que eu passo aos meus sócios do sul; destes eu recebo colares. O "sul" neste caso inclui os distritos sulinos de Boyowa, bem como as ilhas Amphlett e Dobu.

7 Cada pessoa tem, portanto, de obedecer a leis específicas quanto ao sentido geográfico de suas transações. Se, em qualquer ponto do circuito do *Kula*, nós a imaginarmos voltada para o centro do círculo, veremos que com a mão esquerda ela recebe os braceletes e, com a direita, os colares, passando-os então adiante. Em outras palavras, o nativo constantemente passa os braceletes da esquerda para a direita e os colares da direita para a esquerda.

8 Aplicando esta regra de conduta pessoal ao circuito inteiro do *Kula*, verificamos imediatamente qual o resultado integral de todo o processo. Em sua totalidade, as transações não resultam numa troca inútil ou sem objetivo desses dois tipos de artigos — ou seja, não constitui em um fortuito vaivém de braceletes e colares. Há dois fluxos constantes: um, o dos colares, obedecendo ao sentido horário ou dos ponteiros de um relógio; o outro, o dos braceletes, em sentido oposto. O termo *circular* é portanto, bem adequado às transações do *Kula*, pois que elas realmente constituem um círculo ou circuito de artigos em constante movimento (cf. mapa V). Todas as aldeias desse circuito têm posição fixa em relação às demais — ou seja, cada uma delas está, em relação a qualquer outra, ou do lado dos colares, ou do lado dos braceletes.

9 Passemos agora a uma outra regra do *Kula*, uma das mais importantes. Como acabamos de dizer, "os braceletes e colares movem-se no círculo cada um em sua própria direção, um em sentido oposto ao do outro; sejam quais forem as circunstâncias, nenhum deles jamais é negociado de volta, ou seja, no sentido ou direção errada. Esses objetos também se encontram em constante movimentação, jamais param. Isso pode, à primeira vista, parecer inacreditável, mas o fato é que ninguém conserva consigo esses objetos por longo espaço de tempo. Com efeito, em todo o território de Trobriand existem talvez apenas um ou dois braceletes e colares especialmente bem feitos, conservados permanentemente como bens de herança; constituem uma classe especial de objetos que de uma vez por todas estão fora de circulação no *Kula*. A "posse" é, portanto, uma relação econômica de veras especial no sistema do *Kula*. Nenhum dos nativos que dele participam pode manter quaisquer dos artigos em seu poder por mais de um ou dois anos e quando os conserva durante este tempo, está sujeito a ser censurado por sua mesquinhez. Alguns distritos têm má reputação entre os demais por serem "lerdos" e "duros de lidar" no *Kula*. Por outro lado, um número enorme de artigos passa pelas mãos de cada participante do *Kula* durante sua vida; esses artigos são de posse temporária e cada um os guarda em confiança por um certo espaço de tempo. Esta posse raramente significa que o nativo os ponha em uso, e ele tem por obrigação passá-los o quanto antes a um dos seus parceiros. Essa posse temporária, no entanto, lhe permite adquirir grande renome, exibir sua aquisição, contar aos outros de que modo a obteve e planejar a quem os destinar a seguir. Tudo isso constitui um dos assuntos favoritos entre os nativos, servindo-lhes de tema para suas conversas e mexericos. A glória e as façanhas de chefes e plebeus no *Kula* são constantemente discutidas e ventiladas em suas conversas".³⁸ Cada um dos artigos do *Kula* move-se, assim, numa única direção, nunca volta para trás, jamais pára de modo permanente e leva de dois a dez anos para perfazer o circuito completo.

10 Essa é talvez uma das características mais notáveis do *Kula*, pois através dela se cria uma nova forma de posse e coloca os dois artigos do *Kula* numa

³⁸ Esta citação e as demais que se seguem foram tomadas de um artigo preliminar do autor sobre o *Kula*, publicado em *Man*, julho de 1920. Artigo número 51, p. 100.

categoria especial, própria deles. Podemos agora voltar à comparação que já estabelecemos entre os *vaygu'a* (objetos de valor em Kiriwina) e os objetos tradicionais ou relíquias históricas dos europeus. Essa comparação só não é válida num particular: nos objetos europeus desse tipo, a posse permanente e a associação contínua com um cargo ou posição social hereditária, ou com uma família, são características essenciais. Nisso os artigos do *Kula* diferem bastante dos nossos objetos tradicionais, mas, por sua vez, assemelham-se a um outro tipo de objetos de valor: os troféus, as marcas de superioridade, as taças de campeonatos — objetos esses que a facção vencedora — indivíduo ou grupo — guarda apenas por determinado espaço de tempo. Embora esses objetos sejam confiados em posse temporária e não sirvam a quaisquer fins utilitários, seus possuidores sentem especial prazer pelo simples fato de os terem em mãos, merecendo-os por direito. Neste caso também a semelhança não é apenas superficial e externa, mas se trata da mesma atitude mental caracterizada por dispositivos sociais análogos. A semelhança é tanto maior porquanto no *Kula* também existe o elemento de orgulho pelo êxito ou mérito alcançado, o qual constitui um dos principais ingredientes da satisfação e prazer que o indivíduo ou o grupo sente com a posse de um troféu. O êxito no *Kula* é atribuído a poderes individuais especiais, obtidos principalmente através da magia, dos quais os nativos se orgulham muito. Por outro lado, a aldeia inteira também se ufana quando um de seus membros obtém no *Kula* um troféu especialmente valioso.

21 Todas as regras até aqui enumeradas — sob o ponto de vista individual — limitam a amplitude social e a direção das transações, bem como a duração da posse dos objetos. Sob o ponto de vista de seu efeito total, essas regras dão delineamento geral ao *Kula* e o caracterizam como um circuito duplamente fechado. Devemos agora dizer algumas palavras sobre a natureza de cada uma das transações individuais, vistas sob o ângulo de sua *técnica comercial*. Neste particular existem também regras bastante específicas.

V

22 O princípio básico em que se assentam as regras da transação propriamente dita é o fato de que o *Kula* consiste na doação de um presente cerimonial em troca do qual, após certo lapso de tempo, deve ser recebido um presente equivalente. Esse lapso de tempo pode ser de algumas horas ou apenas alguns minutos, embora por vezes chegue a passar um ano ou mais entre a doação de um artigo e o recebimento do artigo oposto.³⁹ A troca, entretanto, jamais pode ser efetuada diretamente e a equivalência entre os presentes não deve nunca ser discutida, avaliada publicamente ou pechinçada. O decoro de cada transação do *Kula* é rigorosamente mantido e altamente prezado. Os nativos fazem total distinção entre esse tipo de transação e o escambo, o qual praticam extensivamente e conhecem bastante, e para o qual possuem um termo especial: *gimwali*, na língua de Kiriwina. Ao criticar algum nativo que age de maneira incorreta, apressada ou indecorosa no *Kula*, os nativos freqüentemente dizem: “Ele age como se o *Kula* fosse o *gimwali*”.

3 Outro princípio muito importante é o de que cabe a quem dá decidir sobre a equivalência entre o presente que oferece e aquele que recebeu anteriormente de seu parceiro. A equivalência não pode ser imposta sob qualquer forma de

³⁹ A fim de não me sentir culpado de incoerência pelo uso impreciso do termo “cerimonial”, apresento aqui uma definição sumária: chamaremos de “cerimonial” a todo ato (1) público; (2) realizado sob estreita observância de formalidades específicas; (3) de valor sociológico, religioso ou mágico, e vinculado a obrigações.

doação. Espera-se que o parceiro, tendo recebido um presente *kula*, dê, em troca, um presente de justo e igual valor; em outras palavras, o bracelete que ele dá como contrapresente deve ser tão bom quanto o colar que recebeu como presente — ou vice-versa. (Um presente excepcionalmente valioso, por sua vez, deve ser retribuído com um contrapresente de valor semelhante, e não com vários contrapresentes menores. Não obstante isso, pode haver presentes intermediários, com os quais o parceiro adia temporariamente o verdadeiro contrapresente.)

4 Se o objeto dado como contrapresente tiver valor menor que o presente, o receptor ficará decepcionado e aborrecido, mas não pode usar de meios diretos para obter uma compensação, nem tentar coagir seu sócio, nem tampouco dar fim, de uma vez por todas, às suas transações com ele. Quais são então as forças operantes no sentido de fazer com que cada parceiro siga à risca os termos da transação? Entra aqui uma faceta muito importante de atitude mental do nativo com referência à riqueza e ao valor. A falsa noção através da qual se atribui ao selvagem uma natureza puramente econômica poderia levar-nos a um erro de raciocínio, como o que se segue: “A paixão pela posse e o ódio de perder ou ceder constituem o elemento fundamental e mais primitivo na atitude tomada pelo homem em relação às riquezas. No homem primitivo, essa característica fundamental se encontra em sua forma mais simples e pura. *Agarre-se a seus bens e não os deixe escapular* é o princípio segundo o qual ele se guia”.⁴⁰ O erro fundamental deste raciocínio está em pressupor que o “homem primitivo”, representado hoje pelo selvagem, está, pelo menos sob o ponto de vista econômico, livre de quaisquer convenções ou restrições sociais. A verdade é bem outra. Muito embora o nativo do *Kula*, como qualquer outro ser humano, tenha paixão pela posse, deseje manter consigo todos os seus bens e tema perdê-los, o código social das leis que regulam o dar e receber suplanta sua tendência aquisitiva natural.

5 Esse código social, tal como o encontramos entre os nativos do *Kula*, está, no entanto, longe de atenuar o desejo natural pela posse; muito pelo contrário, estabelece que possuir é ser poderoso e que a riqueza constitui apanágio indispensável de dignidade social e atributo da virtude individual. O importante, porém, é que, para os nativos do *Kula*, possuir é dar — e nesse aspecto eles são notavelmente diferentes de nós. Pressupõem que qualquer pessoa deve naturalmente partilhar seus bens e deles ser o depositário e distribuidor. Além disso, quanto mais alta a categoria social, maiores as obrigações. Espera-se que o chefe forneça alimento a qualquer estranho ou visitante, e até mesmo a qualquer vadio vindo de outras partes da aldeia. O chefe tem de dividir com os outros nativos seu estoque particular de tabaco ou nozes de bétel. Assim sendo, o nativo de certa posição social precisa esconder qualquer porção desses artigos que queira preservar para uso próprio. No extremo oriental da Nova Guiné, eram comuns entre os nativos de certa posição social as cestas especiais de três camadas, fabricadas nas ilhas Trobriand, porque na divisão inferior podiam esconder seus pequenos tesouros. A riqueza é, portanto, o principal indício do poder — e a generosidade sinal da riqueza. Com efeito, a avareza é o vício mais desprezado, constituindo entre os nativos a única coisa sobre a qual eles fazem críticas morais realmente acerbas. A generosidade, por outro lado, é tida como essência da bondade.

⁴⁰ Esta não é a interpretação fantasiosa daquilo que poderia ser uma opinião errônea, pois posso fornecer exemplos concretos que comprovam que tais opiniões foram realmente apresentadas; visto, porém, que minha intenção neste capítulo não é a de apresentar uma crítica das teorias sobre a economia primitiva atualmente existentes, não quero abarrotar este capítulo com citações.

6 [Essa injunção moral e o subsequente hábito de generosidade, superficialmente observados e mal interpretados são responsáveis por uma outra idéia errônea bastante difundida — a do *comunismo primitivo dos selvagens*. Isto, tanto quanto a ficção diametralmente oposta do nativo insaciável e desumanamente tenaz, é definitivamente errôneo, como veremos com suficiente clareza nos capítulos que se seguem.]

O princípio fundamental do código moral dos nativos neste assunto faz, pois, com que o indivíduo contribua com seu quinhão justo nas transações do *Kula* e, quanto mais importante ele for, mais deseja sobressair-se por sua generosidade. *Noblesse oblige* é, na realidade, a norma social que regula sua conduta. Isso não significa que os nativos estejam sempre satisfeitos, ou que não haja brigas, ressentimentos e até mesmo lutas por causa das transações. É óbvio que, por mais que o 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. É, porém, muito importante compreender-se que realmente não existe regateio nem tendência a lograr um indivíduo naquilo que por direito lhe cabe. Embora por motivos diferentes, tanto o doador quanto o receptor concordam entusiasticamente que o presente deva ser generoso. E então, é claro, há o fato importante de que o indivíduo que é justo e generoso no *Kula* atrai para si maior fluxo de transações que o indivíduo mesquinho.

Os dois princípios mais importantes — a saber, primeiro, que o *Kula* é um presente retribuído, após certo período de tempo, por meio de um contrapresente, e não um escambo; e, segundo, que cabe ao doador estabelecer a equivalência do contrapresente, que não pode ser imposta e não pode haver regateio ou devoluções na troca — fundamentam todas as transações. Um exemplo concreto de como se realizam essas transações será suficiente para uma idéia preliminar.

9 “Suponhamos que eu, nativo de Sinaketa, tenha em meu poder um belo par de braceletes. Uma expedição ultramarina, proveniente de Dobu, no arquipélago d'Entrecasteaux, chega à minha aldeia. Soprando um búzio, apanho meu par de braceletes e o ofereço ao meu parceiro de ultramar, dizendo-lhe algumas palavras como, por exemplo, 'Este é um *vaga* (presente com que se inicia a transação) — em tempo certo, ireis dar-me um grande *soulava* (colar) em retribuição! No ano seguinte, quando eu o visitar em sua aldeia, meu parceiro terá em seu poder um colar equivalente, que dele receberei como *yotile* (contrapresente); caso não possua um colar suficientemente bom com que retribuir ao meu último presente, ele me dará um pequeno colar — manifestamente não equivalente ao meu presente — oferecido como *basi* (presente intermediário). Isto significa que o presente principal deverá ser dado numa próxima ocasião, e o *basi* é oferecido em sinal de confiança — mas este, por sua vez, deve também ser retribuído por mim, nesse ínterim, com um presente de pequenos braceletes de conchas. O presente final que me será dado de modo a concluir-se a transação chama-se *kudu* (presente com o qual se conclui uma transação) em oposição a *basi*.” (Loc. cit., p. 99.)

90 Muito embora o regateio e a pechincha estejam excluídos do *Kula*, há modos costumeiros e regulamentados de se fazerem ofertas por algum artigo *vaygu'a* que se sabe está em poder de um parceiro. Isso se faz pelo oferecimento do que chamaremos de “presentes de solicitação”, dos quais há muitos tipos. “Se acontecer de ter eu, habitante de Sinaketa, em meu poder um par extraordinariamente bom de braceletes, a fama de meus braceletes se espalha, pois é preciso

lembrar-nos de que cada um dos braceletes e colares de primeira categoria tem um nome especial e uma história toda sua, e à medida que circula no grande circuito do *Kula*, torna-se bem conhecido e seu aparecimento num determinado distrito sempre constitui uma sensação. Todos os meus parceiros, então — sejam eles do ultramar, sejam do meu próprio distrito — competem entre si pela honra de receber esse meu artigo, e os que estão especialmente ansiosos tentam obtê-lo oferecendo-me *pokala* (oferendas) e *kaributu* (presentes de solicitação). Os primeiros (os *pokala*) em geral consistem de porcos, bananas de especial qualidade, inhame ou taro; os últimos (os *kaributu*) são de maior valor: as grandes e valiosas lâminas de machado (chamadas *beku*), ou as colheres para cal, feitas de osso de baleia.” (Loc. cit., p. 100.) As complicações adicionais relativas à retribuição desses presentes de solicitação, bem como mais algumas sutilezas e expressões técnicas referentes a este assunto, serão fornecidas mais adiante, no capítulo IV.

VI

91 Enumerei as regras principais do *Kula* de maneira suficiente a uma definição preliminar; devo agora dizer algumas palavras a respeito das atividades afins e dos aspectos secundários do *Kula*. Se compreendermos que por vezes a troca deve realizar-se entre distritos separados por mares perigosos, onde um grande número de homens tem de navegar em canoas, obedecendo a datas preestabelecidas, torna-se claro que muitos preparativos são necessários para que uma expedição se possa realizar. Muitas atividades preliminares estão intimamente relacionadas ao *Kula*, tais como: a construção das canoas, a preparação do equipamento, o aprovisionamento da expedição, o estabelecimento das datas e a organização social do empreendimento. Todas essas atividades são subsidiárias ao *Kula* e, já que são executadas para atender às finalidades do *Kula* e constituem uma série concatenada, a descrição do *Kula* deve incluir um relato dessas atividades preliminares. A descrição detalhada do processo de construção de canoas, do cerimonial que o acompanha, dos rituais mágicos concomitantes, do lançamento e da viagem inaugural, dos costumes afins que têm por finalidade a preparação do equipamento — tudo isso será contado com detalhes nos próximos capítulos.

92 Outra atividade inextricavelmente ligada ao *Kula* é a do *comércio secundário*. Viajando a terras longínquas, ricas em recursos naturais desconhecidos em sua terra natal, os navegadores do *Kula* retornam de cada expedição fartamente carregados com os espólios de seu empreendimento. A fim também de presentear seus parceiros, os nativos levam, em cada viagem, uma carga de produtos tidos como altamente desejáveis no distrito ultramarino. Parte dessa carga é distribuída aos parceiros, na forma de presentes; mas uma boa porção dela destina-se ao pagamento de objetos desejados pelos nativos em sua terra natal. Em certos casos, durante a viagem, os visitantes exploram, por sua própria conta, os recursos naturais das terras do além-mar. Os nativos de Sinaketa, por exemplo, mergulham na laguna de Sanaroa em busca dos *spondylus*, e os de Dobu fazem pescarias nas ilhas Trobriand, numa praia situada no extremo sul da ilha. O comércio secundário torna-se ainda mais complicado pelo fato de que certos grandes centros do *Kula* como, por exemplo, Sinaketa, não são especializados na produção dos artigos que, para os dobu, são de especial valor. Dessa forma, os nativos de Sinaketa têm de obter o estoque de mercadorias necessárias nas aldeias do interior de Kuboma, e isso eles fazem através de pequenas expedições comerciais preliminares ao *Kula*. Assim como a construção de canoas, o comér-

cio secundário será descrito com detalhes mais tarde, mas não podemos deixar de mencioná-lo aqui.

3 Neste momento, tais atividades afins e subsidiárias precisam ser adequadamente relacionadas umas às outras e à transação principal. Tanto a construção de canoas quanto o comércio regular foram mencionados como secundários ou subsidiários ao *Kula* propriamente dito. Isso requer uma explicação. Não é minha intenção, ao subordinar essas duas coisas ao *Kula*, expressar uma consideração filosófica ou uma opinião pessoal quanto ao valor relativo dessas atividades sob o ponto de vista de alguma teleologia social. Com efeito, é óbvio que, se observarmos essas atividades "do lado de fora", como estudiosos de sociologia comparada, e avaliarmos sua verdadeira utilidade, o comércio e a construção de canoas aparecerão como as realizações verdadeiramente importantes, e consideraremos o *Kula* apenas como um estímulo indireto que impele os nativos a navegar e a comerciar. Minha presente descrição não é, porém, sociológica, mas sim puramente etnográfica, e toda análise sociológica que venho apresentando é apenas a que se faz absolutamente indispensável para dissipar falsas concepções e definir termos.⁴¹

4 Definindo o *Kula* como a atividade primária e mais importante, e as demais como secundárias, 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*. 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 dos 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*. Tudo isto, é lógico, irá tornar-se realmente claro e convincente só depois que apresentarmos um relato minucioso. É, porém, necessário estabelecermos a estas alturas a perspectiva correta da relação entre o *Kula principal* e o comércio subsidiário.

5 Certamente, existem muitas tribos vizinhas que nada conhecem a respeito do *Kula* e, apesar disso, fabricam canoas e navegam para longe em ousadas expedições comerciais; há também diversas aldeias — nas ilhas Trobriand, por exemplo — que, embora dentro do circuito do *Kula*, não o praticam e, contudo, possuem canoas com as quais realizam um vigoroso comércio marítimo. Mas, nos locais em que é praticado, o *Kula* controla todas as demais atividades afins, e tanto a construção de canoas quanto o comércio se tornam subsidiários dele. E isto se expressa, de um lado, pela natureza das instituições e pelo modo como se processam todos os preparativos e, de outro, pelo comportamento e pelas afirmações explícitas dos nativos.

6 O *Kula* — como, espero, está-se tornando cada vez mais evidente — é uma instituição enorme e complicada, por mais insignificante que seu núcleo nos pos-

⁴¹ Talvez não haja necessidade de salientarmos o fato de que, no presente estudo, não estão incluídas quaisquer considerações referentes às origens e ao desenvolvimento ou história das instituições nativas. A mistura de pontos de vista especulativos ou hipotéticos com o relato de ocorrências concretas constitui, na minha opinião, um pecado imperdoável contra os princípios metodológicos da etnografia.

sa parecer. Para os nativos, ele representa um dos interesses mais vitais da existência, e como tal possui um caráter cerimonial e está cingido pela magia. Podemos imaginar que os objetos que constituem a riqueza nativa possam passar de uma pessoa para outra sem quaisquer cerimônias ou rituais, mas isso jamais acontece no *Kula*. Mesmo quando, por vezes, pequenas expedições de apenas uma ou duas canoas partem para o além-mar e trazem os *vaygu'a*, observam-se determinados tabus e práticas tradicionais na partida, durante a viagem e à chegada; até mesmo a menor das expedições, de uma só canoa, constitui acontecimento tribal de relativa importância, conhecido e discutido no distrito inteiro. A expedição típica, porém, é aquela da qual participa um grande número de canoas, organizadas de maneira específica, formando um só grupo. Realizam-se festas, distribuições de alimentos e outras cerimônias públicas, há um líder e mestre da expedição e várias regras a serem observadas a par dos tabus e regulamentos costumeiramente associados ao *Kula*.

7 A natureza cerimonial do *Kula* está rigorosamente vinculada a um outro aspecto que o caracteriza — a magia. "A crença na eficácia da magia domina o *Kula*, como domina a tantas outras atividades tribais. Rituais mágicos precisam ser executados sobre as canoas marítimas, quando são construídas, para que sejam velozes, estáveis e seguras; rituais mágicos são também 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*." (*Loc. cit.*, p. 100.)

8 É natural que uma instituição tão intimamente ligada a elementos mágicos e cerimoniais, como o é o *Kula*, não só esteja assentada sobre um alicerce tradicional muito firme, mas também possua um grande estoque de lendas. "Há uma rica mitologia do *Kula*, na qual se contam estórias sobre épocas remotas, quando ancestrais míticos se empenhavam em expedições longínquas e audaciosas. Graças a seus conhecimentos de magia eles conseguiam escapar aos perigos, vencer os inimigos, transpor obstáculos e, através de suas façanhas, estabeleceram muitos precedentes que agora são rigorosamente observados nos costumes tribais. Mas sua importância para seus descendentes reside principalmente no fato de que eles lhes legaram seus conhecimentos de magia, e isto fez com que o *Kula* se tornasse possível nas gerações subseqüentes". (*Loc. cit.*, p. 100.)

9 Em determinados distritos, aos quais não pertencem as ilhas Trobriand, o *Kula* está associado a festas mortuárias chamadas *so'i*. Esta associação, sobre a qual faremos um relato no capítulo XX, é de grande interesse e importância.

10 As grandes expedições do *Kula* são realizadas por um grande número de nativos — um distrito inteiro. Mas os limites geográficos dentro dos quais são recrutados os membros de uma expedição encontram-se perfeitamente definidos. Observando o mapa V, "podemos ver diversos círculos, cada um deles representando determinada unidade sociológica a que chamaremos de 'comunidade *kula*'. Cada comunidade *kula* se compõe de uma ou várias aldeias, cujos nativos partem juntos nas grandes expedições marítimas e atuam como um só grupo nas transações do *Kula*, executam seus rituais mágicos em comum, possuem os mesmos líderes e se movem na mesma esfera social interna e externa, em cujo âmbito trocam seus objetos de valor. O *Kula* então, consiste primeiro das pequenas transações internas dentro da comunidade *kula* ou comunidades adjacentes e, segundo, das grandes expedições marítimas nas quais a troca de artigos se verifica entre duas comunidades separadas pelo mar. Nas primeiras, existe um fluxo

pequeno mas contínuo e permanente de artigos entre uma aldeia e outra e até mesmo dentro de uma mesma aldeia. Nas segundas, uma enorme quantidade de objetos de valor, chegando a mais de mil por vez, é trocada através de uma enorme transação ou, mais acertadamente, através de uma infinidade de transações que se realizam simultaneamente". (*Loc. cit.*, p. 101.) "O *Kula* consiste na série dessas expedições marítimas periódicas que vinculam os diversos grupos de ilhas e anualmente trazem, de um distrito para o outro, grande quantidade de *vaygu'a* e objetos de comércio subsidiário. Os objetos do comércio subsidiário são utilizados e consumidos, mas os *vaygu'a* — braceletes e colares — movem-se constantemente no circuito." (*Loc. cit.*, p. 105.)

01 Apresentei neste capítulo, uma definição curta e sumária do *Kula*. Enumerei, um após outro, seus aspectos mais característicos, as regras mais notáveis estabelecidas nos costumes, nas crenças e no comportamento dos nativos. Isto se fez necessário para podermos fornecer uma noção geral da instituição antes de descrever-lhe minuciosamente o funcionamento. Uma definição abreviada, porém, jamais pode proporcionar ao leitor o entendimento total de uma instituição social humana. Para isso é necessário explicar seu funcionamento de maneira concreta, colocar o leitor em contato com as pessoas, mostrar-lhe de que maneira elas se portam em cada um dos estágios consecutivos, e descrever todas as manifestações reais das regras gerais estabelecidas *in abstracto*.

02 Como dissemos acima, as transações do *Kula* são efetuadas através de dois tipos de empreendimentos; existem, em primeiro lugar, as grandes expedições marítimas, nas quais se transporta uma quantidade mais ou menos considerável de objetos de valor. Há, a par disso, a troca interna, em que os artigos passam de pessoa para pessoa, freqüentemente mudando de dono inúmeras vezes num percurso de algumas milhas.

03 As grandes expedições marítimas constituem, de longe, a parte mais espetacular do *Kula*. Contêm, também, um número maior de cerimônias públicas, rituais mágicos e praxes tradicionais. Também requerem, é claro, maiores preparativos e atividades preliminares. Terei, portanto, muito mais coisas a dizer sobre as expedições ultramarinas do *Kula* do que sobre as trocas internas.

04 Visto que os costumes e crenças relativos ao *Kula* foram, na maior parte, estudados em Boyowa, ou seja, nas ilhas Trobriand, e analisados sob o ponto de vista desse distrito, irei relatar, em primeiro lugar, o modo típico como se processa uma expedição marítima, seguindo seus preparativos, organização e partida das ilhas Trobriand. Começando pela construção das canoas, procedendo em seguida à cerimônia de seu lançamento e às visitas de apresentação formal das canoas, selecionaremos então a comunidade de Sinaketa e acompanharemos os nativos numa de suas viagens marítimas, a qual descreveremos em todos os seus detalhes. Isto nos mostrará uma modalidade de expedição *kula* em demanda a terras distantes. Mostraremos então em que aspectos essas expedições diferem entre si noutras ramificações do *Kula*, e para isso irei descrever uma expedição proveniente de Dobu e outra entre Kiriwina e Kitava. Esse relato será complementado com uma descrição do *Kula* interno, de algumas modalidades de comércio associado e das demais ramificações do *Kula*.

05 No capítulo que se segue eu passo, portanto, aos estágios preliminares do *Kula* nas ilhas Trobriand, começando pela construção das canoas.

CAPÍTULO IV

As canoas e a navegação

I

A canoa é elemento da cultura material e, como tal, pode ser descrita, fotografada e até mesmo fisicamente transportada para um museu. Contudo — e esta é uma verdade freqüentemente negligenciada — a realidade etnográfica da canoa não poderia ser transmitida ao estudioso simplesmente colocando-se diante dele um exemplar perfeito da embarcação.

A canoa é feita para determinado uso e com uma finalidade específica; constitui um meio para atingir determinado fim, e nós, que estudamos a vida nativa, não podemos inverter essa relação, fazer do objeto em si um fetiche. No estudo das finalidades econômicas para as quais se constrói uma canoa e dos diversos usos a que ela é submetida, encontramos os primeiros elementos para um estudo etnográfico mais profundo. Dados sociológicos suplementares, referentes à sua posse, a especificação das pessoas que a usam e a descrição de como o fazem; as informações referentes às cerimônias e costumes de sua construção, uma espécie de história da vida típica de uma embarcação nativa — tudo isso nos faz aproximar ainda mais da compreensão de tudo aquilo que a canoa verdadeiramente representa para o nativo.

Nem mesmo isso, entretanto, se aproxima da realidade mais vital de uma canoa nativa, pois um barco, seja ele feito de casca de árvore ou de madeira, de ferro ou de aço, vive a vida de seus navegantes e, para o marinheiro, representa mais que um simples pedaço de matéria moldada. Para o nativo, não menos do que para o marinheiro branco, o barco está envolto numa atmosfera de romance, construída de tradições e experiências pessoais. É um objeto de culto e admiração, uma coisa viva que possui personalidade própria.

Nós, europeus — quer conheçamos a embarcação nativa por experiência ou através de descrições —, acostumados que estamos com os nossos meios de transporte tão extraordinariamente desenvolvidos, temos tendência a olhar com desdém a canoa nativa e a enxergá-la sob uma falsa perspectiva, considerando-a quase como um brinquedo infantil, como uma tentativa malograda e imperfeita de solucionar o problema da navegação que nós outros já solucionamos de maneira satisfatória.⁴² Para o nativo, entretanto, sua pesada e desajeitada canoa representa uma conquista admirável e quase miraculosa, um objeto de rara beleza (veja fig. 21, 23, 40, 47 e 55). Ele a envolve de tradições, adorna-a com

⁴² Ao comparar a frágil porém tosca embarcação nativa ao admirável iate europeu, sentimo-nos inclinados a considerá-la quase como uma brincadeira. Essa é a tônica de muitos relatos etnográficos amadores sobre a navegação, nos quais se faz chacota barata dos cascos rusticamente trabalhados, chamando-os de "couraçados" ou "iates reais", da mesma forma que, numa atitude jocosa, os singelos chefes nativos são citados como "reis". Tal humorismo é, sem dúvida, natural e agradável, porém, quando abordamos o assunto cientificamente, devemos, por um lado, abster-nos de distorcer os fatos e, por outro, procurar analisar as nuances mais sutis do pensamento e sentimento nativos quanto às suas próprias criações.

um dos postos do governo, onde alguns nativos de Liluta certa vez ficaram presos; *Topusa* — um peixe voador; *Yagwa'u* — um espantalho; *Akamta'u* — “Devorarei os homens”, porque a canoa foi presente dos canibais de Dobu.

No distrito de Luba há atualmente apenas três canoas; uma delas pertence ao chefe de mais alta posição social na aldeia de Olivilevi. É a maior canoa existente nas ilhas Trobriand. As duas outras se encontram na aldeia de Walela e pertencem a dois líderes, cada um deles governando uma seção da aldeia; a fig. 27 mostra uma dessas canoas no processo de reamarração.

A grande colônia de Sinaketa, que se compõe de diferentes segmentos de aldeia, também possui canoas. Há aproximadamente quatro construtores e entalhadores habilidosos, e quase todos os nativos de Sinaketa têm bons conhecimentos sobre a construção de canoas. Em Vakuta, o número de peritos é ainda maior. O mesmo acontece em Kayleula e Kitava.

CAPÍTULO V

A construção cerimonial de uma waga

I

A construção da canoa marítima (*masawa*) está inextricavelmente ligada aos trâmites gerais do *Kula*. Como já dissemos, em todas as aldeias onde se pratica o *Kula* as canoas *masawa* são construídas e restauradas apenas em conexão direta com o *Kula*. Em outras palavras, assim que uma expedição *kula* tiver sido marcada, e a data de sua realização estabelecida, todas as canoas da aldeia precisam passar por uma vistoria, e aquelas que estiverem velhas demais para ser consertadas devem ser substituídas por canoas novas. Sendo que a renovação difere muito pouco dos estágios posteriores e cerimoniais do processo de construção, o relato que apresentamos neste capítulo abrange as duas coisas.

Para o nativo, a construção da canoa é o primeiro elo da corrente formada pelos atos do *Kula*. Desde o momento em que uma árvore é derrubada até a volta da expedição marítima, há um fluxo contínuo de atividades, umas em sucessão às outras. E não é só isso: como veremos, a construção é interrompida e entreméada de rituais mágicos. Alguns destes referem-se à canoa, outros pertencem ao *Kula*. Portanto, o processo de construção das canoas e o primeiro estágio do *Kula* acham-se sobrepostos. Além disso, o lançamento da canoa e, de maneira especial, o *kabigidoya* (visita de apresentação formal) constituem por um lado os atos finais da construção de canoas e, por outro, pertencem ao *Kula*. Ao relatarmos o processo de construção das canoas, portanto, comecemos a longa série de acontecimentos que formam uma expedição *kula*. Nenhum relato sobre o *Kula* estaria completo se dele omitíssemos o processo de construção de canoas.

Neste capítulo, as atividades serão descritas uma após as outras, tal como elas se processam na rotina normal da vida tribal, ou seja, obedecendo ao ditame dos costumes e aos preceitos da crença, estes últimos constituindo influência mais rigorosa e marcante que os primeiros. É necessário que, ao seguir este relato consecutivo, o leitor tenha em mente não só o mecanismo sociológico específico subjacente às diversas atividades, mas também o sistema de idéias postas em prática no sentido de controlar o trabalho e a magia. A organização social já foi descrita no capítulo anterior. Devemos lembrar-nos de que o proprietário, o perito ou os especialistas, o pequeno grupo de ajudantes e a comunidade inteira constituem fatores sociais, cada um deles preenchendo diferentes funções na organização e realização dos trabalhos. Quanto às idéias mágicas que governam os diversos rituais, vamos analisá-las posteriormente, neste e em alguns dos próximos capítulos, e também no capítulo XVII. Por ora, basta dizer que pertencem a diferentes sistemas de idéias. O sistema baseado no mito da canoa voadora está diretamente relacionado à canoa; sua finalidade é conferir à canoa um alto grau de excelência e, de maneira especial, fazer com que ela seja veloz. Os rituais do outro tipo são, na realidade, exorcismos de prevenção contra feitiços maléficos (*bulubwalata*), dos quais os nativos têm muito medo. O terceiro sistema de magia (executada durante a construção da canoa) é a magia do *Kula*,

que está baseada em seu próprio ciclo mitológico e, embora executada sobre a canoa, tem por finalidade fazer com que o *toliwaga* consiga êxito nas suas transações *kula*. Finalmente, no início das atividades, há uma magia destinada ao *tokway*, o espírito maligno das selvas.

A construção de uma canoa se processa em dois estágios principais que diferem um do outro quanto ao caráter dos trabalhos, quanto à magia que os acompanha e quanto ao cenário sociológico geral. No primeiro estágio preparam-se as partes componentes da canoa. Derruba-se uma árvore grande, desbastam-se-lhe os galhos e a folhagem, e o tronco assim obtido é escavado para servir como casco principal da canoa; preparam-se também as pranchas, tábuas, caibros e sarrafos. Tudo isso é feito através de um trabalho vagaroso, realizado com calma, e executado pelo construtor da canoa com o auxílio de alguns ajudantes — em geral, seus próprios parentes ou amigos, ou então os do *toliwaga*. Esse estágio geralmente se prolonga por muito tempo — de dois a seis meses — e se efetua aos arrancos, sob a dependência de outras ocupações ou conforme a disposição dos nativos. Os encantamentos e rituais que o acompanham pertencem à magia do *tokway* e às do ciclo da canoa voadora. A esse primeiro estágio pertence também o trabalho de entalhe das tábuas de proa decorativas, que é executado às vezes pelo construtor e às vezes por um outro técnico, caso o construtor não saiba entalhar.

O segundo estágio caracteriza-se por intenso trabalho comunitário. Via de regra, desenvolve-se num pequeno espaço de tempo, de talvez uma ou duas semanas, incluindo-se os intervalos de descanso entre um serviço e outro. O trabalho em si, do qual a comunidade inteira se ocupa com energia, leva de dois a cinco dias apenas. Consiste na montagem das pranchas e tábuas de proa, no reajustamento das mesmas caso não se estejam encaixando bem e, a seguir, na amarração dessas partes. A seguir faz-se a montagem e a amarração do flutuador externo, a impermeabilização e pintura da canoa. Simultaneamente, se processa a confecção das velas que pertence, portanto, a este estágio. Via de regra, a parte principal da canoa é construída de uma vez só, e leva aproximadamente um dia; ou seja, as tábuas de proa são encaixadas, os suportes e as tábuas são montados, ajustados e amarrados. Outro dia de trabalho é devotado à montagem do flutuador e à amarração da estrutura do flutuador externo e da plataforma. A calafetação e pintura são também feitas de uma vez só, ou talvez em duas ou mais vezes, enquanto a vela é confeccionada em mais um outro dia de trabalho. Esse cálculo de tempo é apenas aproximado, visto que o tamanho da canoa e o número de nativos que estão participando do trabalho comunitário variam consideravelmente. O segundo estágio do processo de construção da canoa é acompanhado pela magia do *Kula* e por uma série de exorcismos realizados sobre a canoa; esta magia é executada pelo proprietário e não pelo construtor ou pelo especialista. Este último, porém, dirige os pormenores técnicos do processo, durante o qual é assistido e aconselhado por construtores de outras aldeias, por peritos em navegação, pelo *toliwaga* e por outras pessoas de destaque. A amarração da canoa, que é feita com um tipo de trepadeira especialmente resistente, conhecida pelo nome de *wayugo*, é acompanhada de ritos e fórmulas mágicas talvez os mais importantes, pertencentes ao sistema de magia da canoa voadora.

II

Tomada a decisão de construir-se uma *waga*, o próximo passo é a escolha de uma árvore cujo tronco possa servir como casco. Essa não é uma tarefa muito fácil nas ilhas Trobriand. Visto que a planície inteira é usada como terra

de cultivo, apenas os pequenos trechos de solo fértil na orla de coral que contorna a ilha permanecem cobertos de selva. É nesse local que a árvore precisa ser encontrada e abatida; é desse local que os nativos a transportam para a aldeia.

Escolhida a árvore, o *toliwaga*, o construtor e alguns ajudantes dirigem-se ao local; um rito preliminar deve realizar-se antes que a árvore seja abatida. Um pequeno corte é feito no tronco, de modo a poder colocar-se nele uma pequena porção de alimento ou um pedaço de noz de areca. Fazendo disso uma oferenda ao *tokway* (espírito da selva), o feiticeiro profere um encantamento:

FEITIÇO VABUSI AOS TOKWAY

“Descei, ó espírito da selva, ó *tokway*, moradores dos galhos, descei! Descei, moradores das forquilhas dos galhos, dos brotos dos galhos! Descei, vinde, vinde comer! Ide a vosso afloramento de coral; reuni-vos todos lá, infestai o local, fazei lá vosso clamor, dai ali vossos gritos!”

“Descei de nossa árvore, velhos espíritos! Esta é uma canoa de má reputação; esta é uma canoa da qual fostes banidos por vergonha; esta é uma canoa da qual fostes expulsos! No raiar do sol, pela manhã, ajudai-nos a abater a canoa; esta (é) a nossa árvore, velhos espíritos, abandonai-a e deixai-a cair!”

Esta fórmula mágica, que aqui é apresentada em tradução livre e que, no entanto, segue muito de perto o original, palavra por palavra, é bem mais clara que os textos de magia típicos das ilhas Trobriand. Na primeira parte, o *tokway* é invocado sob diversos nomes, instado a abandonar o local onde mora e mudar-se para algum outro lugar, onde se sinta à vontade. Na segunda parte, menciona-se a canoa sob vários epítetos; todos estes denotam uma atitude de descortesia ou mau agouro. Isso obviamente tem por fim obrigar o *tokway* a abandonar a árvore. Em Boyowa, o *yoba*, ou ato de expulsão, em dadas circunstâncias constitui um grande insulto e por vezes provoca obediência imediata. Isso sempre acontece quando aquele que expulsa pertence à subclã local de uma aldeia e o nativo expulso não pertence a ela. O *yoba*, porém, é sempre um ato de fortes conseqüências; jamais é usado sem razões, e neste encantamento traz consigo todas essas associações sociológicas. Na forma antecipatória usual que caracteriza a fala nativa, a árvore é chamada “canoa” (*waga*) neste encantamento.

A finalidade desta fórmula evidencia-se plenamente em cada uma das palavras que a compõem, e os nativos a confirmam dizendo que é absolutamente necessária e que, sem ela, eles não poderiam ver-se livres dos *tokway*. A tradição não prevê de maneira muito clara o que poderia acontecer se os *tokway* não fossem expulsos; isso também não está expresso na fórmula mágica ou no rito. Alguns informantes afirmam que a canoa seria pesada; outros dizem que a madeira teria muitos nós e que haveria muitos furos na canoa ou, ainda, que ela apodreceria rapidamente.

Mas, embora as razões que fundamentam essa expulsão não estejam bem definidas, a crença na influência maligna do *tokway* e nos perigos aliados à sua presença é bem definida. Isto está de acordo com a natureza geral do *tokway*, como o encontramos delineado pela crença nativa. De um modo geral, o *tokway* é um ente maligno, muito embora o mal que causa raramente seja mais que uma brincadeira desagradável, talvez um susto inesperado, um ataque de dores agudas, ou um furto. Os *tokway* moram em árvores ou em rochas e rochedos de coral, usualmente no *raybwag*, a selva primitiva existente na orla litorânea e cheia de afloramentos de coral e rochas. Alguns nativos já viram o *tokway*, embora ele possa tornar-se invisível à vontade. É de pele marrom como todo nativo de

Boyowa, mas tem cabelos longos e lisos e barba comprida. Ele vem geralmente à noite, e assusta as pessoas. Embora o *tokway* raramente apareça às pessoas, pode-se freqüentemente ouvir seu gemido, vindo dos galhos de uma árvore grande; algumas árvores evidentemente abrigam maior número de *tokway* que outras, já que nelas se pode ouvi-los muito facilmente. Por vezes o encantamento e o rito que acabamos de mencionar são executados sobre essas árvores, onde os nativos ouvem freqüentemente os *tokway* e se assustam.

Em seu contato com os homens, os *tokway* mostram seu lado desagradável; geralmente aparecem de noite para furtar alimentos. Citam-se muitos casos em que, o que parecia ser uma pessoa apanhada no ato de roubar inhame de um celeiro, subitamente desaparecia — era um *tokway*. Algumas formas mais leves de doença são causadas também pelos *tokway*. Dores agudas, agulhadas e ferroadas internas são em geral devidas a eles, pois eles podem, através de magia, inserir objetos pequenos, afiados e pontiagudos no corpo. Por sorte, alguns nativos conhecem fórmulas mágicas com as quais esses objetos podem ser extraídos. De acordo com a regra geral da feitiçaria, esses mesmos nativos também podem, é claro, infligir os mesmos males. Em épocas passadas, os *tokway* revelaram estas fórmulas mágicas, tanto as benéficas quanto as malélicas, a algumas pessoas; desde então, essa modalidade de feitiçaria e de cura concomitante vem sendo passada de uma geração para a outra.

Voltemos, porém, à canoa. Depois de executado o ritual, a árvore é abatida. Nos tempos de outrora, quando se usavam apenas implementos de pedra, esse trabalho deve ter sido penoso: enquanto vários nativos golpeavam a árvore com seus machados, outros se ocupavam de afiar as lâminas gastas ou quebradas. A técnica antiga resumia-se em “mordiscar” a madeira, tirando-lhe pequenas lascas, e devia demorar muito até que se fizesse um corte suficientemente profundo para derrubar a árvore. Abatida a árvore, faz-se um desbastamento preliminar, no próprio local. Os galhos são retirados e se corta o tronco no tamanho apropriado para se construir a canoa. Esse lenho é cortado de modo a assumir mais ou menos a forma da canoa, de modo a diminuir-lhe o peso, pois que agora ele tem de ser arrastado até a aldeia ou à praia.

Não é tarefa muito fácil transportar o tronco, pois ele tem de ser puxado para fora do acidentado e rochoso *raybwag* e depois arrastado por estradas ruins. Colocam-se no chão, em espaços de poucos metros, pedaços de madeira — sobre estes, o tronco pode deslizar mais facilmente do que sobre as pedras e o terreno acidentado. Apesar disso, e apesar do fato de que vários nativos são convocados para ajudar, o trabalho de transportar o tronco é muito árduo. As pessoas recebem alimentos em troca de seu trabalho. Distribui-se carne de porco cozida, com inhame assado; nos intervalos do trabalho, os nativos recuperam suas energias bebendo água de coco verde e chupando cana-de-açúcar. Esses alimentos, oferecidos durante o serviço em pagamento ao trabalho comunitário, são denominados *puwaya*. Para indicar quão árduo é, por vezes, o trabalho, o nativo costuma se expressar de maneira tipicamente figurada:

“A carne de porco, a água de coco, o inhame já acabaram e, contudo, nós puxamos — muito pesado!”

ENCANTAMENTO DO KAYMOMWA'U

“Descei, descei, contaminação por contato com o excremento! Descei, contaminação por contato com o refugio! Descei, peso! Descei, podridão! Descei, fungo!...” e assim por diante, invocando inúmeras deteriorações para que saiam do tronco, e a seguir várias contaminações e tabus rompi-

dos. Em outras palavras, o peso e a lentidão, devidos a todas essas causas mágicas, são expulsos do tronco.

Esse punhado de capim é então jogado fora, ritualmente. É chamado *momwa'u*, ou “punhado pesado”. Toma-se mais um punhado do longo capim *lalang*, murcho e seco — é o *gagabile*, o “punhado leve”, com o qual mais uma vez se bate na canoa. O significado desse rito é bastante evidente: o primeiro punhado de capim puxa para si o peso do tronco; o segundo dá a ele leveza. Ambos os encantamentos também expressam esse significado de maneira evidente. A segunda fórmula, que é proferida com o punhado de grama *gagabile*, diz o seguinte:

ENCANTAMENTO DO KAYGAGABILE

“Ele não me pode ultrapassar” (repetido várias vezes). “A canoa estremece com a velocidade” (várias vezes). Proferem-se, então, algumas palavras intraduzíveis e, a seguir, invoca-se uma longa série de nomes ancestrais. “Eu te açoito, ó árvore; a árvore voa; a árvore passa a ser como o sopro do vento; a árvore passa a ser como uma borboleta; a árvore passa a ser como a penugem do caroço do algodão. Um sol (*i. e.*, tempo) por companheiro meu, o sol do meio dia, o sol poente; outro sol para mim” — (profere-se aqui o nome do recitador) —, “o sol levante, os raios do sol (levante), (a hora de) abrir as choupanas, (a hora em que) a estrela da manhã aparece!” Essa última parte significa o seguinte: “Meus companheiros chegam ao sol poente, enquanto eu chego com o sol levante” — (indicando, com isso, que minha canoa ultrapassa a deles em velocidade).⁴⁸

Estas fórmulas mágicas são empregadas não só para fazer com que o tronco fique mais leve ao ser puxado até a aldeia, mas também para torná-lo de maneira geral mais veloz ao ser transformado numa *waga*.

Depois que o tronco foi finalmente trazido para a aldeia, os nativos o colocam no *baku*, a praça central, sem, no entanto, retirar imediatamente as amarras usadas para arrastá-lo, as quais são denominadas *duku*. Isso se faz através de um cerimonial, na manhã do dia seguinte e, por vezes, até mesmo depois de passados dois ou três dias. Os homens da aldeia se reúnem, e aquele encarregado de escavar o tronco, ou seja, o construtor (*tota'ila waga*, o “escavador da canoa”) executa um ritual mágico. Ele apanha sua enxó (*ligogu*) e enrola algumas ervas muito leves e finas ao redor da lâmina com um pedaço de folha seca de bananeira, a qual, por sua vez, também se acha relacionada à idéia de leveza. Essa folha é enrolada apenas parcialmente, de forma a deixar uma ampla abertura, através da qual a respiração e a voz têm livre acesso às ervas e à lâmina da enxó. Nessa abertura, o feiticeiro entoia o longo encantamento que se segue:

ENCANTAMENTO DO KAPITUNENA NO DUKU

“Acenarei para que retrocedam (*i. e.*, impedirei que todas as demais canoas me alcancem)!” repetido várias vezes. “No topo da Colina Si'a; mulheres de Tokuna; minha mãe (é) feiticeira, eu próprio (sou) feiticeiro. Ela (a canoa) se lança para a frente, voa à frente. O corpo da canoa é leve; os enfeites de pandano se agitam (com o vento); a proa roça as ondas; as tábuas ornamentais saltam como golfinhos; o *tabuyo* (pequena tábua de

⁴⁸ Neste e nalguns dos textos de encantamentos que apresentamos a seguir, as palavras que figuram entre parênteses foram adicionadas ao texto de modo a fazer com que a versão inglesa ficasse mais fácil de entender. Estão implícitas no contexto do original nativo.

proa) corta as ondas; o *lagim*, (tábua de proa transversal) corta as ondas. Vós dormis na montanha, vós dormis na ilha Kuyawa. Acenderemos uma pequena fogueira de capim *lalang*, queimaremos ervas aromáticas (*i. e.*, em nosso paradeiro nas montanhas)! Jovem ou velho, vós ireis à frente.”

Este é o exórdio da fórmula. A seguir vem uma parte intermediária muito longa, sob uma forma bastante característica da magia trobriandesa. Essa forma assemelha-se a uma ladainha, pois que há uma palavra ou expressão-chave que se repete várias vezes com uma série de palavras e expressões complementares. A primeira palavra-chave é então substituída por outra que, por sua vez, é repetida com a mesma série de expressões; a seguir, vem uma nova palavra-chave, e assim por diante. Temos, pois, duas séries de palavras; cada termo da primeira é repetido várias e várias vezes, com todos os termos da segunda e, desta maneira, com um número limitado de palavras, a fórmula fica muito longa, visto que sua extensão é produto da extensão das duas séries de palavras. Nas fórmulas mais curtas, pode haver apenas uma palavra-chave e, de fato, é esse o tipo mais comum. Neste feitiço, a primeira série consiste de substantivos que dão nome às diversas partes componentes da canoa; a segunda compõe-se de verbos tais como: cortar, voar, mover-se velozmente, cortar uma frota de canoas, desaparecer, velejar roçando as ondas. A ladainha, então, assim se recita: “A ponta de minha canoa se põe em movimento, a ponta de minha canoa voa, a ponta de minha canoa move-se velozmente, etc., etc.” Depois de recitada a longa ladainha, o feiticeiro repete o exórdio e o conclui com a palavra onomatopaica convencional, *saydididi* — que se usa para imitar o vôo das bruxas.

Depois de recitar esse longo encantamento por sobre as ervas e a lâmina da enxó, o feiticeiro enrola a folha seca de bananeira, aprisionando assim a força mágica do feitiço ao redor da lâmina, com a qual ele golpeia e corta o *duku* (o cipó usado para arrastar a canoa).

O ritual mágico não termina nisso, pois, na mesma noite, quando a canoa é colocada sobre troncos transversais (*nigakulu*), um novo ritual precisa realizar-se. Alguns tipos de ervas são colocados nos espaços transversais entre esses troncos e o casco da canoa. Por sobre essas ervas, mais uma vez, tem de ser proferido um outro encantamento. A fim de não sobrecarregar o presente relato com textos de magia, não irei descrever os detalhes desta fórmula mágica. As palavras nela usadas indicam claramente que faz parte da magia da velocidade e consiste de uma fórmula curta, direta e sem repetição remissiva.

Depois disso, durante alguns dias, os nativos trabalham na parte externa do casco. As duas extremidades do tronco precisam ser cortadas de modo a ficarem afiladas, e a parte inferior precisa ser nivelada e aplainada. Feito isso, a canoa tem de ser virada, desta feita em sua posição normal, com o fundo para baixo e a parte a ser escavada para cima. Antes de iniciar-se a escavação do tronco, mais uma fórmula mágica tem de ser recitada por sobre o *kavilali*, um *ligogu* (enxó) especial usado para este fim; esta enxó possui um cabo com uma parte móvel que permite trabalhar a superfície em diferentes ângulos.

O rito se encontra intimamente ligado ao mito da canoa voadora, localizado em Kudayuri, uma localidade da ilha de Kitava, e muitas alusões são feitas a a esse mito.⁴⁹ Depois de um pequeno exórdio, o qual contém palavras mágicas intraduzíveis, bem como referências geográficas, a fórmula se expressa do seguinte modo:

⁴⁹ Compare-se, portanto, com o capítulo XII, seção IV.

ENCANTAMENTO DO *LIGOGU*

“Apanharei uma enxó, golpearei! Entrarei em minha canoa, farei com que voes, ó canoa, far-te-ei saltar! Voaremos como as borboletas, como o vento; desapareceremos em névoa, desapareceremos de vista. Irás cortar os estreitos de Kadimwatu (entre as ilhas de Tewara e Uwama), irás quebrar o promontório de Saramwa (próximo de Dobu), transpassar a passagem de Loma (nos estreitos Dawson), desaparecer a distância, desaparecer com o vento, sumir. Abre caminho por entre tuas algas (*i. e.*, ao chegar a canoa junto à praia). Veste tua grinalda (provavelmente alusão às algas marinhas), faz teu leito na areia. Eu me viro, vejo os homens de Vakuta, os homens de Kitava atrás de mim; meu mar, o mar de Pilolu (*i. e.*, a porção de mar entre as ilhas Trobriand e as ilhas Amphlett); hoje os homens de Kudayuri farão suas fogueiras (*i. e.*, nas praias de Dobu). Prenda tua saia de palha, ó canoa” — (menciona-se aqui o nome próprio da canoa), — “voa!” Nesta última frase está implícita a idéia de que a canoa partilha da natureza de uma bruxa voadora, como ocorre no mito *kudayuri*.

Depois disso, o construtor de canoas dá início à escavação do tronco. Essa é uma tarefa longa e difícil, que requer muita habilidade, especialmente nos estágios finais, quando os bordos da canoa precisam ser suficientemente afinados e a madeira deve ser aplainada de maneira uniforme em toda a superfície. Embora, no início, o construtor seja geralmente auxiliado por algumas pessoas — seus filhos, irmãos ou sobrinhos, os quais, ao ajudá-lo, vão aprendendo o ofício —, nos estágios finais ele tem de executar o trabalho sozinho. Por conseguinte, o estágio final sempre leva muito tempo. Com frequência a canoa permanece intacta durante várias semanas, protegida contra o sol por folhas de palmeira, e com um pouco de água dentro a fim de evitar que a madeira resseque e rache (veja fig. 25). O carpinteiro então põe-se novamente a trabalhar por alguns dias, fazendo depois nova pausa. Em quase todas as aldeias a canoa é construída na praça central, ou em frente da cabana do construtor. Nalgumas das aldeias orientais, o trabalho de escavação é feito na praia, evitando arrastar o pesado tronco para dentro e para fora da aldeia.

Paralelamente ao trabalho de escavação, as demais partes da canoa vão sendo aprontadas para a montagem. Quatro pranchas largas e compridas para formar a amurada; pedaços de madeira em forma de L para o cavername; vigas compridas preparadas para servir como suporte longitudinal do cavername e da plataforma; vigas curtas que formam a parte transversal da plataforma e constituem os suportes principais do flutuador externo; pequenas varas para amarrar o flutuador às vigas transversais; finalmente, o próprio flutuador, um tronco comprido e volumoso. Essas são as principais partes componentes da canoa, a serem feitas pelo construtor. As quatro tábuas esculpidas também são feitas por ele, se souber entalhar; caso contrário, algum outro especialista precisa encarregar-se dessa parte do trabalho (veja fig. 26).

Quando todas as partes estão prontas, um novo ritual mágico precisa ser executado. Denomina-se *kapitunela nanola waga*: “cortar a mente da canoa”, expressão que denota uma mudança de intenção, uma decisão final. Neste caso, a canoa decide navegar velozmente. A fórmula é breve; contém, em seu início, algumas palavras obscuras e a seguir algumas referências geográficas a certas localidades do arquipélago d'Entrecasteaux. É proferida sobre algumas gotas de óleo de coco que, então, são embrulhadas num pequeno pacote. O mesmo encantamento é novamente proferido sobre a lâmina do *ligogu*, sobre a qual está enrolado um pedaço de folha de bananeira, à maneira já descrita. A canoa é virada

de cabeça para baixo; o pacote contendo o óleo de coco é posto sobre ela e golpeado com a enxó. Com isso, a canoa está pronta para ser armada, e completa-se o primeiro estágio de sua construção.

III

Como já dissemos, os dois estágios diferem entre si no que diz respeito tanto ao trabalho feito quanto ao cenário sociológico e cerimonial. Até aqui vimos apenas algumas pessoas empenhadas no trabalho de cortar a árvore, escavar o tronco e preparar as várias partes da canoa. Laboriosamente, de maneira vagarosa e deliberada, com muitas interrupções, empenham-se em seu trabalho, sentadas na terra batida em frente das cabanas, ou escavando a canoa na preça central. A primeira parte da tarefa, ou seja, a derrubada da árvore, levou-nos à selva alta e ao mato intricado que se enrola ao redor das formas fantásticas das rochas de coral.

Agora, no segundo estágio, o cenário muda para a areia limpa, branca como a neve, de uma praia de coral, onde centenas de nativos ostentando ornamentos festivos reúnem-se ao redor do casco recém-raspado da canoa. As tábuas entalhadas, pintadas de preto, branco e vermelho, a orla verde de árvores e palmeiras, o azul do mar — tudo isso empresta um colorido especial à cena vívida e movimentada. Foi assim que vi a construção de uma canoa na praia oriental das ilhas Trobriand, e é nesse cenário que ela me vem à lembrança. Em Sinaketa, em vez de mar azul e aberto a quebrar-se numa faixa de espuma branca atrás da orla de recifes e chegando em ondas límpidas até a praia, há o marrom fosco e o verde lodacento da laguna, que adquire tonalidade de puro verde-esmeralda no local onde começa o fundo arenoso e limpo.

Devemos agora imaginar o casco da canoa sendo transportado da aldeia para um destes dois cenários, depois de feitos todos os preparativos e espalhada pelas aldeias vizinhas e convocação do chefe ou do líder da aldeia. Quando se trata de um grande chefe, várias centenas de nativos se reúnem para ajudar ou para assistir aos trabalhos. Quando uma pequena comunidade governada por um líder de classe social inferior constrói sua canoa, apenas algumas dezenas de nativos aparecem — os parentes da esposa do líder e de outros nativos de destaque, e seus amigos mais próximos.

Depois que o corpo da canoa e todos os acessórios estão devidamente preparados, iniciam-se as cerimônias com um ritual mágico denominado *Katuliliva tabuyo*. Esse ritual pertence à magia do *Kula*, para a qual os nativos têm uma expressão especial: chamam-na *mwasila*. Está relacionada à inserção das tábuas de proa ornamentais nos encaixes existentes nas duas extremidades da canoa. Essas partes ornamentais são as primeiras a serem colocadas — e isso se faz através de um cerimonial. Alguns raminhos de hortelã são colocados sob as tábuas à medida que elas vão sendo encaixadas, e o *toliwaga* (proprietário da canoa) usando uma pedra especial importada de Dobu, martela as tábuas, até que estejam bem ajustadas, repetindo ritualmente a fórmula da magia *mwasila*. A hortelã (*sulumwoya*) desempenha papel importante no *mwasila* (magia *kula*), como também nos feitiços de amor e na magia da beleza. Sempre que uma substância é preparada magicamente para fins de atração, sedução ou persuasão, costuma-se usar o *sulumwoya*. Essa planta figura também em diversos mitos, onde desempenha função semelhante: o herói mítico sempre domina o inimigo ou conquista uma mulher através do uso do *sulumwoya*.

Não irei aduzir as fórmulas mágicas no presente relato, exceto a mais importante delas. Mesmo um pequeno resumo de cada uma delas iria interromper a narrativa, prejudicando a seqüência do relato concatenado das diversas ativi-

dades. As várias complexidades do ritual mágico e das fórmulas serão expostas no capítulo XVII. Podemos, no entanto, adiantar que não só existem vários tipos de rituais mágicos executados durante a construção de uma canoa, tais como o *mwasila* (magia do *Kula*), a magia da velocidade da canoa, exorcismos contra a magia negra, e o exorcismo dos *tokway*, mas também que, dentro de cada um desses tipos, existem diferentes sistemas de magia, cada um com seus próprios fundamentos mitológicos, cada um localizado num distrito diferente e cada um com fórmulas próprias e ritos ligeiramente diversos.⁵⁰

Depois que as tábuas de proa são encaixadas e antes que se execute o próximo estágio do trabalho técnico, mais um ritual mágico precisa ser levado a efeito. O corpo da canoa, agora resplandecente com as tábuas de três cores, é empurrado para a água. Um punhado de folhas de um arbusto chamado *bobiu* é encantado pelo proprietário ou pelo construtor, e o corpo da canoa é lavado na água do mar com essas folhas. Todos os homens participam desse ritual de lavagem, cujo objetivo é tornar a canoa veloz, removendo os vestígios de qualquer influência má que, apesar da magia anterior realizada na *waga*, possa ainda ter permanecido. Depois de esfregada e lavada, a *waga* é puxada para a praia novamente e colocada sobre os troncos de suporte.

Os nativos passam agora à parte principal e mais importante do seu trabalho, que consiste em montar as pranchas laterais sobre os bordos do tronco escavado, de modo a formar o vão profundo e largo da canoa assim aumentada. Essas pranchas são fixadas por uma estrutura interna composta de doze a vinte pares de cavernas de madeira, às quais são amarradas com um cipó especial denominado *wayugo* e os furos e interstícios calafetados com uma substância resinosa.

Não posso aqui entrar nos detalhes da construção, embora sob o ponto de vista tecnológico seja esta a fase mais interessante desse trabalho, que nos mostra o nativo às voltas com verdadeiros problemas técnicos. Toda uma série de partes componentes precisa ser montada com considerável precisão, sem o auxílio de instrumentos exatos de medição. Fazendo cálculos aproximados com base em longos anos de experiência e grande habilidade, o construtor prevê o formato e o tamanho relativo das pranchas, os ângulos e as dimensões das cavernas de madeira e o comprimento das diversas vigas. Ao preparar essas peças e à medida que o trabalho se processa, o construtor testa e experimenta as diversas partes para verificar se se ajustam corretamente e, em geral, o resultado final é satisfatório. Agora, porém, no momento em que todas as partes finalmente têm de ser encaixadas umas às outras definitivamente, quase sempre acontece que uma ou outra não se ajusta bem às demais. Esses detalhes têm de ser retificados: ou o casco da canoa precisa ser escavado mais um pouquinho, ou uma determinada prancha ou viga tem de ser encurtada ou aumentada. Os nativos dispõem de um meio bastante eficiente de amarrar uma parte adicional a uma prancha curta demais ou que, devido a algum acidente, se tenha quebrado na ponta. Quando todas as peças estão afinal perfeitamente ajustadas, o cavername é colocado dentro da canoa (veja fig. 27), e os nativos então o amarram ao corpo do tronco escavado e às duas vigas longitudinais às quais se prendem as cavernas de madeira.

Precisamos agora dizer algumas palavras sobre o *wayugo*, o cipó utilizado na amarração. Apenas um tipo de cipó é usado para a amarração das canoas e é de extrema importância que seja seguro e forte. É unicamente ele que mantém coesas as diversas partes da canoa e, quando o mar está violento, quase tudo

⁵⁰ Há uma discussão pormenorizada sobre esse assunto no capítulo XVII, seção IV.

depende da resistência das amarras às forças de pressão. As outras partes da canoa — as vigas externas — são mais facilmente testáveis e, visto serem feitas de madeira forte e elástica, em geral oferecem boa resistência à ação do tempo. Dessa forma, o fator de perigo e instabilidade de uma canoa reside principalmente na amarração. Não é de admirar, portanto, que a magia do cipó seja considerada um dos rituais mais importantes no processo de construção da canoa.

De fato, o termo *wayugo*, nome dado à espécie de cipó utilizado na amarração, é também usado como termo geral para toda a magia da canoa. Quando um nativo tem a honra de possuir ou ter construído uma canoa segura e veloz, os demais nativos geralmente explicam o fato dizendo que ele possui ou conhece “um bom *wayugo*”. Pois, como em qualquer outro sistema de magia, há vários tipos de encantamento *wayugo*. O ritual é praticamente o mesmo: cinco rolos de cipó são colocados sobre uma grande travessa de madeira no dia anterior e tratados magicamente pelo proprietário da canoa em sua própria casa. Isso também pode ser feito pelo construtor, mas apenas excepcionalmente. No dia seguinte, os rolos de cipó são cerimonialmente trazidos à praia na travessa de madeira. Num dos sistemas de *wayugo* há um ritual extra no qual o *toliwaga* (proprietário da canoa), apanhando um pedaço do cipó, enfia-o num dos buracos feitos nas bordas do tronco para a amarração e, puxando-o de um lado para o outro, entoa mais uma vez o encantamento.

Em vista da importância deste tipo de magia, apresentaremos a fórmula completa. Ela consiste de um exórdio (*u'ula*), uma parte principal dupla (*tapwana*), e uma conclusão (*dogina*).⁵¹

ENCANTAMENTO DO WAYUGO

No *u'ula* primeiro se diz “Refeição sagrada (ou ritual) de peixes, interior sagrado”, fazendo assim alusão à crença de que o *toliwaga* precisa, quando realiza este ato de magia, participar ritualmente de uma refeição de peixe assado. A seguir vêm as palavras: “Esvoaçai, ramo de bétel, deixando para trás”, que se referem a idéias centrais da magia da canoa: o tremular dos galhardetes de pandano; a noz de bétel, que, em outros ritos, são oferecidos aos espíritos dos ancestrais; a velocidade, graças à qual todos os companheiros serão deixadas para trás!

A seguir vem uma relação de nomes de ancestrais. Dois deles, provavelmente personagens míticos, possuem nomes significativos: “Mar Tempestuoso” e “Espumante”. Os *baloma* (espíritos) desses antepassados são então convidados a sentar-se nos deslizadores de canoa para mascar o bétel, e depois solicitados a levar o galhardete de pandano de Kudayuri — localidade situada em Kitava, onde teve origem a magia da canoa voadora — ao topo de Teula ou Tewara — pequena ilha próxima da costa oriental de Fergusson.

A seguir, o feiticeiro entoa: “Irei voltar-me, irei voltar-me em vossa direção, ó homens de Kitava, ficareis para trás, na praia de To'uru (na laguna de Vakuta). À vossa frente estende-se o braço de mar de Pilolu. Hoje eles acendem a fogueira festiva de Kudayuri, e tu, ó minha canoa” (o nome próprio da canoa é então proferido), “segura tuas saias e voa!” Neste trecho — que é praticamente idêntico a um trecho do feitiço do *ligogu*, acima apresentado — há alusão direta ao mito *kudayuri* e ao costume das fogueiras festivas. Mais uma vez, o feiticeiro dirige-se à canoa como se ela fosse uma mulher que tem de segurar sua saia de palha para voar, uma referência à

⁵¹ É preciso estarmos bem familiarizados com a mitologia do *Kula* e da construção de canoas (capítulo XII) para que possamos entender por completo o significado deste encantamento.

crença de que uma bruxa voadora segura as saias ao partir para os ares, como também à tradição de que esse mito originou-se com Na'ukuwakula, uma das irmãs voadoras *kudayuri*. A parte principal da fórmula, que se segue, continua com essa alusão mítica: Na'ukuwakula voou de Kitava a Simsim, atravessando Sinaketa e Kayleula; em Simsim ela fixou moradia e transmitiu sua magia a seus descendentes. Neste feitiço, as três localidades: Kuyawa (um regato e uma pequena colina próximos de Sinaketa), Dikutuwa (um rochedo próximo de Kayleula), e La'u (um rochedo partido, localizado no mar, próximo de Simsim, nas ilhas Lousançay) são as palavras principais do *tapwana*.

A última sentença da primeira parte, servindo de transição ao *tapwana*, é a seguinte: “Empunharei o cabo da enxó, agarrarei todas as partes componentes da canoa” — talvez nova alusão à construção mítica da canoa Kudayuri (Cf. cap. XII, sec. IV) —, “voarei ao topo de Kuyawa, desaparecerei; vou diluir-me em névoa, em fumaça; ficarei como um remoinho de vento, ficarei sozinho no cimo de Kuyawa”. As mesmas palavras são então repetidas, substituindo-se a palavra Kuyawa pelos nomes dos dois outros locais acima mencionados, um após o outro, e dessa forma retraçando-se o voo de Na'ukuwakula.

O feiticeiro volta, então, ao começo e recita o feitiço novamente até à frase “segura tua saia e voa”, que desta feita é seguida de uma segunda *tapwana*: “Com o casco de minha canoa vou distanciar-me de todos os meus companheiros; com a tábua de proa de minha canoa vou distanciar-me de todos os meus companheiros, etc., etc.” repetindo essa jactância profética com todas as partes da canoa, como se costuma fazer na parte intermediária dos feitiços mágicos.

No *dogina*, última parte do encantamento o feiticeiro se dirige à *waga* em termos mitológicos, com alusões ao mito Kudayuri, e acrescenta: “Canoa, tu és um espírito, tu és como um remoinho de vento; desaparece de vista, ó minha canoa; voa; transpõe tua passagem-de-mar de Kadimwatu, atravessa o promontório de Saramwa, ultrapassa Loma; desaparece aos poucos, desaparece, desvanece-te com um remoinho, desvanece-te com a névoa; deixa tua marca na areia, corta teu caminho entre as algas do mar, vai, veste tua grinalda de ervas aromáticas.”⁵²

Depois que o *wayugo* foi ritualmente trazido para a praia, tem início a amarração da canoa. Primeiro são colocadas e amarradas as cavernas de madeira, a seguir as pranchas e com isso está terminado o corpo da canoa. O tempo despendido nesta tarefa é variável, dependendo do número de pessoas que estão ajudando e do número de consertos e ajustes a serem feitos na montagem final. Por vezes, um dia inteiro de trabalho é gasto nesse estágio, e a próxima parte do trabalho, a construção do flutuador externo, tem de ser adiada. É esse o estágio seguinte, e não há magia para acompanhar o curso das atividades técnicas. O grande tronco inteiriço é colocado paralelamente à canoa e diversos paus curtos e pontudos são enfiados nele. Os paus são colocados transversalmente na parte superior do flutuador (*lamina*). A seguir, as pontas desses paus são amarradas a diversas vigas horizontais, as quais têm de ser enfiadas através de um lado do corpo da canoa e fixadas no outro. Tudo isto naturalmente requer novos ajustamentos e encaixes. Quando esses paus e vigas estão atados uns aos outros, a estrutura resultante é forte, porém elástica, e mantém a canoa e o flutua-

⁵² Compare-se com a análise lingüística deste encantamento, feita no capítulo XVIII.

dor paralelos um ao outro; diversas vigas horizontais, colocadas transversalmente aos dois, mantêm-nos unidos. A seguir, essas vigas são atravessadas com numerosas varas longitudinais, amarradas umas às outras, e dessa forma constrói-se uma plataforma entre a borda da canoa e a extremidade superior dos paus do flutuador.

Feito isso, está pronta a estrutura completa da canoa, e o que resta fazer é apenas calafetar os furos e interstícios. A massa para calafetagem é preparada na cabana do *toliwaga*; um encantamento é proferido sobre ela na noite anterior ao trabalho de calafetagem. E então mais uma vez a comunidade inteira se reúne para realizar o trabalho no espaço de um dia.

A canoa está pronta para ser navegada; falta somente a pintura que é apenas ornamental. Mais três rituais mágicos, no entanto, precisam ser executados antes que a canoa seja pintada e lançada à água. Todos estão diretamente relacionados à canoa, e têm por objetivo proporcionar-lhe velocidade. Ao mesmo tempo, cada um dos três constitui um tipo de exorcismo contra possíveis influências malignas resultantes de profanações ou quebra de tabus que poderiam ter profanado a *waga*. O primeiro é denominado *Vakasulu*, termo que significa algo como "cozimento ritual" da canoa. O *toliwaga* tem de preparar um verdadeiro caldeirão das bruxas, nele colocando uma variedade de coisas que mais tarde são queimadas sob a canoa; supõe-se que a fumaça produzida exerça influência no sentido de purificar a canoa e torná-la veloz. São os seguintes os ingredientes: as asas de um morcego, o ninho de um pássaro muito pequeno chamado *posisiku*, algumas folhas secas de samambaia gigante, um pouco de algodão e capim *lalang*. Todas essas substâncias estão associadas ao vôo e à leveza. Os gravetos usados para acender o fogo são de mimosa (*liga*), árvore de madeira leve. Os gravetos têm de ser obtidos atirando-se um pedaço de pau na árvore (nunca uma pedra); ao caírem, os galhos quebrados devem ser apanhados com as mãos, para que não toquem no solo.

O segundo rito, denominado *Vaguri*, é apenas um exorcismo; consiste em encantar uma vareta e, a seguir, golpear com ela a canoa em toda a sua superfície. Isso serve para expulsar feitiços malignos (*bulubwalata*) que, é de suspeitar, tenham sido lançados por algum rival invejoso ou por pessoas invejosas do *toliwaga*.

Finalmente, o terceiro rito, o *Kaytapena waga*, consiste em encantar uma tocha de folhas de coqueiro por meio de uma fórmula adequada e com ele fumegar a parte interna da canoa. Isso dá velocidade à canoa e, mais uma vez, a purifica.

Depois de alguns dias de descanso, a parte externa da canoa é inteiramente pintada em três cores. Sobre cada uma dessas cores é pronunciado um encantamento especial, sendo o mais importante sobre a cor negra. Este último jamais pode ser omitido, ao passo que os encantamentos sobre o vermelho e o branco são opcionais. No rito da cor negra é mais uma vez usada uma mistura de substâncias — uma folha seca de samambaia, capim e um ninho de *posisiku* —, tudo isso é queimado com uma casca de coco, e as primeiras pinceladas com a tinta preta são dadas com essa mistura. O resto é pintado com uma mistura aquosa de casca de coco queimada. Para a pintura vermelha, usa-se uma espécie de ocre importado das ilhas d'Entrecasteaux; a tinta branca é feita de terra calcária existente em determinadas partes da praia.

A vela é confeccionada num outro dia, geralmente na aldeia, através de trabalho comunitário; com muitas pessoas a ajudar, esse trabalho enfadonho e complicado é feito em tempo relativamente curto. A forma triangular de vela é, antes de mais nada, marcada com pequenas estacas no chão; geralmente usa-se por modelo uma vela já feita. Feito isso, tiras de folha seca de pandano são

estendidas no chão e fixadas ao longo das bordas da vela. A seguir, começando no vértice superior do triângulo, os nativos colocam tiras que são estendidas até a base, costurando-as umas às outras com furadores feitos de osso de morcego e usando como fio tiras finas da folha do pandano especialmente enrijecida. Duas fileiras de tiras são costuradas umas sobre as outras, de modo a obter-se um tecido resistente.

IV

A canoa agora está pronta para o lançamento. Antes, porém, que passemos à descrição do lançamento cerimonial e das festividades afins, devemos fazer uma ou duas observações retrospectivas sobre as atividades acima descritas.

Todo o primeiro estágio da construção de canoas — ou seja, a derrubada da árvore, a escavação do tronco e o preparo das demais partes componentes, bem como toda a magia associada a essas atividades — é realizado apenas quando se constrói uma canoa nova.

O segundo estágio, porém, precisa ser realizado com todas as canoas antes de qualquer grande expedição marítima do *Kula*. Nessa ocasião, todas as canoas precisam ser reamarradas, recalafetadas e pintadas de novo. Isso naturalmente requer que todas elas sejam desmontadas e, a seguir, amarradas, calafetadas e pintadas exatamente como se faz com uma canoa nova. Toda a magia relativa a esses três processos é então realizada, na devida ordem, sobre a canoa reformada. Assim sendo, podemos dizer que o segundo estágio da construção de canoas não só é realizado sempre em função do *Kula*, mas que, sem ele, jamais se pode organizar qualquer grande expedição.

Já apresentamos uma descrição dos rituais mágicos e enumeramos as idéias implícitas em cada um deles. Há, porém, mais uma ou duas características gerais a mencionar. Em primeiro lugar, há o que se poderia chamar de "dimensão cerimonial" dos rituais mágicos. Em outras palavras: em que medida os membros da comunidade participam desses rituais? Participam ativamente ou simplesmente demonstram interesse, comportando-se como expectadores atentos? Ou, ainda, embora presentes, prestam pouca atenção e demonstram apenas um mínimo de interesse no que vêem?

No primeiro estágio da construção de canoas, os rituais são executados pelo próprio feiticeiro, que tem à sua disposição apenas alguns auxiliares. Os demais habitantes da aldeia em geral não se sentem suficientemente interessados e motivados para ajudar nem são obrigados a isso por força do costume. O caráter geral desses rituais assemelha-se mais à uma técnica de trabalho do que a uma cerimônia. A preparação e o encantamento das ervas usadas na magia do *ligogu*, por exemplo, são feitos de maneira prosaica e direta, tanto no comportamento do feiticeiro quanto no daqueles que se reúnem casualmente ao seu redor, nada indicando que algo de especial interesse possa estar ocorrendo na rotina do trabalho.

Os rituais do segundo estágio são *ipso facto* assistidos por todos aqueles que auxiliam na montagem e amarração da canoa, mas, em geral, os presentes não têm qualquer incumbência especial na realização desses rituais. Quanto à atenção e comportamento dos nativos durante a execução desses rituais, muita coisa depende, é claro, da posição social do feiticeiro, ou seja, se ele é um chefe muito importante ou nativo de baixa posição social. Em qualquer caso, observa-se um certo decoro e silêncio durante os rituais. Muitos dos presentes podem, no entanto, sair de seu lugar e afastar-se, se quiserem. O feiticeiro não dá a impressão de um sumo sacerdote a officiar uma cerimônia solene, mas sim a de um operário especializado a executar um trabalho particularmente importante. Devemos lem-

brar que todos os rituais são simples e os encantamentos recitados em público são proferidos em voz baixa, rapidamente, sem qualquer imitação de voz especialmente ressonante. Os rituais da calafetagem e do *wayugo* são também, pelo menos em algumas modalidades de magia, executados na cabana do feiticeiro, sem a presença de qualquer outra pessoa; o mesmo se dá com o ritual da pintura negra.

Outra questão de importância geral é a que poderíamos chamar de "o rigor dos rituais mágicos". Na magia da canoa, por exemplo, a expulsão do *tokway*, o corte ritual das amarras com que se arrasta o tronco, a magia da enxó (*ligogu*), do cipó de amarração (*wayugo*), da calafetagem e da pintura negra jamais podem ser omitidos, ao passo que os outros rituais são facultativos, embora em geral pelo menos alguns sejam executados. Porém, mesmo os que são considerados indispensáveis não possuem todos o mesmo grau de importância na mitologia e no pensamento nativo, e isso é claramente expresso no comportamento dos nativos e na sua maneira de referir-se aos rituais. Desse modo, o termo geral para a magia da canoa é *wayugo* ou *ligogu*; disso podemos deduzir que esses dois encantamentos são considerados os mais importantes. O nativo refere-se a seu *wayugo* como sendo melhor que o de outro, ou então diz que aprendeu seu *ligogu* com seu próprio pai. Além disso, como veremos, esses dois ritos são explicitamente citados no mito da canoa. Por outro lado, o ritual de expulsão dos *tokway*, embora sempre realizado, é decididamente reconhecido pelos nativos como de importância secundária. O mesmo se dá com a magia da calafetagem e da pintura negra.

Uma questão menos geral, mas de grande interesse, é a que se refere aos feitiços malignos (*bulubwalata*) e aos tabus violados. Tive de mencionar diversos exorcismos feitos contra essas influências e devo agora dizer alguma coisa a respeito delas. O termo *bulubwalata* abrange todas as modalidades de magia negra ou bruxaria. Há o feitiço lançado contra os porcos, para fazê-los fugir de seus donos e esconder-se na mata; há *bulubwalata* para desviar a afeição de uma esposa ou namorada; há magia negra contra as plantações e — talvez a mais temida — o feitiço contra a chuva, que produz a seca e a fome. A magia negra contra as canoas, que as torna lentas, pesadas e impróprias à navegação, é também muito temida. Muitos nativos professam conhecê-la, mas é muito difícil para o etnógrafo obter-lhe a fórmula; eu consegui obter apenas uma. Supõe-se sempre que essa fórmula seja praticada pelos proprietários de uma canoa, contra as embarcações que considera como perigosas rivais dela.

Há muitos tabus referentes a uma canoa já construída; iremos examiná-los mais tarde, ao falarmos sobre a navegação e o manejo da canoa. Antes que esse estágio seja atingido, porém, qualquer tipo de profanação decorrente do contato de alguma substância impura com o tronco escavado da canoa pode fazer com que ela se torne vagarosa e inadequada; se alguém caminhar por cima do tronco de uma canoa, ou nele ficar de pé, o resultado será igualmente desastroso.

Mais uma questão deve ser mencionada aqui. Como já vimos, o primeiro ritual mágico do segundo estágio da construção é realizado sobre as tábuas de proa. Pode-se portanto perguntar se os desenhos entalhados nessas tábuas têm algum significado mágico. Devemos claramente entender que qualquer conjectura ou especulação feita sobre questões de origem deve ser rigorosamente excluída de uma pesquisa de campo etnográfica como a nossa. Para conseguir uma resposta sociológica empírica, o etnógrafo precisa considerar duas categorias de fatos. Antes de mais nada, ele pode perguntar diretamente aos nativos se as tábuas de proa ou quaisquer dos desenhos que nelas aparecem são feitos com finalidades mágicas. Quer ele dirija a pergunta ao nativo comum, quer ao especialista em questões de magia da canoa ou em trabalhos de entalhe, em Kiriwina

a resposta será sempre negativa. Ele pode, então, perguntar se nas fórmulas do ritual mágico há quaisquer referências às tábuas de proa ou a quaisquer de seus motivos decorativos. Também, neste caso, a evidência é em geral negativa. Num dos encantamentos — pertencente não à magia da canoa, mas à magia do *Kula* (cf. cap. XIII, sec. II, o feitiço *Kayikuna Tabuyo*) — pode-se encontrar uma alusão feita às tábuas de proa, mas só no que se refere ao termo geral que as descreve, e não a qualquer motivo especial de decoração. Desse modo, a única relação entre a decoração da canoa e a magia consiste do fato de que dois rituais mágicos são associados às tábuas de proa: um deles já foi aqui mencionado, e o outro será mencionado no início do próximo capítulo.

A descrição do processo de construção de canoas e, com efeito, todos os dados apresentados neste capítulo, referem-se apenas a um dos dois tipos de canoas marítimas existentes no distrito do *Kula*. Os nativos do semicírculo oriental do *Kula* usam embarcações maiores e, em alguns aspectos, melhores que as *masawa*. A principal diferença entre o tipo oriental e o ocidental reside no fato de que as canoas maiores têm bordos ou lados mais altos e, portanto, maior capacidade de carga, como também maior calado. Sua maior altura oferece maior resistência ao desvio da rota, permitindo que essas canoas naveguem com vento de través. Conseqüentemente, as canoas orientais oferecem maior resistência ao vento, e os nativos que as conduzem não precisam depender tanto da direção da brisa. A isso também está relacionada a posição do mastro, o qual, nesse tipo de canoas, está fixado na parte central do casco, de maneira permanente, e não é retirado ao fim de cada viagem. Obviamente, portanto, o mastro também não precisa ser mudado de posição cada vez que a canoa muda de rumo.

Embora eu não tenha observado o processo de construção de uma *nagega*, nome pelo qual essas canoas são conhecidas, acredito que seja uma tarefa tecnicamente muito mais difícil do que a da construção de uma *masawa*. Fui informado de que tanto os rituais mágicos quanto os de construção são praticamente os mesmos para os dois tipos de canoa.

A *nagega*, ou seja, o tipo maior, de maior navegabilidade, é usada na seção do circuito do *Kula* que se estende de Gawa até Tubetube. É também usada em certas regiões do distrito Massim que estão fora do circuito do *Kula*, tais como a ilha de Sud-Est e suas vizinhas menores; é também usada pelos *massim* do sul que habitam o continente. Mas, embora seu uso esteja muito disseminado, sua construção está confinada a alguns poucos lugares. Os centros mais importantes de construção de canoas *nagega* são Gawa, algumas aldeias das ilhas Woodlark, a ilha de Panayati e talvez uma ou duas localidades da ilha de Misima. A partir destes locais, as canoas são trocadas ao longo de todo o distrito, constituindo uma das mais importantes formas de comércio nesta parte do mundo. As canoas *masawa*, por outro lado, são usadas e fabricadas no distrito de Dobu, nas ilhas Amphlett, no arquipélago de Trobriand, em Kitava e Iwa.

Uma questão de grande importância na relação entre esses dois tipos de canoa é que, desde há duas gerações, uma delas vem se desenvolvendo às custas da outra. De acordo com informações seguras, obtidas em várias localidades das ilhas Trobriand e Amphlett, a *nagega*, ou seja, o tipo de canoa mais pesado, mais adequado à navegação marítima, desapareceu há algum tempo das ilhas Amphlett e Trobriand. A *masawa*, em muitos aspectos inferior, porém menos difícil de se construir e mais veloz, vem suplantando o tipo maior. Antigamente, ou seja, há aproximadamente duas ou três gerações, apenas a *nagega* era usada em Iwa, Kitava, Kiriwina, Vakuta e Sinaketa, ao passo que os habitantes das ilhas Amphlett e os nativos de Kayleula usavam geralmente a *nagega*, embora por vezes velejassem na *masawa*. Dobu era a verdadeira sede e centro das canoas *masawa*. Não consegui verificar exatamente quando a mudança começou a ocorrer e quando

foi completada; mas o fato é que nos tempos atuais até mesmo as aldeias de Kitava e Iwa constroem a *masawa*, o tipo menor de canoa. Assim sendo, a canoa, um dos mais importantes objetos culturais, está se difundindo do sul para o norte. Há, entretanto, uma questão sobre a qual não consegui obter informações precisas, ou seja, se nas ilhas Trobriand a *nagega* era, em épocas passadas, importada de Kitava, ou se era manufaturada no local por artesões importados (como até mesmo nos dias atuais por vezes se faz em Kiriwina), ou ainda se os próprios nativos de Trobriand sabiam construir grandes canoas. Não há dúvida, porém, de que antigamente os nativos de Kitava e Iwa costumavam manufaturar suas próprias canoas *nagega*. O mito *kudayuri* (veja capítulo XII) e a magia a ele associada referem-se a esse tipo de canoa. Portanto, certamente nesse distrito, e provavelmente também nas ilhas Trobriand e Amphlett, não só o uso, mas também a produção das canoas maiores vêm sendo substituídos em favor das menores, as canoas *masawa*, agora encontradas em todas essas regiões.

CAPÍTULO VI

Lançamento de uma canoa e cerimônia de visita cerimonial

Economia tribal nas ilhas Trobriand

I

Pintada e ornamentada, a canoa está agora pronta para o seu lançamento e é motivo de orgulho para os seus proprietários e construtores e objeto de admiração por parte dos demais espectadores: Uma nova embarcação não constitui apenas mais um objeto de uso; é muito mais que isso: é um novo ente que surge, que está ligado ao futuro, ao destino dos navegadores e do qual eles irão depender. Não pode haver dúvida de que essa emoção é também sentida pelos nativos e se expressa claramente em seus costumes e comportamento. A canoa recebe um nome próprio e torna-se um objeto de grande interesse para o distrito inteiro. Suas qualidades, seus traços de beleza e de provável perfeição ou imperfeição são discutidos ao redor das fogueiras noturnas. O proprietário, seus parentes e companheiros de aldeia referem-se a ela com a jactância e exagero que são típicos dos trobriandeses e os demais nativos se mostram muito interessados em vê-la e observar seu desempenho. Assim sendo, a instituição da cerimônia de lançamento não é uma simples formalidade ditada pelo costume; corresponde às necessidades psicológicas da comunidade, desperta grande interesse e conta com a presença de muitos nativos, mesmo quando a canoa pertence a uma comunidade pequena. Quando a canoa de algum grande chefe é lançada, seja o de Kasanai ou Omarakana, Olivilevi ou Sinaketa, o número de nativos que se reúnem na praia chega a atingir a casa dos mil.

A exibição pública e festiva de uma canoa recém-construída, totalmente pintada e ornamentada, não só está em harmonia com o sentimento dos nativos para com uma nova embarcação, mas também se coaduna com o modo pelo qual costumam tratar todos os produtos de sua atividade econômica. Seja no cultivo ou na pesca, na construção de cabanas ou nas produções artesanais, há uma tendência para exibir os produtos, arrumando-os cuidadosamente e até mesmo enfeitando alguns deles, de modo a produzir um efeito estético e pomposo. Na pesca existem apenas vestígios dessa tendência, mas na lavoura ela assume proporções muito grandes, e a manipulação, arranjo e exibição dos produtos agrícolas constitui uma das facetas mais típicas da vida tribal, dispensando-se com ela muito tempo e energia.⁵³

Terminada a pintura e ornamentação da canoa, fixa-se logo uma data para a cerimônia de lançamento e para a viagem inaugural: a festa *tasasoria*, como costuma ser chamada. Avisam-se os chefes e líderes de aldeia da vizinhança. Aqueles que possuem canoas e pertencem à mesma comunidade do *Kula* são obrigados a comparecer com suas canoas e participar de uma espécie de regata realizada na ocasião. Como uma canoa nova é sempre construída em conexão com uma expedição *kula*, e visto que as demais canoas da mesma comunidade

⁵³ Cf. capítulo II, seções III e IV, e algumas das seções seguintes no presente capítulo.

alimentos recai apenas sobre os parentes consaguíneos do falecido. Todos os membros do subclã e, em menor grau, os membros do mesmo clã no âmbito de uma comunidade de aldeia têm de contribuir com pequenos presentes que oferecem aos organizadores do *sagali*.

5. *A relação de amizade pessoal* — Via de regra, dois indivíduos unidos por laços de amizade efetuam o *Kula* entre si e, no caso de pertencerem a uma aldeia do interior e a uma aldeia da laguna respectivamente, atuam como parceiros no *wasi*, a troca de peixes por produtos agrícolas.

6. *Participação numa mesma comunidade de aldeia* — Há muitos tipos de presentes oferecidos por uma comunidade à outra. Sob o ponto de vista econômico, os laços de concidadania consistem na obrigação de contribuir para esses presentes. Além disso, nas distribuições mortuárias, *sagali*, os concidadãos pertencentes a clãs que não o do morto recebem uma série de presentes pela execução de seus deveres mortuários.

7. *Relacionamento entre chefes e plebeus* — São característicos desse tipo de relacionamento, de um lado, os tributos e serviços prestados ao chefe por seus vassallos e, de outro, os pequenos mas freqüentes presentes que o chefe oferece, como também as grandes e importantes contribuições que ele faz a todos os empreendimentos tribais.

8. *Relação entre nativos de uma mesma tribo* — Este tipo de relacionamento caracteriza-se por pagamentos e presentes, por comércio ocasional entre dois indivíduos e por presentes esporádicos e gratuitos de tabaco ou noz de bétel, os quais nenhuma pessoa pode negar a outra, a menos que haja inimizade entre ambas.

Com isto damos término ao nosso estudo sobre doações e presentes. A importância geral do "dar e receber" para o mecanismo social de Boyowa e o grande número de distinções e subdivisões dos diversos presentes não podem deixar quaisquer dúvidas quanto ao importantíssimo papel que os atos e motivos econômicos desempenham na vida desses nativos.

CAPÍTULO VII

A partida de uma expedição marítima

Chegamos, em nossa narrativa sobre o *Kula*, ao estágio em que já se fizeram todos os preparativos, aprontou-se a canoa, realizaram-se as cerimônias de lançamento e apresentação, e se coletaram as mercadorias para o comércio subsidiário. Falta apenas carregar as canoas e fazer à vela. Até agora, ao descrever o processo de construção, o *tasasoria* e o *kabigidoya*, falamos dos trobriandeses em geral. Daqui para a frente teremos de limitar-nos a um distrito, a porção meridional da ilha, e acompanharemos uma expedição *kula* de Sinaketa a Dobu, pois que há certas diferenças entre os vários distritos e cada um deles deve ser estudado isoladamente. Tudo que se diz de Sinaketa, no entanto, se aplica também à outra comunidade meridional, a de Vakuta. Portanto, o cenário de todos os acontecimentos que iremos descrever nos dois próximos capítulos será o de apenas um local, ou seja, o conjunto de umas oito aldeias, muito próximas umas das outras, situadas na praia plana e lamacenta da laguna de Trobriand. Há uma praia curta e arenosa sob uma orla de palmeiras de onde se pode avistar toda a laguna, com o largo semicírculo de sua borda orlado com o verde brilhante da vegetação do mangue e guarnecido, ao fundo, pela selva alta da crista de coral do Raybwag. Algumas ilhas pequenas e planas delineiam a marca do horizonte e nos dias claros as montanhas das ilhas d'Entrecasteaux aparecem como sombras azuladas a distância.

Da praia entramos diretamente numa das aldeias, que consiste numa fileira de casas atrás de uma fileira de celeiros de inhamé. Atravessando-a e deixando para trás, à direita, uma aldeia de forma circular e passando por locais vazios em que se encontram apenas pés de bétel e coqueiros, chegamos a Kasiyetana, a principal aldeia componente de Sinaketa. Nesse local, sobressaindo entre as elegantes cabanas nativas, existe um enorme abrigo de zinco, construído sobre pilares, mas com o espaço entre o soalho e o solo cuidadosamente preenchido com pedras de coral brancas. Esse monumento serve de testemunho não só à vaidade nativa como também à força de suas superstições — vaidade de imitar o homem branco em seu hábito de erguer a casa sobre pilares, e o temor tradicional dos nativos pelo *bwaga'u* (feiticeiro), cujos feitiços mais poderosos são feitos queimando ervas mágicas e cuja ação não poderia ser evitada se ele pudesse entrar debaixo da casa. Podemos acrescentar que até mesmo os professores-missionários, nativos das ilhas Trobriand, sempre preenchem cuidadosamente com pedras todo o espaço existente debaixo de suas casas. To'udawada, o chefe de Kasiyetana, é, a propósito, o único nativo de Boyowa que possui uma casa de zinco, e com efeito não existe na ilha inteira mais do que uma dúzia de casas que não tenham sido construídas exatamente segundo os padrões tradicionais. To'udawada é também o único nativo que vi usando um capacete de cortiça; em outros aspectos, ele é pessoa decente (fisicamente bastante agradável à vista), alto, de rosto largo e inteligente. À frente de sua cabana de zinco estão situadas as belas cabanas nativas pertencentes às suas quatro esposas.

Andando em direção ao norte, sobre o solo negro pontilhado aqui e acolá

por formações de coral, em meio a árvores altas e porções de selva, campos e terrenos de cultivo, chegamos a Kunabayne, aldeia chefiada por Kouta'uya, o segundo chefe em importância do distrito de Sinaketa. Muito provavelmente iremos encontrá-lo sentado sobre a plataforma de sua cabana ou celeiro, velho desdentado e cheio de rugas, com uma grande cabeleira postiça. Tanto Kouta'uya quanto To'udawada pertencem às mais altas posições de chefia, e ambos se julgam iguais aos chefes de Kiriwina. Seu poder, no entanto, limita-se apenas à sua respectiva aldeia e nem no cerimonial nem na riqueza, chegavam os dois a igualar-se, pelo menos em épocas passadas, a seus parentes do norte. Em Sinaketa há ainda um outro chefe da mesma posição social que eles — o chefe da pequena aldeia de Oraywota. Seu nome é Sinakadi; é um velho prepotente, de aparência doentia, desdentado e careca, de caráter realmente odioso e desprezível, desprezado tanto pelos nativos como pelo homem branco. Sinakadi tem a reputação, já bem comprovada, de ir a bordo dos barcos dos homens brancos assim que estes se aproximam da praia, levando consigo, em sua canoa, uma ou duas de suas jovens esposas e voltando logo depois sozinho, com muito tabaco e mercadorias finas. Apesar de muito tolerante no seu senso de moralidade em assuntos desse tipo, até mesmo os nativos ficam chocados com o fato e, em consequência, Sinakadi não é respeitado em sua aldeia.

As demais aldeias são chefiadas por líderes de posição social inferior, mas de não menor importância e poder que os chefes principais. Um deles, um velho estranho, magro e aleijado, mas de atitude nobre e decidida, chamado Layseta, é famoso pelos seus grandes conhecimentos de todos os tipos de feitiços e por suas longas permanências em terras estranhas, tais como as ilhas Amphlett e Dobu. Iremos encontrar novamente alguns desses chefes posteriormente em nossa jornada. Tendo feito uma descrição das aldeias e dos líderes de Sinaketa, volte-mos agora à nossa narrativa.

Alguns dias antes do dia marcado para a partida da expedição *kula*, há grande movimentação nas aldeias. Comitivas de visitantes chegam das vizinhanças trazendo presentes, em sua maior parte alimentos que irão servir como provisões da viagem. Sentam-se à frente das cabanas, conversando e fazendo comentários, enquanto os nativos locais continuam em suas tarefas. Ao anoitecer, realizam-se grandes reuniões ao redor das fogueiras, que se prolongam até tarde da noite. O preparo dos alimentos cabe principalmente às mulheres, enquanto os homens dão os toques finais às canoas e executam sua magia.

Do ponto de vista sociológico, o grupo de nativos que vai empreender a viagem naturalmente difere daquele que fica. Mas, mesmo no grupo dos viajantes, há uma diferenciação estabelecida por suas respectivas funções no *Kula*. Em primeiro lugar, há os donos das canoas, os *toliwaga*, que irão desempenhar funções bastante específicas nas semanas seguintes. Sobre cada um deles recai, com maior rigor, a responsabilidade de observar os tabus, sejam os que se aplicam em Sinaketa, sejam os que têm vigor em Dobu. Cada um deles precisa executar a magia e atuar nas cerimônias. Cada um desfrutará também das maiores honras e privilégios do *Kula*. Os membros da tripulação, os *usagelu*, de quatro a seis homens para cada canoa, formam outro grupo. Manobram a canoa, executam certos rituais mágicos e, em geral, cada um deles executa o *Kula* por conta própria. Na canoa vão também dois nativos mais jovens, que ainda não participam do *Kula*, mas que ajudam nos trabalhos de navegação; chamam-se *silasila* e constituem outra categoria. Por vezes um menino pequeno acompanha o pai numa expedição *kula*, recebendo o nome de *dodo'u* e a incumbência de soprar o búzio. A tripulação completa consiste, portanto, de quatro categorias de pessoas: o *toliwaga*, os *usagelu*, os ajudantes e as crianças. As mulheres de Sinaketa, casadas ou não, jamais participam das expedições marítimas, embora exista um cos-

tume diferente na porção oriental das ilhas Trobriand. Cada *toliwaga* tem de pagar seus *usagelu* com alimentos; isso se efetua através de uma pequena cerimônia de distribuição de alimentos, conhecida pelo nome de *mwalolo* e realizada na praça central da aldeia depois do retorno da expedição.

Alguns dias antes da partida, o *toliwaga* dá início à série de seus rituais mágicos e começa a observar os tabus; as mulheres se ocupam da preparação final dos alimentos, e os homens aprestam a *waga* (canoa) para a longa jornada que está prestes a começar.

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.

Os preparativos referentes à canoa têm início quando os nativos a cobrem com esteiras de palha trançada chamadas *yawarapu*. Essas esteiras são colocadas sobre a plataforma da canoa, a fim de torná-la mais cômoda para se sentar, se andar e se arrumar pequenos objetos sobre ela. Este primeiro ato no aprestamento da canoa está associado a um ritual mágico. O *toliwaga* entoia uma fórmula mágica sobre as esteiras na praia, à medida que são colocadas sobre a canoa. Num outro sistema de magia *kula*, o *toliwaga* trata magicamente um pouco de raiz de gengibre que é cuspidada sobre as esteiras na sua cabana. Eis uma amostra da fórmula mágica usada nesse ritual.

ENCANTAMENTO DO YAWARAPU

“Noz de bétel, noz de bétel, noz de bétel fêmea; noz de bétel, noz de bétel, noz de bétel macha; noz de bétel da cusparada cerimonial!”

“Os companheiros dos chefes; os chefes e seus seguidores; seu sol, o sol da tarde; seu porco, um porco pequeno. Apenas um é o meu dia” — aqui o *toliwaga* profere seu próprio nome — “sua madrugada, sua manhã.”

Este é o exórdio do encantamento. A seguir, vem a parte principal. As palavras *boraytupa* e *badederuma*, justapostas uma à outra, são repetidas com uma série de outras palavras. *Boraytupa* significa, em tradução livre, “navegação veloz”, e *badederuma*, “carga abundante”. A série de palavras sucessivamente juntadas as estes dois termos descrevem vários tipos de colares *kula*. Os colares de diferentes tamanhos e diversos tipos de acabamento têm, cada um deles, um nome especial referente à sua categoria; há aproximadamente doze tipos de colares. Depois disso, o *toliwaga* profere uma série de palavras referentes à cabeça humana:

“Minha cabeça, meu nariz, meu occipúcio, minha língua, minha garganta, minha laringe, etc., etc.” Finalmente são mencionados os vários objetos levados na expedição *kula*. As mercadorias a serem ofertadas (*pari*); um pacote ritualmente embrulhado (*lilava*); a cesta pessoal; a esteira que serve de cama; cestas grandes; a espátula para cal; o pote para cal e o pente; todos esses objetos são mencionados, uns após os outros.

Finalmente o mágico recita a parte final do encantamento:

“Vou chutar a montanha, a montanha se move, a montanha desmorona, a montanha inicia suas atividades cerimoniais, a montanha aplaude, a montanha cai por terra, a montanha jaz prostrada! Minha fórmula mágica irá para o topo da montanha de Dobu, minha fórmula mágica irá penetrar no interior de minha canoa. O casco de minha canoa afundará; o flutuador de

minha canoa ficará debaixo d'água. Minha fama é como o trovão, meus passos são como o estrondo das bruxas voadoras".

A primeira parte deste encantamento contém uma referência à noz de bétel, uma das coisas que os nativos esperam receber no *Kula*. Por outro lado, é uma das substâncias tratadas magicamente pelos nativos e dadas a seus parceiros, para induzi-los a fazer o *Kula*. É impossível determinar a qual desses dois atos o encantamento do *yawarapu* se refere — nem mesmo os nativos podem dizer. A parte em que o *toliwaga* exalta sua própria rapidez e sucesso é típica das fórmulas mágicas, encontrando-se em muitas delas.

A parte principal do encantamento é, como sempre, de interpretação mais fácil. De maneira geral, pressupõe a seguinte afirmativa: "Vou ser veloz e bem sucedido com referência às várias modalidades de *vaygu'a*; vou ser veloz e bem sucedido com minha cabeça, com minhas palavras, com minha aparência; com todas as minhas mercadorias de comércio e bens pessoais". A parte final do encantamento descreve a impressão a ser produzida pela magia do *toliwaga* na "montanha", que aqui significa Dobu e seus habitantes. Com efeito, os distritos das ilhas d'Entrecasteaux, para os quais está rumando a expedição, são sempre chamados *koya* (montanha). As hipérboles, as metáforas e a insistência sobre os poderes do encantamento são bastante características de todas as fórmulas mágicas.

Um ou dois dias depois — pois freqüentemente há um atraso na partida — o chefe da expedição oferece um ou dois porcos a todos os participantes. Na noite anterior à partida, o proprietário de cada canoa vai ao campo buscar um pé de hortelã aromática (*sulumwoya*). Segurando um dos seus ramos, ele o agita no ar, de um lado para o outro, proferindo um encantamento e depois o arranca. Eis a fórmula:

ENCANTAMENTO DO *SULUMWOYA*

"Quem é que corta o *sulumwoya* de Laba'i? Eu, Kwoyregu, e meu pai — nós dois cortamos o *sulumwoya* de Laba'i! O *sulumwoya* estrondoso, ele produz estrondos; o *sulumwoya* trepidante, ele trepida; o *sulumwoya* sussurrante, ele sussurra; o *sulumwoya* fervente, ele ferve."

"Meu *sulumwoya*, ele ferve, minha colher para cal, ela ferve, meu pote para cal, ele ferve, meu pente minha cesta minha cesta pequena minha esteira meu pacote *lilava* minhas mercadorias de apresentação (*pari*)" Junto a cada um desses termos a palavra "ferve (r)" ou "espuma (r)" é repetida várias vezes. Depois disso, o mesmo verbo "ferver" é repetido junto aos termos designativos da cabeça, como na fórmula anterior.

A última parte é: "Espírito de Mwoyalova, meu tio materno recentemente falecido, sopra teu encantamento sobre a cabeça de Monikiniki. Sopra o encantamento sobre a cabeça de minha canoa ligeira. Vou chutar a montanha; a montanha se inclina; a montanha alui; a montanha se abre; a montanha rejubila-se; ela tomba. Vou realizar o *Kula* de modo a fazer com que minha canoa afunde; vou realizar o *Kula* de modo a fazer com que meu flutuador externo afunde na água. Minha fama é como o trovão, meus passos são como o estrondo das bruxas voadoras".

⁶¹ Cf. a análise lingüística do texto original desse encantamento apresentada no capítulo XVIII.

O exórdio desse encantamento contém referências míticas sobre as quais, no entanto, meus informantes só puderam dar-me explicações desconhecidas. Mas, pelo menos no que se refere diretamente à hortelã e sua eficácia mágica, o exórdio é bastante claro. Na segunda parte, há mais uma vez uma lista de palavras referentes aos objetos usados no *Kula* e à aparência pessoal e poder de persuasão do mágico. O verbo com que essas palavras são repetidas refere-se à fervura da hortelã e do óleo de coco, que brevemente terei de mencionar e indica que as propriedades mágicas da hortelã são passadas ao *toliwaga* e às suas mercadorias. Na última parte, o mágico invoca o espírito de seu próprio parente materno do qual obteve o encantamento, e pede a ele que transmita virtude mágica à sua canoa. O termo mitológico "Monikiniki", ao qual não está associado nenhum mito, exceto a tradição de que Monikiniki foi o primeiro proprietário de todos esses encantamentos, é empregado aqui como sinônimo da canoa. Bem no fim, no *dogina*, que contém diversas expressões idênticas às expressões usadas na parte final do encantamento do *Yawarapu*, nota-se novamente a linguagem muito exagerada, tão freqüente nas fórmulas mágicas.

Depois de haver ritualmente arrancado o pé de hortelã, o mágico o leva para sua casa. Lá ele procura um dos seus *usagelu* (membros da tripulação), que o ajuda a ferver um pouco de óleo de coco (*bulami*) num pequeno pote de barro. O pé de hortelã é colocado no óleo fervente e, enquanto ferve, o mágico profere uma fórmula mágica sobre o pote.

ENCANTAMENTO DO *KAYMWALOYO*

"Nenhuma noz de bétel, nenhum *doga* (ornamento feito da presa circular de javali), nenhuma casca de bétel! Meu poder de mudar-lhe a mente; minha magia *mwasila*, minha *mwase*, *mwasare*, *mwaserewai*." Esta última sentença contém um jogo de palavras bastante característico dos encantamentos de Kiriwina. É difícil interpretar a primeira sentença. Provavelmente significa o seguinte: "Nenhuma noz ou a casca de bétel, nenhum presente *doga* pode ser tão forte quanto meu *mwasila* e seu poder de fazer com que meu parceiro mude de idéia a meu favor!"

Em seguida, vem a parte principal do encantamento: "Há um *sulumwoya* (pé de hortelã) meu, um *sulumwoya* de Laba'i que irei colocar no topo de Gumasila".

"Farei, assim, um *Kula* rápido no topo de Gumasila; assim irei esconder meu *Kula* no topo de Gumasila; assim irei roubar meu *Kula* no topo de Gumasila; assim irei saquear meu *Kula* no topo de Gumasila; assim irei furtar meu *Kula* no topo de Gumasila."

Estes últimos parágrafos são repetidos várias vezes, inserindo, em lugar do nome da ilha Gumasila, os seguintes nomes: Kuyawaywo, Domdom, Tewara, Siyawawa, Sanaro'a, Tu'utauna, Kamsareta, Gorebubu. São estes os nomes sucessivos de lugares onde o *Kula* é efetuado. Neste longo encantamento, o oficiante segue o curso de uma expedição *kula*, enumerando seus pontos de referência mais conspícuos. A última parte desta fórmula é idêntica à última parte do encantamento do *yawarapu* já citado: "Vou chutar a montanha, etc."

Depois de proferir esse encantamento sobre o óleo e a hortelã, o feiticeiro coloca essas duas substâncias num receptáculo feito de folha de bananeira enrijecida na grelha. Atualmente usa-se em vez disso, por vezes, uma garrafa de vidro. O receptáculo é então atado a uma vareta enfiada por entre as tábuas de proa da canoa, ficando suspenso de lado por sobre o bico da proa. Como vere-

mos mais adiante, o óleo aromatizado é utilizado para untar alguns objetos quando a expedição chega a Dobu.

A série de rituais mágicos, porém, ainda não terminou. No dia seguinte, logo de manhãzinha, o pacote ritual de amostras de mercadorias de comércio, chamado *lilava*, é preparado, recitando-se sobre ele uma fórmula mágica. Alguns objetos comerciáveis — tais como um bracelete de fibras trançadas, um pente, um pote para cal, e um pacote de nozes do bétel — são colocados sobre uma esteira nova e limpa e o encantamento é proferido sobre essa esteira dobrada. A seguir, a esteira é enrolada, e sobre ela coloca-se uma outra, enrolando as duas com ainda outras esteiras; o pacote contém, portanto, hermeticamente fechado, o poder mágico do encantamento; é colocado mais tarde num local especial no centro da canoa, e não é aberto até que a expedição chegue a Dobu. Existe uma crença de que a ele está associado um portento mágico. Toda vez que o *lilava* é desembalhado, cai uma chuva leve acompanhada de trovões e relâmpagos. O europeu céptico poderia acrescentar que, na época da monção, ao pé ou na encosta de montanhas tão altas quanto as que se encontram no grupo de ilhas d'Entrecasteaux, chove praticamente todas as tardes, com trovoadas. Apesar disso, quando o *kariyala* não aparece, nós todos sabemos, é claro, que algo saiu errado na execução do ritual mágico sobre o *lilava*! Eis o encantamento proferido sobre o embrulho tabu do *lilava*.

ENCANTAMENTO DO *LILAVA*

"Costeio a borda da praia de Kaurakoma; a praia de Kayli, Kayli de Muyuwa." Não tenho explicações a acrescentar de modo a tornar esta frase mais clara. Ela obviamente contém referências mitológicas, sobre as quais não tenho informações. O encantamento continua assim:

"Agirei magicamente em minha montanha . . . Onde irei deitar-me? Irei deitar-me em Legumatabu; irei sonhar, meus sonhos irão trazer-me visões; a chuva vai cair como portento mágico meu . . . a mente dele está alerta; ele não se deita, não se senta, fica de pé e treme, fica de pé, está agitado; é pequena a fama de Kewara, minha própria fama fulgura. . ."

Esse parágrafo inteiro é repetido várias e várias vezes; o nome de outras localidades é usado em vez do de Legumatabu cada vez que o parágrafo é repetido. Legumatabu é uma pequena ilha de coral, de aproximadamente 200 jardas de comprimento por 100 de largura, onde crescem apenas algumas árvores do pandano; as aves selvagens e tartarugas põem ovos na areia de suas praias. Nessa ilha, que fica na metade do caminho entre Sinaketa e as ilhas Amphlett, os navegadores de Sinaketa com frequência passam uma ou duas noites quando há mau tempo ou o vento não está ajudando.

Este parágrafo contém, primeiro, uma alusão direta ao portento mágico do *lilava*. Em sua segunda metade descreve o estado de inquietação do parceiro *dobu* sob a influência dessa mágica, estado de inquietação que o leva a ser generoso no *Kula*. Não sei se a palavra *Kewara* é um nome próprio ou que significados possui, mas a frase contém a exaltação da fama do próprio feiticeiro — coisa muito característica dessas fórmulas mágicas.

As localidades citadas em lugar de Legumatabu nas repetições sucessivas do parágrafo são as seguintes: Yakum, outra pequena ilha de coral, Uraši, termo *dobu* correspondente a Gumasila, Tewara, Sanaro'a e Tu'utau-na — todas localidades que já conhecemos em nossa descrição de Dobu.

Este encantamento é muito longo. Depois da longa recitação do último

parágrafo e de suas variantes, uma nova mudança é introduzida. Em lugar da primeira frase, "Onde irei deitar-me? etc.," usa-se a frase, "Onde se ergue o arco-íris? Ele se ergue sobre o topo de Koyatabu", e em seguida repete-se o resto do parágrafo: "Irei sonhar, meus sonhos irão trazer-me visões, etc." Essa nova frase sofre ainda nova alteração: em vez de Koyatabu, são usados os nomes Kamsareta, Koyava'u e Gorebubu,⁶² que novamente percorrem a rota; mas, neste caso, em vez dos locais de pouada, são mencionadas as balisas da expedição marítima, ou seja, os topos das montanhas altas. A parte final desta fórmula é, mais uma vez, idêntica à do encantamento do *yawarapu*.

Esse ritual mágico se realiza na manhã do último dia. Imediatamente após a recitação do feitiço, o *lilava* é enrolado, transportado para a canoa e colocado em seu posto de honra. A essas alturas, os *usagelu* (membros da tripulação) já terminaram de preparar a canoa para a viagem.

Cada canoa *masawa* é dividida em dez, onze ou doze compartimentos por meio de varas grossas, horizontais chamadas *riu*, que unem o casco da canoa ao flutuador externo. Esses compartimentos recebem o nome geral de *liku*, e cada *liku* possui um nome e uma função particular. A começar da popa, o primeiro *liku*, que como se pode facilmente imaginar, é estreito e raso, denomina-se *ogugwau*, "na névoa", e é o local apropriado para colocar os búzios. Os meninos pequenos sentam-se aí e sopram os búzios nas ocasiões cerimoniais.

O compartimento seguinte denomina-se *likumakava*; nele armazena-se uma parte dos alimentos. A terceira divisão denomina-se *kayliku*; nela tradicionalmente se colocam os recipientes de água feitos de casca de coco. O quarto *liku*, que recebe o nome de *likuguya'u*, é, como o nome indica, o lugar onde fica o *guya'u* ou chefe; o termo *guya'u*, a propósito, é usado, neste caso, informalmente como título de cortesia para qualquer líder de aldeia ou homem importante. A pessoa encarregada de retirar a água que entra na canoa, o *yalumila*, permanece sempre nesse compartimento. A seguir, vêm os compartimentos centrais, chamados *gebobo* — em geral, dois ou três, conforme o tamanho da canoa. É nesse local que o *lilava* é colocado sobre a plataforma; nele também são armazenados os alimentos melhores, que deverão ser reservados até que a expedição chegue a Dobu, e todos os artigos de valor a serem comerciados. Depois das divisões centrais, seguem os mesmos compartimentos de antes, em ordem inversa (veja fig. 39).

Quando a canoa vai levar muita carga, como sempre acontece nas expedições a Dobu, os nativos fazem um cercado em volta do lugar correspondente ao *gebobo* da canoa, construindo assim uma espécie de engradado no meio da canoa, que encham de pacotes enrolados em esteiras e, quando a canoa não está navegando, cobrem-no usualmente com a esteira da vela. No fundo da canoa, constroem um chão de varetas trançadas. Os nativos podem andar e colocar coisas sobre essa estrutura, enquanto a água acumulada no casco corre em baixo e, de tempos em tempos, é jogada para fora. Nessa estrutura, no *gebobo*, os nativos colocam quatro cocos, cada um num canto do quadrado, e um encantamento é proferido sobre eles. É depois disso que o *lilava*, os alimentos selecionados e o restante das mercadorias são armazenados na canoa. O encantamento que transcrevemos abaixo pertence à categoria dos proferidos sobre os quatro cocos.

⁶² Koyatabu — montanha situada na praia setentrional de Fergusson; Kamsareta — a mais alta montanha de Domdom, nas ilhas Amphlett; Koyava'u — montanha situada na praia setentrional dos estreitos Dawson, no lado oposto à ilha de Dobu; Gorebubu — vulcão situado na ilha de Dobu.

ENCANTAMENTO DO *GEBOBO*

"Meu pai, minha mãe . . . *Kula, mwasila*." Este pequeno exórdio, de estilo conciso, próprio da parte inicial das fórmulas mágicas, é bastante enigmático, exceto pela menção do *Kula* e do *mwasila*, que são auto-explicativos. A segunda parte é menos obscura:

"Vou encher minha canoa de *bagido'u*, vou encher minha canoa de *bagiriku*, e vou encher minha canoa de *bagidudu*, etc." São enumerados todos os nomes específicos de colares. A última parte é assim: "Vou ancorar no mar aberto, e minha fama chegará à laguna, vou ancorar na laguna, e minha fama chegará ao mar aberto. Meus companheiros estarão no mar aberto e na laguna. Minha fama é como o trovão, meus passos são como o terremoto".

Esta última parte é semelhante à de várias outras fórmulas. Esse ritual é obviamente um ritual *kula*, a julgar pela fórmula, mas os nativos afirmam que ele tem por finalidade especial fazer com que os alimentos armazenados na canoa se conservem por muito tempo. Depois que esse ritual chega ao fim, faz-se rapidamente o carregamento da canoa; o *lilava* é colocado em seu posto de honra e, com ele, os alimentos de melhor qualidade, que serão comidos em Dobu. Outros alimentos escolhidos, que irão servir como *pokala* (oferendas), são também colocados no *gebobo* para serem oferecidos aos parceiros de ultramar. Sobre eles são colocadas as mercadorias restantes, denominadas *pari*; por cima de tudo isso são empilhados os bens de uso pessoal dos *usagelu* e do *toliwaga*, em suas respectivas cestas, que têm a forma de malas de viagem.

Os nativos das aldeias do interior, denominados *kulila'odila*, reúnem-se na praia. Com eles ficam as mulheres, as crianças, os velhos e mais alguns nativos deixados para guardar a aldeia. O chefe da frota levanta-se e se dirige à multidão na praia, mais ou menos nos seguintes termos:

"Mulheres, nós outros vamos navegar; vocês irão permanecer na aldeia, tomar conta dos campos e das casas; vocês devem manter-se castas. Ao entrarem no mato para apanhar lenha, nenhuma de vocês deve ficar para trás, afastada das demais. Quando forem para o campo para trabalhar, mantenham-se juntas. Voltem juntas, com suas irmãs mais novas."

Ele admoesta os nativos de outras aldeias a manterem-se afastados, e nunca visitarem Sinaketa de noite ou ao anoitecer, e a nunca se aproximarem sozinhos da aldeia. Ao ouvir isso, o líder de uma aldeia do interior levanta-se e diz o seguinte:

"Nada vai acontecer, ó chefe de todos nós; vós partis, e vossa aldeia permanecerá aqui, 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."

Feitos esses discursos, as canoas se põem ao mar, todas juntas. Algumas das mulheres na praia podem chorar na hora da partida, mas é tabu chorar depois. As mulheres devem também observar os tabus, ou seja, não devem sair da aldeia sozinhas, não devem receber visitas masculinas, devem manter-se castas e fiéis a seus maridos durante sua ausência. Se alguma mulher se comporta mal,

a canoa do marido passa a navegar lentamente. Via de regra, há recriminações entre maridos e mulheres na volta da expedição e, em conseqüência, uma atmosfera desagradável entre os dois; é difícil dizer quem tem a culpa: se a canoa, ou a mulher.

As mulheres ficam agora à espreita da chuva e dos trovões, sinais de que os homens abriram o *lilava* (pacote mágico especial). Depois ficam sabendo que a expedição chegou à praia de Sarubwoyna e realiza agora seu ritual mágico final, preparando-se para entrar nas aldeias de Tu'utauna e Bwayowa. As mulheres desejam ansiosamente que os homens consigam chegar a Dobu e que não sejam forçados, devido ao mau tempo, a voltar das ilhas Amphlett. Preparam saias de palha especiais para usar ao irem de encontro das canoas quando estas, na volta, se aproximam da praia; também esperam receber o sagu, que é considerado uma guloseima, bem como alguns dos enfeites que seus maridos trazem de Dobu. Se, por algum motivo, a frota volta antes da data prevista, há desaponto geral na aldeia pois isso significa que a expedição foi mal sucedida, nada foi trazido para os que ficaram e as mulheres não têm a oportunidade de usar seus trajes cerimoniais.

CAPÍTULO XVII

A magia e o Kula

I

Ao tratar dos vários costumes e práticas do *Kula* tive, a cada passo, que fazer a descrição de ritos mágicos e a análise de encantamentos. Foi necessário fazer isso, em primeiro lugar, porque a magia assume uma importância primordial na maneira do nativo encarar o *Kula*. Além disso, todas as fórmulas mágicas deixam transparecer traços essenciais de crenças e ilustram as idéias típicas de um modo tão completo e significativo que nenhum caminho nos levaria mais diretamente ao conhecimento da mentalidade do nativo. Finalmente, há um interesse etnográfico direto em conhecer os detalhes da execução da magia, que tem uma influência tão dominante sobre a vida tribal, e entra tão profundamente na estrutura da mentalidade nativa.

Agora é necessário completar nosso conhecimento sobre magia e concentrar os dados dispersos numa visão coerente. Até este momento, as muitas referências esparsas e os numerosos detalhes concretos não deram uma idéia geral a respeito do que a magia significa para os nativos, de como eles imaginam a atuação das forças mágicas, quais as suas opiniões, implícitas e explícitas, sobre a natureza do poder mágico. Reunindo todo o material já apresentado nos capítulos anteriores e suplementando-o com comentários etnográficos nativos, poderemos atingir uma certa síntese a respeito da teoria dos nativos de Kiriwina sobre a magia.

Todos os dados reunidos até agora demonstram a extrema importância da magia no *Kula*. Mas, se fôssemos tratar de qualquer outro aspecto da vida tribal destes nativos, ficaria evidente que eles sempre recorrem à magia ao lidarem com qualquer assunto de importância vital. Pode-se afirmar sem exagero que a magia, de acordo com suas idéias, governa os destinos humanos; que ela dá ao homem o poder de dominar as forças da natureza; e que a magia é, para o homem, uma arma e uma couraça contra os múltiplos perigos que o ameaçam de todos os lados. Assim, naquilo que é mais essencial ao homem, isto é, sua saúde e bem-estar físico, o ser humano é apenas um juguete das forças de feitiçaria, de espíritos malignos e outros seres controlados pela magia negra. A morte em quase todas as suas formas é o resultado de um desses agentes. Com exceção de indisposições facilmente explicáveis, como cansaço físico e resfriados leves, pode-se dizer que todas as doenças crônicas e agudas e a morte, em quase todas as suas formas, são sempre atribuídas à magia. Já me referi (no capítulo II) às várias maneiras pelas quais as forças malignas causam doença e morte. Os *tauva'u*, que trazem epidemias e os *tokway*, que provocam dores agudas e indisposições menores, são os únicos exemplos de seres não humanos que exercem alguma influência direta nos destinos humanos, e mesmo os membros desse restrito panteão de demonologia só ocasionalmente descem entre os mortais e põem em ação suas forças potenciais. Sem dúvida alguma, o medo mais profundo e a preocupação mais constante dos nativos referem-se aos *bwaga'u*, feitiçeiros inteiramente humanos, que executam suas obras unicamente através da magia. Em segundo lugar

na quantidade de magia realizada e na frequência de suas proezas estão as *mulukwausi*, as bruxas voadoras, que já foram descritas com pormenores no capítulo XI. Elas constituem um bom exemplo de como toda crença num poder superior é, no fundo, uma crença na magia. A magia dá a estes seres a capacidade de aniquilar a vida humana e de comandar outros agentes destrutivos. A magia também dá ao homem o poder e os meios de se defender e, se for usada corretamente, de frustrar as tentativas nefastas das *mulukwausi*. Comparando-se os dois agentes, pode-se dizer que, na vida diária, teme-se muito mais o feitiçeiro e considera-se que ele está em ação muito mais frequentemente; enquanto que as *mulukwausi* atuam em certos momentos dramáticos, tal como a presença da morte, uma catástrofe em terra e principalmente no mar; aí, então, elas utilizam armas até mais terríveis do que os *bwaga'u*. Se um indivíduo perde a saúde, estado normal dos seres humanos, pode reconquistá-la através da magia, e apenas por meio dela. Não existe o restabelecimento natural; a recuperação da saúde é sempre atribuída à ação de uma contramagia que remove o feitiço maligno.

Todas as crises da vida que estão associadas ao medo do perigo, ao despertar das paixões ou de emoções fortes, também têm seu acompanhamento mágico. O nascimento de uma criança é sempre acompanhado pela magia, a fim de garantir prosperidade à criança e neutralizar os perigos e influências maléficas. Não há rito ou magia por ocasião da puberdade; mas, no caso desse povo, a puberdade não ocasiona qualquer crise definida na vida do indivíduo, já que sua vida sexual tem início muito antes da adolescência, e lentamente toma forma e se desenvolve à medida que o organismo amadurece. Contudo, a paixão do amor tem uma magia correlata muito elaborada, composta de muitos ritos e fórmulas, à qual se atribui grande importância, e pela qual se explica todo êxito na vida sexual. Os resultados funestos do amor ilícito — isto é, o amor dentro do clã, que, aliás, é considerado por estes nativos como o tipo principal de imoralidade sexual — podem ser também anulados por um tipo especial de magia.

Os principais interesses sociais, tais como a ambição de sucessos na agricultura, ambição de êxito no *Kula*, a vaidade pessoal e a demonstração de encantos individuais na dança — todos encontram sua expressão na magia. Há um tipo de magia da beleza, executada cerimonialmente sobre os dançarinos, e há também um tipo de magia de segurança nas danças, cuja finalidade é evitar a magia maligna de feitiçeiros invejosos. A magia agrícola privada, realizada por um indivíduo sobre suas plantações e sementes, assim como a magia maligna que lança sobre as plantações de seus rivais, expressam a ambição pessoal quanto à agricultura, em contraste com os interesses da aldeia como um todo, os quais são atendidos pela magia agrícola comunitária.

Forças da natureza que são de grande importância para o homem, tais como a chuva e o sol, que operando correta e alternadamente fazem a colheita prosperar, ou o vento que precisa ser controlado para a navegação e a pesca, são também governados pela magia. A magia da chuva e do sol pode ser usada com propósitos bons ou maus, e neste aspecto, tem um interesse especial nas ilhas Trobriand, porque o sistema mais poderoso desta magia está em mãos dos chefes supremos de Kiriwina. Podendo provocar uma seca prolongada, os chefes de Omarakana sempre têm conseguido, por esse meio, expressar seu descontentamento geral com seus súditos, e assim aumentar seu poder total independentemente de qualquer outro mecanismo que pudesse usar para impor sua vontade aos indivíduos isoladamente ou à comunidade no seu conjunto.

As atividades econômicas básicas de produção de alimentos, que nas ilhas Trobriand são principalmente a agricultura e a pesca, são também inteiramente controladas pela magia. Naturalmente, o êxito nessas atividades deve-se, em grande parte, à sorte, ao acaso ou acidente, e para os nativos, exige ajuda sobre-

natural. Tivemos exemplos de magia econômica ao descrever a construção da canoa e a pesca da concha *kaloma*. A magia comunitária da agricultura e da pesca, realizada em certas aldeias, evidencia mais claramente do que os casos descritos o aspecto que nos pareceu tão importante na magia da canoa, a saber: que os ritos e fórmulas não são simples apêndices que ocorrem paralelamente aos esforços econômicos, sem os influenciar. Ao contrário, pode-se dizer que a crença na magia é uma das principais forças psicológicas que possibilitam a organização e a sistematização dos esforços econômicos nas ilhas Trobriand.⁸¹ A capacidade para a arte, bem como sua inspiração, também são atribuídas à magia.

As paixões de ódio, de inveja e de ciúme, além de encontrarem sua expressão na feitiçaria onipotente dos *bwaga'u* e das *mulukwasi*, são também responsáveis por muitos tipos de bruxarias, conhecidas pelo nome genérico de *bulubwalata*. As formas clássicas dessa magia têm como objetivo desviar o afeto da esposa ou namorada ou destruir o apego doméstico de um porco. O porco é enviado para o mato, depois de ter sido levado a se desgostar do dono e dos hábitos domésticos; embora os feitiços usados para afastar a esposa sejam ligeiramente diferentes, pode-se fazer também com que ela se desgoste da vida doméstica, abandone o marido e volte para seus pais. Há um *bulubwalata* das plantações, das canoas, do *Kula*, do *kaloma*, de tudo enfim, e grande parte da magia benéfica ocupa-se em exorcizar os resultados do *bulubwalata*.

A lista dos tipos de magia ainda não está completa. Existe a magia das maldições condicionais, executada para preservar uma propriedade de danos possíveis, ocasionados por outros; existe a magia da guerra; há outra associada a tabus colocados sobre cocos e nozes de areca, para fazer com que cresçam e se multipliquem; há magia para desviar trovões e ressuscitar pessoas fulminadas por raios; há magia para dor de dente e magia para que os alimentos durem bastante tempo.

Tudo isto mostra a enorme difusão da magia, sua extrema importância e também evidencia o fato de que ela é sempre mais forte quando estão em jogo interesses vitais; quando paixões ou emoções violentas são despertadas; quando forças misteriosas se opõem aos esforços dos homens; e quando eles têm que reconhecer que existe alguma coisa que frustra seus cálculos mais cuidadosos, seus esforços e preparativos mais conscienciosos.

II

Vamos agora passar à formulação de um breve relato da idéia essencial de magia, conforme é concebida pelos nativos. Toda apresentação de crenças encontradas entre seres humanos tão diferentes de nós, é cheia de dificuldades e armadilhas, dificuldades estas que talvez se tornem ainda maiores quando tentamos atingir o verdadeiro fundamento da crença — isto é, as idéias mais gerais que formam a base de uma série de práticas e de um corpo de tradições. Ao lidar com uma comunidade nativa no estágio de desenvolvimento que encontramos nas ilhas Trobriand, não podemos esperar obter uma afirmação definida, precisa e abstrata, formulada por um filósofo da própria comunidade. O nativo aceita implicitamente seus pressupostos fundamentais, e se acaso especula a respeito de alguma crença ou a questiona, só o faz com relação a detalhes e a aplicações concretas. Qualquer tentativa da parte do etnógrafo para induzir seu informante a formular proposições genéricas teria que ser feita através de perguntas dirigidas, do pior tipo, pois nestas questões ele teria que utilizar palavras e conceitos com-

⁸¹ Essas considerações foram elaboradas no artigo anteriormente citado sobre "Primitive Economics", publicado no *Economic Journal*, março de 1921.

pletamente estranhos ao nativo. Assim que o informante aprendesse o significado dessas palavras e conceitos, sua perspectiva ficaria deformada pelas nossas idéias que lhe teriam sido inculcadas. Assim sendo, o etnógrafo deve alcançar a generalização por si mesmo e formular o princípio abstrato sem a ajuda direta de um informante nativo.

Digo *ajuda direta* porque a generalização deve ser inteiramente baseada em dados indiretos fornecidos pelos nativos. No decorrer da coleta de informações, da discussão de fórmulas e da tradução dos textos, os nativos emitem um número considerável de opiniões a respeito de pormenores. Tais opiniões espontâneas, se colocadas em um mosaico corretamente construído, podem, quase que por si mesmas, nos oferecer uma visão correta e quase dão conta da totalidade das crenças nativas. E então nossa tarefa seria apenas sintetizar essa visão em uma fórmula abstrata.

O etnógrafo, entretanto, possui uma fonte de dados ainda melhor, de onde retirar suas conclusões. Os itens objetivos da cultura, nos quais a crença se cristalizou sob a forma de tradição, mito, encantamento e rito, são as fontes mais importantes de conhecimento. Neles podemos nos defrontar com as mesmas realidades da crença com que o nativo se defronta em sua relação íntima com a magia, realidade que ele não só professa verbalmente, mas vive integralmente, em parte através da imaginação, em parte pela experiência real. Uma análise dos conteúdos dos encantamentos; o estudo da maneira como são pronunciados e como são realizados os ritos correspondentes; o estudo do comportamento dos nativos, tanto dos atores como dos espectadores; o conhecimento da posição social e das funções sociais do especialista em magia — tudo isso nos revela não só a estrutura básica de suas idéias sobre a magia, mas também os sentimentos e emoções correspondentes e a natureza da magia como força social.

Um etnógrafo que tenha sido capaz de compreender a atitude dos nativos e de formular uma teoria geral da magia a partir do estudo desses dados objetivos, pode, *então*, testar suas conclusões através de perguntas diretas. Pois estará em condições de usar a terminologia nativa e será capaz de acompanhar suas linhas de pensamento, e, em suas perguntas, poderá respeitar a orientação do seu informante ao invés de desencaminhá-lo e enganar a si mesmo através de perguntas dirigidas. Considerando-se especialmente o caso em que o etnógrafo quer obter dos nativos suas opiniões sobre ocorrências reais, não terá que lidar com generalidades abstratas, mas será capaz de traduzi-las em aplicações concretas e em modos nativos de pensar.

Ao atingir tais conclusões gerais sobre aspectos amplos dos costumes e do pensamento humano primitivos, o trabalho do etnógrafo é criativo, na medida em que traz à luz fenômenos da natureza humana que, em sua totalidade, permaneceram encobertos até mesmo para aqueles com os quais os fenômenos ocorreram. É criativo no mesmo sentido em que o é a construção de princípios gerais da ciência natural, onde as leis objetivas de aplicação muito ampla ficam ocultas até que sejam descobertas pela mente humana, no processo de investigação. Entretanto, do mesmo modo que os princípios da ciência natural, as generalizações finais da sociologia etnográfica também são empíricas porque, embora só afirmadas expressamente pelo investigador, são, todavia, realidades objetivas do comportamento, do sentimento e do pensamento humano.

III

Podemos começar perguntando como os nativos imaginam que se originou sua magia. Mesmo os informantes mais inteligentes permaneceriam necessariamente calados se lhe fizéssemos perguntas do seguinte tipo: "Onde foi criada a

sua magia? Como você imagina que ela foi inventada?” Com tais perguntas não conseguiríamos nem mesmo uma resposta deformada e sugerida. Entretanto, existe uma resposta para essa pergunta, ou melhor, para sua correspondente mais geral. Ao examinar a mitologia de várias formas de magia verificamos que, em todas elas, existem idéias, claramente expressas ou apenas implícitas, acerca do modo como a magia se tornou conhecida para o homem. À medida que registramos e comparamos essas idéias e atingimos uma generalização, percebemos facilmente por que a nossa questão imaginária, colocada para os nativos, teria que permanecer sem resposta. Pois, de acordo com a crença nativa, enraizada em todas as tradições e instituições, nunca se concebe a magia como tendo sido criada ou inventada. A magia foi transmitida como algo que sempre existiu. É concebida como um ingrediente intrínseco de tudo que afeta vitalmente o homem. As palavras com que o feiticeiro exerce seu poder sobre uma coisa ou um processo são tidas como coexistentes a esta coisa ou processo. A fórmula mágica e seu objeto nasceram juntos.

Em alguns casos a tradição representa a ambos, literalmente, como tendo nascido da mesma mulher. Assim, a chuva foi criada por uma mulher de Kasana'i, e a magia veio com ela, e a partir daí vem sendo transmitida no subclã desta mulher. Assim também a mãe mítica do herói cultural Tudava gerou, entre outras plantas e animais, também o peixe *kalala*. A magia desse peixe é também atribuída a ela. No curto mito a respeito da origem da magia do *kayga'u* — destinada a proteger os naufragos contra bruxas e outros perigos — vimos que a mãe que gerou o cão Tokulubweydogo também lhe transmitiu a magia. Em todos estes casos, entretanto, o mito não diz que estas mulheres inventaram ou criaram a magia; de fato, alguns nativos afirmam explicitamente que as mulheres tinham aprendido a magia com seus ancestrais matrilineares. No último caso, o mito afirma que a mulher conhecia a magia por tradição.

Outros mitos são mais rudimentares e, embora menos detalhados acerca da origem da magia, mostram claramente que a magia é uma coisa primeva, ou melhor, autóctone, no sentido literal da palavra. Assim, a magia do *Kula* em Gumasila saiu da rocha de Selawaya; a magia da canoa saiu de um buraco no solo, trazido pelos homens que dele originariamente emergiram; a magia do cultivo é sempre concebida como tendo sido trazida do subsolo pelos primeiros antepassados, que emergiram do buraco original daquela localidade. Várias outras formas de magia menos importantes, de caráter local, tal como a magia da pesca, praticada em apenas uma aldeia, a magia do vento, etc., também foram, segundo a concepção nativa, trazidas do solo. Todas as formas de feitiçaria foram transmitidas aos homens por seres não humanos que as ensinaram, mas não as criaram. A feitiçaria *bwaga'u* é atribuída a um caranguejo, que a transmitiu a um personagem mítico, em cujo *dala* (subclã) a magia foi transmitida e a partir do qual foi distribuída para todas as ilhas. Os *tokway* (espírito das árvores) ensinaram aos homens certas formas de magia maligna. Em Kiriwina não há mitos a respeito da origem da magia das bruxas voadoras. Entretanto, consegui obter em outros distritos algumas informações rudimentares que indicam que elas foram instruídas nessa magia por um ser mítico e maligno, chamado *Taukuripokapoka*, com o qual ainda mantém algum tipo de relação, culminando com reuniões noturnas e orgias sexuais, que lembram muito a *Walpurgisnacht*.

A magia do amor, a magia do trovão e do raio são explicadas por acontecimentos definidos. Mas em nenhuma delas somos levados a imaginar que a fórmula é inventada; de fato, há uma espécie de *petitio principii* em todos esses mitos, pois, por um lado, eles procuram explicar como a magia apareceu, e por outro, quase todos eles apresentam a magia como estando lá, pronta e acabada. Mas o *petitio principii* é ocasionado apenas pela atitude mental errônea com que

nos aproximamos dessas histórias. Porque, para os nativos, os mitos não procuram explicar como a magia foi criada, mas sim como a magia foi colocada ao alcance de um ou outro dos grupos locais ou subclãs de Boyowa.

Assim, ao formular uma generalização a partir de todos esses dados, pode-se dizer que a magia nunca é inventada. Antigamente, quando as coisas míticas aconteceram, a magia surgiu do subsolo ou foi dada a um homem por um ser não humano, ou foi transmitida aos descendentes pela ancestral original, que também produziu o fenômeno governado pela magia.

Nos casos reais dos tempos presentes ou das gerações de um passado próximo, cujos membros os nativos de hoje conheceram pessoalmente, a magia é dada por um homem a outro, normalmente por um pai a seu filho, ou por um parente materno. Mas na própria essência da magia está a impossibilidade de ter sido fabricada ou inventada pelo homem, sua completa resistência a qualquer mudança ou modificações feitas por ele. A magia existiu desde o princípio das coisas; ela cria, mas nunca é criada; ela modifica, mas nunca deve ser modificada.

É fácil perceber agora a impossibilidade de se fazerem a um informante nativo perguntas sobre a origem da magia, como a que formulamos no início, sem distorcer a evidência no próprio ato da pergunta, ao passo que questões mais gerais, abstratas e neutras não podem ser compreendidas por ele. Ele cresceu em um mundo onde certos processos e certas atividades têm sua magia, que é um atributo deles como qualquer outro. Algumas pessoas aprenderam tradicionalmente como esta magia funciona e a conhecem; muitas narrativas míticas contam como os homens tiveram conhecimento da magia. Esta é a maneira correta de colocar o ponto de vista nativo. Após ter chegado a esta conclusão por meio da indução, podemos, naturalmente, testar nossas conclusões por meio de questões diretas ou através de uma pergunta sugestiva. Quando formulei a questão: “onde os seres humanos encontraram a magia?”, obtive a seguinte resposta:

“Eles encontraram toda magia há muito tempo, no mundo subterrâneo. Nós nunca encontramos nenhum encantamento em um sonho; se disséssemos isto, seria uma mentira. Os espíritos nunca nos dão um encantamento. Eles nos dão canções e danças, é verdade, mas nunca magia”.

Esta declaração, que expressa a crença de modo muito claro e direto, me foi confirmada, com variações e ampliações, por inúmeros informantes. Todos eles insistiram no fato de que a magia tem suas raízes na tradição, que é o item mais valioso e imutável da tradição, que não pode penetrar no conhecimento humano através de qualquer interação atual de um ser humano com espíritos ou qualquer ser não humano tais como o *tokway* ou *tauva'u*. A característica de ter sido a magia recebida de gerações anteriores é tão enfatizada que não se pode imaginar qualquer ruptura em sua continuidade, e qualquer adição feita por um ser humano a tornaria espúria.

Ao mesmo tempo a magia é concebida como algo essencialmente humano. Não é uma força da natureza, capturada pelo homem, de algum modo, e colocada a seu serviço; é, essencialmente, a afirmação do poder intrínseco do homem sobre a natureza. Ao dizer isso estou, naturalmente, traduzindo a crença nativa em termos abstratos, que eles mesmos não usariam para expressá-la. Todavia, ela se acha corporificada em todos os itens do folclore, nos modos de usar a magia e de pensá-la. Em todas as tradições verificamos que a magia está sempre na posse do homem, ou pelo menos de seres antropomórficos. É trazida do subsolo pelo homem. Não é pensada como tendo estado em algum lugar exterior ao seu conhecimento e, então, capturada. Ao contrário, como já vimos, frequentemente as próprias coisas que são governadas pela magia foram produzidas pelo

homem, como por exemplo a chuva, o peixe *kalala*, ou a doença criada pelo caranguejo antropomórfico.

A íntima associação sociológica da magia com um certo subclã enfatiza esta concepção antropocêntrica da magia. De fato, na maioria dos casos, a magia se refere a atividades humanas ou à resposta da natureza às atividades humanas, mais do que às forças da natureza em si. Assim, na agricultura e na pesca, é o comportamento de plantas e animais cuidados ou perseguidos pelo homem; na magia da canoa, na magia do entalhador, o objeto da magia é algo feito pelo homem; no *Kula*, na magia do amor, em muitas formas de magia dos alimentos, a força é dirigida para a natureza humana. A doença não é considerada como uma força estranha, que vem de fora e se instala dentro das pessoas, mas é algo diretamente produzido pelo homem, produzido por um feiticeiro. Podemos, portanto, ampliar a definição dada anteriormente e dizer que a magia é um poder do homem sobre suas próprias criações, sobre coisas que foram certa vez produzidas pelo homem, ou mesmo respostas da natureza a suas atividades, poder este transmitido pela tradição.

Existe ainda um aspecto importante da questão, que já foi mencionado anteriormente: a relação entre magia e mito. No capítulo XII dissemos que o mito pertence ao nível do sobrenatural, ou melhor, do supranatural, e que a magia estabelece uma ponte entre esse nível e a realidade atual. Agora esta afirmação adquire uma importância nova; a magia aparece-nos como a essência da continuidade tradicional com as épocas ancestrais. Conforme já mostrei neste 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 e estórias míticas relatam de que forma ele se perdeu; 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. Neste ponto os nativos têm uma opinião decisivamente regressiva a respeito da relação entre o presente e o passado, que constitui sua contrapartida de uma Idade do Ouro, e de um jardim do Éden. De qualquer ângulo que consideremos o assunto, seja procurando as origens da magia, seja estudando as relações entre a realidade presente e a realidade mítica, acabamos chegando à mesma verdade. A magia é algo que nunca foi inventado ou modificado, nem pelo homem nem por qualquer outro agente.

É claro que isto se refere à maneira de ver dos nativos. É quase desnecessário dizer explicitamente que, na realidade, a magia deve mudar constantemente. A memória dos homens não é capaz de transmitir, de forma verbal, exatamente aquilo que recebeu e, como qualquer outro componente do saber tradicional, uma fórmula mágica vai sendo, de fato, constantemente modificada, conforme passa de uma geração à outra, ou mesmo dentro da mente de um indivíduo. Na realidade, mesmo entre o material coletado por mim nas ilhas Trobriand, pode-se indiscutivelmente reconhecer que certas fórmulas são mais antigas do que outras, e que até mesmo parte de certos encantamentos, ou mesmo encantamentos inteiros foram inventados recentemente. Não posso fazer aqui mais que uma simples referência a esse assunto interessante que requer, para seu desenvolvimento completo, muita análise lingüística, bem como outras formas de "crítica superior".

Todas essas considerações nos aproximaram muito do problema essencial: o que a magia realmente significa para os nativos? Até aqui verificamos que consiste num poder inerente ao homem sobre as coisas que o afetam vitalmente,

poder este transmitido pela tradição.⁸² Os nativos pouco conhecem e pouco se preocupam com as origens da magia e o mesmo ocorre com relação às origens do mundo. Seus mitos descrevem a origem das instituições sociais e o povoamento do mundo pelos homens. Mas o mundo é considerado como algo dado, e assim também a magia. Eles não fazem perguntas sobre *magiogonia*, assim como não fazem sobre *cosmogonia*.

IV

Até aqui não ultrapassamos o exame dos mitos e do que podemos aprender a partir deles sobre a natureza da magia. A fim de obter um conhecimento mais profundo desse assunto, é necessário estudar mais de perto os dados concretos sobre a execução da magia. Já foi reunido, nos capítulos precedentes, um material suficiente para permitir inferências corretas, e apenas de vez em quando terei que me referir a outras formas de magia além daquelas da canoa, do *Kula* e da navegação.

Tenho falado até aqui sobre a "magia" de uma forma global, como se ela fosse um todo. Na verdade, rudimentar ou desenvolvida, a magia apresenta, em qualquer parte do mundo, três aspectos essenciais. Em sua execução sempre há palavras que são faladas ou cantadas, algumas ações são realizadas, e sempre há o mestre ou mestre-de-cerimônia. Portanto, ao analisar os detalhes concretos dos desempenhos mágicos, temos que distinguir a *fórmula*, o *rito*, e a *condição do executor*.

Ao examinar os próprios fatos ou o modo como são encarados pelos nativos, verifica-se que esses três fatores se destacam de uma forma bastante clara e precisa na magia dos trobriandeses. Pode-se afirmar desde já que nesta sociedade a importância relativa dos três fatores não é exatamente a mesma. A fórmula é, sem dúvida, o componente mais importante da magia. Embora estes nativos tenham uma palavra especial, *yopa*, para designar o encantamento em seu uso lingüístico, eles freqüentemente usam a palavra *megwa*, magia para descrever a fórmula. A fórmula é a parte da magia que é a mantida em segredo e é conhecida somente pelo grupo esotérico de praticantes. Quando uma magia é transmitida, seja por compra, presente ou herança, somente a fórmula tem que ser ensinada e, como já foi dito antes, ela é ensinada por etapas e o pagamento é também feito em prestações. Quando se fala sobre conhecimento mágico ou se pergunta se um indivíduo conhece alguma magia, isto diz respeito invariavelmente à fórmula, pois a natureza do rito é sempre de domínio público. Mesmo a partir dos exemplos citados neste livro pode-se perceber como os ritos são simples e como as fórmulas são geralmente elaboradas. Ao serem diretamente questionados sobre esse assunto os nativos sempre respondem que o encantamento é a parte mais importante. A questão: "onde está a verdadeira força da magia?" teria a seguinte resposta: "na fórmula". A condição do feiticeiro,

⁸² A associação da magia com qualquer interesse vital é demonstrada pela pesca da pérola. Neste caso, devido à chegada dos homens brancos, abriu-se uma nova perspectiva muito absorvente e lucrativa. Existe agora uma forma de magia associada a esta pesca. Aparentemente isto contradiz o dogma nativo de que a magia não pode ser inventada. Se colocados frente a esta contradição, os nativos explicam que esta magia é, na verdade, uma antiga magia da pesca de conchas que se aplica a todas as conchas encontradas na laguna, e que até então havia sido usada somente com relação à pesca da (concha) *conus*. De fato, esta magia é apenas a adaptação da magia do *mwali* (braceletes) às pérolas. No entanto, duvido que tal adaptação ou transferência ocorresse sem que antes os fundamentos da crença e costume nativos tivessem sido abalados pelas regras e ensinamentos bem intencionados, mas nem sempre sábios e benéficos do homem branco; e pela introdução do comércio.

assim como o rito, é essencial à realização da magia, mas também é considerada pelos nativos como subordinada à fórmula mágica.

Tudo isto deve ser melhor esclarecido examinando-se fatos reais. Em primeiro lugar vamos analisar a relação entre fórmula e rito; com este propósito será preferível agrupar os vários atos mágicos em diversas categorias, de acordo com a complexidade do rito correspondente. Vamos começar pelos ritos mais simples.

Encantamentos pronunciados diretamente sem ritos correspondentes — Vimos um ou dois exemplos deste tipo de magia, onde o executor simplesmente pronuncia a fórmula diretamente no espaço. No caso da pesca da concha *kaloma* (*spondylus*), por exemplo, o feiticeiro da comunidade realiza o primeiro ato andando na praia e recitando o encantamento em direção ao mar. Por ocasião de um naufrágio verdadeiro, antes de abandonar a canoa, o *toliwaga* dirige seu último *kayga'u* diretamente para os elementos. Do mesmo modo, ele deixa sua voz flutuar sobre as águas, ao invocar o maravilhoso peixe que levará as pessoas que estão se afogando para alguma praia conhecida. O encantamento final do *Kula*, através do qual a canoa que chega "sacode a montanha", entoado por três recitadores mágicos, é lançado diretamente em direção a Koya. A magia para tornar o mar claro, na pesca do *kaloma*, também é feita desta forma, e poderiam ser acrescentados muitos outros exemplos de magia do cultivo, de magia do vento e de outros tipos que não são descritos nesse livro.

Os nativos têm uma expressão especial para tais atos; eles dizem que a fórmula é recitada "apenas pela boca", "*o wadola wala*". Esta forma de magia com rito tão rudimentar é, entretanto, relativamente pouco comum. Embora se pudesse dizer que não há nenhum rito em tais casos, pois o feiticeiro não manipula coisa alguma e nada faz a não ser falar, percebe-se que toda a execução é ritual, na medida em que ele sempre tem que lançar sua voz em direção ao elemento natural ou ao ser ao qual se dirige. De fato, também aqui, como em todos os outros casos, a voz daquele que fala tem que ser transmitida de uma forma ou de outra, para o objeto que ele deseja encantar. Além disso, vemos que em todos esses exemplos, o objeto é de tal natureza que pode ser diretamente alcançado pela voz, e que, por outro lado, seria difícil aplicar qualquer substância ou realizar qualquer ação sobre o vento, por exemplo, sobre uma concha que está em um recife distante ou sobre o Koya (montanha).

Encantamentos acompanhados por ritos simples de impregnação — Grande parte dos casos descritos nesse livro se enquadram nesta categoria. Vimos quase no início (capítulo V, seções II e III) como o feiticeiro faz o encantamento da lâmina de sua enxó, das cordas que servem para puxar a canoa, do cipó de amarração, da substância de calafetagem e da tinta utilizada para pintar a canoa. Dentre os ritos *kula*, a magia inicial sobre a hortelã aromática, sobre o *lilava* (embrulho sagrado), sobre o *gebobo* (parte central da canoa); toda a magia da beleza na praia Sarubwoyna, a magia sobre os cocos, sobre as tintas da pintura facial, bem como a magia do búzio, pertencem a este tipo. Em todos esses atos mágicos o objeto é colocado bem ao alcance da voz, em uma posição adequada. Freqüentemente o objeto é colocado dentro de um recipiente ou envoltório, de modo que a voz penetre em um espaço fechado e se concentre sobre a substância que vai ser encantada. Assim, quando se faz o encantamento do *lilava*, a voz é emitida para dentro das esteiras, que em seguida são cuidadosamente enroladas. Antes de ser encantada, a hortelã aromática é colocada no fundo de um saco feito de folha de bananeira endurecida ao fogo, que depois é cuidadosamente fechado e amarrado com uma cordinha. Também a lâmina da enxó é primeiro semi-enrolada em uma folha de bananeira, e a voz chega até a lâmina no interior da folha, que imediatamente é dobrada e amarrada em volta

da lâmina. Na magia do búzio chamei a atenção para o fato de que os dois orifícios do instrumento são cuidadosamente tampados assim que o encantamento é pronunciado. Sempre que o objeto vai ser usado imediatamente, não são tomadas tantas precauções, mas invariavelmente, sem qualquer exceção, a boca é colocada bem próxima ao objeto a ser tratado magicamente (ver ilustração LVII) e, sempre que possível, este último é posto em algum tipo de cavidade, tal como um pedaço de folha dobrada, ou mesmo as duas palmas da mão dispostas em concha. Tudo isto mostra que, para a execução correta da magia, é essencial que a voz seja dirigida diretamente à substância e que, se possível, envolva e se condense ao redor dela, sendo depois aprisionada ali, permanentemente, por meio de algum tipo de invólucro. Assim, nesta modalidade de rito, a ação serve principalmente para transmitir e reter o encantamento em volta do objeto.

Pode-se perceber em quase todos os casos descritos que a substância afetada pelo rito não é o objetivo final da magia, mas trata-se apenas de um componente do objeto visado, ou é um acessório dele, ou um instrumento usado em sua fabricação. Assim, o cipó *wayugo*, o *kaybasi* (material para calafetagem), a pintura, as tábuas de proa, são todos componentes da canoa, e a magia realizada sobre eles não busca transmitir a eles um atributo especial, mas procura imprimir agilidade e leveza à canoa, da qual eles são apenas partes. Também as ervas e as cores do unguento de coco, encantadas durante o *Kula*, são acessórios do objetivo final desta magia, isto é, a beleza e o poder de atração do executor. A enxó e a pedra de quebrar na magia *kaloma* são instrumentos usados para conseguir o objeto ao qual é dirigida a magia. Existem somente alguns poucos exemplos em que o simples rito de impregnação é diretamente executado sobre o objeto visado. Se comparamos esse tipo de rito com o de categoria anterior, vemos que a diferença está principalmente no tamanho do objeto. Quando se quer encantar uma montanha, um recife ou o vento, é impossível colocar o objeto dentro de um pequeno saco de folha de bananeira, como também não se pode fazê-lo com a mente humana. E, geralmente, os objetivos finais dos ritos mágicos não são coisas pequenas, que pudessem ser facilmente manuseadas. Na magia descrita neste livro não há, creio eu, um único caso em que a substância tratada no mito e impregnada pelo encantamento artificialmente condensado sobre ela seja o objetivo último do feitiço. Isto ocorre, entretanto, na magia da guerra, na qual as pontas das lanças tornam-se eficazes e os escudos tornam-se à prova de lança (ver ilustração LVIII) através da magia executada sobre eles. Na magia agrícola privada, os inhames plantados tornam-se férteis por meio de um encantamento. Alguns outros exemplos destes tipos poderiam ser acrescentados.

Encantamentos acompanhados por um rito de transferência — Quando comparamos o rito de encantamento da lâmina da enxó com o rito do encantamento do capim seco, com que depois se bate na canoa, vemos que, no segundo caso, a magia é pronunciada sobre alguma coisa que não tem relação intrínseca com o objetivo final da magia, isto é, com a canoa. Essa coisa não vai ser parte da canoa nem tampouco vai ser usada como instrumento na sua fabricação. Introduce-se aqui, para as finalidades do rito, um meio especial, usado para absorver a força mágica e transferi-la ao objeto final. Os ritos onde são usados tais intermediários podem então ser chamados de ritos de transferência. Quando se encanta um pedaço de pau para depois com ele golpear magicamente a canoa; ou um pedaço de casca de coco, que será lançado na água para tornar a canoa leve; ou uma concha de mexilhão, para com ela se raspar a canoa; ou um galhardete de pandano que lhe dará rapidez, está-se introduzindo em cada um desses ritos uma substância que apenas desempenha um papel mágico. Portanto, o rito não é o simples encantamento de uma parte que entrará na composição

de um objeto ou de um instrumento que será usado para fabricá-lo. O rito, neste caso, é mais autônomo, tem mais significado próprio. O fato de se bater na canoa com dois feixes de capim, um após o outro, primeiro para retirar o peso e depois para imprimir leveza à canoa, tem um significado paralelo ao encantamento, mas independente dele. O mesmo ocorre com o lançamento da casca de coco. O tremular do galhardete de pandano está diretamente associado à velocidade, conforme os nativos afirmam explicitamente. Assim como as faixas de *bisila* tremulam ao vento, assim também deveriam tremer a canoa e a vela com a velocidade atingida. No caso do gengibre cuspidado sobre os habitantes de Dobu que fingem hostilidade, a qualidade inerente à substância, que nossas farmacopéias descrevem como *estimulante*, deixa claro o significado do rito. Percebe-se facilmente que alguns ritos são mais criativos que outros, pois o próprio ato realizado produz, de acordo com as idéias nativas, um efeito mais definido. Assim ocorre quando se cospe o gengibre, e ainda mais diretamente quando se derrama com a cal para produzir uma névoa e fechar os olhos das *mulukwausi*. Estes dois ritos, por exemplo, são mais criativos do que a colocação do galhardete de pandano.

Encantamentos acompanhados por oferendas e invocações — No primeiro rito descrito neste livro, vimos que, inicialmente, foi feita uma oferenda e foi dirigida uma invocação ao espírito das árvores, ao *tokway*. Há inúmeros ritos acompanhados por oferendas feitas aos espíritos dos ancestrais, aos quais se solicita que as aceitem. Tais ritos são executados na magia agrícola (ver ilustração LIX), na magia da pesca e na do tempo. Entretanto, é preciso dizer logo que não há qualquer adoração ou sacrifício relacionados com estes ritos, isto é, pelo menos não como são entendidos costumeiramente. Não se imagina que os espíritos sirvam como agentes do feiticeiro, executando as ordens de sua magia. Voltaremos a este assunto oportunamente. É suficiente notar aqui que no único exemplo que encontramos de um encantamento deste tipo — isto é, na invocação do *tokway* — a oferenda concomitante é feita apenas como uma espécie de compensação por tê-lo mandado embora, ou como meio de convencê-lo a sair. A primeira explicação é mais provável do que a segunda, porque o *tokway* não tem mais escolha depois que foi exorcizado, e tem que obedecer às ordens do feiticeiro.

Esse resumo mostra claramente que a virtude, a força e o princípio efetivo da magia está na fórmula. Vimos que em muitos casos a fórmula é suficiente, se for pronunciada diretamente sobre o objeto. Vimos também que no tipo mais comum de ritual, se assim podemos dizer, a ação que acompanha o enunciado da fórmula serve unicamente para dirigir e concentrar o encantamento sobre o objeto. Em todos esses casos o rito não possui qualquer significado independente, qualquer função autônoma. Em outros casos o rito introduz uma substância que é usada apenas com propósitos mágicos. Normalmente a substância então intensifica, através de uma ação paralela, o significado do encantamento. De modo geral pode-se dizer que o principal poder criativo da magia reside na fórmula; que o rito serve para conduzi-lo ou transferi-lo para o objeto, ou, em certos casos, para reforçar o significado do encantamento através da natureza do meio de transferência, ou pelo modo como é finalmente aplicado. É desnecessário dizer que, na magia dos trobriandeses, não existem ritos que sejam realizados sem fórmula mágica.

V

Ao estudar a maneira pela qual a força do encantamento é conduzida para o objeto, fica evidente que é a voz do recitador que transfere a virtude. De fato, como já apontamos repetidamente ao citar as fórmulas, e como voltaremos a

mostrar mais adiante, as palavras mágicas, por assim dizer, penetram na substância pela repetição contínua. Para melhor entender este ponto precisamos conhecer as concepções dos nativos a respeito de psicofisiologia. A mente, *nanola* — termo que compreende a inteligência, o poder de discriminação, a capacidade para aprender fórmulas mágicas, e todas as formas de habilidade não manuais, bem como as qualidades morais — situa-se em algum ponto da laringe. Os nativos sempre apontam para os órgãos da fala para mostrar onde fica o *nanola*. Uma pessoa que não possa falar devido a uma deficiência orgânica, é identificada, pela designação (*tonagowa*) e pelo tratamento, com os deficientes mentais. A memória, entretanto, onde são armazenadas as fórmulas e tradições aprendidas de cor, situa-se mais para o fundo, no abdômen. Diz-se que um homem tem bom *nanola* quando consegue aprender muitas fórmulas, e embora elas penetrem pela laringe, naturalmente, à medida que ele as aprende, repetindo palavra por palavra, é necessário que as armazene em um recipiente maior e mais cômodo; elas se depositam bem no fundo da barriga. Fiz a descoberta desta verdade anatômica enquanto coletava dados sobre a magia de guerra, através de Kanukubusi, o último ocupante do cargo na longa sucessão de feiticeiros de guerra para os chefes de Omarakana. Kanukubusi é um homem velho, de cabeça grande, com testa larga e alta, de nariz rechonchudo e sem queixo, o mais humilde e dócil dos meus informantes, com uma expressão sempre perplexa e atemorizada no rosto honesto (ver ilustração LVIII). Descobri que este velho gentil era muito exato e digno de confiança, na verdade um excelente informante, dentro da estreita esfera de sua especialidade, que ele e seus antecessores tinham usado para fazer “chamejar a raiva no *nanola*” dos homens de Omarakana, e fazer o inimigo correr de pavor, perseguido e massacrado pelos guerreiros. Paguei-lhe bem pelas poucas fórmulas que ele me deu e, ao fim de nossa primeira sessão, perguntei-lhe se ele tinha alguma outra magia para apresentar. Com orgulho ele bateu várias vezes na barriga e respondeu: “Muitas outras estão aqui!” Tratei imediatamente de verificar a veracidade da declaração através de um outro informante, e fiquei sabendo que todos carregam sua magia no abdômen.

Existem também algumas idéias sobre a estratificação da magia, a saber, que certas formas de magia têm que ser aprendidas primeiro, de modo que afundem, enquanto outras vêm por cima. Mas essas idéias são vagas e contraditórias, enquanto que a idéia principal, a de que a magia fica na barriga, é clara e precisa. Este fato nos permite uma nova compreensão das idéias nativas sobre a magia. A força da magia, cristalizada nas fórmulas mágicas, é carregada pelos homens da geração presente em seus próprios corpos. Eles são o receptáculo do legado mais valioso do passado. A força da magia não reside nas coisas; ela está dentro do homem e só pode escapar através da voz.

VI

Até aqui tratamos somente da relação entre a fórmula e o rito. O último ponto, entretanto, leva-nos ao problema da condição do executante. Seu ventre é um tabernáculo de força mágica. Tal privilégio acarreta perigos e obrigações. É claro que não se pode, indiscriminadamente, colocar substâncias estranhas em um lugar onde se guardam bens extremamente valiosos. Assim, tornam-se imperativas as restrições alimentares. Muitas delas são determinadas diretamente pelo conteúdo dos encantamentos. Vimos alguns exemplos disso, como no caso do peixe vermelho que é invocado na magia e se torna tabu para o executante; ou no caso do cachorro, de que falamos no encantamento do *Ka'ubanai*, cujo ganido não pode ser ouvido enquanto a pessoa está comendo. Em outros casos o feiticeiro não pode comer o objeto visado pela magia. Esta é a regra no caso da pesca do

tubarão, do *kalala*, e de outras formas da magia da pesca. O feiticeiro agrícola também está proibido de comer os primeiros frutos da colheita, até uma certa época. Praticamente não existe nenhuma doutrina precisa que explique por que as coisas mencionadas nas fórmulas mágicas, quer se trate dos objetivos da magia, quer de fatores auxiliares, não podem ser ingeridas. Existe apenas um receio genérico de que a fórmula seria danificada por causa disso. Há outros tabus que limitam o feiticeiro, alguns permanentes e outros temporários, durante a época da execução da magia. Vimos alguns permanentes, como no caso do homem que sabe a magia do *Kaiga'u* e que não pode comer enquanto as crianças fazem barulho. Os tabus temporários, tal como a abstinência sexual por ocasião dos primeiros ritos do *Kula*, podem ser acrescidos de numerosos exemplos retirados de outras formas de magia. Assim, para provocar chuva, o feiticeiro se pinta de preto e não pode se lavar ou se arrumar durante algum tempo. O feiticeiro do tubarão tem que deixar a casa aberta, remover a folha púbica e sentar-se com as pernas abertas, enquanto durar a magia e a pesca, "para que a boca do tubarão possa permanecer aberta". Não podemos nos deter muito na enumeração desses tabus e prescrições, mas queremos apenas deixar claro que o comportamento adequado do feiticeiro é um dos elementos essenciais da magia, e em muitos casos este comportamento é ditado pelo conteúdo do encantamento.

Os tabus e prescrições não são as únicas condições que um homem deve preencher a fim de executar certas formas de magia. Em muitos casos a condição mais importante é a sua qualidade de membro de um grupo social, pois muitas formas de magia são estritamente locais e devem ser executadas por uma pessoa que seja descendente do possuidor mítico e original da magia. Assim, em todos os casos da magia agrícola, que os nativos consideram como a principal dentre todos os outros tipos de magia benéfica, o executante deve ser genealogicamente aparentado com o antepassado original, que emergiu localmente do buraco. Encontram-se algumas exceções a esta regra, mas apenas nos casos em que uma família de alta posição social chegou e usurpou a chefia do grupo, mas estas exceções são raras. No caso dos vários sistemas locais de magia da pesca, o cargo de feiticeiro é hereditário e associado à localidade. A importante magia da chuva e do sol, que "nasceu" em *Kasana'i*, só pode ser executada pelos chefes daquele local, que usurparam este privilégio importante do líder de aldeia original. Naturalmente a sucessão sempre é matrilinear. Um homem pode dar de presente esta magia a seu filho, mas este último pode ser obrigado a renunciar ao privilégio por ocasião da morte do pai, e nunca poderá transmiti-la a seu próprio filho, a não ser que este pertença novamente ao grupo local, através do casamento entre primos-irmãos. Mesmo nas transações em que a magia é vendida ou cedida por um clã a outro, ainda permanece o prestígio de certos grupos locais como especialistas e conhecedores principais de um ramo de magia. Considera-se, por exemplo, que a magia negra, embora praticada em toda a região e não mais localizada, é melhor conhecida nas aldeias de *Ba'u* e *Bwoytalu*, onde o caranguejo original caiu do céu, trazendo a magia com ele. A magia do *Kula* também está difundida por todo o distrito, porém ainda é associada a localidades definidas.

Para sintetizar estas observações sociológicas, podemos dizer que onde ainda se mantém o caráter local da magia, o feiticeiro deve pertencer ao *dala* (subclã ou grupo local) do antepassado mítico. Em todos os outros casos o caráter local da magia é ainda reconhecido, embora não influencie a sociologia do feiticeiro.

O caráter tradicional da magia e a filiação mágica do executante encontram sua expressão em outro aspecto importante dos encantamentos. Em alguns deles, como já vimos, fazem-se referências a acontecimentos míticos ou pronunciam-se nomes de antepassados míticos. Com mais freqüência ainda, encontramos uma lista completa de nomes, começando com o fundador mítico da magia e termi-

nando com o nome do antecessor imediato, isto é, o homem que transmitiu a magia ao executante atual. Tal lista constitui uma espécie de linguagem mágica, que estabelece a ligação entre o feiticeiro atual e todos aqueles que anteriormente usaram a fórmula. Em outras fórmulas o feiticeiro se identifica com algum indivíduo mítico, e pronuncia seu nome na primeira pessoa. Assim, no encantamento pronunciado ao arrancar a hortelã, encontramos a frase: "Eu, *Kwoyregu*, com meu pai, cortamos o *sulumwoya* de *Laba'i*". Tanto a descendência genealógica do feiticeiro a partir dos antepassados míticos, como a filiação mágica expressa nas fórmulas mostram mais uma vez a suprema importância da tradição, que neste caso atua sobre a determinação sociológica do executante. Ele é incluído em um grupo social definido, composto daqueles que, por nascimento ou pelo que podemos chamar de 'adoção mágica', adquiriram o direito de realizar a magia. No próprio ato de pronunciar o encantamento, o feiticeiro testemunha de seu débito para com o passado, ao enumerar nomes mágicos e ao se referir ao mito e a acontecimentos míticos. Tanto as restrições sociológicas, quando ainda existam, como a filiação mágica confirmam mais uma vez a dependência da magia em relação à tradição. Além disso, ambas evidenciam, assim como os tabus, que as obrigações impostas ao feiticeiro e as condições que ele tem que preencher são em grande parte derivadas do encantamento.

VII

A questão dos *sistemas de magia* e a distinção entre ritos e fórmulas mágicos 'sistemáticos' e 'independentes' estão intimamente relacionadas às questões discutidas na seção anterior. Como vimos no início deste capítulo, o repertório mágico completo apresenta, de fato, várias grandes divisões, correspondendo cada uma delas a um aspecto da natureza, tal como o vento ou o tempo atmosférico; a alguma atividade humana, como a agricultura, a pesca, a caça ou a guerra; ou a alguma força real ou imaginária, tal como inspiração artística, feitiçaria, encanto pessoal ou coragem.

Entretanto, dentro de cada divisão da magia é necessário fazer uma distinção importante; alguns ritos e encantamentos são isolados e independentes, podendo-se usá-los separadamente sempre que necessário. Isso ocorre com quase todos os encantamentos da magia do vento; com alguns da magia agrícola individual; com as fórmulas contra dor de dente e indisposições passageiras; com alguns dos encantamentos da caça e coleta de alimento; com alguns ritos da magia do amor e da magia do entalhe. Quando, por exemplo, um homem está remando sua canoa através da laguna e se inicia um vento desfavorável, ele pronuncia um encantamento para fazer o vento diminuir e mudar. O mesmo encantamento é pronunciado na aldeia quando surge o vento tão forte que pode ser perigoso. O encantamento é um ato livre, individual, que pode e é realizado em qualquer ocasião em que seja necessário.

As coisas se passam de outra forma quando se trata dos encantamentos que pertencem ao que chamei aqui de *magia sistemática*. Essa magia consiste de um conjunto consecutivo e interligado de encantamentos e ritos correspondentes, nenhum dos quais pode ser retirado de sua seqüência e realizado isoladamente. Eles têm que ser executados, um após o outro, em uma ordem determinada, e uma vez iniciada a série, pelo menos os mais importantes nunca podem ser omitidos. Essa série está sempre intimamente relacionada a alguma atividade como a construção de uma canoa ou uma expedição marítima do *Kula*, uma pescaria ou a preparação e colheita de uma roça. Não será difícil compreender a natureza da magia sistemática, pois neste livro quase todos os ritos e encantamentos descritos pertencem a esta categoria. De modo geral, nas ilhas Trobriand, os ritos

e as fórmulas independentes constituem uma minoria bem insignificante, tanto em número como em importância.

Consideremos uma das formas de magia sistemática descritas anteriormente, seja a magia da canoa ou do *Kula*, as fórmulas do *kayga'u* ou o ritual mágico da pesca do *kaloma*. O primeiro fato geral a ser notado aqui é que estamos na presença de um tipo de empreendimento ou atividade que jamais é iniciado sem magia. Não se constrói uma canoa, não se inicia um *uvalaku*, não se pesca o *kaloma*, sem o respectivo cerimonial mágico. Este cerimonial será rigorosamente observado nos seus principais aspectos, isto é, as fórmulas mais importantes nunca serão omitidas, embora isso possa ocorrer com as menos importantes, conforme já dissemos. A associação entre a atividade prática e sua magia correspondente é muito íntima. As etapas e atos da primeira, e os ritos e encantamentos da segunda são reciprocamente relacionados, item por item. Certos ritos têm que ser realizados para que se iniciem certas atividades; outros devem ser realizados ao fim do trabalho prático; outros ainda são parte integrante da atividade. Mas, segundo o modo de pensar nativo, cada um dos ritos e encantamentos é tão indispensável ao sucesso do empreendimento quanto a atividade prática. Assim, o *tokway* tem que ser expulso, ou a árvore será completamente imprestável para se fazer uma canoa; a enxó, o cipó de amarração, a substância para calafetação e a pintura precisam ser encantadas, senão a canoa ficará pesada e difícil de manejar, e a omissão pode até mesmo pôr em perigo a vida das pessoas. Revendo mentalmente os vários casos citados nos capítulos anteriores, percebe-se facilmente como esta íntima relação entre magia e empreendimento confere à magia sistemática seu caráter específico. O progresso contínuo do trabalho e o da magia são inseparáveis simplesmente porque, conforme as idéias dos nativos, o trabalho necessita da magia, e a magia só tem sentido como ingrediente indispensável do trabalho.

Tanto o trabalho como a magia estão orientados para o mesmo fim: construir uma canoa rápida e estável; obter um bom resultado no *Kula*; proteger contra naufrágios, e assim por diante. Vemos, portanto, que a magia sistemática consiste em um conjunto de ritos e encantamentos associados a um empreendimento, visando a um certo objetivo, e progredindo em uma série contínua de ações que devem ser realizadas no lugar adequado. Este ponto — o entendimento correto do que se quer dizer com a expressão 'magia sistemática' — tem a maior importância teórica porque revela a natureza da relação existente entre as atividades mágicas e as atividades práticas, e mostra quão profundamente as duas estão interligadas. Trata-se de um desses pontos que não podem ser bem explicados e compreendidos sem o auxílio de uma tabela. O "Quadro da Magia *Kula* e das Atividades Correspondentes" preparado por mim e que aparece em anexo contém o sumário dos pontos substanciais dos vários capítulos precedentes. O quadro permite um exame rápido das atividades consecutivas do *Kula* e sua relação com a magia; começa com o primeiro ato da construção da canoa e termina com a viagem de volta. Mostra os aspectos principais da magia sistemática em geral, e da magia *mwasila* e da magia das Canoas em particular. Mostra a relação entre as atividades mágicas, rituais e práticas, em seqüência correlata, seu desenvolvimento paralelo, etapa por etapa, em direção ao objetivo central — um *Kula* bem sucedido. O quadro serve, portanto, para ilustrar o significado da expressão 'magia sistemática', e fornece um esboço claro dos aspectos mágicos, cerimoniais e práticos essenciais ao *Kula*.

Dentro de cada departamento da magia sistemática há ainda vários sistemas de magia. Vimos que embora o tipo de rito e de fórmula seja o mesmo em todas as aldeias, os detalhes da magia do *wayugo*, por exemplo, não são idênticos, mas variam conforme o sistema com o qual o executante está familiarizado.

As diferenças são, normalmente, menos acentuadas nos ritos, que em geral são muito simples na magia trobriandesa, e são idênticos em todos os sistemas, mas as fórmulas diferem completamente quanto ao vocabulário. Assim, na magia do *wayugo* (capítulo V, seção III) encontramos apenas uma ligeira diferença no rito, mas um ou dois encantamentos do *wayugo*, que também relatei, diferem essencialmente daquele que foi dado no texto.

Cada sistema de magia tem uma genealogia mitológica mais ou menos desenvolvida e há, relacionado a ela, um caráter local, ponto que já foi tratado na seção anterior. O feitiço do *wayugo* citado no capítulo V, e todos os encantamentos da construção de Canoas citados neste livro, pertencem ao sistema Kaykudayuri de magia das Canoas. Acredita-se que este sistema foi conhecido e aplicado pelo construtor mítico da canoa voadora, e que teria sido transmitido aos seus descendentes, segundo sabemos, de forma incompleta. Como já foi dito na seção anterior, o conhecimento e a utilização desta magia e de outros sistemas não permanecem restritos ao clã original, mas se estendem para fora dele; a magia passa a ser conhecida por muitas pessoas que estão ligadas ao possuidor original por uma espécie de filiação mágica.

De acordo com a crença nativa, todas essas pessoas conhecem fórmulas idênticas. De fato, com o passar dos anos e com as transmissões repetidas, diferenças consideráveis foram introduzidas e atualmente a maioria dos 'verdadeiros feitiços Kudayuri' diferem completamente um do outro.

Um sistema de magia é, portanto, um conjunto de fórmulas mágicas que formam uma série consecutiva. O principal sistema de magia das Canoas é o de Kaykudayuri, associado ao local de mesmo nome, em Kitava. Este sistema compreende a série completa de encantamentos da construção de Canoas, desde a expulsão do *tokway* até os exorcismos finais. Um outro sistema abrangente é denominado Kaykapayouko, e está localizado na ilha de Kayleula. Um sistema importante denominado Ilumte'ulo é atualmente reivindicado por Sinaketa, mas provavelmente vem de Dobu. Os dados mitológicos de alguns desses sistemas me são desconhecidos, e alguns deles me parecem extremamente rudimentares, não indo além da afirmação de que tal sistema teve origem em tal lugar e foi, de início, propriedade de tal clã. Dentre os sistemas de *mwasila*, o mais conhecido ao sul de Boyowa é aquele chamado Monikiniki, ao qual pertence a maioria das fórmulas citadas aqui. Algumas vezes este sistema é frouxamente associado ao mito de Tokosikuna, que é considerado por alguns como tendo sido o possuidor original do sistema. De acordo com outra versão, Monikiniki é o nome do possuidor original. A *mwasila* de Dobu é chamada Kasabwaywayreta, e é atribuída àquele herói. De Muyuwa vem o sistema Momroveta de magia *kula*, enquanto que em Kiriwina geralmente se utiliza o sistema Monikiniki, introduzindo-se nele apenas algumas fórmulas, pertencentes a uma magia local, chamada Kwoygapani (nome este que não deve ser confundido com aquele encontrado em uma fórmula citada no capítulo XIV). Essas observações esclarecem as inúmeras referências aos 'sistemas de magia' feitas no texto e não é necessário acrescentar mais nada aqui.

VIII

Vimos anteriormente, no capítulo sobre mitologia, que a magia estabelece uma ponte entre o mundo supranormal do mito e os acontecimentos normais e rotineiros do presente. Mas, então, a própria ponte deve necessariamente alcançar o supranormal, deve conduzir para esse domínio. Sendo assim, não deverá a magia compartilhar necessariamente do caráter sobrenatural? Não há dúvida alguma a esse respeito. Os efeitos da magia, embora constantemente

presenciados e encarados como um fato fundamental, são considerados como algo muito diferente dos efeitos de outras atividades humanas. Os nativos compreendem muito bem que a velocidade e a capacidade de flutuação de uma canoa devem-se ao conhecimento e trabalho do construtor; reconhecem as propriedades de um bom material e da habilidade profissional. No entanto, a magia da rapidez acrescenta algo mais, mesmo à canoa mais bem construída. Esta qualidade adicional é encarada de uma forma muito semelhante às propriedades da canoa mítica que a faziam voar no espaço, embora nas Canoas atuais estas propriedades tenham diminuído e possibilitem apenas excelente velocidade.

A linguagem dos encantamentos expressa esta crença através de constantes alusões ao mito, em que a canoa do presente é convidada a imitar a canoa mítica. Em comentários explícitos ao mito Kedayuri, os nativos também afirmam categoricamente que a velocidade prodigiosa que as Canoas bem encantadas desenvolvem é o legado e a contraparte da antiga velocidade de vôo. Assim, os efeitos da magia são algo acrescentado a todos os outros efeitos produzidos pelo esforço humano e pelas qualidades naturais. O mesmo acontece na magia do amor. A importância de um rosto bonito e de um corpo bem feito, dos ornamentos, enfeites, e perfumes para tornar uma pessoa atraente, é reconhecida, porém quase todos os homens atribuem seu sucesso à perfeição de sua magia amorosa. A força da magia é considerada como algo independente e mesmo mais poderoso do que todos os outros encantos pessoais. Uma declaração que se encontra freqüentemente expressa isso muito bem:

“Olhe, eu não sou bonito e, no entanto, muitas moças me querem. A razão disso é que eu tenho uma boa magia”.

Na magia agrícola dá-se a devida importância ao sol, à chuva e ao trabalho adequado. Entretanto ninguém sequer pensaria em fazer uma plantação sem que todos os rituais mágicos fossem executados. Quando um homem vê outros à sua volta, trabalhando tanto quanto ele, em condições exatamente semelhantes às suas, considera que a magia agrícola é exatamente o que vai fazer diferença, naquilo que se pode esperar do ‘acaso’ ou da ‘boa sorte’. Vemos portanto que, em todos esses casos, a influência da magia se exerce paralela e independentemente dos efeitos do trabalho humano e das condições naturais. Ela produz aquelas diferenças e resultados inesperados que não podem ser explicados por nenhum outro fator.

Até aqui percebemos que a magia representa, por assim dizer, um tipo diferente de realidade. Quando me refiro a este tipo de realidade como ‘sobrenatural’ ou ‘supranormal’, um dos critérios que utilizo consiste na reação emocional dos nativos. Naturalmente isto fica mais evidente quando se trata da magia maligna. O feiticeiro não é temido apenas por causa de suas más intenções. Ele é temido também, da mesma forma que os fantasmas são temidos por nós, como uma manifestação misteriosa. Teme-se encontrá-lo no escuro, não tanto pelo mal que ele possa causar, mas por causa da sua aparência terrível e porque ele tem sob seu comando todas as espécies de poderes e capacidades que são negadas aos não iniciados em magia negra. Seu suor brilha, pássaros noturnos o acompanham para lhe dar avisos; ele pode se tornar invisível quando quiser e produzir um medo aterrador naqueles que o encontram. Em resumo, o mesmo pavor histórico que entre nós está associado a lugares assombrados, é provocado na mente dos nativos pelos feiticeiros. Deve-se acrescentar que os nativos não sentem qualquer pavor em relação aos espíritos dos mortos. O horror que eles tem ao *bwaga'u* é até mais forte no caso das *mulukwausi*, às quais atribuem todas as espécies de qualidades apavorantes. Seu costume de se banquetear com

cadáveres, sua capacidade de voar, de se tornar invisíveis ou de se transformar em pássaros noturnos, tudo isso provoca extremo terror entre os nativos.

Os outros praticantes de magia e sua arte não inspiram emoções tão fortes, e, de qualquer forma, a emoção naturalmente não é de pavor. Atribui-se grande valor e estimam-se muito os sistemas de magia local e seus efeitos são claramente considerados como um patrimônio da comunidade.

Cada forma de magia tem também seu presságio mágico correspondente, o *Kariyala*. Quando uma fórmula mágica é pronunciada, ocorre uma violenta perturbação natural. Por exemplo, quando a magia agrícola é executada há trovão e raios; em certas formas de magia *kula* aparece um arco-íris no céu. Outras produzem nuvens de chuva. Já assinalamos que a abertura do embrulho mágico (*lilava*) é acompanhada pelo presságio de uma tempestade não muito forte. O *kayga'u* pode produzir um macaréu, enquanto que um terremoto pode ser resultado de outras formas de magia. A magia da guerra, de modo surpreendentemente bucólico, afeta apenas algumas plantas e pássaros. Em alguns tipos de magia o presságio ocorre sempre que a fórmula é pronunciada; em outros, não é constante; mas necessariamente ocorre um *kariyala* sempre que um feiticeiro morre. Quando perguntamos aos nativos qual é a causa real de qualquer desses fenômenos naturais enumerados, eles dizem:

“A magia é a causa verdadeira (*u'ula*); eles são um *kariyala* da magia”.

Um outro ponto em que a magia se aproxima do supranormal ou sobrenatural encontra-se na associação de espíritos com certos desempenhos mágicos. Um tipo especial de pagamento pela magia, o *ula'ula*, é ao mesmo tempo uma oferenda aos *baloma* (espíritos). O feiticeiro separa uma pequena porção da grande quantidade de alimentos que lhe trouxeram, coloca-a em um recipiente especial e diz:

“Partilhai, ó espíritos, do vosso *ula'ula*, e fazei que a minha magia seja eficaz”.

Supõe-se que os espíritos estejam presentes em algumas cerimônias (ver ilustração LIX). Quando alguma coisa sai errada com a magia ou ela é mal executada, ‘os espíritos ficarão zangados’, dizem freqüentemente os nativos. Em alguns casos o *baloma* aparece em sonhos e aconselha o feiticeiro sobre o que fazer. Já que esta é a interferência mais ativa dos espíritos nos assuntos humanos, pelo menos no campo da magia, vou transcrever aqui, em tradução livre, algumas declarações sobre este assunto.

“Os possuidores da magia da pesca sonham freqüentemente que há peixe em abundância. A causa disso é o espírito do antepassado do feiticeiro. Tal feitiço então dirá: ‘O espírito do ancestral disse-me durante a noite que nós devemos ir pescar!’ E, de fato, quando chegamos lá encontramos muito peixe, e lançamos as redes.”

“Mokudeya, tio materno de Narugo, que é o principal feiticeiro da pesca em Oburaku, vem ao seu sobrinho em sonho e lhe dá instruções: ‘Amanhã, lancem as redes de pesca em Kwabwawa!’ Narugo, então, diz: ‘Vamos, o velho instruiu-me na noite passada.’”

“O feiticeiro do *kaloma* (concha de *spondylus*) de Sinaketa, sonha com uma grande quantidade de concha *kaloma*. Na manhã seguinte ele vai mergulhar e retirá-las do recife. Ou ele sonha com uma canoa; então ele vai re-

mando e lança a âncora naquele lugar. To'udawada, Luvayam e Sinakadi sonham que retiram muitas. Quando vamos lá na manhã seguinte, está cheio."

Em todos esses exemplos (exceto o último) vemos que os espíritos atuam como conselheiros e assistentes. Eles desempenham o papel de guardiães das tradições quando ficam zangados por causa de uma magia mal executada, ou agem como associados e simpatizantes quando compartilham do *ula'ula* do feiticeiro. Mas eles não são agentes que interferem diretamente no trabalho. Dentro da demonologia trobriandesa, o feiticeiro não ordena aos espíritos que realizem tal ou qual trabalho. Este é realizado por meio do encantamento, auxiliado pelo ritual correspondente e executado pelo próprio feiticeiro. Os espíritos mantêm com a força mágica a mesma relação que o feiticeiro e unicamente esta é ativa. Eles podem ajudá-lo a lidar de maneira adequada com a força mágica, mas não podem jamais se tornar instrumentos dele.

A fim de sintetizar as conclusões a que chegamos acerca da natureza supranormal da magia, pode-se dizer que ela possui um caráter próprio que a distingue das ações não mágicas do homem. A maneira como se concebe a atuação da força mágica, paralela aos esforços costumeiros mas independentes deles; a reação emocional a certos tipos de magia e de feiticeiros; o Kariyala; a interação com os espíritos durante a execução da magia, todas essas propriedades distinguem a magia das outras atividades humanas ordinárias.

Na terminologia nativa, o domínio da magia é denominado *megwa*, que compreende o 'desempenho mágico', o 'encantamento', a 'força' ou 'virtude' da magia. A palavra também pode ser usada como adjetivo para indicar, de modo geral, tudo que apresente um caráter mágico. Usadas como verbo as palavras *megwa*, *miga-megwa*, *miga*, que são todas variações do mesmo radical, significam: 'realizar magia', 'pronunciar um encantamento', 'executar um rito'. Quando os nativos querem indicar que certas ações são realizadas em conexão com a magia e não com o trabalho, e que certos efeitos são atribuídos às forças mágicas e não a outros esforços, eles usam a palavra *megwa* como substantivo ou adjetivo. A palavra nunca é usada para indicar qualquer qualidade própria de um homem ou de uma coisa nem tampouco para descrever uma ação que independe de um encantamento.

O conceito correlato de tabu é indicado, na língua de Kiriwina pela palavra *bomala* (com sufixos de pronomes possessivos). *Bomala* significa uma 'proibição', algo que um homem não tem permissão para fazer em qualquer circunstância. É usada para tabus mágicos, para proibições associadas à posição social, para restrições relacionadas a alimentos geralmente considerados impuros como, por exemplo, carne de lagarto, cobra, cachorro e carne humana. Dificilmente existe qualquer traço de 'sagrado' associado à palavra *bomala*. Se acaso existe, pode ser encontrado no emprego da palavra *boma*, que se refere a um bosque tabu onde as pessoas normalmente não podem entrar e onde são encontrados locais tradicionais, geralmente os buracos originais de onde vieram os homens e a magia. A expressão *toboma* (*to-*, prefixo que indica nome de pessoa) significa um homem de posição elevada, mas dificilmente poderia ser traduzida como 'homem sagrado'.

IX

Finalmente devemos dizer alguma coisa a respeito dos aspectos sociológico ou cerimonial da magia. Já nos referimos freqüentemente à simplicidade dos ritos e a seu aspecto prosaico. Isto foi mencionado com relação à construção de

canoas, e na magia agrícola encontramos desempenhos igualmente simples e de aparência puramente prática. Ao nos referirmos a uma ação mágica como 'cerimonial' queremos dizer que ela é realizada com assistência de grande público; com a observância de regras definidas de comportamento, tanto por parte dos espectadores como por parte do executante, tais como silêncio geral, atenção respeitosa para aquilo que está sendo realizado, e com demonstração de pelo menos algum interesse. Por outro lado, se no decorrer de um trabalho uma pessoa realiza uma ação de maneira rápida, enquanto outros conversam e riem ignorando-o completamente, isto garante um caráter sociológico específico à ação mágica e, neste caso, não podemos empregar o termo 'cerimonial' como atributo que distingue os atos mágicos. É verdade que algumas delas têm realmente este caráter. O rito inicial da pesca do *kaloma*, por exemplo, requer a assistência da frota inteira, e um tipo definido de comportamento por parte dos tripulantes, enquanto o feiticeiro realiza a magia para todos eles, com sua assistência, em meio às complexas evoluções da frota. Ritos semelhantes podem ser encontrados em dois ou três sistemas de magia da pesca, e em vários ritos da magia agrícola de certas aldeias. De fato, o rito inicial da magia agrícola está relacionado, em todos os lugares, a um desempenho cerimonial. O rito do cultivo, associado à oferenda cerimonial de alimento aos espíritos e assistido por um conjunto de membros da aldeia, já foi descrito em outra ocasião⁸³ e pode ser visto na ilustração LIX. Um ou dois ritos da magia de guerra exigem a participação ativa de inúmeros homens, e assumem a forma de grandes cerimônias. Vemos, portanto, que os ritos mágicos podem ou não ser cerimoniais, mas o aspecto cerimonial não é, de modo algum, um atributo marcante ou universal da magia trobriandesa.

X

Mencionamos a existência de tabus associados à magia, nos casos em que o feiticeiro deve observá-los. Contudo, existem certos tipos um tanto diferentes de restrições ou proibições estabelecidas com finalidades especiais e associadas à magia. Assim, em uma instituição chamada Kaytubutabu há uma proibição quanto ao consumo de cocos e nozes de areca, associada a uma magia específica para fazer com que eles brotem e cresçam. Existe também um tabu de proteção, usado para evitar o roubo de nozes e frutos maduros que não podem ser vigiados porque ficam muito distantes da aldeia. Nestes casos, coloca-se uma pequena porção de uma substância tratada magicamente na árvore ou perto dela, em um pedaço de madeira. A magia que se pronuncia sobre essa substância é uma 'maldição condicional', excelente denominação introduzida pelo professor Westermarck. A maldição condicional cairia sobre qualquer pessoa que tocasse nos frutos daquela árvore e provocaria algum tipo de doença. Este é o único tipo de magia em que se invoca uma atuação pessoal, pois em alguns desses encantamentos convida-se o *tokway* (espírito da madeira) para ocupar seu domicílio no *kaytapaku*, isto é, no pedaço de madeira que recebeu a substância, e guardar os frutos. Sempre é possível encontrar algumas discrepâncias como esta, na linha geral da crença nativa. Algumas vezes estas divergências fornecem pistas importantes e permitem uma compreensão mais profunda dos fatos; outras vezes não têm qualquer significado, e somente confirmam o fato de que não é possível encontrar consistência absoluta nas crenças humanas. Unicamente uma análise mais profunda e um estudo comparado de fenômenos similares poderão decidir de que caso se trata.

⁸³ Ver artigo do autor: "Baloma, spirits of the dead in the Trobriand Islands", J.A.I., 1917.

XI

A fim de completar o levantamento de todas as características da magia, vou mencionar rapidamente aqui o aspecto econômico da posição de feiticeiro, embora já tenham sido fornecidos os dados a este respeito, diluídos nos capítulos precedentes. Já falei sobre a herança matrilinear da magia, e sobre os desvios a essa regra, ou seja, a passagem de pai para filho e a transmissão da magia por meio de compra (capítulo II, seção VI e capítulo VI, seção VI, sob n.º 5). Esta última transação pode receber dois nomes, que realmente se referem a duas operações essencialmente diferentes: o *pokala* ou pagamento a um parente materno de quem se vai obter a magia, e o *laga*, que é a compra da magia de um estrangeiro. Apenas certas formas de magia podem passar livremente de um clã ou subclã a outro, e podem ser adquiridas pelo sistema *laga*. A maior parte dos sistemas de magia são locais, e podem ser transmitidos unicamente no mesmo subclã, com uma exceção ocasional para o filho de um membro, do qual, entretanto, a magia deve retornar outra vez ao subclã. Um outro aspecto econômico da magia é o pagamento que o feiticeiro recebe por seus serviços. Existem muitos tipos de pagamento; alguns são dados ocasionalmente por um indivíduo, em retribuição a um ato específico de magia, como no caso de feitiçaria ou magia de cura; outros são dados regularmente por toda a comunidade, como nos casos da magia da pesca e da agricultura. Em certos casos os pagamentos são consideráveis, como na feitiçaria maligna, na magia da chuva e do bom tempo, e na magia agrícola. Outras vezes o pagamento significa pouco mais do que uma simples oferenda formal.

XII

Até aqui estivemos tratando das características gerais da magia de Boyowa (Trobriand) e utilizando principalmente o material já apresentado neste livro, com apenas alguns exemplos de outros ramos da magia. O resultado alcançado pode ser formulado assim: a magia representa para os nativos um departamento especial; é um poder específico, essencialmente humano, autônomo e independente em sua ação. Este poder é uma propriedade inerente a certas palavras, pronunciadas juntamente com a realização de certas ações, por uma pessoa que está qualificada a fazê-lo devido a suas tradições sociais e à observância de certas prescrições. As palavras e atos têm este poder em si mesmos, e sua ação é direta, não havendo agentes intermediários. Seu poder não deriva da autoridade de espíritos ou demônios, ou de quaisquer outros seres sobrenaturais. Não é considerado como tendo sido arrancado da natureza. A crença no poder das palavras e ritos como uma força fundamental e irredutível é o dogma básico do credo mágico desses nativos. Assim, encontramos estabelecidas as idéias de que não se pode adulterar, modificar ou melhorar os encantamentos; de que a tradição é a única fonte da qual podem ser obtidos; que eles surgiram em uma época muito longínqua, além da especulação dos homens, e que não há geração espontânea da magia.

Somos levados agora, naturalmente, a questionar a maneira pela qual agem as palavras e ritos mágicos. Obviamente, o único modo de obter informações corretas sobre este ponto é analisar e comparar um grande número de fórmulas bem autenticadas e registros minuciosos dos ritos. Mesmo o conjunto da magia do *Kula*, que transcrevemos parcialmente aqui em tradução livre, poderia permitir que chegássemos a certas conclusões interessantes. Mas podemos nos aprofundar ainda mais com o auxílio da análise lingüística, o que procuraremos fazer no próximo capítulo.

CAPÍTULO XVIII

O poder das palavras na magia
Alguns dados lingüísticos

I

O objetivo deste capítulo é mostrar, através de uma análise lingüística de dois textos mágicos e de um levantamento geral de vários outros, que espécie de palavras são consideradas como exercendo poder mágico. Isto não significa, naturalmente, que estamos supondo que os compositores ou inventores da magia tivessem uma teoria a respeito da eficiência das palavras, e que tivessem posto em prática esta teoria ao inventarem a fórmula. Mas, já que as idéias e regras morais predominantes na sociedade, embora não codificadas, podem ser verificadas pela análise do comportamento humano; já que podemos chegar aos princípios jurídicos e sociais subjacentes pelo exame dos costumes e maneiras de viver; já que no estudo dos ritos percebemos alguns princípios definidos de crença e dogmas — assim também, ao analisar nas fórmulas mágicas as expressões verbais diretas de certos modos de pensar presentes, podemos pressupor justificadamente que estes modos de pensar devem ter orientado de alguma forma as pessoas que moldaram aquelas expressões. A maneira exata de conceber a relação entre um modo típico de pensar em uma sociedade e seus resultados fixos e cristalizados é um problema de psicologia social. Como etnógrafos temos a obrigação de reunir material para este ramo da ciência, mas não devemos invadir seu campo de estudo.

Entretanto, pode-se afirmar que, independentemente do modo pelo qual imaginamos que um encantamento se tenha originado, nunca podemos concebê-lo como criação de um único homem; pois, como já dissemos anteriormente, se examinarmos qualquer um deles, não do ponto de vista dos nativos, mas como críticos externos, cada encantamento mostra sinais evidentes de que consiste numa reunião de acréscimos lingüísticos de épocas diferentes. Existe em quase todos eles uma grande quantidade de material arcaico, mas nenhum deles mostra sinais de ter chegado até nós da mesma forma em que deve ter se apresentado há algumas gerações. Assim, podemos dizer que um encantamento é constantemente remodelado à medida que passa de um feiticeiro a outro, e cada um deixa sua marca, ainda que pequena, sobre ele. É a atitude geral acerca de questões de crença mágica, comum a todos os portadores sucessivos, que estará na base de todas as regularidades, de todos os aspectos típicos encontrados nas fórmulas mágicas.

Vou transcrever aqui uma fórmula da magia da canoa e um dos encantamentos pertencentes à *mwasila*, tendo escolhido dois textos para os quais conseqüi uma tradução e um comentário razoável, e que mostram claramente os vários traços característicos da magia verbal. Aqueles que não se interessam por detalhes técnicos de lingüística e pormenores de método, podem deixar de ler as seções seguintes e retomar o fio da narrativa na seção XII.