





NAVEN





UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Reitora* Suely Vilela  
*Vice-reitor* Franco Maria Lajolo



EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Diretor-presidente* Plinio Martins Filho

*Presidente* José Mindlin  
*Vice-presidente* Carlos Alberto Barbosa Dantas  
Benjamin Abdala Júnior  
Carlos Augusto Monteiro  
Franco Maria Lajolo  
Maria Arminda do Nascimento Arruda  
Nélio Marco Vincenzo Bizzo  
Plinio Martins Filho

*Diretora Editorial* Silvana Biral  
*Diretora Comercial* Ivete Silva  
*Diretor de Livrarias* Paulinho Mota  
*Editores-assistentes* Marilena Vizentin  
Carla Fernanda Fontana  
Mônica Cristina Guimarães dos Santos

# NAVEN

UM ESBOÇO DOS PROBLEMAS SUGERIDOS POR UM RETRATO COMPÓSITO,  
REALIZADO A PARTIR DE TRÊS PERSPECTIVAS, DA CULTURA DE UMA  
TRIBO DA NOVA GUINÉ

GREGORY BATESON

Tradução  
Magda Lopes



Título original em inglês: *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*

Copyright © 1958 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. All rights reserved. Translated and published by arrangement with Stanford University Press.

(2 ed. em inglês)

Ficha catalográfica elaborada pelo Departamento Técnico do Sistema  
Integrado de Bibliotecas da USP

---

Bateson, Gregory.

Naven : um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné / Gregory Bateson ; tradução Magda Lopes. – 2. ed. – São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

384 p. : il. ; 25 cm. (Clássicos; 26)

Apêndice: Glossário, diagrama, ilustrações.

ISBN 85-314-0991-8

1. Antropologia 2. Papua Nova Guiné. 3. Povo Iatmul. I. Lopes, Magda. II. Título. III. Título: Um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné. IV. Série.

CDD-301

---

Direitos em língua portuguesa reservados à:

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo  
Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374  
6º andar – Ed. da Antiga Reitoria – Cidade Universitária  
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil Fax (0xx11) 3091-4151  
Tel. (0xx11) 3091-4008/3091-4150  
www.usp.br/edusp – e-mail: edusp@edu.usp.br

Printed in Brazil 2006

Foi feito o depósito legal



*Ao dr. A. C. Haddon, F. R. S.*





## AGRADECIMENTOS

O antropólogo, em suas viagens, incorre em muitos débitos. Fica em débito com aqueles que o auxiliaram financeiramente, fica em débito com o intelecto de outros antropólogos e com um grande número de pessoas que o ajudam, tanto materialmente como com sua amizade, nos países a que vai. Com respeito à minha primeira expedição<sup>1</sup>, já expressei minha gratidão àqueles que me auxiliaram, e com relação à segunda a lista é ainda maior.

Pelo financiamento da expedição, sou grato ao Percy Sladen Memorial Fund, ao Royal Society Government Grants Committee e ao St John's College de Cambridge, de cujo corpo fiz parte como pesquisador associado e cujo Conselho me permitiu um grau extraordinário de liberdade.

Intelectualmente, devo agradecer primeiro e sobretudo aos meus mestres, dr. A. C. Haddon, prof. A. R. Radcliffe-Brown e prof. Malinowski. Foi o dr. Haddon quem fez de mim um antropólogo, ao dizer, em uma viagem de trem entre Cambridge e King's Lynn, que me treinaria e me enviaria à Nova Guiné. Posteriormente, seu treinamento foi suplementado pelos profs. Radcliffe-Brown e Malinowski, e devo muito a todos eles. Nestes agradecimentos, quero enfatizar minha admiração pelo trabalho do prof. Malinowski. No corpo do livro, fui por vezes crítico de seus pontos de vista e de sua abordagem teórica, mas, naturalmente, reconheço a importância de sua contribuição para a antropologia, e, muito embora possa achar que chegou o momento de modifi-

1. *Oceania*, 1932, vol. II, n. 3 e 4.

caros nossa abordagem teórica, as novas categorias teóricas que defendo são em grande parte erigidas sobre idéias implícitas em seu trabalho.

Por suas críticas e pelas conversas que mantivemos, desejo agradecer a várias pessoas que leram partes do manuscrito deste livro – prof. Radcliffe-Brown, prof. F. C. Bartlett, dr. J. T. MacCurdy, dra. Ruth Benedict, dr. E. J. Lindgren, sr. John Layard e sr. C. H. Waddington.

Quanto aos que me ajudaram na Nova Guiné, sou muito grato à dra. Margaret Mead e ao dr. R. F. Fortune, que conheci no rio Sepik. Numa época em que estava desesperadamente esgotado em virtude do trabalho de campo, tive a sorte de encontrar esses pesquisadores, que me apontaram um novo e mais elevado padrão de trabalho no campo. Minha abordagem dos problemas antropológicos origina-se nas conversas que com eles mantive.

Enquanto nós três estávamos trabalhando no rio Sepik, chegou da América uma parte do manuscrito de *Patterns of Culture*, de autoria da dra. Benedict, e esse acontecimento influenciou profundamente o meu pensamento. Pela ajuda prática que recebi devo agradecer primeiro e sobretudo ao governo do protetorado da Nova Guiné, especialmente ao antropólogo do governo, sr. E. W. Chinnery, ao sr. E. D. Robinson, administrador do distrito do Sepik, e aos patrulheiros Keogh, Beckett, Thomas e Bloxham. A oposição de funcionários do governo a antropólogos que invadiam seu território seria compreensível, mas foi um incômodo que não conheci. Em todos os contatos que tive com esses funcionários eles se comportaram como meus amigos e, muitas vezes, anfitriões.

Minha viagem à Nova Guiné permitiu-me fazer muitos amigos entre sua população, como o sr. e a sra. Mackenzie do *Lady Betty*, o sr. e sra. E. J. Wauchope, os srs. William e Roy McGregor, Bob Overall, Bill Mason, Gibson e Eichorn. Por último, mas nem por isso com menor ênfase, devo agradecer aos meus informantes nativos, que foram meus amigos, embora eu lhes parecesse ridículo: Mali-kindjin, Tshamelwan, Tshava, Mbana, Kaing-genwan, Kambwankelabi e meu cozinheiro, Momwaishi.

GREGORY BATESON  
*St John's College, Cambridge*  
*Dezembro de 1935*

## PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

Nesta edição o corpo do livro permaneceu inalterado. Nele, uma linha de pensamento teórico foi levada tão longe quanto era possível em 1936. Mas problemas análogos aos que apontei na época e que ficaram por resolver foram desde então parcialmente solucionados pela cibernética e pela teoria das comunicações. Por isso, acrescentei ao livro um segundo epílogo, no qual suas posições teóricas são discutidas à luz de desenvolvimentos modernos.

O que aconteceu foi o desabrochar de uma nova maneira de pensar sobre a organização e a desorganização. Hoje em dia, os dados de uma tribo da Nova Guiné e os dados superficialmente muito diferentes da psiquiatria podem ser abordados em termos de uma única epistemologia – um único corpo de questões.

Agora temos os primórdios de uma teoria geral do processo e da mudança, da adaptação e da patologia; e, em termos dessa teoria geral, precisamos reexaminar tudo o que pensávamos conhecer sobre organismos, sociedades, famílias, relacionamentos pessoais, sistemas ecológicos, servomecanismos e coisas similares.

GREGORY BATESON  
*Palo Alto, Califórnia*  
*Janeiro de 1958*



## SUMÁRIO

Este sumário é apresentado para ajudar aqueles que podem estar interessados em dissecar os argumentos contidos neste livro. Todos os títulos de capítulos e seções estão relacionados, e, além disso, várias subdivisões menores que não estão especialmente indicadas no texto são aqui destacadas.

Apresentação – Amir Geiger .....	23
1. MÉTODOS DE APRESENTAÇÃO .....	69
Contraste entre técnicas artísticas e científicas; análise funcional; a importância do <i>ethos</i> ; estudo sincrônico da cultura; descrição resumida do povo iatmul.	
2. AS CERIMÔNIAS DO <i>NAVEN</i> .....	73
<i>OCAÇÕES EM QUE SE REALIZA O NAVEN</i> .....	73
(1) Principais feitos do <i>laua</i> ; (2) primeira realização dos atos secundários; (3) atos característicos do <i>laua</i> ; (4) basófia na presença do <i>wau</i> ; (5) mudanças na posição social do <i>laua</i> ; <i>naven</i> para meninas.	
<i>MATERIAIS NOS QUAIS SE BASEIA A DESCRIÇÃO</i> .....	77
Pequeno <i>naven</i> ; os cinco <i>naven</i> testemunhados pelo autor; descrições nativas do <i>naven</i> .	
<i>DESCRIÇÃO DAS CERIMÔNIAS</i> .....	78
Dois <i>waus</i> no <i>naven</i> de Palimbai; <i>waus</i> chamados de “mães”; seu travestimento; sua bufonaria;	

sua procura do *laua*; obscenidades grotescas; o *laua* dá objetos de valor ao *wau*; o *wau* esfrega as nádegas na perna do *laua*; difusão classificatória do *naven*; *naven* em Mindimbit para crianças que fizeram sagu; mulheres travestidas; parentes envolvidos; seus trajes comparados com os do *wau*; os trajes da mãe e da esposa do irmão da mãe; termos de parentesco especiais para as mulheres travestidas; as mulheres batendo nos homens; as mulheres entram na casa cerimonial; a dança das mulheres; *naven* para a menina que pegou um peixe; o *wau* carrega o *laua*; o *laua* sobre a barriga do *wau*; as danças da esposa do irmão da mãe (*mbora*); os porcos oferecidos como presentes; retribuição com objetos valiosos; *naven* para homicídio; *mbora* toma ornamento de pena da *iau*; *mbora* copula com o *wau*; o *laua* espeta a armadilha para peixes e caminha sobre todas as mulheres; resumo do comportamento *naven* dos vários parentes.

3. CONCEITOS DE ESTRUTURA E FUNÇÃO .....	87
<i>ESTRUTURA</i> .....	87
Formulações da estrutura como sumário de muitos detalhes de comportamento cultural; a “tradição” equiparada à Estrutura; definição de Premissas Culturais; definição de Estrutura Cultural; Estrutura Social.	
<i>FUNÇÃO</i> .....	90
Usos estritos e populares do termo; funções “úteis”; instituições; classificação das “funções” como uma preliminar necessária para a definição das instituições; classificações prévias; o sistema de Radcliffe-Brown; a posição da economia; definições das categorias usadas pelo autor; considerações que levam à subdivisão da “função pragmática”; impossibilidade de adivinhar as funções afetivas antes que o <i>ethos</i> da cultura seja conhecido; analogia entre <i>ethos</i> e <i>eidós</i> ; relação entre esses conceitos e a “Configuração”; padronização dos indivíduos pela cultura; a irrelevância da psicologia para a sociologia.	
4. PREMISSAS CULTURAIS RELEVANTES PARA A RELAÇÃO WAU-LAUA .....	99
<i>IDENTIFICAÇÃO</i> .....	99
DISCRIMINAÇÃO ENTRE O WAU E O PAI .....	100
História de crianças que têm vergonha do pai e da mãe que se comportam como <i>wau</i> e <i>mbora</i> ; conhecimento esotérico <i>dado</i> ao filho, mas <i>vendido</i> ao <i>laua</i> ; “meu <i>laua</i> vai ajudar meu filho”; o <i>wau</i> pode ajudar o <i>laua</i> no primeiro assassinato, mas o pai não deve fazer o mesmo; <i>wau</i> e <i>laua</i> identificados nas realizações; pai e filho identificados na economia.	
<i>IDENTIFICAÇÃO ENTRE PAI E FILHO</i> .....	102
Evidência a partir da terminologia; termos duplos para grupos de parentes; o termo <i>wau</i> às vezes aplicado ao filho do irmão da mãe; evitação entre pai e filho; promoção do filho no grau iniciatório do pai; a intimidade entre pai e filho é chocante; o respeito mútuo.	
<i>A RELAÇÃO DA CRIANÇA COM O CLÁ MATERNO</i> .....	105

## SUMÁRIO

Os ossos são considerados produtos do sêmen, mas a carne e o sangue derivam do sangue menstrual; nomes dados à criança pelos clãs paterno e materno; nomes *-awan*; aspectos da personalidade da criança representados por esses nomes; destino dos nomes após a morte; o *laua* identificado com os ancestrais do clã materno; o *laua* chamado de “pai e pai do pai”; o *laua* referido como totem do clã materno; o *laua* dança com máscaras que representam os ancestrais maternos; o *laua* se enfeita com plantas totêmicas do clã materno; o *laua* come os sacrifícios ofertados a seus ancestrais maternos; o *laua* come a ave presenteada pelo transgressor; o *laua* come os ancestrais maternos; ritual do *pwiwu*; cerimônia mortuária do *mintshanggu*; papel desempenhado pelos clãs paterno e materno.

### RESUMO DAS TRÊS PRIMEIRAS PREMISAS ..... 110

A criança é identificada com o pai, mas compete com ele em realizações; a criança é a realização da mãe e os feitos da criança são os feitos da mãe; as realizações do homem e da mulher enfatizados no cerimonial mortuário; o mito do *naven* celebrado para um homem por ocasião do nascimento de seu filho; as conseqüências trágicas; explicação do procedimento no primeiro assassinato; realizações identificadas como de ancestrais.

### IDENTIFICAÇÃO ENTRE IRMÃO E IRMÃ ..... 111

Evidências a partir do sistema de nominação; como o comportamento cerimonial exprime essa identificação; a transmissão do direito a nomes da irmã para o irmão; o irmão corta o cabelo da irmã, presenteando-a com uma concha valiosa e reivindicando os nomes; a posição da mulher que é uma sobrevivente solitária do clã; seu preço-da-noiva é maior porque todos os nomes estão investidos nela.

### IDENTIFICAÇÃO ENTRE MARIDO E ESPOSA ..... 113

Evidências da terminologia de parentesco; a unidade doméstica como uma única unidade econômica; contexto e identificação.

### 5. FEITIÇARIA E VINGANÇA ..... 115

Conceito nativo de *ngglambi*; culpa infecciosa; formulações nativas sobre a causa da morte; *ngglambi* equiparado com a *lex talionis*; usos honônimos da palavra *nggambwa*, “vingança”; as formulações nativas sobre a causa da morte ilustram as identificações descritas no Capítulo 4; onze histórias de feitiçaria e assassinato que documentam essas identificações.

### 6. ANÁLISE ESTRUTURAL DA RELAÇÃO WAU-LAUA ..... 131

O comportamento do *wau* analisado à luz das identificações descritas no Capítulo 4 e documentadas no Capítulo 5; essas identificações indicam que o *wau* é uma “mãe” e um “cunhado” do *laua*.

### O WAU COMO UMA “MÃE” ..... 132

Descrição resumida do relacionamento entre uma mãe e seu filho; suas doações de alimento ao filho; seu orgulho vicário; a mãe como confortadora; comportamento análogo do *wau*; exagero,

por parte do *wau*, do comportamento natural da mãe; comportamento do *laua* análogo ao comportamento do filho para com a mãe; sua lealdade.

*O WAU COMO UM “IRMÃO DA ESPOSA”* ..... 136

Descrição resumida do relacionamento entre cunhados; o prego-da-noiva; dívida; cooperação; jocosidade sobre a oposição mútua; insistência na lealdade entre cunhados; o dever de estabelecer a paz entre o clã materno e o clã da esposa; analogias entre a relação *wau-laua* e a dos cunhados; o *laua* oferece objetos de valor ao *wau*.

*OUTROS PORMENORES DO COMPORTAMENTO DO WAU* ..... 138

O cerimonial em que o *wau* esfrega suas nádegas na perna do *laua* não é descritível em termos de qualquer um dos aspectos da posição do *wau*; uma combinação de identificações poderia rotular o *wau* como “esposa” do *laua*; sugestão de que o cerimonial é uma expressão dessa relação; evidências que apóiam essa idéia; o problema da elaboração da cultura; pormenores do comportamento que se poderia descrever em termos de fraca identificação entre o *wau* e o pai do *laua*; exagero do comportamento do *wau*; a relação entre o *wau* e o *laua* resumido em um diagrama.

7. A SOCIOLOGIA DO NAVEN ..... 141

*A INTEGRAÇÃO DAS COMUNIDADES IATMUL* ..... 141

A suposição de que por intermédio do *naven* o laço de parentesco entre o *wau* e o *laua* se fortalece; a importância da estatística na sociologia; o tipo de informação estatística requerido; um esboço do sistema de casamento dos Iatmul, mostrando que nessa sociedade não há mecanismo para a repetição dos casamentos em gerações sucessivas; o casamento com a *iai*; o casamento com a filha da irmã do pai; troca de mulheres; relações lógicas entre esses tipos discordantes de casamento; casamentos irregulares; a importância dos vínculos de afinidade na integração da sociedade iatmul; o comportamento que acompanha esses vínculos; dois tipos de relação estendida de afinidade; *lanoa nampa* e *laua nyanggu*; *laua nyanggu* definido pelos casamentos passados; “mulheres para cá, mulheres para lá”; a ênfase no relacionamento com o *laua* é equivalente à ênfase nos antigos vínculos de afinidade; o tamanho da comunidade é limitado pela coesão interna; a fissão segue laços paternos e rompe os vínculos de afinidade; por isso a fragilidade destes últimos estabelece limites para o tamanho da comunidade.

*SISTEMAS PERIFÉRICOS E CENTRÍPETOS* ..... 151

Métodos análogos de integração das sociedades; a função social da lei codificada e da autoridade estabelecida; a ausência desses mecanismos entre os Iatmul; os sistemas de sanções entre os Iatmul; a sanção por vingança; as disputas ocorrem sempre entre grupos periféricos, nunca entre uma autoridade mais alta e uma autoridade mais baixa – quatro casos ilustram isso: um ladrão assassinado; uma mulher surpreendida espionando flautas secretas; uma casa cerimonial dos mais jovens é violada; disputa sobre uma suspeita de adultério.

## SUMÁRIO

<i>TIPOS CONTRASTANTES DE FISSÃO</i> .....	158
A fissão de comunidades iatmul com orientação periférica conduz à formação de novas comunidades com as mesmas normas culturais da original; a fissão de sistemas europeus com organização centrípeta conduz à formação de grupos descendentes com normas divergentes.	
8. PROBLEMAS E MÉTODOS DE ABORDAGEM .....	161
<i>PROBLEMAS</i> .....	161
A análise estrutural e sociológica responde a várias questões sobre o <i>naven</i> ; outras ainda permanecem sem resposta; o exagero do comportamento do <i>wau</i> ; o problema do tamanho das aldeias; problemas de motivação; o desejo hipotético do <i>wau</i> por lealdade; respostas baseadas em uma hipotética “natureza humana”; dificuldades em atribuir razões afetivas.	
<i>ZEITGEIST E CONFIGURAÇÃO</i> .....	164
A abordagem da cultura pelo historiador; o <i>Zeitgeist</i> e a mudança cultural; a Configuração e a adoção de traços culturais estrangeiros; ênfases culturais devidas à padronização dos indivíduos; padronização por seleção ou por treinamento.	
<i>TEORIAS PSICOLÓGICAS E ETOLOGIA</i> <sup>1</sup> .....	166
Crítica às respostas que invocam uma natureza humana universal; a existência de tendências opostas na natureza humana; a necessidade de um critério que justifique invocar uma tendência e não outra; o conceito da padronização fornece esse critério; devemos comprovar que os sentimentos invocados sejam realmente alimentados na cultura; argumento circular; sua justificativa; <i>definição de ethos</i> ; <i>ethos</i> e tipologia; possibilidade de um futuro trabalho comparativo proporcionar comprovação das hipóteses etológicas.	
<i>EXEMPLOS DE ETHOS NA CULTURA INGLESA</i> .....	170
9. O <i>ETHOS</i> DA CULTURA IATMUL: OS HOMENS .....	173
<i>A CASA CERIMONIAL</i> .....	173
A casa cerimonial comparada a uma igreja; o comportamento na casa cerimonial; constrangimento; debates; orgulho dos ancestrais totêmicos; roubo de nomes e de ancestrais; o ritual executado para as mulheres.	
<i>INICIAÇÃO</i> .....	178
Intimidação irresponsável; escarificação; a confusão dos noviços; competição entre as metades; os noviços como “esposas” dos iniciadores; processos etológicos na iniciação; “cortar o próprio nariz para insultar o outro”; uma mulher vê uma flauta em Mindimbit e por isso os segredos são	

1. *Etologia* refere-se, em todo este livro, ao estudo do *ethos*, tal como será definido no texto, e não ao estudo dos hábitos dos animais e de acomodação às condições ambientais, o sentido usual da palavra (N. E.).

revelados aos meninos pequenos; o menino morto em Palimbai por insultar os *wagans*, que são por isso exibidos às mulheres.

*A CAÇA DE CABEÇAS* ..... 185

Um cativo atravessado por uma lança; vendetas; orgulho pessoal e prosperidade da aldeia; a incapacidade de se vingar provoca *nllambi*; cadáver do inimigo ritualmente assassinado; marcos de pedra em forma de cabeças e falos; o vencido dá os nomes dos mortos.

10. O *ETHOS* DA CULTURA IATMUL: AS MULHERES ..... 189

A moradia; a pesca; os mercados; mulheres decididas; tomando a iniciativa no amor; as mulheres na caça de cabeças; buscando vingança; comemoração da coragem das mulheres; a autoridade da mulher na casa; a dupla ênfase no *ethos* das mulheres; a mesma dupla ênfase no cerimonial; danças alegres apenas para mulheres; obscenidades inocentes; o orgulho das mulheres em procissão pública; travestismo leve.

11. ATITUDES DIANTE DA MORTE ..... 199

Uma morte à noite; as mulheres choram; um homem está embaraçado; o enterro; a morte de um grande lutador; os homens discutem; os homens compõem uma figura do morto com símbolos de seus feitos; a morte provê um contexto para a bazófia competitiva; cerimônias mortuárias posteriores; *mintshanggu*; “canto silencioso”; os cantos fúnebres das mulheres estimulam os homens à caricatura; o orgulho diante da morte certa.

12. OS TIPOS PREFERIDOS ..... 205

O contraste etológico e a tipologia de Kretschmer; o homem violento e o homem discreto; um informante “esquisito”; tipos contrastados na mitologia; narizes longos; tipologia e simbolismo fálico; Malikindjin, esboço de um caráter; sentimentos ambivalentes em relação a ele; feiticeiros macilentos; personalidade nativa e contato cultural; Tshimbat, um indivíduo inadaptado; seu porco é morto.

13. CONTRASTE ETOLÓGICO, COMPETIÇÃO E CISMOGÊNESE ..... 215

*HEREDITARIEDADE E AMBIENTE* ..... 215

Diferenças biológicas entre os sexos; dificuldade de explicar o contraste etológico nesses termos; a possibilidade de a variação genética ter proporcionado pontos de apoio para a ênfase cultural.

*FATORES DE CONDICIONAMENTO QUE MANTÊM O CONTRASTE ENTRE OS SEXOS* ..... 217

A possibilidade de o *ethos* masculino ser inculcado no treinamento dos jovens; imitação dos mais velhos; a caça de cabeças; primeiro assassinato; esses fatores mantêm o *status quo*.

*CISMOGÊNESE* ..... 218

O *status quo* como equilíbrio dinâmico; definição de *cismogênese*; tendências para a mudança progressiva nos padrões de comportamento nas relações; *cismogênese complementar e simétrica*.

## SUMÁRIO

<i>A CISMOGÊNESE NA CULTURA IATMUL</i> .....	220
As mulheres como público; reação dos homens ao canto fúnebre das mulheres; cismogênese complementar na iniciação; as bazófias do <i>laua</i> ; cismogênese simétrica na iniciação.	
<i>A CISMOGÊNESE EM OUTROS CONTEXTOS</i> .....	221
(1) No casamento; (2) no desajuste psicológico progressivo; a cismogênese no interior da personalidade; a importância da ênfase cultural; (3) nos contatos culturais; (4) na política.	
<i>O PROGRESSO DA CISMOGÊNESE</i> .....	227
O comportamento cismogênico é de início satisfatório; distorção subsequente das personalidades; hostilidade mútua; inveja mútua; aversão pelo <i>ethos</i> complementar; a cismogênese que se espera seguir a curva exponencial; dois fatores que podem acelerar a cismogênese.	
<i>O CONTROLE DA CISMOGÊNESE</i> .....	230
A natureza do equilíbrio dinâmico; fatores que preservam o <i>status quo</i> ; limites superiores de tolerância; ênfase exagerada do <i>ethos</i> ; processos de mudança opostos à cismogênese; (1) padrões complementares em uma relação simétrica e padrões simétricos em uma relação complementar; (2) a cismogênese baseada em um par de padrões complementares pode ser restringida por padrões de um par complementar diferente; (3) mudança repentina nos padrões de uma cismogênese simétrica; (4) a cismogênese entre dois grupos pode ser contrariada pela relação cismogênica com um grupo externo; (5) hierarquias equilibradas etc.; (6) controle consciente da cismogênese; mecanismos complicados dos Iatmul; (7) dependência mútua entre grupos conflitantes; (8) mudanças progressivas no comportamento resultando em convergência.	
14. A EXPRESSÃO DO <i>ETHOS</i> NO <i>NAVEN</i> .....	237
<i>O ETHOS DO SEXO E O NAVEN</i> .....	237
Muitos dos detalhes do <i>naven</i> aparecem agora como etologicamente normais; o comportamento exagerado do <i>wau</i> ; a mãe deitada nua; as mulheres demonstrando orgulho em cerimônia pública; o problema do travestismo; a cavaleira elegante; uma teoria do travestismo iatmul.	
<i>A MOTIVAÇÃO DE PARENTESCO E O NAVEN</i> .....	241
<i>Wau</i> (p. 241); seu comportamento interpretado em termos estruturais; a imperfeição dessa interpretação; a emoção factícia; dois graus de falsidade nas emoções atribuídas ao <i>wau</i> classificatório; mitos que indicam alguma hostilidade entre <i>wau</i> e <i>laua</i> ; análise dessa hostilidade em termos da posição estrutural do <i>wau</i> tal como definida pelas identificações; hostilidade relacionada com a posição do <i>wau</i> como “cunhado”; efeitos disso em seu relacionamento com o <i>laua</i> ; o <i>wau</i> reivindicando simbolicamente as realizações do seu <i>laua</i> . <i>Tawontu</i> (p. 247); diferenças e analogias entre sua posição e a do <i>wau</i> ; sua expressão aberta de hostilidade. <i>Nyai</i> , <i>nyamun</i> e <i>tshuambo</i> (p. 247); fatores sociológicos, econômicos, estruturais e emocionais	

que evitam que o pai participe ativamente do *naven*; fatores análogos na posição de irmãos.  
 Contraste entre a motivação dos homens e a motivação das mulheres (p. 249).  
*Nyame* (p. 251); uma expressão direta de autopercepção negativa; a nudez em vários contextos – luto, súplica e júbilo.  
*Iau* (p. 251); sua identificação com o pai vai proporcionar a base estrutural para dois padrões opostos de comportamento; ela adota um papel fanfarrão.  
*Tshaishi* (p. 252); analogias com a *iau*; levirato.  
*Nyanggai* (p. 252); sua briga com a *tshaishi*.  
*Mbora* (p. 252); sua identificação com o *wau* travestido resulta em ambigüidade; o fato de ela tomar o ornamento de pena da *iau* reivindica simbolicamente o feito.

15. O EIDOS DA CULTURA IATMUL ..... 255

*O PROBLEMA DA COMPLEXIDADE IATMUL* ..... 255

A natureza da estrutura cultural; o papel do cientista; *definição de eidos*; padronização da atividade intelectual; seleção ou treinamento; encantamentos para melhorar a memória.

*A ATIVAÇÃO INTELECTUAL NA CULTURA IATMUL* ..... 258

A memória; a erudição no debate; a memorização por repetição é provavelmente sem importância; a mitologia secreta é tratada mais como uma série de detalhes do que como uma narrativa; imagens visuais e cinestésicas; o *naven* como uma expressão do *eidos*.

*A NATUREZA DIFUSA DO EIDOS* ..... 261

Ativação da memória não confinada a indivíduos específicos; mestres cerimoniais moldando a cultura; o sistema de nominação não é um contexto isolado; toda a cultura refletida no sistema; a iniciação é a única exceção.

*PARADOXOS IATMUL* ..... 264

O Dia e a Noite; o novo Sol e o velho Sol; marolas e ondas; a revelação fotográfica como um segredo clânico; os Antípodas; o eclipse lunar; confusão da verdade sociológica e afetiva com a realidade cognitiva; discriminação e identificação de aspectos da personalidade; *wagan*; *borassus palm* é um peixe; os mesmos paradoxos no parentesco; patrilinearidade *versus* matrilinearidade; os mesmos paradoxos no *naven*.

*OUTROS PADRÕES DO PENSAMENTO IATMUL* ..... 269

Pluralismo; monismo; dualismo direto e diagonal; tipos de dualismo e cismogênese (n. 15, p. 270); irmãos e cunhados “artificiais”; *kaishi*; outros tipos de dualismo; confusão entre direto e diagonal; dualismos e diferenças de idade; diferenças do sexo equivalentes a diferenças etárias; séries alternadas; gerações; graus iniciatórios; irmãos; flautas; Castor e Pólux e métodos comparativos; parentesco iatmul e parentesco australiano comparados.

## SUMÁRIO

<i>MODOS DE PENSAMENTO CIENTÍFICOS E NATIVOS</i> .....	281
O pensamento sociológico entre os Iatmul; pensamento estrutural; pensamento etológico; pensamento econômico; o pensamento em termos da formação de caráter; pensamento diacrônico e sincrônico.	
<i>OUTROS TIPOS DE PADRONIZAÇÃO PSICOLÓGICA</i> .....	284
Apolíneo e dionisíaco; tempo; perseverança.	
Epílogo de 1936 .....	287
Narrativa da análise de métodos pelo autor; falta de orientação no trabalho de campo; <i>Padrões de Cultura</i> ; acrescentando <i>ethos</i> ao <i>naven</i> ; o travestismo; a falácia da concretude deslocada; a estrutura, não como uma parte, mas como um aspecto da cultura; tendência a confundir aspectos; o isolamento da sociologia; a separação entre <i>ethos</i> e <i>eidós</i> ; configuração; cismogênese; ordem prática dos métodos de abordagem; várias perspectivas da cismogênese; a equivalência entre os dois tipos de dualismo e os dois tipos de cismogênese; a inculcação do <i>eidós</i> ; aspectos “afetivos” e “cognitivos” da personalidade definidos em termos de eventos de estímulo-resposta; vários métodos de abordagem introduzem várias distorções no retrato da cismogênese; avaliação dos métodos e a importância de separá-los.	
Epílogo de 1958 .....	305
Diagrama dos Termos de Parentesco Usados neste Livro .....	325
Glossário de Termos Técnicos e Nativos .....	327
Ilustrações .....	335



## APRESENTAÇÃO

### SOBRE NAVEN

*They will come after me  
And use the little that I said  
To bait more traps*

GREGORY BATESON, *The Manuscript*.

Os Iatmul, povo austronésio da Nova Guiné que vivia nas terras baixas do curso médio do Sepik – tortuoso rio que deságua na costa norte da ilha –, tinham um estranho costume: como forma de celebração de certos feitos ou de ações notáveis, o irmão da mãe daquele que realizara a ação vestia-se de andrajos de mulher. Com grande alarde e bufonaria, percorria a aldeia proferindo uma fórmula laudatória e, assumindo trejeitos de comportamento feminino, fazia demonstrações caricaturais, quando não obscenas, de inferioridade diante do filho ou filha de sua irmã, isto é, do realizador da ação comemorada. Na mesma ocasião, mulheres vestiam-se com trajes masculinos e emulavam com exagero a atitude peremptória usualmente característica da conduta dos homens iatmul. A forma mais enfática e acabada desse ritual era a que celebrava o homicídio (e decapitação) infligido a prisioneiros capturados com esse fim em expedições especialmente organizadas para tal. O ritual era também especialmente associado à primeira realização, por um jovem, de algum ato socialmente relevante, fosse este extraordinário ou relativo ao cotidiano do grupo. Havia versões mais fracas, alusivas ou simplificadas desse comportamento, referentes a vários outros atos significativos, considerados marcas de nova condição social ou ligados a atividades e interações relevantes da vida diária. O ritual – chamado

*naven* – condensava um amplo espectro de atitudes; ele de fato pontuava todo um *continuum* de condutas que atravessavam as relações sociais dos Iatmul e coloriam seus sentimentos e pensamentos.

Podemos imaginar o efeito que cenas semelhantes – presenciadas diretamente ou relatadas por informantes nativos – provocam num cientista inglês dos anos de 1930. Efeito que não é tanto o da selvageria do cenário ou dos personagens – afinal, nada mais *natural* (especialmente para um inglês dos anos de 1930) do que encontrar práticas insólitas em povos não civilizados. Aquilo que (imaginemos) o desconcerta é a própria plausibilidade da encenação, o entrelaçamento dela na trama da vida diária – a eficácia de um roteiro não adaptável aos pressupostos ingleses do que é uma sociedade, uma relação entre gerações, um repertório razoável de convenções.

Então, diante desse ritual/comportamento, e estudando a vida do grupo, Gregory Bateson, o cientista, no papel de antropólogo social, não tentou explicá-lo inventariando as supostas crenças que o sustentam, ou conjecturando sobre a história dos costumes nativos, ou comparando estes (a não ser de forma secundária e ilustrativa) a similares de outros povos. Não ativou uma simbologia, própria ou universal, uma interpretação metafórica; também não aventou uma determinação causal, ou um propósito prático mal disfarçado naquelas elaboradas e despropositadas condutas. Como pesquisador, passou muitos meses vivendo junto aos Iatmul, acompanhando de perto a vida da aldeia e tomando parte nas atividades usuais: pouco à vontade entre eles, mas disposto a entender a natureza de sua sociedade. Já longe do rio Sepik, e envolvido em aulas e vida universitária, passou outros muitos meses compondo o relato daquilo que viu e acreditou compreender, tentando traduzir a naturalidade espontânea do *naven* (e de outros atos) em lógica interna da vida social iatmul.

Em *Naven*, o livro que daí resultou, o comportamento ou ritual do *naven* não é, portanto, objeto de relato curioso; não foi coletado, armazenado e catalogado como uma peça de museu isolada; foi tratado como aspecto de uma vida multifacetada, múltiplamente articulada, complexa. Para apresentar a inserção desse comportamento num conjunto organizado de várias outras ações e atividades – sua aparição que, sendo espontânea, nem por isso deixa de ser portadora de tensão e conflito –, nosso autor não escolheu narrar o transcurso fluido e natural da vida Iatmul do ponto de vista dos nativos. Ao contrário, desfez a fluidez e a naturalidade do ponto de vista, preferindo uma pequena série de figuras ou quadros de vários tipos, um “retrato compósito”.

Imaginemos que, em um dos tipos dessa série, os personagens estão silhuetados e em poses convencionais, inseridos em cenários e roupas inautênticos (como certas pinturas renascentistas e barrocas sobre temas mitológicos e bíblicos). Em outro,

## APRESENTAÇÃO

usam-se paisagens, grandes planos gerais, em que se podem perceber os deslocamentos e as agregações do grupo – mas num quadro composto com algo de natureza-morta ou de projeto arquitetônico. Em outro ainda, são *closes* ou ângulos insólitos que revelam ou desvelam uma vida interior dos personagens (um pouco à maneira dos expressionistas). Porém, pouco afeito à composição cubista, à colagem surrealista, ou a montagens e pastiches outros, o autor optou por recorrer às palavras e descrever, não aquilo que esses retratos mostrariam, mas as idéias que eles evocavam – e associou-as, respectivamente, às premissas lógicas, à sociologia e aos afetos-cognições que enformam (mais que informam) o comportamento dos Iatmul.

\*\*\*

Encerremos essa pequena fantasia exótica-edificante, em intenção dos não-antropólogos, com sua tradução sintética. (Assim como, segundo se diz, a etnografia de pretensões científico-sociais supostamente encerrou os devaneios e os tropos vitorianos.) *Naven* é um trabalho antropológico de cunho etnográfico, quase típico de sua época, mas que foge a alguns padrões. Dentro de certo purismo científico, encontram-se tradições e percepções variadas, que antecipam interdisciplinaridades posteriores. Dentro do campo da antropologia (suas vertentes social e cultural), não fala só das relações e das instituições sociais, mas também de processos psíquicos e cognitivos em curso, querendo vislumbrar um objeto menos realista e empírico, o da cultura, descrito e inscrito em abstrações lógicas e em modos de sentir.

## IMPARIDADE

De *Naven* será difícil não começar por dizer que é uma obra ímpar – e por mais de um motivo. Exótico em sentido não trivial, o livro mapeia territórios improváveis, roteiriza percursos desconcertantes: mostra que o caminho mais curto entre a ficção de Jane Austen e a cibernética pode passar pelos povos papuásios, e que o travestismo ritual também abriga um nexos entre a lógica matemática e Charles Darwin. Tudo isso (e muito mais...) na moldura bastante disciplinada do assim chamado funcionalismo antropológico britânico.

Um exotismo de segundo grau, por assim dizer. Pois à medida que vão se tornando familiares os “estranhos costumes nativos”, à medida que eles se mostram funcionais não só na sociedade nativa como também na economia do texto, vamos igualmente desnaturalizando o autor, que vai se tornando cada vez mais problemático: vemos seu aparato de descrição e análise ser estranhado reflexivamente, como

se ele se recusasse a fechar qualquer retrato coerente, como se insistisse em apresentar os restos, as impurezas: um quê de desaprumo, um *bit* constante de imparidade.

\*\*\*

Assim apresentado, *Naven* parece distante de corresponder à qualificação usual de *clássico*: ele está bem longe de ser exemplar ou modelar daquilo que se fez em antropologia; não se enquadrava em categorias, não definiu por si uma classe de trabalhos. Na verdade, nem mesmo provocou mais do que discussões restritas, não foi lido como desafio ou enigma. (Se se auditassem as citações referentes ao livro, certamente o resultado seria desproporcional à fama ulterior crescente – portanto, algo de mítico se foi criando.)

De fato, com alguma dose de academicismo (ou de má vontade), corre-se o risco de tomá-lo como passeio eclético de um cientista carente de laboratório, um passo elíptico do zoólogo em trânsito para a psiquiatria e a cibernética. E, no entanto, embora uma tal impressão não seja, afinal, de todo inexata, há muito pouco de caricatura no livro: a matriz antropológica não cessa de operar, o vínculo etnográfico e a agudeza da análise não se arrefecem nas digressões e liberdades teóricas, na multiplicação dos referenciais. O caráter científico não se apaga nem se consome num esforço deletante...

Portanto, é mais do que simples jogo de palavras dizer que embora *Naven* não tenha sido, ao longo de seus setenta anos, um dos clássicos da antropologia, certamente deve figurar *entre* eles.

Em 1958, quando foi publicada a segunda edição do livro (acrescida de um novo Epílogo), um professor de Harvard, em resenha para a revista *Science*, concluía afirmando que continuaria a passar a seus alunos a leitura de *Naven*, porém “não por suas formulações teóricas (embora algumas sejam úteis)... *nem, com toda certeza, por ser um exemplo de como apresentar dados etnográficos*”, e, sim, por constituir “*um esforço singular e instrutivo, por parte de um colega estudante bastante inteligente e criativo, de registrar e interpretar o comportamento numa sociedade exótica*”<sup>1</sup>. Os termos são bem claros (o grifo é nosso): *Naven* figura como complemento aos “grandes” da disciplina.

Mas, neste caso, há também um tempo ou um toque de ironia: estar entre os clássicos não é só acompanhá-los, coadjuvá-los. *Naven* é menor e ímpar num sentido forte: é, por assim dizer, intersticial, traz diferenças que não se (de)compõem.

1. Douglas Oliver, “Resenha de *Naven*”, *Science*, vol. 128, out. 1958, p. 893, grifos nossos.

## APRESENTAÇÃO

### FOLHAS CORRIDAS, TRAMA, ENREDO

Uma apresentação de *Naven* (ao menos esta) não deve visar a uma crítica das críticas, como se houvesse um outro lado a mostrar, não percebido anteriormente; como se se tratasse de recuperar uma *grandeza clássica*, uma *dimensão exemplar* que não tivessem sido originalmente reconhecidas no livro. Em vez de aparar arestas de leituras, apagar resíduos de incompreensão, vale mais a pena ressaltar as reticências da acolhida, a ambigüidade, como aspecto positivo<sup>2</sup>.

A arte, que foi referência importante para Bateson desde as primeiras linhas de *Naven* e em vários momentos de sua trajetória científica, traz muitos casos análogos, de obras ou indivíduos que não se impõem, mas tomam vulto, por assim dizer, à custa de sucessões de olhares, escutas e leituras de esguelha. Como se o juízo oscilasse, ou não ficasse clara a diferença, entre a incapacidade de fazer o que os demais fazem, seguindo as regras do ofício, e a insatisfação com o já feito, a busca de inovação, o inconformismo.

A síndrome moderna do artista incompreendido não se resolve facilmente (como querem as semifábulas mitificadoras da fama e valorização póstumas) na insensibilidade ou miopia circundantes; a incompreensão inicial na verdade já é parte de uma comunicação, ainda que na forma de recusa mútua entre artista e público (ou críticos, ou mercado), e ela acrescenta significação às fruições ulteriores: como se a obra também indexasse a diferença entre seu contexto de produção/rejeição e o de recepção/aceitação (ou como se trouxesse as mudanças necessárias para sua compreensão). O que na obra parecera defeito estético revela-se agora efeito “ético” (a distância e o estranhamento como crítica), num processo que as vanguardas encenaram e capitalizaram conscientemente, e que foi parente ou parasita da antropologia, nos diversos primitivismos do século XX.

Mas esse paralelo se sustenta nas duas direções? Faz sentido pensar em Bateson ou *Naven* nesses termos, falar de qualquer coisa semelhante a uma vanguarda na ciência? (Vanguarda que seria com certeza bem diferente de pesquisa “de ponta”...) Ou falar de incompreensão em relação ao trabalho de um cientista? (Incompreensão que é bem distinta de desprezo ou desinteresse...) Não, com certeza, se se tem uma definição fundamentalista, empirista ou positivista de ciência. Sim, se seguimos T.

2. Ambigüidade de que Bateson a seu modo *participa*. Um exemplo: a oscilação e o não-encaixe entre, de um lado, a apresentação da cultura nativa como *problema* que é objeto de análise, e, de outro, o problema da *representação* da cultura nativa: às vezes parecem complementares, às vezes, simétricos ou paralelos.

Kuhn e distinguimos na ciência períodos normais e de crise; ou se a tomamos como atividade humana e comunicacional (inclusive com os não-humanos), passível de mal-entendidos, redundâncias e lacunas, de equívocos e criatividade (componentes de crise, bem distintos de erros e inovação – que são seus componentes normais). Ciência, não como protagonista do progresso, porém sujeita a (r)evoluções, portadora de paradoxos significativos.

A ciência como “sistema cultural”, isto é, como a parte da cultura que fala da natureza das coisas, teria a mesma condição ambígua que tem, nos discursos científicos, a cultura quando vista como parte da natureza – e Bateson foi sensível a isso. Três décadas depois de *Naven* – e em momentânea coincidência com as correntes contraculturais, porém de modo rigoroso (ainda que indisciplinado e não disciplinar) – o autor apontava com crescente contundência para a falácia técnico-cientificista e enfatizava a urgência, ante um desastre iminente (guerra atômica, degradação ecológica), de uma mudança epistemológica (mais que ideológica), que desfizesse as premissas das supostas relações exteriores entre cultura/mente e natureza, espécie e ambiente. Uma crítica cultural a partir dos problemas velados das ciências, e não das assim chamadas descobertas científicas. Como na arte de vanguarda, uma coincidência entre transformação do mundo e modificação da representação do mundo. Talvez, então, se possa dizer, em vista desse desenvolvimento posterior, que a opção de Bateson pela antropologia (vindo da biologia), seu trabalho em terras e territórios da “ciência da cultura”, lhe permitiu cartografar outra *cultura da ciência* – e *Naven*, paralelamente a uma antropologia que percorre suas linhas, não apenas sinaliza essa possibilidade, como começa a construí-la.

\*\*\*

A uma apresentação deste livro, ao menos a esta, não cabe propor um roteiro de leitura, nem uma chave de interpretação. Resumir os argumentos do livro ou rerepresentar as descrições do ritual seria traí-los – pois faz parte do conteúdo não só a forma em que o ritual vai sendo descrito e analisado, mas também o efeito disso no leitor: há uma trama a ser seguida, a dos enredamentos e desenredamentos do autor. No lugar de contextualizar *Naven* para entender o pensamento antropológico que está em seu texto, fica proposto aqui, inversamente, que se entenda o livro mesmo como uma espécie de *contexto* antropológico em que se expressou o pensamento de Bateson.

No entanto, algumas informações talvez ajudem a dar uma aparência de estofado e a garantir alguma redundância necessária à comunicação: informações fáticas, não simplesmente factuais. Uma rápida história a ser narrada. (Bateson gostava de usar

## APRESENTAÇÃO

estórias, parábolas: *Naven* e sua trajetória também o são, para nós.) Pois *Naven* não é só uma ficha catalográfica nas bibliografias antropológicas; tem também um boletim de ocorrências na história da ciência, e inicia um currículo bem mais amplo. Currículo cuja linearidade está longe de expressar a qualidade e a coerência, a tessitura mais profunda da sucessão e do desenvolvimento dos interesses científicos, nem dá noção de quanto as idéias ligadas aos eventos posteriores podem lançar luz sobre o livro inicial. Ainda assim, eis uma breve notícia cronológica e linear, fatalmente incompleta e empobrecedora, da carreira do autor<sup>3</sup>.

Gregory Bateson nasceu em 1904. Filho mais novo de uma família de representantes ateus e cultos da elite intelectual-científica britânica, teve, desde criança, sólida formação científica. cursou zoologia em Cambridge, até 1925. Depois de breve colaboração não entusiástica com o pai biólogo (sobre padrões hereditários de coloração das penas de perdizes), de duas expedições de pequena relevância científica, nas quais participa como zoólogo de bordo e que lhe despertam algum interesse pela “fauna humana”, e a partir de um encontro casual com H. C. Haddon (também biólogo tornado antropólogo, formador de W. H. R. Rivers, espécie de fundador da antropologia social britânica), Bateson decide fazer estudos de pós-graduação em antropologia social, sob supervisão de Haddon.

De abril de 1927 a março de 1928, e de setembro desse ano a fevereiro de 1929, o autor faz trabalho de campo junto a dois grupos diferentes, próximo à costa da Nova Guiné, os meses de intervalo em Sidney (Austrália), junto aos círculos ligados a Radcliffe-Brown. A experiência não é animadora nem muito produtiva. Em fevereiro de 1929, ao passar por uma aldeia iatmul, inicia um levantamento de dados que o entusiasma, e no qual se incluem as primeiras informações colhidas sobre o *naven* e a “caça a cabeças”. Permanece junto a esse povo por aproximadamente um ano, e retorna então à Inglaterra para preparar a dissertação de mestrado, publicada em 1932<sup>4</sup>. Em janeiro do mesmo ano, Bateson volta ao Sepik e aos Iatmul com financiamento para prosseguir a pesquisa. Desgasta-se ao longo de mais de um ano de trabalho de campo, que a ele mesmo parecia estar sendo feito a esmo, “menos por falta de treino do que por excesso de ceticismo”<sup>5</sup>. Retorna à Inglaterra em 1933,

3. A fonte principal para esse resumo, assim como de vários outros dados biográficos ao longo desta apresentação, é a biografia de Bateson por David Lipset: *Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1980.

4. “Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River” [Estrutura social do povo Iatmul, do Rio Sepik], *Oceania*, vol. 2, n. 3, mar. 1932.

5. A confissão/provocação está no Epílogo de 1936; D. Lipset menciona outros episódios curiosos sobre dúvidas e hesitações de Bateson no campo; por exemplo, a explicitação das deficiên-

inicia atividades universitárias, viaja, dá algumas conferências. A redação de *Naven* estende-se por esse período e vai até meados de 1936 (ano da publicação do livro), mesmo ano em que ele se casa com Margaret Mead, que conhecera ao final da temporada iatmul. Juntos iniciam pesquisa em Bali, sobre socialização, padrões de comportamento, personalidade e cultura. Após mais alguns meses entre os Iatmul, em 1938, vão para Nova York em 1939, com planos de se fixarem na Inglaterra (Bateson lecionaria em Cambridge).

A gravidez de M. Mead e o início da Segunda Guerra Mundial alteram os planos. O casal se estabelece em Nova York, e as pesquisas anteriores, bem como a maternidade/ paternidade, que propiciam uma variedade *sui generis* de observação participante do processo de crescimento, socialização e educação de uma criança, vão paralelamente dando nova inflexão aos interesses de Bateson. A relação cultura-personalidade é um tema em comum com Mead (e com certos desenvolvimentos dos estudos antropológicos norte-americanos), assim como a questão do “caráter nacional” (que Bateson examina como idéia-problema de análise cultural, e não como suposto objeto a ser definido e descrito). Por outro lado, ele participa de um Comitê para a Moral Nacional [moral, aqui, é o ingl. *morale* = “(auto)confiança, ânimo, disposição”], cujo objetivo é divisar meios de contrabalançar a tendência que teriam o esforço e a propaganda de guerra, e a tensão que em decorrência permeia a comunicação e as relações sociais, de causar efeitos culturais desagregadores (“cismogênicos”, geradores de cisma e divisão). Levanta-se a questão da aplicabilidade das ciências sociais ao planejamento da sociedade, e que Bateson considera criticamente, ressaltando os paradoxos e as distorções decorrentes, os riscos de totalitarismo, a pouca relevância científica. (Esses paradoxos e distorções são, epistemologicamente, os mesmos que se evidenciam, conforme o autor mais tarde mostrou, no desastre ambiental generalizado: conseqüência da falácia da aplicabilidade instrumental das assim chamadas ciências da natureza, na civilização ocidental moderna.)

Em 1943, Bateson é convocado pelo governo norte-americano para “serviços estratégicos” e enviado como “planejador psicológico” ao Leste asiático (Índia, Ceilão, Birmânia, China), trabalhando até 1945 em contrapropaganda antijaponesa dirigida a populações nativas – o que lhe permitiu certas observações (aplicadas) sobre efeitos comunicacionais de coesão e desagregação (“cismogênese”). No retorno, o casamento com Mead se desfaz. Bateson, em vez de consolidar uma carreira universitária na antropologia, encadeia passagens rápidas por várias instituições.

cias e incompletudes, no trabalho de mestrado, evocou comentário positivo de Haddon, que dizia ter por isso muita confiança quando Bateson fazia afirmações mais definitivas.

## APRESENTAÇÃO

Aproxima-se da psiquiatria e da psicanálise, não só como terapias mas, especialmente, como abordagens da questão dos contextos do aprendizado e do aprendizado *de* contextos (“aprender a aprender”)<sup>6</sup>.

O foco de interesse no aprendizado – inicialmente, em *Naven*, como processo cultural e, ao longo do livro e adiante, cultural/psíquico – combina-se com outro desenvolvimento importante, empiricamente distante, porém teoricamente cheio de potencialidades: a “cibernética”. Ao longo da década de 1940 e até 1953, Bateson integra um grupo interdisciplinar restrito, que se reúne bienalmente para discutir questões relativas às fronteiras entre as ciências, à luz de noções e teorias em torno dos “servomecanismos” (máquinas e dispositivos capazes de auto-regulação). Desses encontros, que ficaram conhecidos como Conferências Macy (financiadas pela Fundação Josiah Macy Jr.) e que foram intitulados “Mecanismos de *Feedback* e Sistemas Circulares de Causação nos Sistemas Biológicos e Sociais”, participaram cientistas ligados à matemática e à engenharia (como Norbert Wiener e John von Neumann), à teoria da comunicação (Claude Shannon), à psicologia (como Kurt Lewin), à lógica, ecologia etc.

A partir do fim dos anos de 1940 e ao longo da década seguinte, o interesse pela psiquiatria e o percurso até aí conduzem Bateson na direção da teoria da comunicação: trata-se de ver processos comunicacionais estruturando em vários níveis os fenômenos biológicos, sociais/culturais, psíquicos etc., bem como os processos cognitivos, inclusive aqueles voltados para a aplicação, para a técnica. As mudanças institucionais e disciplinares prosseguem, mas como inflexões ou difrações de uma trajetória coerente, e a gama de assuntos se estende ao comportamento animal e à ecologia. Nos últimos anos de vida, Bateson (que morreu em 1980) também se voltou para o estudo do sagrado – definido como “padrão que conecta” –, e das relações deste com o conhecimento e os sistemas vivos e mentais.

## ANGLICISMO

Para descrever *Naven* sinteticamente, talvez convenha usar uma expressão anglicística: um livro *em* antropologia. Nem suficientemente enquadrado para ser *da* disciplina, nem tão distanciado a ponto de ser *sobre* ela. Bateson certamente

6. Bateson associará o aprendizado à evolução – muito mais que *adaptação* (a certas condições dadas) ou que *assimilação* (de informações exteriores), o par proposto consiste em processos abertos de comunicação criativa com o meio – e os distinguirá da “epigênese”, do desdobramento tautológico, *sobre* o meio, de premissas anteriores não questionadas.

estava na antropologia ao pesquisar e ao escrever, e o resultado pode ser inventariado como parte do patrimônio disciplinar; no entanto, seu caráter antropológico é problemático – seja pelo que supostamente lhe faltava (ou que ele recusa, segundo adeptos atuais), seja pelo que tem de excedente (ou de excessivo, segundo críticos de então).

A contraprova é a pesquisa que se seguiu (a partir de 1936, em Bali) – ela mesma um bom exemplo de como o que vem depois de *Naven* ajuda a iluminar o livro<sup>7</sup> –, e que foi inteiramente baseada em (e não simplesmente ilustrada por) riquíssimo e detalhadíssimo registro fotográfico e cinematográfico. Parte do resultado foi publicada em 1942: *O Caráter Balinês: Uma Análise Fotográfica* – não um livro-texto usual, em que o comportamento é traduzido linearmente em palavras, nem mesmo um documentário fotográfico, mas, sim, um trabalho etnográfico bastante inovador, composto de centenas de fotografias, dispostas em séries/pranchas comentadas, que traziam unidades ou blocos comportamentais (atividades cotidianas, artes e técnicas, relação mãe-filhos, transe ritual etc.) “preservando sua integridade”. Esse método visava, para além (ou aquém) da objetividade descritiva, à iconicidade corporal, ao comportamento como (parafraseando M. Mauss) fato comunicacional total, que não só perpassa os vários aspectos da vida social mas também envolve o verbal e o não-verbal, o demonstrado e o intuído, a socialização do nativo e a participação do observador.

É curioso então notar que ali onde houve inovação consciente e trabalhada no método etnográfico o conteúdo foi antropológico num sentido delimitado, não-problemático (o que não significa dizer superficial); e ali onde a relação da presença com o relato se deu via texto (um texto de frases e linhas, mas de construção pouco linear), a distância antropológica vem à tona como problema insistente. A ironia (inteiramente antropológica) é que a inovação veio junto com uma assimilabilidade maior, enquanto a obra de iniciação se furta a ela.

*Naven*, assim, é ímpar inclusive na bibliografia de seu autor. É seu *primeiro* livro, e, de rigor, o único integralmente escrito por Bateson. Dos seis demais volumes, cinco são coletâneas de artigos e conferências, ou resultados de seminários e simpósios. A exceção é o mencionado *Caráter Balinês*, que não é um livro em sentido estrito – ao menos, não integralmente escrito –, e com o qual *Naven*, como vimos, não faz par.

7. Ao encerrar *Naven*, Bateson sugeria que se procurassem formas de registro de aspectos não-lingüísticos (supra e infraverbais) e corporais, que possibilitassem ir além de registros “jornalísticos” do “tom” do comportamento.

## APRESENTAÇÃO

### CIENTÍFICO, IRRACIONAL E TRANSCENDENTE

Em *Naven*, a tarefa de dar sentido aos costumes nativos é ampliada e estendida do interior do funcionalismo antropológico, mas para além deste.

Bateson propõe *explicações* do ritual *naven*, analisa-o dentro de cadeias ou redes de relações causais de vários tipos – pragmáticas, lógicas e dramáticas. Explicações *de*, não *para* esse tipo de comportamento. Os nexos pragmáticos numa sociologia do grupo; os lógicos numa estruturação das categorias; os dramáticos numa padronização das motivações e das atitudes. O autor parece cientista bastante para não procurar um porquê e um para quê do ritual...

#### *Diâmetro*

Na perspectiva que o autor chama de sociológica, trata-se de entender como o *naven* trabalha pela coesão social. Sua face caricatural e teatral não esconde, para o antropólogo, as relações interpessoais e intergrupais (e de subgrupos do grupo maior) de que o ritual, por assim dizer, é portador. A conduta ritualizada do *naven* está distante da utilidade e da instrumentalidade cotidianas, porém apresenta elementos comuns a estas: é ocasião de trocas inteiramente situacionais, fluxos de objetos e mensagens, expectativas econômicas e políticas. Se não é prosaico, também não é suplementar, paralelo, derivado – não é um epifenômeno. Segundo o autor, o *naven* ativa e acentua as relações por aliança (casamento) entre os grupos patrilineares, marcando uma articulação que – importante na mesma medida em que pouco institucionalizada e fracamente inscrita nas regras sociais – se esgarçaria entre subgrupos ao longo das gerações. Seu (do *naven*) aspecto sistêmico é o de pôr em comunicação, religar aquilo ou aqueles que tendem a se separar; é o de compensar ou controlar as relações fortes que, não contrabalançadas, levariam ao cisma, à divisão.

Em primeira instância, Bateson adota tom e vocabulário empiristas, que às vezes beiram o behaviorismo; fala em comportamentos como elementos observáveis, descritíveis, analisáveis, objetos de saberes e explicações (seja dos nativos ou dos antropólogos), que têm sua materialidade: são ações concretas, desempenhadas por indivíduos em situações concretas. No entanto, porque o grupo é concebido (não só observado) como mais do que cenário ou coleção de interlocutores e interações, os comportamentos mostram-se sociais e societários em sentido forte, isto é, não apenas se articulam e se concatenam numa multiplicidade, mas se dão e se organizam (é o mesmo) em função do todo; são ações padronizadas, que estão referidas a ações passadas e expectativas de ações futuras, implicando muito mais que estímulo e resposta; derivam do grupo, por socialização, e repercutem nele, reiteram-no.

O comportamento tem uma sociologia, e se isso já era bastante evidente então – premissa (diversamente elaborada) de uma “ciência social” –, nem por isso é algo trivial, especialmente para um egresso da biologia: pois não há, nesse passo, biologização do comportamento, a não ser de modo residual ou metafórico. Quanto a esse ponto, Bateson faz bem o dever de casa – no caso, o trabalho de campo –, que consiste basicamente em situar os comportamentos observados: torná-los peças que não são isoláveis e coletáveis em gabinetes e relatos de exotismos, mas, sim, elementos integrados, integrantes e (ponto de ênfase funcionalista) integradores da sociedade.

Há porém dois pontos a ressaltar a esse respeito, que vão bem além da lição escolar. O primeiro é que a funcionalidade do *naven* – objeto da etnografia – liga, atravessa e permeia as instituições do grupo, de tal modo que há uma inversão entre figura e fundo na nossa apreensão do desenho (*Gestalt*) da sociedade iatmul, ou mesmo do social em geral. Bateson faz uma sociologia do *naven* (isto é, do comportamento designado por esse nome nativo, mas que nem chega a ser uma designação nativa estrita) e, por extensão desta, uma sociologia dos Iatmul, a qual, em vez de se apoiar na idéia de instituições e de domínios ou esferas sociais (economia, política, religião etc.), problematiza-as, recusa-se a reificá-las, desfazendo a relação “teleológica” entre função e instituição – não há uma lista de necessidades preenchidas por elementos delimitados, nem tipos específicos de ação cuja razão de ser estaria na resposta a tais necessidades.

O segundo ponto, ligado ao primeiro, é que a coesão social é menos uma premissa da análise do que um processo submetido a esta. Bateson quer acompanhar como a coesão é fabricada, isto é, *tecida* nas redes sociais; ela é um efeito ou produto da vida social. Mas, embora efeito, não é obtida numa relação meio-fim, um resultado instrumental; e assim também, inversa e complementarmente, embora seja condição da sociedade, não é uma característica como que inata, intrínseca, de que as explicações essencialistas poderiam dar conta<sup>8</sup>. Bateson adota uma perspectiva sin-

8. Ela é um produto da vida social que ao mesmo tempo é condição da sociedade: há, portanto, um funcionamento auto-referido (auto-regulado). Numa sociedade há sempre redundâncias e reforços, e as atividades sociais devem de algum modo garantir a re-produção do estado necessário à continuidade do próprio grupo em que elas se realizam. Mas o *conhecimento* a esse respeito não deve ser redundante/tautológico (assim como não deve se pautar pela instrumentalidade, nem pela aplicação tecnológica). A análise sociológica empreendida por Bateson não implica nem argumentos com ênfase empírica na objetividade, do tipo: “se a sociedade é coesa, então sua preservação é também preservação da coesão”, nem do tipo: “se a sociedade é coesa, é porque há instituições específicas que cuidam dessa função” (hipostasiando-se então uma propriedade do sistema). De outro modo: as analogias da máquina, do organismo (e do contrato) não resolvem o problema, são apenas nomeações dele.

## APRESENTAÇÃO

crônica e dinâmica<sup>9</sup>, em que a integração da sociedade é determinado estado de equilíbrio entre tendências agregadoras e desagregadoras (ou, melhor: em que os efeitos potencialmente desagregadores da recorrência de certos elementos de coesão são contrabalançados por vínculos transversais, desagregadores das cristalizações daqueles). A isso está ligada a noção de *cismogênese* (que por sua vez reverbera em várias outras idéias posteriores de Bateson, e especialmente em seu interesse pela cibernética, na qual é central o princípio do *feedback* negativo<sup>10</sup>).

*Cismogênese*, “criação da separação” – chave e síntese da contribuição de *Naven* (se fosse necessário tudo resumir em uma só palavra...) –, traz a idéia de que integridade e ruptura não são distintos e opostos, mas faces do mesmo processo de produção combinada de estabilidade e variação. E que não existem por si, mas em contexto – rupturas podem ser reequilíbrio em outro plano; estabilidade pode estar associada a variações. Nos cristais, nos zigotos, nas sociedades, interessa menos a origem externa ou interna da energia mecânica da ruptura, do que o fato de haver “planos de clivagem” que dependem da própria organização do sistema.

A integração social não é uma funcionalidade cega e surda, um automatismo; é auto-regulação do sistema, um fenômeno de comunicação, solidário, por sua vez, das idéias, das motivações e dos sentimentos culturais. A coesão horizontal tem também exigências ou conseqüências verticais. A psicologia da razão e dos afetos não é estranha à cultura – a exemplo do que se dá na vertente culturalista que desembo-

9. John Tresch enfatiza o caráter *aberto* do sistema social para Bateson, e uma temporalidade intermediária (e qualitativamente distinta) entre o difusionismo histórico de Rivers e o “nomotetismo” estático ou inercial de Radcliffe-Brown (John Tresch, “Heredity is an Open System: Gregory Bateson as Descendant and Ancestor”, *Anthropology Today*, vol. 14, n. 6, dez. 1998, pp. 3-6). Na antropologia do autor de *Naven*, a sociedade não se reproduz nos trilhos das gerações anteriores (o que seria mera epigênese, reprodução tautológica), mas vai seguindo as trilhas que produz criativamente. Fica então igualmente sugerido um sentido de evolução que é também distinto do paradigma evolucionista: o próprio *funcionamento* da sociedade tem algo de evolutivo – inclui aprendizados, ensaios e erros, alteração do meio. E, junto com isso, está implicitamente presente a idéia de que a constituição da sociedade como encontro, no tempo, de elementos de origem diversa não poderia ser só acaso ou História, mas no mínimo ter sua lógica de co-evolução, simbiose, mutação.
10. *Feedback*, traduzido como “realimentação” ou “retroalimentação”, designa a condição básica dos sistemas auto-regulados, cujo funcionamento não é uma causação linear simples, mas em ciclos: aquilo que foi produzido “retorna” como novo dado ou nova condição inicial de um novo ciclo, ou como modificador etc. Se a sucessão de ciclos se dá de tal modo que os efeitos se acumulam ou se intensificam, isto é, se há reforço ou ampliação de determinada tendência ou estado, diz-se que o *feedback* é positivo. *Feedback* negativo é aquele em que há atenuação ou equilíbrio, em que *mais* acarreta *menos*, em que certo tipo de resultado provoca modificações posteriores na direção inversa. Sem *feedback* negativo, acaba havendo o que Bateson, no vocabulário de então, denomina *runaway*: a desestabilização, a ruptura do funcionamento.

ca na escola de “cultura e personalidade” – e isso é entendido por Bateson como uma relação entre sistema e espírito, porém sem conotações de determinismo mecanicista nem de misticismo romântico.

### *Circunferência*

Bateson, portanto, resta aquém do sócio-lógico e vai além dele, agregando outras perspectivas à análise do *naven*.

A perspectiva que ele chama de “estrutural”, na qual se formulam as explicações lógicas, é anterior à sociológica. Anterior porque a antecede, no livro, e porque do ponto de vista teórico-metodológico é a mais simples, num sentido bem específico: aquela que menos margem dá a confusões, aquela em que analista e seus leitores menos propensos estão a tomar recursos de descrição e representação por realidade empírica, e relações cognitivas por coisas exteriores. Ela envolve abstrações muito evidentes e diretas: trata-se de estabelecer aquilo que o autor chama de “premissas culturais”, isto é, afirmações mais ou menos simples e genéricas a respeito de certos elementos da cultura (ou da *categorização* de elementos ou componentes da sociedade: indivíduos e atos). Premissas que, em contextos determinados e devidamente explicitados, dão sentido a conjuntos complexos de comportamentos – como é o caso do *naven* –, esclarecendo o nexos ou equivalência que há entre estes.

Como constituintes de uma *estruturação cultural* desse tipo (foi Radcliffe-Brown quem sugeriu entender desse modo a proposta do livro, em analogia e contraste com seu próprio conceito de estrutura social), Bateson apresenta uma série de identificações e distinções entre categorias ou posições do sistema de parentesco: pai, mãe, irmão, irmã; irmão do pai, irmão da mãe, marido etc. A qualificação como “estrutural” é significativa, pois as identificações podem ser lidas como distinções entre elementos conjugados (ou vice-versa). Por exemplo: a distinção – central para o *naven* – entre irmão da mãe e irmão do pai do indivíduo cujo ato é comemorado pelo ritual, pode ser traduzida pelas identificações pai-filho e irmão-irmã (ou seja, entre o indivíduo em causa e seu pai, e entre sua mãe e seu tio materno), com a premissa suplementar de que há alguma espécie de vínculo entre o indivíduo e o grupo familiar de sua mãe.

Não são, necessariamente, identificações e distinções enunciadas de modo explícito ou formalizado na sociedade nativa, mas que estão presentes nos padrões de comportamento observados. A condição de irmão, sobrinho, pai, mãe etc. *acarreta* certos gestos, ações e, mesmo, disposições, humores (e Bateson, aos poucos, percebe e vai deixando mais claro que o aspecto lógico-estrutural, intelectual, é o obverso do afetivo). Não é à toa que o autor trabalha aqui com o parentesco: não só porque o

## APRESENTAÇÃO

*naven*, segundo a hipótese central, tem a ver com as regras de casamento e a organização das aldeias, mas também pela percepção de que o parentesco é o aspecto mais formalizado, ou mais imediatamente formalizável, da vida nativa, e o objeto clássico, por excelência, da antropologia<sup>11</sup>. Ele funciona, por assim dizer, como *locus* da interseção entre a inteligibilidade nativa e a etnográfica; entre a empiria do comportamento, a coerência da sociedade e o colorido subjetivo dos vínculos interpessoais.

Os comportamentos seguem trilhas já traçadas que a cultura nativa estabelece: modos de conduta que não são próprios de indivíduos, mas de posições sociais – e não necessariamente aquelas que eles ocupam cotidianamente. Da perspectiva estrutural, o comportamento ritual não é um acréscimo à lista de atribuições do papel social do indivíduo, mas o deslocamento deste para outra posição. Oferecimento de comida é um ato característico da mãe em relação ao filho, e assim é preciso entender, no *naven*, o gesto do tio materno em relação ao sobrinho; o oferecimento sexual é característico da relação da mulher com o marido, e, mais uma vez, na encenação do *naven*, assim é preciso entender o gesto do tio para com o sobrinho. O comportamento ritual ativa as premissas relativas a essas relações, operando as identificações dos indivíduos com outros – no caso: do irmão com a irmã (tio e mãe do indivíduo celebrado pelo *naven*) e do filho com o pai.

Na perspectiva estrutural, assim entendida, trata-se de não ver as inversões e as alterações drásticas de comportamento, o aspecto exterior do ritual, como deformações periféricas ou como “simbolizações”, “compensações” etc. Buscam-se explicações para o *naven* que não emanam de elementos ou princípios exteriores àqueles que vemos operar no nível mais cotidiano, pragmático. *Naven* é um complexo analisável nos termos da própria sociedade e cultura nativas.

A explicação lógica, na perspectiva estrutural, fala do significado do comportamento ritual como referencialidade aberta, e não como sentido oculto: o *naven* indica e presentifica as relações de dependência, de competitividade etc. determinadas pelas diferentes posições sociais. (Não é à toa que ele é acompanhado de mudanças correspondentes nas formas de tratamento.)

O oferecimento sexual e a oferta de comida e de presentes (aspectos importantes do *naven* ritual) não aparecem, na análise, como ações provenientes de ou referi-

11. O *naven* “de Bateson” está logo às margens do *mainstream*, e poderia, por exemplo, conversar diretamente com temas clássicos, como o das “relações jocosas” (ou “parentesco por brincadeira”). No entanto, a separação em relação à perspectiva sociológica e a posterior religação com a perspectiva por assim dizer psicológica (os afetos do comportamento) quebram o foco, trazem algum cisma e algumas cismas – também heresias – para o interior da máquina analítica e conceitual do par “estrutura e função”.

das a um fundamento institucional mais verdadeiro (as trocas, o casamento), ou como núcleos pragmáticos e sociais, cuja encenação ritual seria apenas um paramento estético ou uma elaboração expressiva e simbólica. Bateson vê no ritual atos concretos (gestos, elocuições), mas que funcionam como signos: *implicam* relações, não são *explicados* por elas. Relações entre lugares classificatórios, e não entre indivíduos.

O travestismo, o exagero e a caricatura trariam uma imagem-comentário que está, por assim dizer, *sob* a distância/proximidade entre indivíduos e seus lugares, entre o vivido pessoal e o concebido social. O ritual, como o sonho, estaria mais próximo do infraverbal do que do supra-instrumental<sup>12</sup>.

As “premissas” trabalhadas por Bateson nessa perspectiva podem ser pensadas como afirmações operatórias (e não descritivas, representacionais etc.); isto é, são operações culturais (dos nativos) e analíticas (do observador), muito semelhantes, nesse aspecto, à do estabelecimento de identidades, na topologia: dão conta do surgimento de propriedades bem distintas em figuras ou objetos que, materialmente, seriam quase idênticos, e vice-versa<sup>13</sup>.

Não se trata, para o autor, de procurar regularidades comportamentais, as “leis” dos costumes. Por trás do vocabulário empirista, a contextualização que acompanha a formulação das tais “premissas” ganha sentido mais forte que o de referência a uma situação concreta exterior: implica um condicionamento significativo, organizador da atenção e das motivações. O tema, então, aproxima-se daquele geertziano, da “descrição densa”: a acumulação, nas ações, de significados que são *textos* culturais e também indexadores ou referências a outros *contextos*. A possibilidade de enten-

12. Um sonho, com seu desfile de imagens aparentemente despropositadas, é bem mais do que simples derivação dos eventos reais da vigília – pois são estes que lhe servem de figura para a tematização das relações (interiores, anteriores) que constituem a vida mental. Assim também, o *naven* tematiza modos de relacionamento (culturais e mentais em sentido muito amplo) com o material fornecido pela concretude societária: os indivíduos e os atos são aí como que o corpo, condensado e deslocado, das relações sociais que os produzem. Foi bem mais tarde, e já fora da situação etnográfica-antropológica (mas em relação com ela), que a distinção (não estritamente freudiana) entre processo primário não-verbal e processo secundário verbal apareceu operacionalmente no pensamento de Bateson. Mas já vigora, nesta perspectiva de *Naven*, o princípio de que as relações são mais importantes do que as coisas relacionadas, que os substantivos só o são na verbalização, e que a ausência de negação, nas imagens e nos afetos, não é carência de lógica.
13. Assim como uma mesma fita concreta pode ter duas bordas ou uma, duas faces ou uma, dependendo de como suas extremidades são unidas, isto é, “identificadas”, uma sociedade pode ter diferentes propriedades dependendo de como seus elementos são conectados (vejam-se, por exemplo, as entidades topológicas conhecidas como *faixa de Möbius* e *garrafa de Klein*). É num sentido muito instável e problemático que se pode falar de características intrínsecas a um objeto empírico, seja ele pedaço de papel, seja grupamento humano. Voltaremos à questão de a sociedade ser, desse modo insatisfatório, um suporte empírico da cultura.

## APRESENTAÇÃO

der comportamentos como ações portadoras de sentido, culturalmente significantes (como na matriz weberiana) aparece em *Naven*, mas sem a gramática ou o vocabulário das humanidades<sup>14</sup>.

Apesar da aparência de logicismo, não há, por parte de Bateson, como base ou justificação dessa perspectiva, a suposição de que tais afirmações/premissas sejam conteúdos substantivos da cultura, que estariam presentes como fórmulas, instruções, preceitos ou qualquer programação do comportamento (muito menos, de avaliação, de julgamento da verdade ou racionalidade da sociedade/cultura em questão). O que não significa negar que elas estejam presentes num nível inconsciente ou simbólico, que eventualmente possa se expressar na forma de afirmações explícitas dos nativos, coerentes com a construção do observador.

Se a cultura (entendida, nessa perspectiva, como conjunto de comportamentos tradicionais, costumeiros) ganha aspecto de sistema coerente, não significa que não haja conflitos ou contradições entre certas idéias, premissas ou seus desenvolvimentos na sociedade nativa<sup>15</sup>.

Trata-se, enfim, de reduzir o *naven*, decompô-lo, sem dissolver-lhe a estranheza. Talvez mesmo, ousadamente, reduzi-lo à própria estranheza. Entendê-lo como recombinação de elementos dados, referidos a regras, e que valeria como uma redução ao absurdo de princípios e regras sociais e concepções culturais – linhas de raciocínio e de comportamento – nem sempre coerentes entre si (o *naven* seria o sintoma e a sutura desses conflitos). Interpretá-lo, portanto, não significa resolvê-lo; em outras palavras, encontrar-lhe um sentido não é importá-lo para a série irracional e distorcida em relação ao comportamento pragmático cotidiano. Daí a importância dos afetos e das experiências (tema da terceira perspectiva, a do *ethos*)<sup>16</sup>.

\*\*\*

14. A esse respeito, vale também lembrar que a “teoria interpretativa da cultura” proposta por C. Geertz (*The Interpretation of Cultures*, Nova York, Basic Books, 1976) parte da noção de “descrição densa” e da parábola hermenêutica das piscadelas de olho, elaboradas originalmente, como problema da filosofia analítica inglesa, por Gilbert Ryle – também ele, como Bateson o será posteriormente, um crítico do dualismo cartesiano e adepto de uma noção “comportamentalista” de mente.

15. *Naven* é quase contemporâneo da famosa demonstração, por Kurt Gödel (publicada em 1931), de que sistemas lógicos axiomatizados não podem ser, simultaneamente, completos e coerentes; que há contradições, indecidibilidades, indemonstrabilidades irremovíveis... Parece que o lidar antropológico com a coerência limitada ou a completude contraditória das “crenças e costumes” dos nativos (tema que vem de muito antes do funcionalismo e que continua percorrendo, com maior ou menor ênfase, as linhas etnográficas bem depois do estruturalismo) teve antecipações e metaforizações insuspeitadas...

16. O teorema fundamental de *Naven*, digamos assim, está aí, no estabelecimento desse nexos articulação (mas que comporta paralelismos) entre o domínio intelectual e o afetivo, com a

As premissas estruturais decifram o *naven*, assim como este as explana. Pois elas são evidenciadas pela própria encenação ritual: assumir outro comportamento segundo um lugar social dessubstancializa os indivíduos e enfatiza as relações. O exagero ou a caricatura, a paramentação, as entonações (isto é, os elementos não verbais e não pragmáticos, aparentemente periféricos e mesmo contraditórios) não se afastam do núcleo verdadeiro; são, ao contrário, necessários para o realismo da sociedade: este não é um totalitarismo da realidade absoluta, mas justamente uma sensibilidade para o que há nela de convencional, de contingente-e-necessário. A sociedade padroniza comportamentos, pensamentos, emoções, e isso é o contrário de uniformizá-los, de fazê-los inteiramente equivalentes e indistintos. (Um dos lances qualitativos na confecção de *Naven* foi, para Bateson, a percepção de que os comportamentos e os afetos masculinos e femininos não eram simplesmente distintos, mas formavam uma espécie de par quântico [ele não usa esse termo], em que a influência mútua não é externa, mas função de uma unidade mais forte e mais abstrata.)

Bateson abre *Naven* falando da ficção literária, em que não é a descrição direta, e, sim, a “ênfase” (dentro de narrativas não reais, mas plausíveis, realísticas) que traz os elementos de conhecimento e “naturalidade” da cultura. Ele encontra essa função poético-expressiva também naquilo que há de ficcional no *naven*. A terceira perspectiva, em que se desenrola a explicação dramática<sup>17</sup>, contempla justamente as motivações, o engajamento, a *interioridade* (por assim dizer) das ações e das expectativas de ações. Consiste em entender os indivíduos como partícipes da cultura, como sujeitos dela, e não elementos inertes, nem como calculadores interessados. Dir-se-ia que o racionalismo de afinidades francesas da perspectiva estrutural e o empirismo mais inglês da perspectiva sociológica são acrescidos, agora, de uma perspectiva alemã compreensiva – mas, neste caso, a compreensão não se opõe à explicação (tal dade não é produtiva na obra de Bateson).

O que há de verdadeiro ou autêntico na ficção do *naven* em seu aspecto mais ritualístico? Não aquilo que ela diz *sobre* a realidade social, mas a possibilidade de,

sociologia de permeio; está na afirmação de que o *naven* suplementa o sociológico e o sintomatiza (analogias com o freudismo não serão meras coincidências). Assim como o chamado teorema fundamental do cálculo demonstra a conexão entre diferenciação e integração de funções (são operações inversas), Bateson mostrou um nexos entre os afetos derivados e a concepção integrada da sociedade.

17. Esse aspecto é sugerido e enfatizado por M. Houseman e C. Severi (*Naven, or the Other Self*, Boston, Brill, 1998) que daí tiram alguns efeitos expositivos e analíticos (pp. 14-21), marcando ao mesmo tempo (capítulo 2), com essa conotação teatral e simbólica (que não é tão fortemente sublinhada ou explorada por Bateson), a ligação mais profunda com outras teorias rituais.

## APRESENTAÇÃO

daí, *falar* dela, enunciá-la. Pode-se ver o *naven* como uma ficção tecida de emoções autênticas<sup>18</sup> – mas devemos entender que a explicação não é para a instilação padronizada dessas emoções, de fora (o social) para dentro (o pessoal/individual). A ênfase é outra, a ficção é que é esteio de autenticidade das emoções, pois permite relacioná-las com a cognição e a pragmaticidade. Podemos entender o aspecto teatral/dramático como marcação distintiva entre estas, num sentido bem específico: afirmação de que uma *não* é outra, mas que é feita com imagens e contextualizações, sem recurso verbal à partícula negativa. Uma distinção – através do lúdico e da fantasia, ou, neste caso, da ficção ritual – entre aquilo que Bateson, mais tarde (recorrendo a Bertrand Russell), chamou de “níveis lógicos”. Afirmações sobre experiências vividas e individualizadas não têm o mesmo grau de abstração que afirmações sobre regras e princípios sociais, distinção que vigora tanto no discurso sobre os nativos quanto no conhecimento *deles*. Tal diferença de níveis, no entanto, não está naturalmente garantida (nem formulada) na linguagem, pois palavras e gestos são polissêmicos, atravessam (quase) todas as situações de comunicação (ao menos as socialmente mais relevantes) sem se agruparem em vocabulários específicos<sup>19</sup> e sem trazerem índices que lhes tirem a ambigüidade – amor<sub>1</sub> para o sentimento, amor<sub>2</sub> para sua expressão socialmente aceita, amor<sub>3</sub> para formas situadas de interação etc. – donde a possibilidade sempre aberta de se confundir conteúdo e contexto, referência e condições de referencialidade, expressividade e pragmaticidade etc. Do mesmo modo como os elementos paralingüísticos (alterações da voz e do ritmo da fala, hesitações, olhares, gestos, expressões faciais etc.), em conjunção com a linguagem verbal, enriquecem a possibilidade de contextualização, também a ficção o faz na vida coletiva<sup>20</sup>.

A cultura (Bateson insiste) padroniza instintos e emoções, num trabalho constante e aberto, não como reprodução fechada; e é em correlação (funcional) com essa padronização que o *naven* e qualquer outro aspecto ou comportamento deveria ser entendido. Há, através do ritual, uma estruturação dos temperamentos que é bem mais

18. Conforme sugestão expressa de Houseman e Severi (*ibidem*).

19. Aqui, a especialização modernizante faz sombra a um primitivismo latente.

20. A incapacidade ou a impossibilidade de distinguir entre contextos – isto é, entre mensagens sobre coisas (inclusive sentimentos, relações) e metagensagens, entre informações sobre fatos e sobre o fato de haver mensagem – está na raiz das patologias de aprendizado e de comunicação – sejam psíquicas, epistemológicas, culturais ou de civilização. O conceito de *double bind* (duplo vínculo), formulado originalmente a respeito da esquizofrenia, tem a ver com um condicionamento a certo padrão de mensagens que, por também definirem seus contextos, produzem armadilhas lógicas, paradoxos insuperáveis que vão comprometendo todos os planos (interações) mentais, do raciocínio aos afetos, passando pelas ações.

do que mero alocamento ou moldagem – a imagem da sociedade trabalhando a massa informe dos sentimentos e instintos é precária ou inadequada para dar conta daquilo que o autor está tentando relatar. Não há emergência de instintos, de energias psíquicas em estado puro, pré-social ou pré-lógico. Não vemos (Bateson não nos descreve) as instituições como canalizadoras e reguladoras dessas energias – e deixando resíduos que, depois, o ritual necessitaria reprocessar. Também não vemos o dualismo doutrinário da sociológica durkheimiana, a oposição individual-coletivo, ou uma precedência ontológica do *social*. (Não, ao menos, como re-generação social, como reposição periódica de uma gênese.)

Se a realização do *naven* tem um aspecto dramático, é porque é um clímax – *sui generis* – de uma série inteira de ações e pensamentos que distinguem o temperamento masculino e o feminino (mas não exatamente criando-os como agregados de sentimentos e comportamentos mais informes)<sup>21</sup>. O ritual do *naven*, que tem formas fracas, podendo reduzir-se até à frase-fórmula laudatória nuclear, não se distingue de modo absoluto do restante das práticas; ele não é uma inversão (carnavalizadora?) do cotidiano. O fato da inversão teatral entre feminino e masculino não é visto por Bateson, basicamente, como portador de conteúdo intrínseco: assumir (afetadamente) o comportamento do outro é reafirmar a diferença, não suspendê-la.

Enfim, Bateson está atento para o fato (epistemológico) de que a natureza do material classificado – sentimentos, comportamentos, pensamentos, relações interpessoais etc. – não altera a natureza (epistemológica) da classificação<sup>22</sup>. Instintos,

21. Não quer dizer que não haja aí quase que um mistério, e é sobre essa padronização que Bateson, como já foi dito, se debruçará no trabalho seguinte a *Naven*, em Bali. Procurará surpreender as microinstâncias de produção da cultura *nos* indivíduos. Como os cosmólogos a procurar nas partículas não só indícios, mas também respostas sobre estruturação e evolução do universo, assim foi Bateson em relação às grandes cosmologias modernas do *social*.

22. Em *Naven*, não há gradações do social em embate com (ou manipulação de) a resistência da matéria. Se há uma história individual, uma gênese socializadora, e se a sociedade é o demiurgo que dá forma ou estrutura ao indivíduo, isso é bem menos importante, na antropologia do livro, do que entender o elemento individual como ocasião de reaprendizado social – não tanto por ser ele quem deve aprender a estar na sociedade, mas por ser esta a *aprender-se*, criando indivíduos. Assim, a imagem da reprodução social não é a de uma sociedade que refaz, a cada gênese ou geração, a ordem a partir da indistinção: toda aparição do indistinto já acontece num plano da significação, da narração, do mito. (Ainda a esse respeito, caberia dizer que a relação indivíduo-sociedade parece, de modo implícito, ser portadora dos vínculos lamarckianos das idéias de Bateson sobre evolução (e sobre a ciência): equivalente a uma “economia da flexibilidade somática”, uma dualidade de níveis lógicos – relações e contextos de relações, de mudanças e parâmetros de mudança, fenótipo e genótipo – que dá sentido (inclusive estético e ético) à idéia da herança de caracteres adquiridos, sem, obviamente, afirmá-la como fato passível de observação numa mesma unidade biológica, pois não se trata de acompanhar a determinação (não questionada) sociedade>indivíduo, genótipo>fenótipo, e, sim, de perceber que não é pos-

## APRESENTAÇÃO

ações e pensamentos constituem efetivamente planos diferentes de conhecimento, mas não se organizam em graus crescentes de mentalidade, isto é, por diferenciação de suas qualidades mentais por oposição ao peso empírico. Em outras palavras, o *ethos* de fato não é menos classificatório do que o parentesco; e a “estrutura cultural” tem a ver com a sociedade não apenas como instância prática, mas como sistema de conhecimento.

Assim como há padrões de afetividade e comportamento, há também, para Bateson, uma padronização dos “aspectos cognitivos da personalidade” – culturas também cultivam estilos intelectuais, não só temperamentos preferenciais. E fazem-no ao mesmo tempo, num só processo (ou conjunto de operações): não com instituições especializadas. Há um temperamento intelectual e há uma cognitividade dos afetos...

Desse modo, quando o livro se aproxima do final, Bateson descobre que a estrutura cultural (operação do observador) não pode ser estranha às operações lógicas e classificatórias dos nativos. Vê aí uma chave para a questão da complexidade de uma cultura, já que seria impossível encontrar um ponto fixo e estável de onde julgar se o caráter simples ou sofisticado das premissas e da estruturação lógica (e suas presenças na mente dos nativos) é algo objetivo ou se é efeito da relação intelectual entre antropólogo e a sociedade e cultura estudadas. Mais ainda, *eidós* (padrão cognitivo) e *ethos* (temperamento, padrão afetivo), artificialmente separados em perspectivas distintas de explicação por efeito de equívoco epistemológico, reintegram-se, como que por sobre a sociologia. A mente dos nativos ou mente nativa vai se desenhando como idéia central, no lugar da cultura.

## Quadratura

As perspectivas estrutural, ou infra-sociológica, e a do *ethos*, que é supra-social (e supracultural), enlaçam-se afinal. Porque o *naven* não é *sui generis*, mas tem um colorido especial: aquilo que ele acrescenta à sociologia é também o que lhe é acrescentado pela psicologia da cultura, a motivação pessoal.

O acúmulo das perspectivas, assim, dá o tom da complexidade de *Naven* (o livro), de *naven* (o complexo comportamental) e da relação entre eles. Se Radcliffe-Brown tinha alguma razão ao afirmar que *Naven* lidava com uma questão que ele considerava central na antropologia, a saber, a relação entre sociedade e cultura<sup>23</sup>,

sível pensar evolução (ou aprendizado, cismogênese etc.) sem algum tipo de *circuito* comunicacional entre ambos os níveis.

23. *The American Journal of Sociology*, vol. XLIII (jul. 1937-maio 1938), p. 174.

podemos dizer que essa relação é do mesmo tipo que a relação *Naven-naven*, mas sem que haja coincidência ou equivalência entre os termos (pois *Naven* não traz, ou representa, a cultura nativa; *naven* não indica, ou significa, a sociedade dos Iatmul). A relação é irracional e não-algébrica; inteiramente científica e “transcendente” (no sentido de passagem de níveis lógicos) – exatamente como o número pi (e outros) em matemática.

Sabemos que na Antiguidade grega clássica – não raro tomada como espécie de representante primitivo da moderna cultura científica – aqueles que hoje chamamos de “números” racionais não eram considerados entidades numéricas, e, sim, *relações* entre números (os inteiros), e que os irracionais tinham estatuto de reais antinomias. E que é possível entender certos desenvolvimentos lógico-matemáticos (e imaginar o avanço científico em geral) como naturalização dessas antinomias, às custas da reificação das relações<sup>24</sup>. Bateson parece recorrer a isso, aceitar a necessidade desse passo (o de considerar relações como coisas), mas também se mostra consciente, em vários momentos, do risco que vem junto com ela – pois os paradoxos daí derivados ressurgem em outros níveis. Está recorrentemente fazendo questão de lembrar que palavras e conceitos são notações taquigráficas (*shorthand*) para relações, correlações, problemas, agregados de observações; notações que são válidas apenas em contexto. Ele toma emprestada ao filósofo A. N. Whitehead (que lida com a física não clássica, relativística) a idéia de que é preciso evitar a falácia da “concretude deslocada” (*misplaced concreteness*) – o acesso à realidade não se dá por apreensão imediata e sensível de objetos, mas por séries de abstrações; os “objetos” “reais” são reificações (eficazes e úteis em certos contextos bem delimitados) de entidades e relações muito mais complexas e não diretamente apreensíveis. A concretude e a objetividade são um resumo mais ou menos grosseiro de relações cognitivas, que é preciso constantemente refinar e realocar.

24. Cf. T. Dantzig, *Número: A Linguagem da Ciência*, Rio de Janeiro, Zahar, 1970 [1930]. Sobre a superação de antinomias como adaptação da linguagem científica, cf. W. V. O. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, 5 ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1976. Cf. também E. Schrödinger, *Nature and the Greeks*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 [1954]. A menção a Schrödinger é especialmente relevante também por outros motivos. Sob certos aspectos, ele parece ter conectado extremos, balizas demarcatórias de um espaço no interior do qual Bateson circulou. Schrödinger, físico quântico e ganhador do prêmio Nobel, professava uma filosofia fundamentalmente calcada na hinduísta – seu livro a respeito de sua “visão (filosófica) do mundo” (*My View of the World*, Woodbridge, Ox Bow Press, 1983 [1960, parcialmente escrito em 1925]), traz muitos pontos similares aos que Bateson elaborou, com outro vocabulário (de filosofia da ciência, da gnose etc.), décadas depois.

## APRESENTAÇÃO

A sucessão de perspectivas, em *Naven*, tem algo de método das concretudes *translocadas*.

## COROLÁRIO

Bateson, assim, afasta-se do modelo triunfante e da narrativa triunfal (malinowskianos?) da antropologia. O antropólogo, no seu caso, não retorna do campo com um troféu a ser exibido em bibliotecas e museus civilizados. Em outras palavras, ele não produz com requinte um conhecimento para o qual o nativo só fornece a matéria-prima (ou primitiva). Nos capítulos finais de *Naven*, o aparato do observador é posto em relação com a complexidade intelectual do observado, e, no Epílogo de 1936, os equívocos daquele são tematizados. O antropólogo não domina um conhecimento do nativo que o nativo mesmo não possui.

Não vigora uma distinção imperiosa, nem imperial, entre sujeito e objeto antropológicos. Mas a recusa a essa distinção é para Bateson, em *Naven*, um ponto limite, de exaustão e inflexão das matrizes positivistas e empiristas de sua formação científica tradicional; não um ponto de partida “compreensivo”, oposto àquela matriz, e que de saída afirma a igual natureza do sujeito e do objeto das ciências humanas. A coparticipação de antropólogo e nativos no conhecimento cultural e na cultura narrada assoma no horizonte de *Naven*, mas está longe de se esboçar aí um interpretativismo, ou uma retórica ou figuração experimentais, ou a contestação da autoridade etnográfica e do poder na antropologia<sup>25</sup>.

O livro não é o relato distanciado e frio a que, de um lado, as propensões empiristas, ou, de outro, as tendências à abstração poderiam levar. O que dá o seu calor específico não é tanto a presença constante do autor (não nos identificamos nem com ele nem com os personagens; há pouco realismo narrativo), mas a qualidade da ener-

25. Esse ponto é enfatizado por George Marcus, em sua crítica assumidamente presentista de *Naven* como precursor *raté* da ironia e da desnaturalização operadas na ponta de cá do interpretativismo (G. Marcus, “A Timely Rereading of *Naven*: Bateson as Oracular Essayist”, *Representations*, 12, outono, 1985, pp. 66-82). Bateson, com efeito, passou da experiência de *Naven* à experimentação com registros visuais (sobre o caráter balinês) para, posteriormente, preferir o relato/elaboração de “experimentos de pensamento sobre observações etnológicas” (e, adiante, sobre observações de muitos outros tipos). A experimentação não veio para o plano da escrita, e se isso o afasta das diversas correntes orientadas para a linguagem, também o aproxima de tendências ainda mais recentes, menos interessadas no nível verbal/simbólico do conhecimento.

gia que circula em sua elaboração (e leitura): energia que é transformação daquela do ritual e cultura nativos<sup>26</sup>. E essa imagem é menos que uma metáfora, é um vínculo de fato, pois Bateson, posteriormente, mostrará que o que caracteriza o domínio do vivo/mental é a transmissão de energia se dar aí como comunicação, como circulação (complexa, não linear) de informação.

A multiplicidade das perspectivas faz do livro um exemplo vivo da mente: da mente como conhecimento *do* vivo e, no limite, da vida *como* conhecimento. (Ao contrário, por exemplo, da oposição ou distância “trágica” entre ambos, que informa muito da sociologia alemã do período.<sup>27</sup>) Nele, o conhecimento antropológico – e o empreendimento científico de modo geral – mostra-se muito mais afeito ao “objeto”, e afetável por ele. (G. Marcus, a propósito, mostra que o comportamento ou ritual *naven*, como objeto, é oscilante: às vezes um enquadramento e, outras, uma parcela enquadrada da realidade nativa.)

Nenhum domínio ou aspecto da mente é estranho à investigação antropológica, por mais estranho que seja o antropólogo em relação à sociedade dos nativos. Ao longo dos anos, Bateson elaborará a noção de mente como algo que não está limitado pelo crânio nem pela pele. Mente como um processo, e em processo, de comunicação e *feedback*, de produção e transmissão de *diferenças significativas*. E o livro – assim é sugerido no segundo Epílogo – pode ser lido como uma ilustração dessa idéia, um primeiro defrontamento com ela, ainda que não a formule.

Bateson, por conta própria e com percurso e recursos outros, dá aqui, em *Naven*, um passo análogo ao da célebre inversão de Durkheim por Lévi-Strauss: o social é a prova do mental.

Destarte, a busca de uma ciência de cunho mais pessoal, externa ao laboratório, demandada pelo jovem Gregory em início de carreira, ganhou *status* epistemológico, e com tintas de crítica cultural.

#### RAZÃO E SENSIBILIDADE

Eis o caso:

26. Poderíamos também arriscar dizer que *Naven* é a afetação da antropologia pelo *naven*, e que há afetações, em vários sentidos (dos teatrais aos filosóficos), na relação *naven-Naven-etnografia-antropologia*...

27. Cf. Kurt Lenk, “The Tragic Consciousness of German Sociology”, em V. Meja e D. Misgeld, N. Stehr (orgs.), *Modern German Sociology*, Nova York, Columbia University Press, 1987.

## APRESENTAÇÃO

Tenho ultimamente pensado bastante sobre meu futuro como zoólogo ou geneticista... tal trabalho – puramente impessoal – não poderá me dar a inspiração para superar as dificuldades da vida. Não é que eu não me interesse pela evolução e problemas correlatos. Estou interessado neles e, imagino, sempre estarei... acredito que a antropologia é quase que a única alternativa que acho que forneceria a inspiração pessoal que acredito necessitar e de fato espero sempre necessitar... Eu precisava de algum tipo de ruptura com a ciência impessoal corriqueira... Embora isso possa ser uma fraqueza minha... [é menos provável que tenha dificuldades] mudando para um ramo da ciência que é pessoal, e onde poderei me enraizar um pouco (Bateson, em carta aos pais, julho de 1925)<sup>28</sup>.

Bateson estudou zoologia na Universidade de Cambridge, uma das mais tradicionais da Inglaterra, e por trás desse dado biográfico há muito mais que um diploma em jogo: a chegada à biologia é pesadamente institucional. Seu pai, William Bateson, era um eminente biólogo, que confirmou experimentalmente e divulgou, no meio científico inglês, os trabalhos pioneiros de Gregor Mendel sobre hereditariedade, e aquele que cunhou e propôs o termo *genética* para esse campo de estudos. (Foi em homenagem a Mendel que William Bateson deu a seu filho mais novo o nome de batismo.) A educação de Gregory foi tradicional (nas acepções inglesas do substantivo e do adjetivo) e carregada das marcas e do sentido de pertencimento a uma elite.

A formação inclui mais do que ensino e estímulo intelectual<sup>29</sup> – formas usuais de capitalização simbólica. Há também, desde a infância, as temporadas fora da cidade e as excursões para observação e coleta de espécimes, um treinamento da atenção do historiador natural para as recorrências e correspondências, as semelhanças e homologias, as regularidades das diferenças de paisagens ao mesmo tempo sensíveis e conceituais, de conexões entre elementos e contextos, numa espécie de abertura para a reciprocidade sujeito-objeto<sup>30</sup>.

Poderíamos talvez – no plano da prática da pesquisa e da produção – pensar a passagem de Bateson da biologia para a antropologia como um deslocamento dessa mesma atenção do historiador natural – conforme sua filha e colaboradora tardia, Mary-Catherine Bateson, já sugeriu em relação ao conjunto de sua obra.

Se Lévi-Strauss, em torno da idéia de estrutura, calçou-se na teoria lingüística (Saussure, Hjelmslev, Jakobson), mas inspirando-se em intuições da zoologia (*On*

28. Citado por Lipset (*op. cit.*, p. 115).

29. Como estudante universitário, por exemplo, Bateson assiste a cursos variados e frequenta círculos diversos, que vão de encontros espiritualistas à Sociedade de Antiguidades.

30. Lévi-Strauss tirou efeitos evocadores da relação desse gênero de experiência, que também o marcou, com suas idéias em antropologia.

*Growth and Form*, de D'Arcy Thompson [colega do pai de Bateson]) e evocando a experiência direta da geologia (o interesse pelos terrenos e rochas observados nos passeios campestres da mocidade), podemos, quem sabe, imaginar um Bateson que, em torno da idéia do par evolução-função, parte da zoologia, inspira-se na cibernética e evoca a psicologia. Com uma torção ou dissimetria acrescentada: no caso de Bateson, a *ciência da experiência* é a própria antropologia. Em outras palavras, é preciso entender a obra antropológica de Bateson, e *Naven* especificamente, não apenas em referência ao corpo disciplinar em que esteve inserido, mas, *a posteriori*, como momento singular de conexão intelectual, intuitiva e afetiva entre várias teorias e campos de pesquisa. Mais uma vez: *entre* os clássicos e suas ciências<sup>31</sup>.

De certo modo, da biologia ao estudo do sagrado, passando pela psiquiatria, ciência da comunicação e etologia, Bateson perseguiu consistentemente (ou obsessivamente) um grupo bem restrito de problemas bastante abstratos (abordados com maior consciência no segundo, temporão, Epílogo do livro de estréia). E é plausível que o trânsito aparentemente largo entre os domínios empíricos diversos por ele visitados nada tenha de fluidez e inconstância, e guarde um aspecto mais estrito ou profundo de estruturação, que não é o da postulação de uma regularidade positivística de leis deterministas: para além do cientificismo, Bateson fala de uma ontologia que é epistemologia – as “leis” são *padrões* de conhecimento, que conectam supostos sujeitos e objetos –, e a antropologia terá sido central para esse passo.

Se é preciso simplificar e esquematizar, apresentemos o ponto assim: a circulação interdisciplinar vela a consistência e o centramento teóricos (ou vela *por* eles); e a aparente permanência das questões da biologia no novo *métier* antropológico também esconde (e salvaguarda) um deslocamento mais profundo, um “salto lógico” entre os planos de investigação e teorização. A importância de *Naven* é mapear esse acontecimento, não deixando que a materialidade opaca e contingente dos objetos empíricos das ciências compartimentadas obliterem as significativas analogias, correspondências e homologias cognitivas – no nível das relações, não dos elementos – que cruzam esses diversos domínios empíricos.

Ora, é na antropologia que Bateson por assim dizer encontra (em espírito funcionalista) a cognitividade dentro do próprio caráter do anedótico, dos casos, da con-

31. É como se Bateson tivesse retrabalhado os impasses de *Naven* ao longo de outras estadas científicas; G. Marcus, como já foi mencionado, reclama o aprofundamento do literário, a radicalização experimental, que *Naven* não chegou a assumir (também na radicalidade o livro é *menor...*); mas do ponto de vista aqui proposto, faria sentido pensar em sublimação desses impasses (num sentido próximo ao literal da palavra), uma fuga no sentido musical, e não escapista.

## APRESENTAÇÃO

dução da vida social no que tem de cotidiano e de pragmático, de redundante ou reiterativo (mas potencialmente conflituoso e desagregável). E isso está em relação com o próprio significado, para ele, do estudo antropológico. David Lipset, biógrafo de Bateson, chamou a atenção para o aspecto de desconforto ou mesmo revolta cultural que a passagem do autor à antropologia denotava – uma confirmação da visão crítica em relação ao pesado convencionalismo inglês, a relação entre conhecimento/saber e situação de classe. Faz sentido, na teoria e no temperamento de Bateson, ver quanto ele pôde, a partir da pesquisa relativa a *Naven*, e muito adiante, além da ciência social, tratar os costumes e os comportamentos, não como convenção, mas autêntica invenção.

## TERRENO INFIRME

O caso continua:

É terrível perceber quanto é movediço o solo em que os elementos da antropologia... se baseiam e será tão mais difícil absorver os fatos, não havendo estrutura de teoria na qual enganchá-los (Bateson em carta à mãe, agosto de 1925)<sup>32</sup>.

Acostumamo-nos, naturalmente, e com razões, a pensar na antropologia como um campo ou território cujas delimitações se constituíram a partir de uma série (ou rede) contínua e complexa de movimentos ou “tráficos” (M. Corrêa) que cruzaram fronteiras de mais de um tipo, não só geográficas e políticas. A antropologia como (prática de) estudo para onde mais ou menos convergiram rotas e trajetórias originárias de diversas ciências, disciplinas, tradições e correntes, nas quais se trocavam informações, métodos, metáforas e conceitos bem sortidos. Mas isso não foi só circunstância de juventude, novidade de uma disciplina de círculos restritos porém inconformistas, para a qual acorreram (escaparam?) estudantes de outras áreas. Toda essa circulação se deu à sombra do império.

A antropologia, como instância do “encontro colonial” (T. Asad), não só se defrontou com saberes outros, foi também um (des)encontro de saberes coloniais diversos. Pois em torno dela, nos seus primórdios, se cruzaram missionários, viajantes, comerciantes, administradores, militares, bem como paleontólogos e biólogos, arqueólogos, geógrafos, cientistas naturais em trabalho de campo, diletantes e cultores das várias humanidades “comparadas” etc.

32. Citado por Lipset (*op. cit.*, pp. 114-115).

Sabemos – ou, melhor, sempre se soube, mas já não passa em silêncio – que na Inglaterra a antropologia fez parte da “construção do império” (*empire building*), assim como, entre nós, no caso brasileiro, participou da “construção da nação” (M. Peirano). Mas esse nexos é menos circunstancial, mais profundo e, ao mesmo tempo, muito mais ambíguo do que um contexto histórico e uma situação política: não se tratou apenas de obtenção e controle de informação para o exercício do poder, ou de pesquisas residuais que vinham na esteira do suposto avanço do “progresso” sobre a barbárie; a antropologia participou de um espírito e uma inteligência coloniais – uma condição não menos moral e afetiva do que política e intelectual, que trazia a marca da divisão na cultura metropolitana. (Para o caso inglês, a literatura e a crítica modernistas são agudamente reveladoras dessa condição.) Similarmente, sabemos que na América do Norte o esforço de guerra e de pós-guerra (a Segunda Guerra Mundial) arregimentou antropólogos (Bateson inclusive); mas a condição de colaboradores especialistas provinha, em vários casos (como o de Bateson), de uma atenção às diferenças e descomunicações inter e intraculturais.

Em outras palavras, houve uma simetria político-poética do estranhamento e do entranhamento: os passos exteriores de consolidação têm a medida e o ritmo dos compassos interiores de desagregação. Portanto, se a antropologia foi um saber *menor*, ou mesmo, talvez, uma contraciência (M. Foucault), essa condição está inscrita nos rumos e trajetos pessoais, não só nos conceitos (sempre tão imperativos, quando não imperiais).

A relação de Bateson com a antropologia, tal como aparece em *Naven* – não como proposta, e, sim, como inadequação –, ajuda a enriquecer essa imagem, inclusive trazendo a questão das portas de *saída* da antropologia (o Epílogo de 1958 é escrito de um lugar exterior e ulterior); saídas que não são meras exorbitações, nem roteiros pessoais-profissionais, mas outros vínculos possíveis, aberturas, conexões efetivas, embora não rotineiras.

\*\*\*

O funcionalismo foi assombrado por fantasmas bem ingleses<sup>33</sup>; função, conflito, equilíbrio e reprodução social são noções *feitas*, dadas por uma pauta bastante

33. Sobre a modernidade fantasmática do funcionalismo, e sobre um funcionalismo quase endêmico ou fantasmal na antropologia, ver, de Otávio Velho, “As Bruxas Soltas e os Fantasmas do Funcionalismo”, em *Besta-Fera: Recriação do Mundo*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995, pp. 117-137.

## APRESENTAÇÃO

tradicional (ou constitucional), que vem desde a filosofia social e as mobilizações políticas de séculos anteriores. Mas nem por isso anulam um *fazer* bem mais disperso, não-cumulativo, hesitante entre a inovação e a reiteração.

Toda engenharia é também uma história de horror<sup>34</sup>, e o artesanato de *Naven*, entre ingênuo e irônico, parece procurar outro tom, quiçá parente do pastoral, mas que não está na pureza nativa, e sim, de certo modo, na do conhecimento. O nexo antropológico, preservado em posteriores interdisciplinaridades, se deu ou se narrou, de perto do funcionalismo para (nem tão) longe dele, num modo duplamente vinculado de ceticismo e participação.

É nesse sentido que se poderia arriscar dizer que *Naven*, ou Bateson neste livro, é hiperfuncionalista. Por intensificar (paradoxalmente) o funcionalismo, estender (problematicamente) o seu escopo e experimentar (simbolicamente) com sua eficácia. Hiper, porque não o faz de modo programático, doutrinário ou acadêmico, mas com ingenuidade e ironia. Hiperfuncionalismo entendido aqui de modo análogo àquilo que, na pintura, é o hiper-realismo em relação ao realismo – menos uma confiança satisfeita na representação do real do que determinado tipo de atenção (entre engenharia e fantasmagoria) ao processo-artifício do fazer pictórico.

O artesanato antropológico, em *Naven*, o *fazer* que dá densidade às fantasmagorias e leveza às engenharias, deixando restar o encanto dos conceitos e da experiência, desenvolve-se em torno da noção de cismogênese. Esta é, ao mesmo tempo, a contribuição central e o vínculo funcionalista do livro, que se estende bem mais além<sup>35</sup>.

34. Ver a antifábula de Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (1902 [O coração das trevas]). Não são apenas (anti)paralelismos e aproximações com a biografia e as fantasias de Malinowski (cf. J. Clifford, “On Ethnographic Self-fashioning: Conrad and Malinowski” em *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988) que constituem a conexão antropológica daquele autor. O final de *Naven*, aliás, calcado numa anedota filosófica de Cambridge, também ecoa, estranhamente, a conclusão da novela de Conrad, repondo de chofre as relações metafóricas/alegóricas entre empreendimentos coloniais e cognitivos.

35. “Mais além”, porque Bateson, paralelamente à escrita de *Naven*, desenvolveu de modo explícito a idéia de que a cismogênese não é interna (ou patológica etc.) ao grupo social, mas atravessa a sociabilidade: está na gênese da cisão de grupos constituídos tanto quanto na fusão de grupos distintos em contato; pode separar o que estava unido ou integrar o que era disjunto (cf. “Culture Contact and Schismogenesis” [Contato cultural e cismogênese], de 1935 (*Man*, vol. XXXV), republicado em *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, Chicago University Press, 2000 [1972]). Cismogênese, então, não é uma série de eventos desagregadores que incidem numa entidade substantiva previamente coesa. É uma tendência, uma virtualidade que se efetiva, já contida ou operante no sistema. Ou, se seguirmos as pistas de abstração indicadas nos Epílogos, é um processo bem mais geral, que tem a ver com limites e nexos, contornos e combinações; uma lógica das configurações de relacionamentos – máquina no interior do fantasma – que não está restrita ao plano dos agrupamentos e reagrupamentos sociais.

Ela lida diretamente com o tema do equilíbrio e da reprodução social, com o funcionamento da sociedade como um todo integrado e coeso. Se Bateson, como vimos, explica a funcionalidade do *naven*, seu lugar estratégico na sociologia iatmul, ele o faz, a princípio, e residualmente, como se houvesse mesmo processos específicos de manutenção de equilíbrio – o que afinal suporia, no fundo, aquilo que Bateson rejeita: uma *função* como propósito e utilidade. É só no transcorrer do livro, na articulação das perspectivas – e no primeiro Epílogo, sua narrativa de metaprendizado – que se faz mais forte a idéia de um equilíbrio como arranjo e processo, e não como resultado. À medida que se expande para as outras explicações não pragmáticas – lógicas e dramáticas –, Bateson vai abstraindo a cismogênese, entendendo-a como padrão, ou, melhor, relação entre padrões de relações: dualidade simetria-complementaridade, isto é, reforço mútuo de processos similares e opostos<sup>36</sup>.

Há uma idéia forte de que a coesão não é como um cimento aplicado aos tijolos da sociedade, e de que é um estado dinâmico produzido ao mesmo tempo em que a sociedade sintetiza seus produtos materiais e simbólicos. Uma visão próxima à da autopoiese<sup>37</sup>. Como *insight* sociológico, ela não está de todo ausente da analogia organicista, inclusive em Durkheim; porém, em Bateson, destituída de caráter substancial e positivista, sem corte absoluto entre a máquina-artifício e o naturalmente vivo, e sem supervalorização da materialidade do corpo<sup>38</sup>.

Ordem e desordem não são estados ou condições da matéria, mas *classificações* dela. Coesão ou desagregação são feitas dos mesmos elementos, são determina-

36. A agressividade, por exemplo, pode reforçar e ser reciprocamente reforçada por atitude igualmente agressiva de outrem, ou por atitude de submissão, gerando dois tipos de regularidade e recorrência, que no entanto não podem, isolados, se perpetuar indefinidamente – não há organismo, sociedade, sistema ou ecologia sem “*feedback* negativo”, sem algum tipo de disposição de equilíbrio, de inversão ou atenuação de tendências, sem algum *circuito*, de tal modo que certos estados ou situações (devidamente parametrizados) desencadeiem a mudança de um padrão para outro: complementaridade exacerbada leva à divergência e mútua indiferença; similaridade sem controle, leva a atrito, destruição.

37. Autopoiese definida como conjunto ou rede de processos, próprios a certos sistemas, cuja característica é a auto-organização ou auto-referência: os processos ao mesmo tempo constituem o sistema organizado como unidade espaço-temporal, e criam as condições para que este se mantenha. O termo foi proposto por H. Maturana e E. Varela, nos anos de 1970: *De Máquinas e Seres Vivos: Autopoiese, a Organização da Vida*, São Paulo, Artes Médicas, 1997 (edição original, 1973: *De Máquinas y Seres Vivos: Una Teoría de la Organización Biológica*). Niklas Luhmann aplicou a noção no âmbito de uma sociologia funcionalista (*Essays on Self-reference*, Nova York, Columbia University Press, 1990).

38. A unidade do corpo orgânico é o problema, não a premissa; sua constituição como unidade não é um fato conhecido, mas um ato de conhecer, de trocar informações com o meio – trocas que formam circuitos, que operam em auto-referencialidade.

## APRESENTAÇÃO

das disposições dos processos vitais, sociais ou mentais. Elas são produzidas ao mesmo tempo, há uma operação permanente de deixar a desordem no exterior e a ordem no interior – operação que não é material/energética, mas comunicacional<sup>39</sup>.

## HIPERFUNCIONALISMO

Como já foi dito, Bateson chega à antropologia vindo da biologia, repetindo um pouco – ou antes, encenando – no plano pessoal um movimento que em parte fora o do surgimento da própria disciplina.

Esse trânsito em si mesmo não tem muito de especial – afinal, mesmo na Inglaterra, a antropologia então era ensinada e praticada em círculos universitários bastante restritos, o que fazia com que, forçosamente, boa parte dos adeptos tivessem outra formação original e se tornassem antropólogos por adoção.

Bateson não só ingressa na antropologia; está nela de passagem (mas desse caráter transitório ele não tinha idéia ao viver entre os Iatmul e escrever *Naven*). O que é peculiar ao livro é o fato de as marcas da passagem não aparecerem como cicatrizes ou hábitos adquiridos; não estão só no nível indicial, isto é, o das motivações pessoais ou reminiscências memorialísticas, como que as pegadas do percurso científico. A passagem à antropologia está conceitualizada, faz parte do núcleo mesmo da obra.

\*\*\*

Para dizê-lo de modo simples, talvez simplista: Bateson adota a idéia de função (em antropologia) sem abandonar a idéia de evolução (em biologia). E o faz de um modo forte, isto é, não por indecisão ou hesitação entre ambos, nem, por outro (mesmo) lado, garantido por uma suposta separação total entre territórios disciplinares ou domínios científicos.

Assim, a relação não é metafórica, de substituição – o objeto biológico cedendo lugar ao social-cultural, ou a relação objetual repostada pela intersubjetiva. Não há tanto conversão entre credos mas migração entre práticas. E isso em dissonância com

39. Tal fabricação da ordem e da desordem lembra também o modelo/símile lévi-straussiano das sociedades-relógio e das sociedades-motor. (Quanto a isso, o abandono da analogia organicista em favor da comparação mecânica tem, talvez, menos caráter engenheiro do que exorcização de fantasmas vitalistas. E para Bateson, a cibernética valerá como mudança de plano, de nível lógico, saída do terreno mesmo da analogia.)

aquelas esquematizações da história da antropologia, que nos sugerem uma imagem do funcionalismo como paradigma autônomo, que conteria um desenvolvimento teórico já interno à disciplina, um método bem específico de observação e descrição (observação participante, concatenação sincrônica, relato etnográfico) e conceitos ou princípios mais ou menos comuns a uma gama de trabalhos e autores – uma “escola” antropológica. Esse paradigma, segundo o esquema usualmente acionado, ter-se-ia estabelecido como ruptura em relação ao evolucionismo e à antropologia de gabinete, às analogias e paralelismos eruditos, aos diletantismos. Ora, a relação de Bateson é metonímica, sintagmática, e não paradigmática. É de articulação, não de conversão. Ao passar para a antropologia, Bateson não adota uma doutrina (a de Radcliffe-Brown ou de Malinowski) – ele praticamente inicia o livro pedindo desculpas, de modo ambíguo, por não fazê-lo, ou por não fazê-lo inteiramente.

O caso de Bateson ilustra o ponto de alguns autores, que distinguem entre o *método funcional* e a *teoria funcionalista*, isto é, entre, de um lado, um conjunto de princípios de análise que privilegiam o sincronismo, a interdependência dos elementos e a sistematicidade ou organicidade do todo, e, de outro, um agregado de idéias sobre o que é a vida social e quais os pressupostos de uma ciência das sociedades humanas. Dir-se-ia que nosso autor fica com o primeiro e descarta a segunda (é nesse sentido que pode ser chamado “antifuncionalista”, como querem Houseman e Severi<sup>40</sup>). Mas ainda aqui há articulações e correlações. Pois entre as ciências naturais e as sociais, assim como entre teoria (daquelas) e método (destas), a separação não é absoluta: adesão a umas não é descarte de outras.

A dificuldade expressa pelo hesitante, inquieto Gregory, no trecho de carta supracitado, é de natureza individual, pois o pouco desenvolvimento teórico, de que ele na ocasião se ressentia, foi visto por muitos outros como privilégio ou característica intrínseca a um ofício. Como antropólogo, e diante dessa precariedade disciplinar, Bateson parece recusar soluções paliativas. Ele não produz uma teoria para consumo próprio, pois não se trata de insatisfação com o conteúdo das disponíveis: é como se a falta de teoria fosse quantitativa (sem por isso merecer dele uma disciplinada espera pela maturidade<sup>41</sup>). Tampouco reproduz e reaplica alguma teoria pronta importada da biologia ou das outras ciências naturais e da filosofia (inclusive da filosofia da ciência).

40. Quanto ao “antifuncionalismo”, cf. Houseman e Severi, *op.cit.*, pp. 4-10; quanto à distinção implícita método-teoria, *idem*, pp. 6-7.

41. Em *Naven* e depois, Bateson acredita na eficácia dos *insights* por enxerto de outros, já trabalhados em ciências mais desenvolvidas ou em teorias mais estritas. “Vagos palpites” derivados de outras ciências e que permitem formulações precisas do próprio material trabalhado (cf.,

## APRESENTAÇÃO

É como se o autor quisesse tornar o método muito mais estrito – com isso, limitando-o – e ao mesmo tempo fluidificasse a teoria, ampliando-a. Pois, por convicção e por temperamento (e por problemas com a língua) ele evita (ou não alcança) a empatia com os nativos, o que parece demandar um esforço muito mais intelectualizado e abstrativo. No mesmo passo, permite-se (ou exige de si mesmo) extrapolações analógicas e algumas digressões, que aparecem por vezes como se fossem concessões (ou recaídas) ensaísticas<sup>42</sup>.

\*\*\*

Se Bateson leva a sério o método funcional, é no sentido de assumir que a idéia de função não é um princípio explicativo (no que diz respeito a esse ponto, ele tem discordâncias declaradas em relação à teoria de Malinowski), menos ainda uma regra universal a governar o mundo natural da cultura. *Função*, portanto, não é substituto nem equivalente do princípio/processo da evolução. E se há ruptura pessoal, no modo e no estilo de fazer ciência, se há outra “química” do ofício, essa passagem à antropologia não reproduz no caso de Bateson um salto correspondente entre *domínios de cientificidade*: há para ele continuidades entre natureza e cultura, entre ciências naturais e humanas. Mais precisamente, as continuidades são epistemológicas e as rupturas ou saltos são de tipo lógico (níveis de abstração, hierarquizações metadiscursivas): função e evolução, por exemplo, nem se opõem (em termos de definição de paradigma) nem se observam do mesmo modo na empiria, são idéias (não meras idealizações do sujeito), têm a ver com relações e diferenças, não com substâncias ontológicas.

Essas idéias foram mais desenvolvidas por Bateson após *Naven*, na saída da fase antropológica e também depois<sup>43</sup>. Mas isso não deve restringir a leitura do livro à de um ensaio incipiente, ou precursor insipiente, de obras e idéias posteriores do autor, e exteriores à antropologia. Em outras palavras: se, como sugerimos, a experiência antropológica é central – embora menor – na obra do cientista, a recíproca

por exemplo, “Experiments in Thinking about Observed Ethnological Material” [Experimentos no pensar sobre material de observação etnológica], artigo de 1940 publicado em *Steps to an Ecology of Mind*, *op. cit.*

42. D. Lipset traz o depoimento de um aluno de Bateson na New School for Social Research (Nova York), nos anos de 1940, que lembra que suas aulas apresentavam uma combinação peculiar de questões observacionais ordinárias e idéias gerais de alto nível de abstração (Lipset, *op. cit.*, p. 177).

43. Podem ser acompanhadas em *Steps to an Ecology of Mind*, *op. cit.*, e em *Mind and Nature: A Necessary Unity* [Mente e natureza: uma unidade necessária], Nova York, Dutton, 1979 – ambas coletâneas que abrangem trabalhos de várias décadas.

#### NAVEN

também vale, e *Naven* tem alguma importância antropológica intrínseca e forte, ainda que intersticial, não-clássica<sup>44</sup>.

\*\*\*

Ou seja, se há uma conexão ou abertura da cismogênese para outros territórios da ciência, outros mapas de conhecimento, então *Naven* de fato é bem mais do que uma ponte para as questões posteriores, um precursor: de modo tentativo, intuitivo, ainda preso ao plano da experiência ou referência do trabalho de campo, o livro já é, não obstante, um exame dessas questões de auto-referência, ordem, comunicação e mente na antropologia.

Mais ainda: se é assim, o hiperfuncionalismo de Bateson – e, quem sabe, o funcionalismo *tout court*, apesar de tudo o que pôde significar no (presumido) interior da antropologia disciplinar – foi também uma intuição selvagem de problemas científicos mais abstratos e pervasivos, ou fundamentais. Intuição elaborada na forma de uma ciência *no* concreto, de uma *crença* na sociedade empírica como província da realidade e objeto de explicações, que no entanto são como mitos representacionais que recorrem à empiricidade do representado e não à comunicabilidade da operação de representar.

#### COMPASSO BINÁRIO

A ausência de uma teoria *do* social/cultural está presente em *Naven* como um dado antropológico, um dado por assim dizer “de segunda ordem”, não-empírico. Não é um defeito que Bateson procure solucionar por preenchimento de lacunas, nem uma virtude prática reafirmada. (Pois, apesar de tudo, ele não considera que a antropologia seja simples extensão da vocação naturalista de descritividade realista, nem, de outro lado, mero ensaísmo impressionista.)

Bateson não demanda um corpo teórico para um espírito que estaria todo nas informações empíricas; também não tentou um livro direto e concreto; não acreditou numa teoria que *trouxesse* os fatos estimulando sua coleta interessada, tampouco se resignou a colher dados para uma futura teoria digna desse nome. Ele se propõe – e

44. J. Tresch (*op. cit.*) vincula a temas abordados por Bateson, e em alegável continuidade com ele, na antropologia (ou próximo a ela), nomes como os de James Clifford, Donna Haraway, Bruno Latour, Marilyn Strathern, Roy Wagner.

## APRESENTAÇÃO

realiza – uma teorização ampliada e difusa; inseparável dos “dados”, mas numa direção ainda intelectualista, e não fenomenológica.

Se ele nem desenvolve teorias anteriores nem se apropria de outras, supostamente externas, se não toma como realidade os conceitos que são metáforas ou analogias de outras ciências, mas também evita considerar o social/cultural como objeto teórico (extrapolação das observações particulares de “objetos empíricos”), é porque, para ele, sociedades e culturas não significam crença em sociedade ou cultura como categorias gerais e “reais”. Bateson tem afinidades nominalistas: não rejeita os sujeitos coletivos (pois sociedades e culturas *pensam* e são produto do pensamento, embora não do pensamento de um sujeito sobre seu objeto, de um usuário sobre sua ferramenta<sup>45</sup>), mas recusa os *objetos coletivos* – a antropologia não estudaria a natureza ou a essência d’A Sociedade (ou Cultura); estas não são (contra Durkheim) algo que pensa em nós (no duplo sentido), ou por nós (*idem*). Não há um social ou cultural (reificados) como domínio limitado do real, condomínio privado de uma ciência autônoma. A teoria não é uma inteligibilidade *do* real, mas *diante* dele e com ele *partilhada*.

Contudo Bateson leva a sério aquelas analogias e correspondências – numa variedade ou versão intelectual de uma “mística da ciência” que é bem distinta de uma ciência mística, mas afinal não completamente estranha a esta (ele foi leitor entusiasta do poeta visionário William Blake). Ainda na esteira de *Naven*, o autor falava de um “vago sentimento místico” de juventude (assimilado da expressividade das convicções científicas paternas, e não de seu conteúdo): a noção de que as mesmas espécies de leis regeriam os cristais e as sociedades, a segmentação das minhocas e a formação das colunas geológicas; apesar de equivocado em sua substância, tal sentimento pôde ser, para Bateson, um estimulador metodológico profícuo, um gerador de *insights*, dado que “os tipos de operação mental úteis na análise de um campo [de conhecimentos] podem ser igualmente úteis em outro – que a armação (ou *eidós*) da ciência, mais do que a da Natureza, é a mesma em todos os campos”<sup>46</sup>.

Em suma, se Bateson trabalha à margem da distinção natureza-cultura, e de outros pares que a cartografam – objeto-sujeito, teoria(/dados)-método, ciência(/senso comum)-arte, organismo-ambiente, mente-natureza, conteúdo-contexto – é por entender que não se trata de opostos ou estranhos absolutos, mas de reforços mútuos: uma unidade em dois tempos, uma oscilação lógica e epistemológica. Bateson, corresponden-

45. Conforme, aliás – não custa repetir – Durkheim já alertava na sua Aula Inaugural de Sociologia.

46. G. Bateson, “Experiments in Thinking about Observed Ethnological Material”, em *Steps to an Ecology of Mind*, *op. cit.*, p. 74.

temente, adota o par pensamento frouxo-pensamento estrito (*loose thinking-strict thinking* – emprestado ao filósofo A. N. Whitehead<sup>47</sup>) como interno à ciência, como polarização do estudo, e não como estados distintos e estáveis da relação com a realidade.

Isso ainda não estava tão claro para ele por ocasião de *Naven*, e não é nesses termos que o livro se constrói; mas é para onde ele aponta: o Epílogo de 1958 trata disso, num vocabulário não antropológico. Quando Bateson, nas décadas seguintes, desenvolver uma noção de *mente*, paralelamente a partir de noções de cibernética/teoria da comunicação e da psiquiatria, e sem deixar as questões matriciais da biologia (padrão, evolução, vida/organização), ele a reaplicará numa interpretação da sociedade como entidade mental, *máquina viva* (mas sem mecanicismo nem organicismo), processo evolucionar: não inteligente em seus desígnios, e, sim, inteligível em seu desenho, sem resíduos irracionais de sentimentos e sensações.

A sociedade (implicitamente, em *Naven*), como a mente (de modo explícito e elaborado, na obra posterior) são consideradas na qualidade de fenômeno comunicacional – não um objeto observável, mas uma organização da circulação de informações. E essas informações, por sua vez, não são conteúdos puros, informação *sobre algo* (uma forma que se descola da substância ou que a reencontra, uma mensagem indiferente ao seu substrato), e, sim, afetações, diferenças, “diferenças que fazem diferença”. Nesse sentido, a vida mesma é mental, um padrão de comunicação (muito grosseiramente falando: entre organismo e meio, que por sua vez formam uma unidade maior)<sup>48</sup>.

O modelo (do social, mental, vital) não está na linguagem verbal, mas na distinção desta em relação à não-verbal (associadas, respectivamente, a processo secundário e processo primário). Distinção análoga à que vigora na concepção batesoniana do assim chamado código genético, que não seria instrução ou programa, mas *condensação* (ou armazenamento), num plano de automatismo bioquímico coisificável, de toda uma história de comunicação organismo-meio. Ciclos complexos em que

47. Richard Morse, para abordar as relações da “sociologia paulista” com o modernismo literário/artístico, utilizou uma versão mais dialética dessa alternância sugerida por Whitehead – neste caso: “romantismo” [ou intuição], “precisão” e “generalização” (R. Morse, “Economia Manchesteriana e Sociologia Paulista”, em *A Volta de MacLuhanáima*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990).

48. “Diferenças que fazem diferença”: diferenças que não se encadeiam em série, passadas adiante como efeitos de forças e impulsos, bolas de bilhar se entrecrocando, mas que formam *loops*, circularidades, que podem ser confirmadas ou aniquiladas pela próxima informação/diferença. Formam circuitos, com acumulações e paralelismos: encadeamentos não lineares, que *significam*, que operam saltos, reforços ou estagnações da própria estrutura ou situação em que se dão – pois ocorrem ao longo de caminhos que são, eles mesmos, energizados, providos de energia “interna” (dá a possibilidade de ausências serem também presenças, desencadeadoras de “efeitos”).

## APRESENTAÇÃO

a energia se acumula ou se descarrega sem linearidade, podendo então, em meio à difusão e à desorganização crescentes do universo, criarem-se instâncias de preservação ou aumento da ordem e que só podem ser assim percebidas num plano que não é o da materialidade fisicalista. O mental apreende apenas o mental, e a redução científica, a objetificação (o entendimento do mundo como objeto inerte diante de um sujeito conhecedor), é uma operação que, embora necessária, se se perpetua indefinidamente sem paradas desreificadoras, pode levar o equívoco ao absurdo (como o faz a ciência ocidental, em sua marcha bélico-industrial): todo conhecimento é situado e afetado, é participação, *comunicação* (comunhão), relação “interna” de sujeito-objeto. O próprio conhecimento é uma ordem do mundo (uma criatividade, sem criacionismo), interna a ele, imanente (num plano que inclui a “matéria” ou substância, mas não a encontra exteriormente); não é a descrição das leis de sua desorganização progressiva (entropia). *Mente* não é uma entidade que representa o mundo, mas qualquer instância onde a energia, em seu fluxo e dissipação, também sustenta e configura, em outro plano, um desenho não aleatório.

Se for verdade que o embrião disso – ou, melhor, o ensaio – está em *Naven*, então cabe também observar que essa premissa (*a posteriori*) da antropologia batesoniana coincide com o corolário memorial-ensaístico da etnologia lévi-straussiana<sup>49</sup>, embora em orientação, estilo ou temperamento contrários: uma entropologia.

## PARADIGMAS CONJUGADOS

A corrente ou escola funcionalista, apesar de seu ar de paradigma (ou talvez em função dele), conta outras obras ímpares – d’*Os Argonautas*, de Malinowski, passando pelos *Ilhéus de Andaman* e até *Os Nuer*, de Evans-Pritchard (atendo-nos aos casos e autores mais “clássicos”, isto é, ensinados em classe) – e a leitura de *Naven* pouco tem em comum com a desses três livros, que não são menos díspares entre si. Assim, se o leitor, com razões, sente que o livro de Bateson de algum modo *destoa*, essa característica também deixa *Naven* em boa companhia antropológica – pois o funcionalismo está longe de ter, como outros paradigmas, um só *tom* que seja seu. Sua consistência de escola está alhures (talvez ao contrário dos “antiparadigmas”, que assumem por vezes um tom comum, ao recusar consistências).

Uma chave possível é exatamente a *companhia antropológica* de Bateson. A herança – de fato, a consangüinidade – evolucionista/funcionalista de nosso autor é

49. C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000 (ed. original, 1955).

só uma das vozes ou *personas* do antropólogo em *Naven*; há também o convívio, a associação, a aliança com a matriz difusionista/culturalista. E como a antropologia é também jogo e serendipidade, como os parentescos antropológicos não têm estruturas elementares, algum acaso estatístico ou abertura ao vivido operou aí. É talvez à boa fortuna antropológica que devemos diretamente – e com certeza, indiretamente, ao antropólogo Reo Fortune – o encontro de Bateson com essa outra corrente, às margens do rio Sepik, na pessoa de Margaret Mead.

Fortune – que Bateson já conhecia e que, como ele, trabalhava sob orientação de Haddon, tendo participado (como Bateson), em Sidney, do círculo de estudantes formado em torno de Radcliffe-Brown (que também fora aluno de Haddon) – vinha de um período difícil de trabalho de campo, junto a um afluente do Sepik, em companhia de Mead, com quem então estava casado. Ela, discípula de Franz Boas, já tinha considerável renome nos Estados Unidos, com seus livros sobre infância e adolescência em Samoa e na Nova Guiné. O casal enfrentara muitos tipos de dificuldades e, ao reunir-se a Bateson, numa pausa de trabalho no Natal de 1932, este também passava por problemas em sua pesquisa – pouco seguro da direção a tomar e das bases de método e teoria a adotar.

O encontro traz imediata injeção de ânimo e inicia uma troca intelectual que se estende e se intensifica nas semanas seguintes (Mead e Fortune iniciando pesquisa nas adjacências e em contato permanente com Bateson). A chegada de uma primeira versão manuscrita de *Padrões de Cultura*, de Ruth Benedict (outra aluna de Boas, amiga de Mead, e que alcançaria notoriedade com esse livro de estréia), ajudou a definir uma inflexão de caráter intelectual e também pessoal no equilíbrio do trio. Nesse livro, Benedict procura mostrar a conformação coerente das várias facetas dos comportamentos e temperamentos pessoais e das instituições sociais de cada povo, tomando a cultura como o contrário de um agregado heteróclito de elementos, restrito ao supra-individual. Para Benedict, a cultura, no plano coletivo, é correlato da personalidade, no plano individual – de um modo não necessariamente determinista. Bateson, guiado por Mead/Benedict, aproxima-se dos estudos relativos ao tema “personalidade e cultura”, em contraste com o funcionalismo bem mais estrito de Reo Fortune. Tensões e atrações pessoais acompanham esse desenho intelectual. Ao fim de poucos meses, o casal Fortune deixa o campo e se separa, e Bateson retorna à Inglaterra, onde começa a dar cursos de antropologia e continua a escrever sobre os Iatmul. Mantém o contato com Margaret Mead, e no início de 1936, antes de ter concluído *Naven*, casa-se com ela.

A afeição entre eles surgiu em meio à tensão cognitiva no trabalho de campo, e o vínculo afetivo trouxe aquilo que o ordenamento metódico parecia ter recusado. Com efeito, a relação de Bateson com os nativos não era empática, nem os dados se

## APRESENTAÇÃO

casavam, nem se preservou a fidelidade a método ou teoria<sup>50</sup>. Já a relação com Mead, que se inicia na forma de um misto de conversação e cooperação, se desenvolve, conforme ela relatou em suas memórias, numa espécie de experimento também introspectivo, uma reeducação da atenção ao universo pessoal e social deles mesmos. Assim, há nesse caso amoroso mais que anedota. Estão em jogo afinidades eletivas (num enredo menos simétrico e menos trágico do que o da novela de Goethe).

Houve, para Bateson uma transformação qualitativa do fazer antropológico e do seu significado, que não se restringe ao simples fato da cooperação ou da circulação de idéias entre ele e Margaret Mead; e que faz pensar no tema da antropologia como ciência vivida, experienciada, “pessoal” – que Bateson procurava e que, novamente, lembra o moto das vanguardas, de reintegrar a arte e a vida. Mas se a antropologia tornou-se então, no limiar da pesquisa de Bateson, *personal*, não se trata de dizer que houve uma incorporação (inclusive no sentido literal) da antropologia, nem que, ao contrário, ela sublimou ou expressou intelectualmente a atração pessoal. Pois do ponto de vista da *formação* do antropólogo (num sentido mais romântico ou alemão, uma *Bildung*), o significado da relação com Mead é bem distante de simples arranjo funcional/prático, ou de expressão/expansão afetiva. Não é como se, neste caso particular, os dois planos supostamente distintos do pessoal e do profissional simplesmente se confirmassem.

Dizer que não foi assim não é uma afirmação de caráter biográfico a respeito do casal, mas o reconhecimento de uma posição na história da modernização da antropologia. Tenha ou não havido uma “revolução malinowskiana” (E. Gellner; I. C. Jarvie), o trabalho de campo antropológico alcançou um *status*, ou lançou raízes, que, se não o diferenciam completamente de outros, marcam a antropologia entre outras ciências, estudos e saberes. (Isso se dá de formas muito diversas, nem todas sinceras – como foi o caso do próprio Malinowski –, porém sempre diferencialmente autênticas.) O trabalho de campo não foi só a contingência de um contratempo aventureiro, a inserção de um meio-tempo de coleta de dados, entre a atividade intelectual anterior, de leituras teóricas, e posterior, de escrita etnográfica. Tornou-se o núcleo mesmo do conhecimento antropológico. Talvez tenha uma metáfora privilegiada no casamento, no que ambos têm de experiencial e cognitivo, institucional e afetivo (os pares aqui se multiplicam).

Talvez fosse o caso de afirmar que, em *Naven*, funcionalismo e culturalismo estão conjugados, numa relação conjugal. (O casamento de Gregory e Margaret ce-

50. Há vários traços disso ao longo do livro, assim como a já mencionada confissão aberta da falta de convicção na concatenação da coleta de dados com as informações obtidas.

lebrou-se antes de o livro consumir-se; o ponto final da escrita se deu no campo, já com os dois trabalhando associadamente em nova pesquisa). Mais que isso ainda, o encontro entre eles metaforiza a antropologia batesoniana, na medida em que não há complementaridade ou fusão, mas oscilação/modulação. O caso amoroso não é causa nem consequência do fim da descomunicação (a não-empatia, o ceticismo) de Bateson com os Iatmul: a concórdia não vem selar a paz de uma guerra particular. *Naven* é uma narração metafórica, e não alegórica, de uma batalha com (por vezes, contra) o funcionalismo, e de uma atração pelo (ou para o) culturalismo. Se significa também o encontro entre duas tradições da antropologia, associadas aos dois países, aos dois modos de império, é suficientemente menor para estar na charneira, entre condensação e deslocamento desses dois paradigmas imperativos.

A metáfora – se é que não o modelo – para o que se dá em *Naven* talvez possa ser ficcional, novelesca: o livro tem tensão cognitiva e abertura aos afetos; tem metodologia e pressentimento, estratégia e acaso. Bateson se refere ao próprio Epílogo original do livro (1936) como um relato de aventuras, e Radcliffe-Brown, ao resenhar o livro, sugeriu que o argumento deste é simultaneamente a autobiografia intelectual do autor. *Naven* pode ser lido como um contraponto sintético daquilo que teria sido um romance de formação de Bateson. Ele de fato está mergulhado na matriz do romance moderno: entre batalhas e amores, o nobre protagonista evolui, em mais de um sentido, à medida que transita de uns a outras e de volta; a conquista guerreira e a amorosa são contrários que se reacendem, que se remetem mutuamente. *Naven*, tão pouco literário (por estilo e por opção), tão pés-no-chão (no solo do empirismo), é romanesco.

#### ROMANCES E BATALHAS

O escritor inglês Edward Forster – autor de *Passagem para a Índia*, marco reflexivo da conexão cultura-imperialismo –, num ensaio sobre o “caráter inglês”, afirmou que um de seus traços mais problemáticos era a *self-consciousness* – talvez traduzível como falta de espontaneidade: uma “consciência de si mesmo”, que traz menos conhecimento genuíno do que embaraço, e que, segundo ele, estaria ligada simultaneamente a um peso de civilidade e a certa infantilidade não resolvida.

Desse ponto de vista, e seja qual for a avaliação sobre o caráter (e o valor) funcionalista da etnografia de Bateson, pode-se dizer que seu caráter inglês é bem marcado, apresentando os traços salientados por Forster: imaturidade (tomando-se o termo sem nenhuma conotação depreciativa) e embaraço ou constrangimento (sem

## APRESENTAÇÃO

conotação de ineficiência). Com efeito, se *Naven* não chega a ser uma obra de juventude (Bateson já tem algum percurso científico ao ingressar na antropologia, e termina o livro aos 32 anos de idade), ele com certeza representou o caminho de acesso à maturidade intelectual, uma primeira experimentação, lúdica e, até certo ponto, ingênua (sem prejuízo de sofisticação), dos grandes temas antropológicos e de outros com que seu autor ainda viria a lidar<sup>51</sup>.

Quanto ao componente *self-conscious*, ele fica evidente desde os primeiros parágrafos, ou já antes, no subtítulo mesmo, que contrasta com a laconicidade do título principal, ironicamente mantendo-lhe o mistério e acrescentando-lhe exotividade. E os Epílogos do livro só o reforçam. É como se a descrição não fluísse naturalmente até a análise, e o autor se apresentasse sempre em dificuldades de integração do retrato.

Desse modo, a figura do etnógrafo/antropólogo, em *Naven*, é bem o contrário daquele “milagre ambulante de empatia, tato, paciência e cosmopolitanismo” de que falava Geertz a respeito (da fama) de Malinowski. E se, como queria o mesmo Geertz, o modo (narrativo) de existência do etnógrafo é “estar lá” – ele não é tanto a pessoa física que testemunha a cultura alheia mas o autor de um texto-testemunho sobre o (do) nativo –, o modo de Bateson nada tem da ambígua retórica (ou do estilo) do eclipsamento do ponto de vista do antropólogo malinowskiano, que é efeito de sua alta autoralidade (J. Clifford), nem tampouco da limpidez ou transparência, o charme discreto dos *slides* (C. Geertz) à Evans-Pritchard.

O etnógrafo, em *Naven*, “está aí” – afetado (pelo nativo), às voltas com as afetações (de seu saber), *em evidência*. Suas recorrentes intervenções, a explicitação de suas dificuldades expositivas é que quase eclipsam o (pretense) objeto. (E Malinowski não poupou Bateson de uma crítica a esse respeito.) Como se um excesso de voz fizesse sobressair os desajustes, num retrato falado de uma cultura, cuja coerência na(rra)tiva não se *desenvela*, vacila diante das resistências de um confronto ou desencontro “entropológico” – intelecto, afetos e temperamentos numa rede bem complexa.

\*\*\*

51. Talvez não seja coincidência o fato de que na altura dos 18 anos de *Naven* Bateson ingresse na maioridade como cientista, começando então a formular o conceito central de sua obra, o de duplo vínculo (*double bind*); e o Epílogo suplementar de *Naven*, que conecta (ou metainterpreta) a etnografia com a cibernética, a teoria da comunicação e, no fundo, a psiquiatria – interesses posteriores e maiores do autor –, vem após a marca dos 21 anos.

Num romance de Forster – *Howards End* (1910), uma espécie de atualização e desenvolvimento vitorianos de *Sense and Sensibility* (Razão e Sentimento, também traduzível por “sensatez e sensibilidade”), escrito por Jane Austen mais de um século antes – há uma passagem bem evocativa que fala da “natureza caótica de nossa vida diária, suas diferenças em relação à seqüência ordenada fabricada pelos historiadores”:

A vida real está cheia de pistas falsas e placas de sinalização que não levam a lugar algum. Com esforço infinito nos preparamos para uma crise que nunca vem. Na mais bem-sucedida das carreiras há decerto o desperdício de uma energia que poderia ter movido montanhas, e a mais fracassada não é a do homem que não se preparou oportunamente, mas a de quem se prepara e nunca tem uma oportunidade. Sobre essa espécie de tragédia, nossa moralidade nacional [inglesa] convenientemente se cala<sup>52</sup>.

E o narrador, logo adiante, comenta ainda: “a vida é de fato perigosa, mas não no sentido em que a moralidade nos quer fazer acreditar. Ela é ingovernável, mas sua essência não é uma batalha. Ela é ingovernável porque é um romance”<sup>53</sup>.

Ao se ler *Naven*, tem-se impressão semelhante de que proliferam as digressões, os acercamentos interrompidos, os desvios, os contornos, as hesitações – como se disciplina e método, esteio de razoabilidade, de sensatez, se mesclassem a uma dispersividade temperamental (frouxidão do etnógrafo?; resistência dos etnografados?). Como a imagem do trecho acima, o texto de Bateson está pontuado de ambigüidades, pontilhado de sinais de desorientação: não no sentido de uma confusão (longe disso), mas de que as frases e os capítulos não se somam e se encaixam segundo um plano, um projeto, ou, menos ainda, uma coerência supostamente ditada pela cultura nativa. Esta não está *representada* em *Naven*: o texto de Bateson não toma emprestada, para re-presentá-la com evidência retórica, a coerência que em surdina, epistemologicamente (ou, melhor, moralmente), atribuíra ao *outro*.

A imagem do excesso não-cumulativo, não realizador de trabalho construtivo – o romance autêntico por oposição às batalhas espúrias – corresponde bem, e de modo não trivial, à já aludida crítica de Malinowski (que não é dirigida apenas a Bateson). Ele reclama de um excesso de esforço teorizador que afastaria o trabalho antropológico do caminho coerente e científico, a saber, o relato da “experiência real de uma cultura e não [de] algumas impressões hipostasiadas”<sup>54</sup>. Malinowski faz alusões bem

52. Forster, *Howards End*, Nova York/Londres, G. P. Putnam’s Sons, 1910, cap. 12.

53. *Idem*, *ibidem*.

54. Malinowski, no Prefácio a *We, the Tikopia* [trad. bras.: *Nós, os Tikopias: Um Estudo Socioló-*

## APRESENTAÇÃO

diretas e irônicas, que têm como alvo, além de Bateson (seu conceito de cismogênese), Ruth Benedict (a idéia de temperamentos culturais apolíneos, dionisíacos etc.) e Margaret Mead (a relação sexo-temperamento), e é como se a eles coubesse então (nos termos de Forster) o lado do romance, e a Malinowski o das batalhas.

Bateson, obviamente, *não* está propondo *romancear* a sociedade ou a cultura nativas – se fosse assim, seu texto etnográfico tenderia a ser justamente a representação *ficcional* de que ele conscientemente abdica (mas sem deixar de valorizá-la), desde os primeiros parágrafos do livro. O que temos é um movimento de levar em conta a especificidade da descrição ficcional como dimensão relevante para o bom cumprimento da própria descrição científica. Bateson propõe-se àquilo que o funcionalismo, segundo ele, não tentara: a descrição científica dos aspectos emocionais da cultura, deixada usualmente a cargo da ficção. Recusa uma partição de domínios, sem contentar-se com mera suposição de complementaridade entre ambos: mais exatamente, acaba sendo posta em jogo a relação mesma entre os aspectos intelectuais e os afetivos da cultura – e do conhecimento.

A voz subjetiva não é a do personagem (ou o autor que fala por ele) enredado, imerso nos episódios de sua história; nem a objetividade é um discurso desencarnado, de perfeitas concatenações lineares: ambas se encontram ou se defrontam numa intelectualização ininterrupta (como Forster – e não só ele – narrando seus romances), que esquadrinha a tradutibilidade da experiência pelo conceito. Portanto, não se trata apenas de estilo pessoal, concepção antropológica ou escolha de carreira. Adivinha-se outra economia da relação entre sensível e inteligível, sensatez e sensibilidade. E, por trás dessa relação, um outro lado da *moralidade etnográfica* e, mesmo, no limite (se o nexos Forster-Bateson é mais que metafórico), da inteligência colonial antropológica.

A expansão de que a antropologia fez parte, em cuja esteira chega o antropólogo e em cuja rede ele recolhe seus materiais, não tem como vetor exclusivo o acréscimo de objetos descritos e explicados. Não há apenas movimento de coleção de experiências culturais outras; há também contramovimento de descolação das experiências próprias. A batida tecla do par exótico-familiar já foi mais do que um lugar-comum do ofício, mais do que uma fórmula do credo antropológico – já foi uma cena estranhada e entranhada, uma experiência cultural autêntica, de segunda ordem; e Bateson, Mead, Benedict *et cetera* foram nativos desse território, então pouco mapeado. Bateson com certeza não está carregado dos “motivos românticos” (G.

*gico do Parentesco na Polinésia Primitiva*, São Paulo, Edusp/Imprensa Oficial, 1998]; de Raymond Firth; citado por D. Lipset, *op. cit.*, cap. 9, p. 144n.

Stocking) de Benedict e Mead. Mas independentemente dos perfis diferenciados, podemos pensar nos conceitos hipostasiados e na hiperteorização dos quais reclamara Malinowski como algo mais do que mero desvio ou dispêndio idiossincrático de energia. Eles são mais do que a cena, são a encenação vivida e concebida da contraface daquela expansão; a afetação da ciência geral pelo saber local, e não a incorporação deste por aquela.

O *leitmotiv* de Forster, no romance citado, é *only connect* – “juntar apenas”. Entre negócios industriais e ócios artísticos, entre relações impessoais de trabalho e a confecção das relações personalizadas, entre a expansão sobre o mundo e a cidade como paisagem humana: conectar é não congelar contextos, é a possibilidade de operar mudanças de escala na vida. Tem a ver com o tema da cultura autêntica, que perpassa o campo moderno e atravessa, de modos variados (mas homólogos), as ciências sociais. Modernidade como desproporção e separação – ou proporcionalidade cismogênica – entre aspectos ou dimensões coletivas e individuais, científicas e artísticas, cognitivas e experienciais. E modernismo como ruptura tentativa dos duplos vínculos dessa situação.

Bateson, com sua ênfase nas relações e conexões (por fim, no sagrado como vínculo recorrentemente totalizador, e não como domínio de totalidade), terá tentado, nesses termos, uma *ciência autêntica*. E *Naven* como passagem antropológica, menor, de uma obra científica maior, é também sua chave modernista.

#### EPÍLOGO VERSUS EPIGÊNESE

Roland Barthes, em um trecho de sua *Aula*, propõe uma semiologia literária negativa, “apofática”, e fala da impossibilidade de fundamentá-la na metalinguagem: “toda relação de exterioridade de uma linguagem com respeito a outra é, com o passar do tempo, insustentável”, não é possível “ficar a vida toda *fora* da linguagem, tratando-a como um alvo, e *dentro* da linguagem, tratando-a como uma arma”. E alude à passageira modernidade da relação entre metalinguagem e ciência – “a primeira não é mais do que o signo histórico da segunda”<sup>55</sup>.

Em *Naven*, especialmente no primeiro dos dois Epílogos, encontramos um esforço reflexivo que será ele mesmo objeto de reflexão no segundo – uma recontex-

55. R. Barthes, *Aula*, 3. ed. São Paulo, Cultrix, 1979, pp. 37-38.

## APRESENTAÇÃO

tualização das questões antropológicas à luz da teoria da comunicação. Pareceria, assim, que Bateson de fato acreditou na metalinguagem, na terapêutica lógico-positivista das “patologias de epistemologias”, das confusões entre mensagens e contextos, opostas ao suposto conhecimento científico afirmativo. Pareceria... não fosse a insólita literariedade, o não-literalismo de *Naven* (e que se difundem naquilo que veio depois). Os Epílogos não são resumos, sínteses, superações: eles estão numa relação narrativa com aquilo que os precede. São molduras sucessivas, mas que não *enquadram* perfeitamente o livro, assim como este não objetiva de modo cabal a cultura iatmul. Eles fazem ressaltar o esforço de *conexão entre* contextos, ou dos contextos como conectores: são criados/aprendidos, requerem habilidade e abertura, não resultam de pura observação metódica<sup>56</sup>. As abstrações cibernéticas não são purificação funcional, não vêm desfazer os equívocos culturalistas, mas constituem, antes, um aprendizado *com* eles (assim como a elaboração do conhecimento antropológico se deu como aprendizado diante dos nativos, e não em função de sua objetificação).

A antropologia de *Naven* não é degrau de abstrações e reflexividade progressivas, caso contingente a ser generalizado. Depurações científicas da linguagem afiguram-se quiméricas: patologias são irmãs da criatividade. Na esfera do conhecimento da vida (aí incluídas as “humanidades”), a ciência é, também ela, experiência viva. Vida (e mente) como história, aparecimento do *novo*, e não, apenas, variegada perpetuação da ordem<sup>57</sup>. Nesse percurso aberto, a Ciência ocidental aparece como equívoco epistemológico, e a assim chamada primitividade (o totemismo, a magia, o sonho...), como aposta de civilização.

Bateson habitou o nexa ciência-modernidade, e está aí a pertinência antropológica de sua obra, no duplo sentido. Ele abandonou uma antropologia – chamemo-la antropologia<sub>1</sub>: uma situação concreta, feita de práticas e métodos, escolas, carrei-

56. Polonius, velho nobre da Corte dinamarquesa, quando ouve Hamlet, que se faz de louco (um teatro dentro do teatro), referir-se ao livro que lê como “palavras, palavras, palavras”, observa que “embora loucura, tem lá seu método”. Bateson, ao contrário, constrói o Epílogo<sub>1</sub> de suas tribulações verbais no reino da reificação antropológica como quem diz: “*porque* não havia método, não foi loucura”. (Quanto a isso, o Epílogo<sub>2</sub> tem a matriz da descoberta psiquiátrico-informacional do duplo vínculo, de que a loucura também é um método.)

57. Cf. a crítica de Stephen Jay Gould ao reducionismo e determinismo físicos de E. Schrödinger, precursor/profeta da biologia molecular (*What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge, Cambridge University Press, 1944), e a defesa (por Gould) de um estudo da vida como multidimensional, como indagação humana e fenômeno que também comporta contingência, impossível de delimitar na célula, no gene, no laboratório (S. J. Gould, “O Que É Vida?” como um Problema Histórico”, em M. P. Murphy e L. A. J. O’Neill (orgs.), “*O Que É Vida?*” 50 Anos Depois, São Paulo/Cambridge, Unesp/Cambridge University Press, pp. 35-51).

NAVEN

ras; uma antropologia oficial e de ofício – em relação à qual modernismo é uma coleção de recursos representacionais. Mas houve uma antropologia que o habitou e que ele não deixou de abrigar, antropologia cujo caráter modernista é mais instável (e, por isso, mais forte), uma incursão científica pelo universo da significação, na órbita da arte (e do mito, do rito, da religião) – chamemo-la antropologia<sub>2</sub>: um contexto, o marcador de um conjunto de questões que dão sentido àquilo que se faz em vários domínios, não só dos nativos, mas também entre cientistas, ocidentais & cia. Um reencontro recorrente com perguntas, às vezes pálidas ou obscuras, que não são propriedade dela, mas que a possuem...

AMIR GEIGER  
*Rio de Janeiro, 2006*

## MÉTODOS DE APRESENTAÇÃO

Se fosse possível apresentar de forma adequada a totalidade de uma cultura, enfatizando cada aspecto exatamente do modo como ele é enfatizado pela própria, nenhum detalhe isolado pareceria bizarro, estranho ou arbitrário ao leitor; ao contrário, os detalhes pareceriam todos naturais e razoáveis, como parecem aos nativos que viveram toda a sua vida no seio daquela cultura. Uma exposição desse tipo pode ser empreendida mediante dois métodos – com técnicas científicas ou com técnicas artísticas. Do lado artístico, temos as obras de um punhado de homens que foram não apenas grandes viajantes e observadores, mas também escritores sensíveis, como Charles Doughty; e temos também representações esplêndidas da nossa cultura em romances como os de Jane Austen ou John Galsworthy. Do lado científico, temos monografias monumentais e minuciosas sobre alguns povos e, mais recentemente, as obras de Radcliffe-Brown, de Malinowski e da Escola Funcional.

Esses estudiosos dedicaram-se à mesma grande tarefa, qual seja, descrever a cultura como um todo, de maneira que cada detalhe pareça uma conseqüência natural do restante da cultura. Mas seus métodos diferem do método dos grandes artistas em um ponto fundamental. O artista contenta-se em descrever a cultura de tal modo que muitas de suas premissas e as inter-relações das partes que a compõem fiquem implícitas na composição. Ele pode sugerir muitos dos aspectos mais fundamentais da cultura, não propriamente pelas palavras que emprega, mas pela ênfase que dá a elas. Pode escolher palavras cuja sonoridade seja mais relevante que o significado de dicionário e pode agrupá-las e realçá-las de tal forma que o leitor, quase inconscientemente, receba informações que não estão explícitas nas frases e que o artista

acharia difícil, quase impossível, expressar em termos analíticos. Essa técnica impressionista é absolutamente estranha aos métodos da ciência, e a Escola Funcional dedicou-se a descrever em termos analíticos, cognitivos, o conjunto entrelaçado – quase vivo – de nexos que constitui uma cultura.

Os membros dessa escola, natural e acertadamente, dedicaram sua atenção sobretudo aos aspectos da cultura que mais bem se prestam à descrição em termos analíticos. Descreveram a estrutura de várias sociedades e revelaram os traços principais do funcionamento pragmático dessa estrutura. Mas mal tentaram delinear aqueles aspectos da cultura que o artista é capaz de expressar com seus métodos impressionistas. Ao lermos *Arabia Deserta*, ficamos admirados com o modo extraordinário pelo qual cada acontecimento é caracterizado com o tom emocional da vida árabe. Mais que isso, muitos acontecimentos seriam impossíveis com um fundo emocional diferente. É evidente, portanto, que o fundo emocional atua de modo causal no seio de uma cultura, e nenhum estudo funcional pode ser razoavelmente completo a menos que vincule a estrutura e a operação pragmática da cultura ao seu tom emocional ou *ethos*<sup>1</sup>.

O presente trabalho é uma descrição de um determinado comportamento cerimonial do povo iatmul da Nova Guiné, no qual os homens se vestem como mulheres e as mulheres como homens, e uma tentativa – primária e imperfeita, pois a técnica é nova – de relacionar esse comportamento não apenas com a estrutura e o funcionamento pragmático da cultura iatmul, mas também com o seu *ethos*.

Esta investigação obrigou-me a discutir uma série talvez enfadonha de abstrações, e aos que têm alguma dificuldade com a epistemologia – ou não gostam dela – eu recomendaria que lessem primeiro os capítulos descritivos, especialmente os que se referem ao *ethos* da cultura iatmul, para que o estudo preliminar dos exemplos concretos possa tornar claras as minhas abstrações. Outros podem encontrar no epílogo, no qual recapitulo alguns dos erros teóricos em que incorri ao longo de minha pesquisa, uma ajuda para compreender minha atual posição teórica.

Neste estágio inicial, desejo tornar perfeitamente claro que não considero o Ritual, a Estrutura, o Funcionamento Pragmático e o *Ethos* entidades independentes, mas aspectos fundamentalmente inseparáveis da cultura. Entretanto, como é impos-

1. Numa etapa posterior, vou examinar e tentar definir os conceitos de Estrutura, Função e *Ethos* de uma maneira mais crítica, mas, como o conceito de *Ethos* é ainda pouco familiar a muitos antropólogos, vale a pena inserir aqui a definição que o *Oxford English Dictionary* dá dessa palavra: “O espírito característico, a tônica predominante dos sentimentos de um povo ou de uma comunidade; o ‘gênio’ de uma instituição ou de um sistema”. O primeiro exemplo do uso da palavra *ethos* nesse sentido aparece em Palgrave, 1851.

## MÉTODOS DE APRESENTAÇÃO

sível apresentar a totalidade de uma cultura ao mesmo tempo, de um só golpe, devo começar por algum ponto arbitrariamente escolhido da análise; e, como as palavras precisam necessariamente ser dispostas em linhas, devo apresentar a cultura, que, como todas as outras culturas, é na verdade um retículo complicado de causa e efeito entrelaçados, não com uma rede de palavras, mas com palavras dispostas em séries lineares. A ordem que uma descrição desse tipo segue é necessariamente arbitrária e artificial, e por isso escolherei uma organização que proporcione a meus métodos de abordagem o mais acentuado destaque. Em primeiro lugar, apresentarei o comportamento cerimonial, removido de seu contexto, de modo que ele pareça bizarro e absurdo; em seguida, descreverei os vários aspectos de seu cenário cultural e indicarei como o cerimonial pode ser relacionado com os vários aspectos da cultura.

Durante toda a análise, vou me limitar a explicações sincrônicas dos fenômenos, ou seja, explicações que invoquem somente outros fenômenos hoje presentes na cultura iatmul ou que, como a caça de cabeças, desapareceram há tão pouco tempo que podem ser considerados parte do ambiente natural das cerimônias na época em que as registrei. Não investigarei como as cerimônias ou seu ambiente cultural podem ter sido no passado. No meu uso da terminologia causal, estarei me referindo às causas *condicionais*, e não às causas *precipitantes*. Desse modo, em um estudo sincrônico de um incêndio, eu diria que o fogo ocorre porque há oxigênio no aposento<sup>2</sup> etc., mas não iria investigar o que provocou sua ignição.

É verdade, evidentemente, que as cerimônias tiveram uma história, e sem dúvida seria possível especular sobre essa história. Mas tal não é o meu propósito. Vou me contentar apenas em mostrar alguns tipos de relação funcional existentes entre as cerimônias e o restante da cultura contemporânea dos Iatmul. Talvez, no futuro, um entendimento mais claro dos aspectos sincrônicos da sociedade nos permita isolar e definir os aspectos diacrônicos, os processos de mudança cultural.

Os Iatmul<sup>3</sup> habitam o curso médio do rio Sepik, no protetorado da Nova Guiné. Trata-se de um povo amável, orgulhoso e caçador de cabeças que vive em grandes

2. Tentei ao máximo evitar expressões semelhantes à afirmação “o quadrado da velocidade é a causa da energia cinética”. Mas, quando estava elaborando as linhas de pensamento nas quais este livro se baseia, não raro incorri nesse erro verbal, e é provável que em alguns casos o erro tenha escapado à correlação.
3. Uma descrição preliminar desse povo, com base nos resultados da minha primeira expedição, foi publicada em *Oceania* (1932, vol. II, n. 3 e 4). O presente texto baseia-se no trabalho dessa primeira expedição, assim como em minha segunda expedição, quando passei mais quinze meses entre os Iatmul. Minha primeira expedição foi financiada pela Universidade de Cambridge, com subsídios do Anthony Wilkin Fund. A segunda foi financiada em conjunto pela Royal Society e pelo Percy Sladen Trust.

aldeias, com uma população entre duzentos e mil indivíduos em cada uma. Sua organização social, suas relações familiares e seus sistemas religiosos desenvolveram-se até um ponto de extrema complexidade. A comunidade subdivide-se em grupos segundo dois sistemas independentes, com pouquíssima congruência entre um sistema e outro. Por um lado, há uma divisão em duas metades totêmicas, que por sua vez são subdivididas em fratrias e clãs; por outro, há uma divisão em dois pares transversais de metades iniciatórias que são subdivididas em graus de idade. Nenhum desses grupos é estritamente exógamo. O pertencimento a todos os grupos é determinado pela descendência paterna.

Apesar dessa ênfase na patrilinearidade, as pessoas dão muita atenção aos vínculos de parentesco por meio da mãe ou da irmã, e tanto os vínculos patrilineares como os matrilineares são preservados por muitas gerações em um sistema classificatório. Assim, os termos *wau* (irmão da mãe) e *laua* (filho da irmã, em relação ao homem) são usados não somente entre o irmão da mãe e os filhos da irmã mas também de um modo classificatório, de sorte que o termo *wau* inclui parentes como o filho da irmã da mãe da mãe (cf. Fig. 3, p. 148), ainda que as três mulheres envolvidas, pelas quais o parentesco é estabelecido, tenham se casado em clãs diferentes. É sobretudo dessas relações entre *waus*<sup>4</sup> e *lauas* classificatórios que trata este livro.

4. Na língua dos Iatmul não há sufixo ligado aos substantivos para indicar o plural. Por isso utilizei o sufixo inglês *-s* para esse efeito. Em lugar do sufixo possessivo dos Iatmul, *-na*, usei o sufixo comum da língua inglesa, *-'s*.

[N. R.] Seguimos o procedimento de Bateson, pluralizando as palavras iatmul quando ele o faz; muitas vezes, porém, ele as utiliza plural sem acrescentar o *s* final, e nesse caso também o acompanhamos. As construções com o sufixo *'s* genitivo do inglês foram traduzidas usando nossa preposição *de*.

## AS CERIMÔNIAS DO NAVEN

## OCASIÕES EM QUE SE REALIZA O NAVEN

As cerimônias são chamadas *naven* e realizadas para celebrar os atos e os feitos do *laua* (filho/a da irmã). Sempre que um *laua* – menino ou menina, homem ou mulher – desempenha algum ato cultural padrão, e especialmente quando a criança pratica esse ato pela primeira vez em sua vida, a ocasião pode ser celebrada pelo seu *wau*. As ocasiões que dão ensejo à realização do *naven* são muito numerosas e frequentes. No caso de um menino, a lista de atos e feitos que podem ser celebrados dessa maneira é muito longa, sendo conveniente dividi-la em cinco categorias:

1. Feitos maiores que, embora saudados com um *naven* mais elaborado por ocasião de sua primeira realização, são também recebidos com alguma demonstração de comportamento *naven* toda vez que ocorrem. Destes, o mais importante é o homicídio. A primeira vez que um rapaz mata um inimigo, um estrangeiro ou ainda alguma vítima comprada é a ocasião para o *naven* mais completo, que envolve maior número de parentes e maior variedade de eventos rituais. Mais tarde, quando o feito for repetido, ainda haverá alguma *performance* do *naven* por parte do *wau*, mas a maior parte dos episódios rituais provavelmente será omitida. Depois do homicídio direto, os atos mais honrados são os que ajudam os outros a matar com êxito. O homem de pé na proa de uma canoa de guerra não carrega um propulsor, mas um remo muito leve preso a uma longa haste de bambu; com esse remo, ele desvia as setas disparadas pelos propulsores inimigos. Esse homem pode ser homenageado com um *naven* por quaisquer mortes efetuadas por membros da sua

canaoa. Outro ato que contribui para matar e que pode ser homenageado é atrair os forasteiros para a aldeia a fim de que os outros possam executá-los. Bem atrás destes, em importância, estão feitos tais como matar um grande crocodilo, matar um porco selvagem, pegar à lança uma enguia gigante etc. – feitos que são ainda suficientemente importantes quando repetidos para estimular o *wau* pelo menos a uma saudação ritual e, quem sabe, a lançar uma nuvem de cal<sup>1</sup> sobre o *laua*.

2. Atos culturais de menor importância que são celebrados apenas por ocasião de sua primeira realização. Na verdade, talvez fosse correto dizer que a primeira *performance* de qualquer ato cultural pode servir de pretexto para um *naven*. No entanto, um informante da aldeia de Mindimbit deu-me uma longa lista à qual acrescentei um ou dois outros atos que podem ser celebrados com o *naven*. Vale a pena reproduzir essa lista, embora ela evidentemente não esteja completa, pois ilustra os tipos de atos que podem ser observados pelos *waus*. Ela inclui: matar qualquer um dos seguintes animais – aves, peixes, enguia, tartaruga, morcego –; plantar qualquer das seguintes plantas – inhame, tabaco, taro, coco, areca, bétel, sagu, cana-de-açúcar –; descobrir um gambá no mato; derrubar uma palmeira de sagu, abri-la e sovar o sagu; usar um propulsor; atirar um pau para matar um passarinho; usar um machado de pedra (ou, atualmente, uma faca ou um machado de aço); afiar uma lança de pesca; esculpir um remo; construir uma canoa; fazer uma vara para cavar; fazer um propulsor; entalhar padrões em uma cabaça de cal; trançar uma braçadeira; fazer um cinto de conchas; bater em um tambor; soar um gongo; tocar um trompete; tocar uma flauta; soar os gongos secretos chamados *wagans*; viajar para outra aldeia e de lá retornar; adquirir objetos de valor em concha; comprar um martelo, uma faca, um espelho etc.; comprar noz de areca; matar um porco e patrocinar uma festa.

3. Atos característicos do *laua*. O relacionamento entre o *laua* e o *wau* assinala-se por várias formas de comportamento característico – atos que um desempenha em relação ao outro. Esses atos podem ser descritos como deveres, serviços ou privilégios, e não é fácil, em qualquer ocasião determinada, decidir qual desses termos deve ser aplicado. Em geral, quando o *laua* desempenha algum ato conspícuo, característico da sua posição, o *wau* reagirá com alguma demonstração de comportamento *naven*. Tais atos incluem cerimoniais como a exibição de ancestrais totêmicos do clã do *wau*, dançando com máscaras que representam esses ancestrais e entalhando suas imagens nos postes que ficam no setor pertencente ao clã do *wau* da casa cerimonial. Várias das ativi-

1. Uma parte tradicional do equipamento pessoal de um homem na Nova Guiné é um estojo contendo cal e uma espátula, para mascar bétel. Três substâncias são mascadas juntas: a noz da palmeira areca; a folha ou talo de bétel; cal, obtido de conchas marinhas queimadas ou nas montanhas. Como se verá aqui, essa cal tem também outros usos.

dades musicais acima mencionadas – por exemplo, soar gongos e tocar flautas – podem também entrar nessa categoria de serviços prestados ao clã do *wau*. Um homem pode tocar as flautas do seu próprio clã e esse feito musical pode ser saudado pelo *naven* quando realizado pela primeira vez, mas é também seu dever ou privilégio tocar as flautas totêmicas do clã do seu *wau* em certas ocasiões especiais; esse ato, assim como outros que homenageiam os totens do *wau*, será saudado com um comportamento *naven* sempre que for repetido. Além dos deveres e dos privilégios rituais, o *laua* irá ajudar o seu *wau* em trabalhos como, por exemplo, a construção da casa; e, nos debates formais na casa cerimonial, o *laua* muitas vezes irá alinhar-se com o clã do seu *wau*. Todos esses atos serão saudados, quando ocorrerem, com gestos e exclamações que evocam o *naven*.

4. Blasonaria na presença do *wau*. É correto um menino vangloriar-se na presença do seu *wau*, mas, se for excessivo, esse comportamento poderá deixar este último ressentido; nesse caso, o *wau* fará um gesto significativo, voltando as nádegas para o seu *laua*. Jamais vi o gesto completo de esfregar as nádegas na canela do *laua*, o clímax do *naven*, realizado como réplica às bazófia do *laua*; normalmente a ameaça é suficiente para conter a língua do rapaz. Mas em geral afirma-se que, quando exasperado, o *wau* pode completar a atitude e, assim fazendo, obrigar o *laua* a presenteá-lo com objetos de valor. É provável que essa bazófia na presença do *wau* deva ser classificada junto com os outros atos característicos do *laua*. Mas o caso difere dos outros pelo fato de que o comportamento *naven* do *wau* se deve aqui à raiva ou ao aborrecimento. Nos outros casos, o comportamento *naven* é, de forma geral, um modo de cumprimentar ou felicitar o *laua* por seus feitos.

5. Mudanças no *status* social. Vários eventos da vida do menino, como a perfuração de suas orelhas ou de seu septo nasal, sua iniciação, seu casamento, sua posse por um espírito xamânico, podem ser celebrados com o *naven* quando ocorrem. Hesito um pouco em aplicar o termo *mudança de status* a esses acontecimentos, pois a cultura não enfatiza claramente os conceitos de *status* e promoção. Mesmo no sistema de graus iniciatórios, o evento que o *wau* celebra não é a promoção do garoto para um grau superior àquele em que se encontrava, mas o completar da cerimônia de iniciação que pode ter lugar anos antes da mudança coletiva de grau de idade. Seja como for, deve ficar claramente entendido que as cerimônias do *naven* não são *rites de passage*, embora possam celebrar ou realçar o fato de esses ritos terem sido realizados. Os verdadeiros ritos de iniciação são executados por quem possui o grau de idade mais avançado, dentro de um sistema de grupos sociais e metades que é em grande parte independente dos clãs e do totemismo. O fato de o *rite de passage* ter sido executado é depois comemorado pelo *wau* no interior de um agrupamento social distinto, organizado sobre a base da família e dos clãs totêmicos.

Os outros acontecimentos mais importantes na vida de um homem – seu nascimento e sua morte – não são celebrados pelo *naven*. No caso do nascimento, o *wau* dirige-se à criança pouco depois e a presenteia com um coco e com um nome pessoal que se refere aos ancestrais totêmicos do clã do *wau*. Embora eu nunca tenha presenciado isso, acredito que ele possa muito bem exclamar: “*Lan men to!*” (marido tu de verdade!) no momento em que o bebê lhe agarra os dedos. Essa exclamação, como veremos mais adiante, é um dos detalhes característicos do comportamento *naven*. Veremos também que a atribuição de um nome especial é um ato que demonstra a existência do relacionamento *wau-laua*, e que o coco é a primeira de uma longa série de trocas de dons que irão acompanhar o *naven* e outras cerimônias. No caso de morte, também não há *naven*, mas o *wau* classificatório desempenha um papel importante nas cerimônias mortuárias e, finalmente, apresenta o defunto como sendo, num certo sentido específico, um membro do clã materno, puxando em sua direção, com um gancho, a figura que o representa. Na terra dos mortos, doravante, o fantasma irá viver sob os nomes que lhe foram dados por seu *wau*.

O evento do casamento pode ser celebrado não apenas pelo *wau* mas também, acredito, pelo *tawontu* (irmão da esposa). Em um dos mitos que coletei, há uma menção casual ao fato de que o próprio irmão da noiva esfrega as nádegas na canela do noivo. Desconheço qualquer outra ocasião que seja celebrada dessa maneira pelo *tawontu*.

Há mais *naven* e mais ocasiões para o *naven* na vida de um menino ou de um homem do que na vida de uma menina, mas os feitos de uma menina também podem ser ocasiões para esse ritual. A lista para uma moça inclui: pescar um peixe com anzol e linha; coletar insetos; lavar, cozinhar panquecas e cozinhar massa de sagu; confeccionar uma armadilha para peixes, uma capa de chuva ou um saco de dormir; e parir uma criança. Esses acontecimentos entram todos na categoria dos atos culturais que são celebrados por ocasião de sua primeira realização. Além desses há dois outros acontecimentos, iniciação e participação nas danças *tshugukepmas*, que podem ser celebrados com um *naven*. A iniciação das meninas é distinta das cerimônias da puberdade feminina e consiste na escarificação e na apresentação das flautas. Trata-se de uma versão simplificada da iniciação dos meninos e é realizada pelos homens de grau de idade mais avançado. A cerimônia tem lugar apenas para algumas mulheres. As danças *tshugukepmas* são ocasiões em que *lauas* exibem os ancestrais totêmicos do clã do *wau* e dançam com máscaras que representam esses ancestrais, entrando, por isso, na categoria de “atos característicos de *laua*”. Não conheço nada sobre meninas que se vangloriam na presença de seus *waus*; seja como for, a atitude do *wau* de esfregar as nádegas na canela do *laua* é uma parte do *naven* especificamente dedicada ao menino, e um análogo dessa ati-

tude nas cerimônias dedicadas à menina pode ser vista na pantomima do seu nascimento da barriga do *wau*.

#### MATERIAIS NOS QUAIS SE BASEIA A DESCRIÇÃO

Embora a lista de possíveis ocasiões seja muito longa, as grandes cerimônias do *naven* não são, na prática, realizadas muito amiúde, e sua frequência talvez seja limitada pelas despesas que envolve. Em muitos casos, se o feito do *laua* chega ao conhecimento do *wau*, este apenas exclama: “*Lan men to!*” (marido tu de verdade!), joga cal sobre o seu *laua* e o saúda cerimonialmente com uma série de nomes de ancestrais clânicos do *wau*. Além desses casos em que o ritual é reduzido a meros gestos e exclamações, há muitos *naven* que são celebrados apenas em pequena escala. É difícil, para mim, avaliar a frequência desses pequenos *naven* porque, muitas vezes, posso não ter tomado conhecimento de sua ocorrência, ainda que tenham se dado enquanto eu estava na aldeia. Só testemunhei cinco *naven* em que alguma parte do ritual foi realizada. Destes, um aconteceu na aldeia de Mindimbit, para um grupo de crianças que tinha plantado sagu nos pântanos e retornado, tendo os meninos realizado a derrubada da palmeira e batido sua medula, e as meninas lavado a polpa para extrair o sagu (cf. o mito citado na p. 100). Testemunhei também dois *naven* na aldeia de Kankanamun, um dedicado a um menino que construiu uma canoa e o outro, a um rapaz que matou um porco e deu uma festa. Em ambas as cerimônias, apenas as mulheres (mães, irmãs dos pais e esposas dos irmãos mais velhos) participaram, enquanto os *waus* aparentemente ignoraram essas ocasiões. Testemunhei um *naven* em Palimbai para uma grande canoa nova; neste, apenas dois *waus* participaram e a ocasião foi ignorada pelas mulheres. Finalmente, presenciei em Malinggai um incidente no qual um *wau* se envolveu numa dança *tshugukepma* e esfregou as nádegas na canela de um *laua* do sexo masculino que personificava um dos ancestrais do clã do *wau*. Além desses pequenos *naven* – pouco elaborados – obtive boas descrições de um *naven* maior, celebrado em Mindimbit para uma menina que havia pescado um peixe com anzol e linha, e coletei, também em Mindimbit, boas descrições das elaboradas e variadas cerimônias do *naven* que costumavam ser realizadas para o homicídio bem-sucedido. Minha descrição do ritual baseia-se nesse material, juntamente com algumas referências eventuais em conversas com informantes e na mitologia.

As quatro aldeias, Mindimbit, Kankanamun, Palimbai e Malinggai, são muito próximas em língua e cultura, portanto referências às pequenas diferenças locais no plano da organização social e do comportamento serão inseridas quando necessário.

## DESCRIÇÃO DAS CERIMÔNIAS

O que mais chama a atenção nas cerimônias é os homens vestirem roupas femininas e as mulheres, roupas masculinas. O *wau* classificatório veste-se com os mais imundos trajes de viúva, e quando está assim ataviado é referido como “*nyame*” (“mãe”). As Ilustrações 2 a 4 mostram dois *waus* classificatórios vestidos para o *naven* do rapaz, em Palimbai, que fizera uma grande canoa pela primeira vez na vida. Eles puseram as saias mais velhas, imundas e amarrotadas, que apenas as viúvas mais feias e mais decrepitas poderiam usar e, assim como as viúvas, foram cobertos com cinzas. Investiu-se considerável criatividade na vestimenta, que visava a criar um efeito de decrepitude total. Sobre as cabeças colocaram velhas capas esfarrapadas e puídas, que começavam a se desfazer de tão antigas e deterioradas. Suas barrigas estavam amarradas por cordões, como as das mulheres grávidas. De seus narizes, em vez dos pequenos triângulos de conchas de madrepérola usados pelas mulheres nas ocasiões festivas, pendiam grandes massas triangulares de panquecas de sagu, sobras de uma refeição já bem passada.

Nesses trajes repulsivos, e com rostos absolutamente sérios (sua seriedade era notada com especial aprovação pelos espectadores), as duas “mães” andavam coxeando pela aldeia, cada uma usando como bengala um remo de cabo curto, como fazem as mulheres. Na verdade, mesmo com esse apoio, elas mal podiam andar, em vista de sua decrepitude. As crianças da aldeia saudavam essas personagens com gargalhadas ruidosas e amontoavam-se em torno das duas “mães”, seguindo-as aonde quer que fossem e irrompendo em novos gritos toda vez que elas, em sua debilidade, tropeçavam e caíam e, ao cair, exibiam sua feminilidade assumindo no chão atitudes grotescas com as pernas abertas.

As “mães” perambulavam pela aldeia à procura de seu “filho” (o *laua*), e de tempos em tempos, em vozes agudas e estridentes, perguntavam aos espectadores aonde o rapaz havia ido. “Temos uma galinha para dar ao rapaz” (cf. Ilustração 2). Na verdade, durante essa apresentação, o *laua* havia deixado a aldeia, ou se escondido. Assim que percebeu que seus *waus* iam envergonhá-lo, ele se afastou para evitar assistir ao espetáculo desse comportamento degradado.

Se conseguir encontrar o menino, o *wau* o humilhará ainda mais, esfregando a fenda de suas nádegas longitudinalmente na perna do seu *laua*, uma espécie de saudação sexual que consta ter o efeito de fazer com que o *laua* se apresse em conseguir objetos de valor para presentear o seu *wau* a fim de consertá-lo<sup>2</sup>. O *laua* deve-

2. Esta é a tradução em pídgín para uma expressão iatmul, *kunak-ket*. O sufixo *-ket* é intencional; e a palavra *kunak* significa “pôr pronto”, “reparar” ou “propiciar”.

ria, pelo menos idealmente, trazer os objetos de valor de acordo com o número de vezes que o *wau* repetisse o gesto – uma concha para cada esfregada das nádegas.

O gesto do *wau* é chamado de *mogul nggelak-ka*. Nessa expressão, a palavra *mogul* significa ânus, enquanto *nggelak-ka* é um verbo transitivo que significa *cavar* – ou seja, *ian nggelak-ka* significa cavar um rego. O sufixo *-ka* é muito semelhante ao sufixo inglês *-ing*, utilizado para formar participípios presentes e verbos nominais.

Presenciei esse gesto apenas uma vez. Foi quando um *wau* se projetou subitamente em direção ao seu *laua* no meio de uma dança e realizou o gesto sobre ele, que estava homenageando os ancestrais do *wau*. Este correu por entre as pessoas, voltou as costas para o *laua*, pôs-se rapidamente de cócoras – quase caiu –, de tal maneira que, enquanto suas pernas se dobravam sob ele, suas nádegas esfregavam-se longitudinalmente na perna do *laua*.

No *naven* específico que estou descrevendo, porém, os dois *waus* não encontraram o seu *laua* e tiveram de contentar-se em ficar perambulando pela aldeia em busca dele. Finalmente depararam com a grande canoa que ele fizera – o feito que estava sendo celebrado. Deixaram-se cair dentro dela e durante alguns minutos ficaram ali deitados, aparentemente desamparados e exaustos (Ilustração 4), com as pernas afastadas em atitudes que as crianças acharam muito engraçadas. Pouco a pouco se recuperaram, pegaram suas pás e, sentando-se no interior da canoa, na proa e na popa (as mulheres sentam-se para remar uma canoa, mas os homens ficam de pé), partiram lentamente para uma curta viagem pelo lago. Em seguida retornaram à margem e saíram da canoa mancando. A encenação estava terminada. Eles se afastaram, lavaram-se e vestiram as roupas costumeiras. A galinha foi entregue ao *laua* e passou a ser obrigação dele retribuir seus *waus* com um presente de objetos de valor em concha, numa data posterior qualquer. Os presentes de retribuição desse tipo são entregues cerimonialmente, em geral durante a *performance* de outras danças. As conchas são amarradas a uma lança e assim oferecidas ao *wau*.

Em um *naven* mais elaborado, sobretudo naqueles em que as mulheres também desempenham um papel, há uma difusão classificatória de comportamento ritual não somente para fazer com que os parentes classificatórios do *laua* atual executem um *naven* para ele, mas também para induzir pessoas não envolvidas a adotarem um comportamento *naven* em relação a outros indivíduos, que podem ser de algum modo identificados com o *laua* atual. Por exemplo, o comportamento *naven* característico das esposas do irmão mais velho é bater no irmão mais moço do marido quando os feitos dele estão sendo celebrados. Devido à difusão classificatória do *naven*, não somente o menino que plantou o sagu é espancado pelas esposas de seu irmão mais velho mas também as esposas dos irmãos mais velhos do pai do menino se erguem e batem no pai. Ademais, outros homens, além dos *waus* que participam

da celebração, podem aproveitar a oportunidade para ofertar comida a seus vários *lauas*.

Algo dessa difusão classificatória ocorreu no *naven* em Mindimbit, celebrado para as crianças que plantaram sagu pela primeira vez. Nessa cerimônia, somente os parentes do sexo feminino se apresentaram, e seus trajes contrastavam fortemente com os usados pelos *waus* acima descritos. O *wau* veste-se com roupas femininas imundas, mas a maior parte das mulheres, quando se veste com trajes masculinos, ostenta os mais elegantes deles. Quem se apresenta são as irmãs (*nyanggai*), as irmãs dos pais (*iau*), as esposas dos irmãos mais velhos (*tshaishi*), as mães (*nyame*) e as esposas dos irmãos das mães (*mbora*) – todos esses termos devem ser entendidos tanto no sentido classificatório como no estrito.

Dessas parentas, as irmãs, as irmãs dos pais e as esposas dos irmãos mais velhos vestiram-se como homens, tomando emprestados os mais belos atavios de penas e os ornamentos de homicida de seus companheiros (maridos, irmãos ou pais). Suas faces foram pintadas de branco com enxofre, privilégio dos homicidas, e em suas mãos traziam os estojos de cal decorados, utilizados pelos homens, e varetas de cal serrilhadas com borlas pendentes, cujo número correspondia ao número de homens mortos pelo seu dono. As mulheres ficavam muito bem nesse traje, também admirado pelos homens, e se orgulhavam de si mesmas. Elas perambulavam exibindo suas plumas e raspando as varetas de cal nas caixas, produzindo o som alto que os homens utilizam para expressar raiva, orgulho e firmeza. Na verdade, o prazer delas com esse pormenor do comportamento masculino era tão grande que o marido de uma, quando o encontrei no dia seguinte à *performance*, queixou-se pesaroso de que sua esposa havia desgastado todos os dentes de sua vareta de cal, de modo que ele já não conseguia produzir nenhum som.

As mães e as esposas dos irmãos das mães usavam tipos de indumentária diferentes. A mãe despojava-se de sua saia, mas não ostentava nenhum atavio masculino, enquanto as esposas dos irmãos das mães vestiam trajes imundos de viúva, como os do *wau* já descritos.

Com essas modificações de traje ocorre também uma modificação dos termos de parentesco usados com referência a essas mulheres. Assim:

- *Iau* (irmã do pai) torna-se *iau-ndo* ou *nyai* (literalmente “pai”).
- *Tshaishi* (esposa do irmão mais velho) torna-se *tshaishi-ndo* ou *nyamun* (literalmente “irmão mais velho”).
- *Mbora* (esposa do irmão da mãe) torna-se *mbora-ndo*.
- *Nyanggai* (irmã) torna-se *nyanggai-ndo*.

Nesses termos especiais, o sufixo *-ndo* significa *homem*. As mães, as únicas parentas do sexo feminino ligadas ao *naven* que não envergam trajes masculinos, continuam a ser descritas como *nyame* (mãe).

A canoa das crianças voltou dos pântanos de sagüeiros no final da manhã, e, assim que foi avistada das margens, foi dado o aviso em altos brados na aldeia, que fica atrás do rio, à beira de um pequeno lago. As mulheres estavam reunidas na beira do lago e, quando a canoa entrou, nadaram para saudar as crianças e espirrar água nelas, como se faz quando uma canoa retorna de uma expedição bem-sucedida de caça de cabeças. Quando as crianças desembarcaram, durante algum tempo a aldeia parecia ter enlouquecido: as irmãs dos pais e as esposas dos irmãos mais velhos chocavam-se umas contra as outras procurando, respectivamente, os filhos de seus vários irmãos e os irmãos mais moços de seus maridos para bater neles. Os homens que esperavam ser espancados faziam o máximo para evitar a cerimônia, escondendo-se nas casas cerimoniais, mas nessas ocasiões as mulheres tinham uma liberdade de ação incomum (talvez por estarem usando trajes masculinos). Quando uma *iau* via o seu *kanggat* (filho do irmão) ou uma *tshaishi* via o seu *tshuambo* (irmão caçula do marido) em uma das casas cerimoniais, ela se precipitava para o interior daquele local proibido com uma vara na mão e aplicava-lhe vários golpes; e, se ele fugia, ela o perseguia, golpeando-o enquanto ele corria. Numa ocasião semelhante, em Kankanamun, quando estavam celebrando um *naven* para um rapaz que havia matado um porco e dava uma festa, as mulheres hesitaram em entrar numa casa cerimonial onde se desenrolava um debate. Os homens interromperam o debate por causa delas e todas, em fila indiana, entraram dançando na casa cerimonial. Lá dentro, a fila desfez-se e cada mulher foi bater nos parentes que lhe cabiam<sup>3</sup>.

Na ocasião que estou descrevendo, em Mindimbit, não vi nenhuma atividade por parte das mães e das irmãs. A atividade das outras mulheres, vestidas como homens, continuou intermitentemente durante todo o resto do dia. À noite, elas realizaram por si próprias uma pequena dança. É costume dos homens retirar seus aventais públicos após o escurecer, e, nesta ocasião, as mulheres, da mesma maneira, despojaram-se dos aventais de pele de morcego, que haviam tomado emprestado de seus maridos e irmãos, e dançaram com os quadris despidos, ainda usando os ornatos de cabeça e os atavios feitos de penas. Os homens não demonstraram embaraço

3. A esse relato do surramento podem acrescentar-se dois pontos, que não observei na ocasião, mas dos quais fui informado mais tarde. Consta que o pai real do herói seria apenas levemente surrado por sua *tshaishi*, mas que o irmão mais moço do pai (*tshambwi-nyai'*) o seria duramente. Consta também que nessas ocasiões as *shaishis* exclamam "*tshuambo-ket wonggegio*" (Vou estuprar meu irmão mais moço).

diante dessa exposição, mas os mais velhos ficaram um tanto chocados com essa falta de constrangimento. A dança foi executada próximo a uma das casas cerimoniais menores, e um dos homens mais velhos disse-me, num tom escandalizado, ser “chocante” ver os rapazes se amontoando nessa casa, onde não tinham nada mais a fazer senão ficar espiando a dança das mulheres. Tratava-se da casa cerimonial de um clã particular, mas naquela noite estava cheia de rapazes, pertencentes a todos os clãs da aldeia.

No caso do *naven* de Mindimbit, para a menina que havia pescado um peixe com anzol e linha, a *performance* foi ainda mais elaborada, não porque o feito tivesse sido muito importante, mas talvez porque os *waus* estivessem ansiosos para obter objetos de valor em concha, por terem ofertado porcos aos seus *lauas*. Dentre os relatos que coletei, parece que desse *naven* participaram parentes de ambos os sexos, e oito porcos foram mortos. Além da menina que pescara o peixe (um mês ou dois antes da cerimônia), duas outras meninas foram homenageadas, e o *naven* resultante envolveu quase todos os indivíduos da aldeia. Houve mesmo o caso de um porco ofertado a um *laua* classificatório da aldeia vizinha.

Quatro *waus* vestiram-se como “mães”, com suas saias levantadas para expor os órgãos genitais. Três desses *waus* foram descritos transportando as meninas “sobre suas cabeças” – provavelmente carregando-as na posição em que as mães costumam carregar seus filhos, montados sobre os ombros (cf. Ilustração 5B). O quarto *wau* também se vestiu como mãe, mas não usava saia. Foi amarrado a uma espécie de “cama” ou padiola, onde era erguido e violentamente balançado por vários homens que, enquanto agitavam a padiola, entoavam cantos do clã do *wau*. A menina que pescou o peixe foi posta sobre a barriga desse *wau*, enquanto seu pai ficou de lado, segurando um enxó ao qual havia amarrado um quarto crescente de madrepérola. Pôs o enxó nas mãos da menina, com o qual ela cortou as amarras que prendiam seu *wau* à padiola. Depois entregou ao *wau* o enxó decorado e ele sentou-se na padiola, apoiando-se no enxó. Do mesmo modo, os pais das outras meninas ofereceram objetos de valor aos *waus* das filhas e ao mesmo tempo soltaram as saias dos *waus*. Em seguida estes tornaram a vestir seus trajes masculinos habituais.

Durante essa *performance*, uma *mbora*, a esposa do *wau* que foi amarrado à padiola, dançou com as saias levantadas para expor seus órgãos genitais. Ela usava uma cesta de barbante sobre a cabeça e o rosto e carregava um pau de cavar, segurando-o horizontalmente atrás de seus ombros, com as mãos erguidas, para pegá-lo dos dois lados. No final da dança, ela recebeu do pai da menina um quarto crescente de madrepérola e três conchas *Turbo*.

Toda essa pantomima ritual executada pelo *wau* parece-me uma representação do nascimento da menina da barriga do irmão de sua mãe, embora nenhum de meus

informantes homens (em Kankanamun, onde investiguei isso) jamais tenha ouvido falar do costume de amarrar as mulheres em uma padiola durante o trabalho de parto. Também a dança da *mbora* (esposa do irmão da mãe), com os braços amarrados atrás da cabeça, representa provavelmente a posição de uma mulher em trabalho de parto.

A essa cerimônia seguiu-se um oferecimento de alimentos e objetos de valor. Oito porcos foram mortos e ofertados. Destes, um foi oferecido por seu *wau* à menina que pescou o peixe, a qual, cerimoniosamente, subiu sobre o porco. Dos porcos restantes, três foram dados pelos *waus* aos *lauas* classificatórios, incluindo um porco que foi entregue ao pai do marido da irmã<sup>4</sup> do doador, na aldeia vizinha. Um dos outros porcos foi dado por uma mulher ao filho da irmã do seu marido (isto é, a *mbora* deu ao *nasa*, filho da irmã do marido). Um foi dado a um marido da irmã classificatória (isto é, ao pai potencial de um *laua*) e outro foi entregue a uma irmã classificatória viúva<sup>5</sup>.

Vimos que o pai do *laua* forneceu os objetos de valor que a menina ofereceu a seu *wau*. No oferecimento geral de alimentos e objetos de valor, esse padrão é ainda mais ampliado, de forma que as trocas, na verdade, ocorrem entre os parentes das esposas, de um lado, e os parentes dos maridos, de outro. O clã da esposa e seus irmãos classificatórios etc. oferece porcos ao filho do marido ou ao pai do marido ou ao marido. Esse sistema é resumido na linguagem nativa dizendo-se que os *wau-nyame nampas* (gente do irmão da mãe e da mãe) dão porcos aos *lanoa nampas* (gente do marido) ou aos *lauas nyanggus* (gente dos filhos das irmãs) – estes últimos dois termos são quase sinônimos (cf. p. 147). Por ocasião da apresentação da retribuição dos objetos de valor, os irmãos classificatórios e outros parentes dos que receberam os porcos contribuíram para o acúmulo dos objetos de valor que compunham os dons de retribuição, de forma que a lista era extremamente elaborada e envolvia um grande número de pessoas, aparentadas aos doadores originais dos porcos das mais variadas maneiras.

4. Esse parente é também chamado *laua*. O sistema de parentesco iatmul é caracterizado por uma alternância de gerações similar à encontrada em muitos sistemas australianos. Teoricamente, um homem é reencarnado no filho de seu filho; e uma mulher, na filha do filho de seu irmão. Em geral, o termo de parentesco apropriado para um determinado parente também será apropriado para qualquer outro parente do mesmo sexo em uma posição análoga duas gerações adiante na linha paterna. Por isso o termo *nyamun* é utilizado tanto para o irmão mais velho como para o pai do pai. O termo *nyame* é utilizado tanto para a mãe como para a esposa do filho. No presente exemplo, o termo *laua* é usado tanto para o filho do marido da irmã como para o pai do marido da irmã.

5. Segundo o relato coletado, os oito porcos foram dados por um homem ao filho do irmão de sua própria mãe. Isso é anômalo, e provavelmente o relato é falho ou as duas pessoas em questão eram também aparentadas de uma maneira inversa por meio de alguma outra via.

O último *naven* que descreverei é o que costumava ser celebrado para o homicida bem-sucedido, quando este efetuava sua primeira morte. O relato que tenho dessas cerimônias repete um pouco o material que já comentei, mas também descreve quatro outros episódios de pantomimas que podem ser celebrados em tais ocasiões. Os episódios parecem ser independentes uns dos outros, mas todos envolvem os mesmos tipos de travestimento anteriormente descritos. A única exceção é o costume da *mbora*, que, conquanto vestisse trajes femininos esfarrapados no primeiro episódio, portava trajes masculinos (provavelmente esfarrapados<sup>6</sup>) no segundo e no terceiro.

No primeiro episódio, a *mbora* dança com uma saia suja e com a cabeça envolta por uma rede de pesca. Apresenta a cabeça do inimigo pendurada ao pescoço e, com as mãos erguidas, segura atrás dos ombros um pau de cavar. Uma outra *mbora* pode ter o osso maxilar do inimigo pendurado ao pescoço. Essa dança estende-se até o pôr-do-sol, quando o *nasa* (filho da irmã do marido) traz uma concha *Turbo* amarrada a uma lança e, apresentando-a, solta a velha saia de sua *mbora*.

No segundo episódio, as *iau-ndos* (irmãs do pai, em trajes masculinos) trazem nas mãos um ornamento de penas como aquele que o homicida usa em seu cocar. As *mbora-ndos* (esposas do irmão da mãe, em trajes masculinos) deitam-se no chão e as *iau-ndos* caminham sobre elas, levando as penas. Em seguida, as *mbora-ndos* roubam as penas e saem correndo com elas.

No terceiro episódio o *wau* veste uma saia, fixa no ânus um fruto de coloração alaranjada, *mbuandi* (*Ervatamia aurantiaca*), e sobe, exibindo isso, a escada de uma casa. No alto da escada, simula o ato da cópula com sua esposa, que está vestida como homem e age como tal. O *laua* fica muito envergonhado com esse espetáculo e a irmã do *laua* chora diante do quadro. O fruto alaranjado representa um clitóris anal, característica anatômica freqüentemente imaginada pelos Iatmul à feminilidade grotesca assumida pelo *wau*. Meu informante disse-me que, depois de a *mbora*, agindo como homem, ter copulado com o *wau*, todas as outras mulheres a imitam – e podemos imaginar uma cena de considerável confusão em torno do infortunado *wau*.

No quarto episódio, uma grande armadilha para camarões, com uma armadilha para lagostas em sua abertura, é colocada na escada de uma casa. Todas as mulheres da aldeia deitam-se nuas no chão, uma ao lado da outra, diante da escada. O matador anda sobre as mulheres para subir até à casa. Ao caminhar, tem vergonha de olhar para os órgãos genitais delas; por isso segue com a cabeça erguida, tateando o cami-

6. Infelizmente, não sei se a *mbora* usa trajes limpos ou sujos quando está vestida como homem, mas desconfio que, assim como seu marido, vista trajes imundos.

nho com os pés. Nessa ocasião as mulheres podem se referir à vulva como “aquele lugar tão pequenino de onde saiu aquele homenzarrão”. As únicas mulheres que ele não pisa são sua irmã e sua esposa. Sua irmã o acompanha enquanto ele anda. Não demonstra nenhum recato, golpeando as vulvas com as mãos ao passar – especialmente aquela da *tshaishi*, a esposa do irmão mais velho. Ao vê-la, ela exclamaria: “Uma vulva!”. Mas a *tshaishi* replicaria: “Não! Um pênis!”.

Depois disso a *tshaishi* entoava uma canção cômica, marcando o compasso com uma casca de coco. A letra dessa canção, assim como a de todas as canções iatmul, é construída a partir de uma série de nomes totêmicos, nesse caso os nomes da armadilha de pesca colocada na escada.

Esta armadilha de pesca é a armadilha Alie-namak<sup>7</sup>.  
Vá! você nunca irá atingi-la.  
Vá! você nunca irá pegá-la com a lança.  
Esta é a armadilha de pesca Woli.  
Esta é a armadilha de pesca Tanmbwa<sup>8</sup>.  
Vá! Você nunca irá atingi-la.  
Vá! Você nunca irá pegá-la com a lança.  
Etc.

Isso é repetido substituindo-se Alie-namak por outros nomes no primeiro verso. No final da canção, o matador pega a armadilha com a lança e sobe em direção à casa.

Neste último episódio, a armadilha de pesca é certamente um símbolo da vulva, e esse símbolo aparece também na mitologia esotérica, juntamente com o símbolo complementar, a enguia, que fica presa na armadilha.

Antes de tentar esclarecer os detalhes do cerimonial, convém resumir o comportamento *naven* dos vários parentes:

- O *wau* (irmão da mãe) usa um traje feminino grotesco; mostra suas nádegas ao *laua* masculino; na pantomima, dá à luz ao *laua* feminino, que afrouxa suas amarras; apóia-se no enxó presenteado por ela; oferece comidas aos *lauas* de am-

7. *Alie-namak*: este é um nome totêmico para uma armadilha de pesca, um ancestral do clã Mandali. Desconheço o significado da palavra *alie*. *Namak* é um termo antigo para *namwi* – armadilha de pesca.

8. *Woli* e *Tanmbwa*: estes são dois nomes para o Vento Leste, utilizados no jargão dos xamãs para se referir às mulheres. Por isso esses dois versos significam: “Esta é uma armadilha de pesca de mulher”.

bos os sexos e recebe, em retribuição, objetos de valor em concha; atua como mulher, em uma cópula grotesca com a *mbora*. Esses atos cerimoniais podem ser realizados pelo próprio *wau* ou pelo *wau* classificatório – usualmente por este último.

- A *mbora* (esposa do irmão da mãe) enverga um traje feminino grotesco ou um traje masculino (provavelmente grotesco); dança com o pau de cavar atrás de sua cabeça; assume um papel masculino na imitação da cópula com o *wau*; assim como o *wau*, presenteia com comida o herói do *naven* e recebe objetos de valor em retribuição.
- A *iau* (irmã do pai) usa esplêndidos trajes masculinos; bate no menino em homenagem ao qual o *naven* é celebrado; pisa em sua *mbora* prostrada; participa da luta parodística entre a *mbora* e a *iau*, na qual a primeira arrebatava o cocar de penas da cabeça da segunda.
- A *nyame* (mãe) tira sua saia, mas não se traveste; deita-se com as outras mulheres quando o homicida pisa sobre todas elas.
- A *nyanggai* (irmã) usa esplêndidos trajes masculinos; acompanha o homicida, seu irmão, quando ele pisa nas mulheres; ele fica envergonhado, mas ela agride os órgãos genitais das outras mulheres, especialmente o da *tshaishi*, e chora quando o *wau* exhibe o clitóris anal.
- A *tshaishi* (esposa do irmão mais velho) usa esplêndidos trajes masculinos; bate no irmão mais moço do marido e sua vulva é agredida pela irmã dele.
- O *tawontu* (irmão da esposa, isto é, *wau* dos filhos de ego) oferece alimentos ao marido da irmã (*lando*) e recebe objetos de valor em retribuição. O *tawontu* pode, acredito eu, esfregar suas nádegas na canela do *lando* quando este último se casa com a irmã dele, *tawontu*.

## CONCEITOS DE ESTRUTURA E FUNÇÃO

*ESTRUTURA*

Descrevi as cerimônias do *naven* com um mínimo de referências à cultura em que estão inseridas; qualquer tentativa de *explicar* essas cerimônias, porém, necessita de um esforço no sentido de relacioná-las ao seu contexto. Mesmo a construção de uma teoria estética de sua origem requereria um exame exaustivo do restante da cultura, e isso é ainda mais verdadeiro para qualquer teorização que considere as cerimônias do *naven* em termos da estrutura ou dos mecanismos de funcionamento da cultura. Como pretendo apresentar análises da posição do *naven* tanto do ponto de vista estrutural como do funcional, será conveniente determinar definitivamente, neste momento<sup>1</sup>, o que entendo por esses dois conceitos – Estrutura e Função.

1. Este capítulo contém uma declaração da minha posição teórica no momento em que estava escrevendo este livro. Os vários capítulos descritivos consistem em uma série de experimentos no uso das diferentes abstrações que são aqui discriminadas e definidas. No geral, essas abstrações suportaram o teste da experiência e seu uso conduziu a generalizações que considerei interessantes. O significado que atribuo aos termos “afetivo” e “cognitivo” ficou aqui um tanto vago, e todo o livro foi escrito com um uso impreciso desses termos. Eu esperava que os experimentos de descrição cultural pudessem esclarecer essa questão, que o estudo da psicologia individual deixava obscuro. No Epílogo, a partir de uma comparação de meus vários métodos, fiz uma tentativa de solucionar esse problema, e a posição a que finalmente cheguei é ligeiramente diferente da delineada neste capítulo. Reescrever minha declaração das hipóteses de trabalho em termos dos resultados das minhas experiências, porém, suprimiria o “interesse detetivesco” dos capítulos teóricos.

No trabalho de campo, o antropólogo coleta detalhes de comportamento culturalmente padronizado. Grande parte desse material toma a forma de afirmações nativas *sobre* o comportamento. Tais afirmações, em si, podem ser vistas como detalhes de comportamento; ou, mais cautelosamente, podemos encará-las como verdadeiras e como suplementares à descrição do antropólogo sobre o comportamento que ele testemunhou.

Podemos considerar cada um desses detalhes de um ponto de vista estrutural. Assim, quando uma mãe alimenta seu filho, podemos ver implícitas nesse ato cultural várias pressuposições estruturais: que as mães alimentam os filhos; que os filhos são dependentes das mães; que as mães são bondosas; que o inhame é comestível etc. Quando estudamos uma cultura, descobrimos imediatamente que as mesmas pressuposições estruturais estão presentes em um grande número de seus detalhes. Assim, no comportamento de todas as mães iatmul podemos detectar uma série de detalhes diferentes, todos eles implicando que as mulheres cuidam dos filhos; e em uma investigação estrutural podemos considerar a expressão “cuidar” uma espécie de abreviatura pela qual podemos nos referir a um aspecto estrutural de todos esses detalhes de comportamento cultural. Essa abreviatura não é apenas criação do antropólogo; toda cultura contém conceitos generalizados que são um meio mais abreviado de se referir coletivamente a aspectos estruturais de uma grande quantidade de detalhes de comportamento padronizado. Nessa abordagem estrutural, vamos ver palavras como *mãe*, *metade*, *patrilinha* etc. como abstrações generalizadas para a referência aos aspectos estruturais de grandes massas de detalhes culturais, isto é, a detalhes de comportamento padronizado.

Usado nesse sentido, o termo *Estrutura* está intimamente relacionado, em seu significado, com o termo *tradição*. Mas este último tem suas desvantagens; está evidentemente deslocado em qualquer análise sincrônica, pois em tal análise a origem histórica de qualquer detalhe cultural é irrelevante. Apesar disso, a palavra *tradição* às vezes se insinua nos estudos sincrônicos. Nesses contextos, ela deve ser claramente despojada de toda referência ao passado ou a processos diacrônicos. Assim despojada, a “tradição” só pode significar os fatos *dados* de uma cultura, fatos que são “dados” como premissas. Assim, por vezes, a palavra *tradição* é usada na análise sincrônica como um sinônimo para *estrutura cultural*, tal como aqui definida.

A palavra “estrutura” é um termo coletivo conveniente para designar esse aspecto de uma cultura, mas tem a desvantagem de não poder ser convenientemente usado para nos referirmos individualmente aos elementos a partir dos quais a estrutura é construída. Por isso vou usar a palavra “premissa” para designar esses elementos. Assim, uma premissa é *uma afirmação generalizada de uma determinada pressuposição, ou implicação, passível de ser reconhecida em vários detalhes do comportamento cultural*.

Veremos que há muita variação na extensão em que as premissas de uma cultura são explicitamente afirmadas pelas pessoas; que em muitos casos elas só podem ser afirmadas em termos simbólicos – por meio da terminologia do parentesco, de clichês metafóricos, mais obscuramente por meio do ritual ou, na cultura iatmul, de algum truque na atribuição dos nomes pessoais. Mas, apesar dessa variação, é conveniente usar o termo para qualquer afirmação geral cuja expressão possa ser coletada diretamente dos informantes ou que se possa demonstrar de modo reiterado estar implícita no comportamento dos indivíduos.

É evidente que a existência de premissas ou “formulações” na cultura foi sempre admitida, mas ainda não foi suficientemente reconhecido até que ponto as várias premissas de uma cultura se reúnem em um esquema coerente. O estudioso da estrutura cultural pode detectar silogismos do tipo geral: “Uma mãe alimenta os filhos; o irmão da mãe é identificado com a mãe; portanto, os irmãos da mãe alimentam os filhos dela”. E, por meio desses silogismos, toda a estrutura de uma cultura é entretida em um todo coerente. No meu modo de ver, a tarefa da antropologia estrutural é a investigação desses esquemas na cultura, e eu definiria a estrutura cultural como *um termo coletivo para o esquema “lógico”<sup>2</sup> coerente que pode ser construído pelo cientista, ajustando umas às outras as várias premissas da cultura.*

Além desse uso da palavra “estrutura” para aludir a um aspecto da *cultura*, há um segundo uso perfeitamente válido do termo para aludir, não à cultura, mas à *sociedade*. É sobretudo nesse sentido que a palavra é usada por Radcliffe-Brown, e é importante manter distintos os dois sentidos. No estudo da estrutura cultural, consideramos os detalhes de comportamento como nossas unidades e os vemos como articulados em um esquema “lógico”; no estudo da estrutura social, as unidades são os indivíduos humanos, articulados em grupos – por exemplo, como parentes, como membros de um clã ou como membros de uma comunidade. Uma distinção como, por exemplo, aquela (p. 151) entre orientação periférica e orientação centrípeta de sistemas sociais pode ser descrita como uma diferença de estrutura *social*.

Desse modo, nas duas disciplinas, a sociológica e a cultural, quase sempre estaremos estudando os mesmos fenômenos, mas abordando-os de dois pontos de

2. Nesta definição, certamente não estou utilizando o termo “lógico” no sentido estrito em que é usado, em nossa própria cultura, para descrever a disciplina de pensamento na qual os tipos de passos envolvidos são controlados de maneira rígida e consciente. Quero dizer com ele, no entanto, que os elementos da estrutura estão efetivamente vinculados uns aos outros por passos. É provável, porém, que as culturas possam variar quanto aos tipos de passos que conectam suas premissas, e que a palavra “lógica” possa portanto ser interpretada de modo diferente em cada cultura. Esse conceito, o *eidós* de uma cultura, será elaborado numa etapa posterior deste trabalho.

vista diferentes. No estudo da estrutura cultural, veremos os clãs e a terminologia de parentesco como referências taquigráficas a detalhes de comportamento, enquanto no estudo da estrutura social veremos esses agrupamentos como segmentos na anatomia da comunidade, como parte do mecanismo pelo qual a comunidade é integrada e organizada.

No momento, não vejo como estabelecer uma separação clara entre o estudo da função social e o estudo da estrutura social, e acredito que a abordagem mais proveitosa dessas disciplinas à nossa disposição seja aquela que considera a estrutura social em relação à integração e à desintegração da sociedade. Por isso vou considerar esses dois temas unidos sob o título geral de “Sociologia do *naven*”. Mas é fácil e, acredito eu, proveitoso separar o estudo da estrutura *cultural* daquele dos outros aspectos da cultura, e por isso vou tratar esses temas separadamente.

#### FUNÇÃO

O termo “função” é mais difícil de definir em razão de sua ambigüidade. Por um lado, temos o amplo uso filosófico do termo para cobrir todo o jogo de causa e efeito sincrônicos no seio da cultura, independentemente de qualquer consideração de propósito ou adaptação. Utilizando o termo nesse sentido, poderíamos dizer que as cerimônias do *naven* são uma função de todos esses elementos da cultura, ou propriedades da sociedade, de cuja presença depende a existência das cerimônias. Além disso, se é possível mostrar que as cerimônias *naven* desempenham algum papel na integração da comunidade, podemos dizer que o tamanho das aldeias *iatmul* é uma função – entre outras coisas – das cerimônias do *naven*. Esse é um uso perfeitamente coerente e lógico do termo, que os antropólogos fariam bem em adotar<sup>3</sup>. Poderiam então inserir adjetivos qualificativos para indicar que tipo de interdependência estão discutindo. Nesse caso, teríamos expressões como: função estrutural, função social, função pragmática etc.

Mas, infelizmente, a palavra “função” também pode ser utilizada em seu sentido popular, para significar *efeito adaptativo útil*, e muitas vezes não está perfeitamente claro em qual dos sentidos a palavra é usada na antropologia moderna. Malinowski tende a definir a função em termos de adaptação, a encarar todos os elementos

3. A principal dificuldade que esse uso envolve é que, com base nesse princípio, as cerimônias *naven* deveriam ser reveladas como função de tudo o mais no universo, e o antropólogo de-frentar-se-á com o problema da definição de suas esferas de relevância. A tentativa de subdividir a cultura em instituições visa, sem dúvida, a delimitar as esferas de relevância.

da cultura como “atuando direta ou indiretamente em prol da satisfação das necessidades humanas”, e deduz daí que todo detalhe da cultura é “atuante, operante, ativo, eficiente”<sup>4</sup>. Esse método de abordagem é provavelmente bem fundado, e sua investigação cuidadosa poderia proporcionar um sistema coerente de antropologia aliado a sistemas de economia baseados no “homem calculador”. Infelizmente, porém, o outro sentido da palavra “função” tem confundido a questão. Assim encontramos: “Tanto o artefato mais simples como o mais elaborado são definidos por sua função, pelo papel que desempenham no interior de um sistema de atividades humanas; são definidos pelas idéias que com eles se conectam e pelos valores que os circundam”<sup>5</sup>. Disso podemos supor que, aqui, “função” está sendo utilizada não somente com referência à satisfação das necessidades humanas, mas também com referência à interdependência dos elementos de cultura.

Essa posição é complicada e difícil; e, para mim pelo menos, ela não é simplificada pela teoria segundo a qual a cultura pode ser subdividida em “instituições”, de modo que cada instituição é definida por sua função ou funções especiais. Parece-me prematuro tentar uma tal análise em instituições enquanto não se tiverem analisado os conceitos englobados pelo termo “função”.

Mas se, em vez de enfatizar a subdivisão da cultura, examinarmos as possibilidades de subdividir e classificar diferentes tipos de funções, acredito que possamos alcançar algum grau de clareza e vislumbrar então uma chance de elucidar as leis do funcionamento social e cultural.

Uma lista curta e incompleta dos principais tipos de efeito aos quais o termo “função” tem sido aplicado bastará para demonstrar a atual confusão e o tipo de modificação que estou sugerindo:

1. Satisfação direta das necessidades humanas.
2. Satisfação indireta das necessidades humanas.
3. Modificação, elaboração etc. das necessidades humanas.
4. Modelação e treinamento dos seres humanos.
5. Integração de grupos de seres humanos.
6. Vários tipos de interdependência e relacionamento entre os elementos da cultura.
7. Manutenção do *status quo*. Etc.<sup>6</sup>

4. Ambas as citações foram extraídas da *Enc. Soc. Sci.*, 1931, art. “Culture”, p. 625.

5. *Loc. cit.*, p. 626.

6. A excelência do trabalho de campo realizado pelos membros da escola funcional deve-se, sem dúvida, à amplitude da rede que eles lançaram ao mar da cultura. Não estou aqui defendendo nenhuma redução dessa amplitude, mas, sim, uma discriminação maior na seleção do pescado.

Nessa lista, o fato que mais nos chama a atenção é que cada um desses tipos de função depende de cada um dos outros. Esse fato impressionou tanto os funcionalistas que eles ficaram com receio de analisar o conceito de função.

A antropologia científica nasceu numa época em que as ciências mais antigas já haviam resolvido seus problemas domésticos e estavam começando a estender suas investigações para as áreas limítrofes que separam uma ciência da outra. O resultado dessa extensão foi uma nova percepção da unidade fundamental da ciência e do mundo. Mas os efeitos que isso teve sobre a antropologia foram desastrosos. A ênfase na unidade retardou a análise. A física e a química estão se beneficiando muito de uma combinação de seus problemas e métodos, mas isso não significa que não se tenham beneficiado de sua separação no passado. Os grandes avanços do conhecimento são realizados por meio da análise dos problemas, pela separação de uma classe de problema de outra. Dizer que todos os problemas estão inter-relacionados é uma postura mística e inútil. Isolá-los é artificial, mas não o é mais que o uso de materiais puros em um laboratório químico.

A situação da antropologia talvez não seja tão ruim quanto eu sugeri. De um lado, temos Radcliffe-Brown, que tende a considerar todos os elementos da cultura em relação à solidariedade, à integração do grupo. Ele insiste em que as considerações puramente psicológicas são irrelevantes quanto a essa questão, faz uma distinção entre estrutura social e função pragmática, e pressupõe que cada uma delas apresente seu tipo específico de problema, a ser estudado por sua própria disciplina específica. De outro lado, temos a ciência da economia, ora em desenvolvimento, que se especializa naquele tipo de função social relacionado com a satisfação das necessidades e dos desejos humanos – uma tentativa metodológica valiosa, prejudicada talvez por uma visão estreita das necessidades humanas<sup>7</sup>.

Esses são avanços consideráveis, e neste livro vou basear-me nas disciplinas discriminadas por Radcliffe-Brown. Tentarei considerar a posição funcional (utilizando o termo em seu sentido filosófico mais amplo) das cerimônias do *naven* de cinco perspectivas diferentes. Ou seja, classificarei as funções em cinco categorias, de modo que as várias partes do livro ilustrem cinco diferentes métodos de abordagem dos problemas da cultura e da sociedade. Tanto quanto possível, manterei esses métodos de abordagem separados e indicarei os pontos em que me desvio desse procedimento.

7. Sargent Florence (*Economics and Human Behaviour*, cap. IV, 1927) discute a posição tomada por Henderson em economia – a suposição de que podemos manter o “homem calculador” como um postulado básico da economia, contanto que não formulemos suposições com respeito aos termos em que se dá o cálculo. Essa restrição estabelece uma separação metodológica conveniente entre economia e psicologia.

As categorias que escolhi são:

1. Relações *estruturais* ou “lógicas” entre os aspectos cognitivos dos vários detalhes de comportamento cultural: as razões cognitivas para o comportamento.
2. Relações *afetivas*<sup>8</sup> entre os detalhes de comportamento cultural e as necessidades ou desejos emocionais básicos ou derivados dos indivíduos: a motivação afetiva dos detalhes de comportamento.
3. Relações *etológicas* entre os aspectos emocionais dos detalhes de comportamento cultural e a ênfase emocional da cultura como um todo.
4. Relações *eidológicas* entre os aspectos cognitivos dos detalhes de comportamento cultural e o padrão geral da estrutura cultural.
5. Relações *sociológicas* entre o comportamento cultural dos indivíduos e as necessidades do grupo como um todo: a manutenção da solidariedade etc.

Dentre essas cinco categorias de relação entre fragmentos de material antropológico, é claro que uma delas, a sociológica, ocupa uma classe à parte. Entre as outras, o etológico está intimamente relacionado ao afetivo, e o eidológico, de maneira análoga, ao estrutural<sup>9</sup>.

Além desses, há dois outros métodos de abordagem que não considerarei em nenhuma especificidade, a saber, os métodos da psicologia desenvolvimental e da economia. Esses métodos são omitidos, não porque eu subestime a sua importância, mas porque não coletei, no campo, material que pudesse servir de ilustração a essas abordagens.

Nessa etapa de nossa investigação, pouca coisa precisa ser dita sobre tais categorias. Os conceitos de estrutura, tanto social como cultural, devo-os em grande parte a Radcliffe-Brown; o conceito de “função pragmática” deriva de Malinowski. Subdividi este último por várias razões.

Consideremos alguns exemplos mais concretos de funcionamento “pragmático”. O termo é aplicado a efeitos como: aumento da sociabilidade entre os indiví-

8. Embora os termos “afeto” e “cognição” estejam atualmente um tanto desacreditados entre os psicólogos, fui levado a adotar os adjetivos que deles derivam. Acredito que os riscos e as falácias inerentes a esses termos podem ser em grande parte evitados se falarmos, não de “mecanismos afetivos” e “mecanismos cognitivos”, mas de *aspectos* afetivos e cognitivos do comportamento de um único mecanismo, o indivíduo.
9. Na verdade, as semelhanças entre esses pares de categorias são tão estreitas que fui levado a me referir às funções afetivas do comportamento como “expressão do *ethos* no comportamento”; do mesmo modo, poderia ter-me referido às funções estruturais como “expressão do *eidos* no comportamento”.

duos; aumento da solidariedade na comunidade; aumento do orgulho familiar; confirmação dos privilégios de indivíduos e efetivação de seus direitos e deveres; substanciação da crença na eficácia mágica e reforço da lei e da ordem tradicionais<sup>10</sup>. À primeira vista, muitas dessas funções pareceriam “úteis”, e os antropólogos têm sido tentados a, sem maiores cerimônias, atribuir valor a funções desse tipo. Mas sua utilidade torna-se mais problemática quando compreendemos que muitos desses efeitos podem ser mutuamente antagônicos; que, por exemplo, um aumento no orgulho familiar pode destruir a solidariedade da comunidade; ou, ainda, que a ênfase excessiva na solidariedade no seio da comunidade pode conduzir a guerras com outros povos e, portanto, à destruição do *status quo*. À luz do antagonismo potencial entre esses efeitos, parece que só com muita cautela é possível atribuir-lhes valor; e, numa amostra de seus efeitos significativos, deveríamos certamente incluir todos os opostos dos efeitos enfatizados pela Escola Funcional – a redução da solidariedade, a redução do orgulho familiar, o relaxamento dos deveres etc.

Além disso, se considerarmos essa amostra de funções em diversos cenários, seu valor torna-se ainda mais problemático. Não é provável que um povo nômade, vivendo na mais fina margem da sustentação física, controlando drasticamente sua população por meio do infanticídio, esteja interessado na integração de uma população mais ampla. Na verdade, o que acontece é que diferentes povos atribuem valores muito diferentes a esses vários efeitos. Alguns povos aprovam a sociabilidade, enquanto outros inclinam-se a mostrar desagrado diante do indivíduo falante e sociável e a encará-lo como indigno e intrusivo. A “força da lei tradicional” é muito importante em algumas comunidades africanas, mas essa expressão é praticamente desprovida de sentido quando aplicada aos Iatmul, que têm uma cultura individualista ao extremo e se dispõem prontamente a respeitar o infrator desde que ele possua uma personalidade forte o suficiente. Além disso, o iatmul – como o irlandês – não atribui valor muito grande a um comportamento excessivamente ordeiro. Eles desejam um grau de ordem muito diferente do exigido, por exemplo, pela comunidade quacre. E assim por diante. Não importa qual desses efeitos sejam considerados, perceberemos que entre alguns povos ele é extremamente valorizado, ao passo que entre outros é ignorado ou desprezado. As mesmas conclusões aplicam-se não somente a efeitos abstratos, como a força da lei e a integração, mas também a questões concretas, como o suprimento alimentar – enquanto um povo atribui um valor elevado à boa vida, outro grupo, ascético, pode ter pouquíssimo interesse pela comida.

10. Essa amostra de funções, assim como o termo *função pragmática* que a elas se aplica, foi extraída do artigo de Malinowski intitulado “Anthropology”, Suplemento da *Encyclopaedia Britannica*, 1926. Trata-se das funções que ele atribui a vários tipos de mitos.

Já é tempo, creio, de os antropólogos levarem em conta essa enorme variação no valor que diferentes povos atribuem aos efeitos que a antropologia funcional moderna tem a lhes oferecer. À luz dessa variação, é obviamente arriscado afirmar que a função pragmática relevante de um determinado detalhe de uma cultura seja o aumento do orgulho familiar – a menos que, antes, seja possível demonstrar que o orgulho familiar constitui realmente um dos efeitos valorizados em outros contextos da cultura particular que estamos estudando.

Nesse ponto, portanto, chegamos a um tipo muito diferente de relação funcional. Começamos considerando a relação entre, de um lado, os detalhes de cultura e, de outro, as necessidades e os desejos do indivíduo. Mas agora estamos diante do fato de que não podemos fazer suposições relativas a essas necessidades e desejos, devendo primeiro deduzi-los a partir das ênfases da cultura como um todo. Assim, se separarmos da “função pragmática” o conceito de *função afetiva* – que podemos definir, rigidamente, em termos da relação entre detalhes da cultura e das necessidades emocionais dos indivíduos –, teremos então de construir uma outra categoria referente à relação entre o conteúdo emocional do detalhe particular de comportamento cujas funções estamos estudando e as ênfases emocionais da cultura como um todo. Chamarei essa categoria de função *etológica*; e empregarei a palavra *ethos* para me referir coletivamente às ênfases emocionais da cultura.

Considerações similares (ver nota 2, p. 89, sobre a palavra “lógica”) nos conduzirão do isolamento do conceito de estrutura cultural ao isolamento do *eidós*. Partindo do exame das premissas referentes à estrutura de uma cultura específica, podemos reuni-las em um sistema coerente e, finalmente, traçar um quadro geral dos processos cognitivos envolvidos. Chamarei esse quadro geral de *eidós* da cultura.

Entretanto, embora a relação entre o *eidós* e as premissas estruturais seja estreitamente análoga àquela entre o *ethos* e as funções afetivas, existe uma anomalia para a qual importa chamar a atenção. Já vimos que o estudo do *ethos* é uma preliminar necessária a quaisquer conclusões a respeito das funções pragmáticas. Mas, no caso da estrutura e do *eidós*, a ordem do procedimento é inversa. Primeiro devem-se estudar os detalhes da estrutura cultural e, a partir daí, deduzir o *eidós*. Essa inversão ocorre pelo fato de que, ao estudarmos a estrutura cultural, estamos interessados no conteúdo cognitivo manifesto do comportamento, ao passo que, ao estudarmos as funções pragmáticas, estamos interessados no conteúdo emocional, muito mais velado. O conteúdo manifesto pode ser *descrito* peça por peça, e o sistema subjacente, deduzido da descrição resultante. Mas o significado emocional só pode ser *atribuído* após se examinar a cultura como um todo.

Afora essa diferença de procedimento, as abordagens etológica e eidológica da cultura são estreitamente análogas. Ambas baseiam-se na mesma dupla hipótese

fundamental: que os indivíduos em uma comunidade são padronizados por sua cultura, ao mesmo tempo em que as características gerais que a permeiam, aquelas repetidamente reconhecíveis em seus mais diversos contextos, são uma expressão dessa padronização. Tal hipótese é, em certo sentido, circular; supõe-se que as características que permeiam a cultura não apenas expressam mas também promovem a padronização dos indivíduos.

Devemos essa dupla suposição, principalmente, à dra. Benedict; e os conceitos – *ethos* e *eidós* – que estou sugerindo podem ser considerados como subdivisões do seu conceito mais geral, o de *Configuração*. O *eidós* de uma cultura é uma expressão dos aspectos cognitivos padronizados dos indivíduos, enquanto o *ethos* é a expressão correspondente de seus aspectos afetivos padronizados. A soma do *ethos* e do *eidós* e aquelas características gerais de uma cultura que podem advir de outros tipos de padronização compõem a configuração<sup>11</sup>.

Essa hipótese da padronização dos indivíduos é um avanço substantivo no sentido de esclarecer as inter-relações das várias disciplinas que distinguimos até agora – a estrutural e a eidológica, a pragmática e a etológica –, mas também traz à tona outra disciplina, uma outra categoria de função. Essa disciplina costuma ser chamada de Psicologia do Desenvolvimento, o estudo da modelação do indivíduo pelas circunstâncias do seu ambiente, os efeitos psicológicos do impacto que a cultura exerce sobre ele.

Desse modo, fomos do estudo de processos culturais ao estudo da psicologia individual, ligando os dois extremos da escala por meio do conceito abstrato<sup>12</sup> de “indivíduo padronizado”.

Voltando agora à matéria-prima da antropologia, os fatos de comportamento nativo observados no trabalho de campo, podemos considerar a totalidade dessa massa como sendo relevante para uma última disciplina a ser isolada. Ela se ocupa dos efeitos do comportamento sobre a satisfação das necessidades de *grupos* de indivíduos na manutenção ou no impedimento da existência contínua desse organismo abstrato – a Sociedade. Chamarei essa categoria de *Função Social* e usarei o termo “sociologia” em um sentido restrito para me referir ao seu estudo como distin-

11. A dra. Benedict teve a amabilidade de ler grande parte deste livro em manuscrito, antes de sua conclusão, e concorda comigo que esta é uma especificação correta da relação do *ethos* e do *eidós* com a configuração.

12. Talvez seja possível, à luz de trabalhos futuros, definir o “indivíduo padronizado” em termos mais concretos. Atualmente não há como dizer se esse conceito se refere ao indivíduo “médio” ou ao “ideal”. Tampouco está totalmente claro quais diferenças serão introduzidas na teoria da cultura segundo a nossa interpretação do “padrão”. Tais questões só poderão ser esclarecidas após a realização de pesquisas mais intensas sobre indivíduos normais e desajustados em várias culturas.

CONCEITOS DE ESTRUTURA E FUNÇÃO

to do estudo das outras disciplinas passíveis de separação<sup>13</sup>. Nessa disciplina da sociologia, como afirmou Radcliffe-Brown, a psicologia individual torna-se irrelevante na mesma medida em que a física atômica é metodologicamente irrelevante no estudo da bioquímica.

13. Malinowski, creio, inclui no termo *função pragmática* não somente o tipo de função ao qual eu aplico esse termo, mas também o que estou chamando aqui de “função social”. A diferença entre nossos pontos de vista deriva, em grande parte, de sua definição de função em termos da satisfação direta ou indireta dos indivíduos. Defini a função pragmática exclusivamente em termos da satisfação direta, remetendo os vários passos das sinuosas rotas da satisfação indireta a um exame separado sob as outras categorias de função.



## PREMISSAS CULTURAIS RELEVANTES PARA A RELAÇÃO WAU-LAUA

Nesta seção e na seguinte, considerarei os elementos da cultura iatmul como conexões em um sistema estrutural. Considerarei também as doações de alimento da mãe ao filho e a lealdade do filho para com a mãe como detalhes de comportamento que, nessa cultura, são pressupostos e esperados – como premissas. Posteriormente, em outra seção, explorarei esses fatos culturais em sua relação com necessidades e desejos. De início, pretendo apenas mostrar que as premissas da cultura iatmul estão conectadas umas às outras em um sistema “lógico”, coerente. Examinarei sínteses como, por exemplo, “uma mãe dá comida a seu filho; um irmão da mãe é identificado com a mãe; portanto, um irmão da mãe dá comida ao filho de sua irmã”.

Para manipular os elementos culturais como partes de uma estrutura, Radcliffe-Brown sugeriu uma técnica muito útil que envolve o uso do termo técnico *identificação*. Esse termo deu origem a alguns equívocos, e cumpre explicar o sentido em que o utilizo. O termo constitui um método abreviado para se referir coletivamente aos aspectos estruturais de um grande número de detalhes de uma cultura. Quando afirmo que os irmãos são *identificados*, quero dizer que, nessa cultura, há um grande número de detalhes de comportamento culturalmente padronizados nos quais o comportamento de um irmão se assemelha ao do outro; e quero dizer também que muitos detalhes do comportamento de outros indivíduos em relação a um dos irmãos se reproduzem em seu comportamento em relação ao outro. Além disso, veremos que, pelo menos na cultura iatmul, quando dois indivíduos são identificados é comum que um deles se comporte como se houvesse praticado certos atos que, na verdade, foram praticados

pelo outro<sup>1</sup>. Similarmente, outras pessoas comportam-se em relação a um indivíduo como se ele houvesse praticado os atos que foram praticados pelo outro.

A afirmação de que os irmãos são identificados não implica a ausência de detalhes de comportamento que fariam uma discriminação entre eles. Assim, a palavra “identificação” é utilizada de modo relativo, e não absoluto. É comum descobrir que, em uma série de contextos, dois indivíduos são identificados, enquanto em outra série eles são contrastados. Veremos assim que, na cultura iatmul, pai e filho são identificados em suas relações com o mundo externo, ao passo que, entre si, são drasticamente contrastados. Na medida em que são identificados, eles são vistos como aliados, mas, na medida em que são contrastados, são vistos como opondo-se mutuamente em seus interesses.

A técnica de descrever identificações é de longe a melhor até hoje desenvolvida para o mapeamento dos sistemas de parentesco; e, para o estudo do *naven*, temos de considerar uma distinção importante e quatro tipos principais de identificação:

1. O irmão da mãe (*wau*) é distinto do irmão do pai, ou do pai (*nyai*). Essa discriminação é abertamente traçada pelos termos de parentesco e está implícita em muitos dos padrões de comportamento em relação a esses parentes. No presente contexto, essa premissa pode ser adequadamente ilustrada por um mito sobre o *naven*:

Um menino e uma menina – irmão e irmã – foram apanhar sagu num pântano de sagu. Como foram de canoa, as efeméridas apareceram e cobriram a superfície do rio, de modo que os dois puseram-se a trabalhar e coletaram uma grande quantidade delas. Os peixes também começaram a aflorar e o menino pegou vários com sua lança. Depois, foram até o pântano de sagu, onde o menino derrubou uma palmeira de sagu, batendo sua medula. A menina pegou a medula, lavou-a e carregou o sagu. No caminho para casa os dois encontraram o pai e a mãe, que estavam vindo ao seu encontro numa canoa, e que perguntaram: “Quem pegou o peixe?” e “Quem bateu o sagu?”. O menino e a menina responderam que os dois tinham pegado o peixe e batido o sagu. O pai despiu seu avental pubiano e a mãe sua saia, e os dois começaram a dançar um *naven*. O menino e a menina perguntaram: “Por que vocês estão dançando?” e ficaram muito envergonhados. Em seguida, o menino e a menina colocaram o sagu e o peixe de volta na canoa e remaram em direção a seu *wau*. Quando chegaram na casa, o *wau* e a *mbora* (esposa do irmão da mãe) vieram para fora e pegaram o peixe e o sagu; o *wau* despiu seu avental e a *mbora* sua saia, e os dois dançaram um *naven*; e a *mbora* pegou o peixe e o sagu, cozinhou-os e os comeu junto com o *wau*. Mais tarde, a

1. O caso mais notável desse tipo ocorre na identificação entre indivíduos vivos e seus ancestrais. Entre os Iatmul, escutam-se freqüentemente afirmações como “*Eu* estava na popa da canoa que trouxe as primeiras pessoas para a aldeia de Mindimbit!”, significando que um ancestral que tinha o mesmo nome do falante desempenhou esse papel na fundação da aldeia.

PREMISSAS CULTURAIS RELEVANTES PARA A RELAÇÃO WAU-LAUA

*mbora* trouxe um porco que ela havia engordado e o *wau* ofertou-o aos dois *lauas*, que puseram seus pés sobre o porco. Depois os *lauas* saíram, prepararam objetos de valor em concha e os deram de presente ao *wau*.

Essa distinção entre o pai e o irmão da mãe é especialmente conspícua em todos os contextos em que seu comportamento é influenciado pelo fato de pertencerem a diferentes clãs patrilineares. Todo clã possui sua série de mitos sobre os ancestrais. Esses mitos, e os encantamentos neles baseados, constituem segredos cuidadosamente preservados pelos descendentes dos clãs. Em geral, um homem transmitirá seu conhecimento esotérico a um de seus filhos; às vezes, porém, comunica os segredos e os encantamentos do clã ao filho da irmã. Neste caso, os conhecimentos esotéricos devem ser *cerimonialmente pagos* em objetos de valor em concha, e o filho da irmã não deverá transmitir os conhecimentos esotéricos do *wau* a seus próprios filhos.

A transmissão dos conhecimentos esotéricos ao *laua* constitui uma forte afirmação dos laços existentes entre este e seu *wau*. Implica uma confiança considerável por parte do *wau*, pois o *laua*, uma vez que os segredos lhe são confiados, pode facilmente usá-los em discussões, para ruína e vergonha de seu *wau*. O motivo que leva o *wau* a assumir esse risco é, em minha opinião, a esperança de que o *laua* possa falar em sua defesa. Malikindjin, que escarnecia da idéia de necessitar de qualquer ajuda nos debates (cf. p. 210), ainda assim ensinou parte de seu conhecimento esotérico a seu *laua*, dizendo: “Quando eu estiver morto, meu *laua* vai ajudar meu filho em seus debates”. Foi-me relatado um único caso em que um *laua* usou, em debates com seu *wau*, informações que este lhe havia confiado.

Por vezes, um clã tem o infortúnio de perder suas tradições ancestrais e precisa então *comprá-las* de volta de seus *lauas*.

Um caso interessante de distinção entre o *wau* e o pai ocorre em Mindimbit<sup>2</sup>, no procedimento que acompanha a primeira vez em que um menino mata um ser humano. Para essa importante cerimônia, o pai do menino terá de obter, por captura ou compra, um cativo de uma comunidade vizinha, e esse cativo será morto à lança pelo menino. Todavia, em muitos casos, isso ocorre quando a criança é ainda muito pequena para usar uma lança, sendo preciso pois ajudá-la na execução da proeza. Essa ajuda não deve vir do pai, pois os nativos dizem que, nesse caso, a morte seria um feito do pai, e não do filho. Mas o *wau* pode ajudar a criança: ele segura a lança e dirige o golpe, mas a morte será computada como um feito da criança.

2. Aparentemente, esse ponto não é marcado em Kankanamun e Palimbai, onde perguntei a meus informantes sobre o procedimento correspondente. Para eles, não importava quem ajudaria o menino no homicídio, o que provavelmente seria feito pelo pai.

Similarmente, o *wau* distingue-se do pai em contextos econômicos. Nesse caso, o padrão é o inverso daquele encontrado em contextos dos feitos. Quando um rapaz está coletando objetos de valor para pagar o preço-da-noiva, seu pai vai naturalmente ajudá-lo, sem esperar nenhuma recompensa formal pelos objetos de valor com que contribui. O *wau* também pode contribuir, mas, nesse caso, espera algo em troca. Em geral, o rapaz lhe retribui, ajudando o filho do *wau*, quando este estiver coletando objetos de valor para obter uma esposa. Assim, em contextos que envolvem objetos de valor, o rapaz une-se a seu pai e é separado do clã materno, ao passo que, nos contextos dos feitos, ocorre o contrário. Mas em ambas as situações o *wau* é distinguido do pai.

Apesar dessa distinção, veremos que há também traços de identificação entre o pai e o *wau*, que se manifestam até mesmo em alguns detalhes do comportamento deles em relação ao *laua* (cf. p. 139). Em outros contextos, que envolvem as mesmas duas pessoas – não diante do *laua*, para o qual elas aparecem como *wau* e *nyai*’, mas em relação ao mundo exterior, onde são vistas apenas como cunhados –, veremos que a cooperação e a competição, a identificação e a discriminação se encontram uniformemente misturadas na padronização de seu relacionamento.

2. Há uma certa identidade entre pai e filho. Essa premissa se expressa, por exemplo, no sistema de clãs patrilineares, e de muitas outras maneiras. Para o presente propósito, bastará examinar em detalhe uma única linha de evidência nesse sentido – a do vocabulário de parentesco – e omitir as outras. Já publiquei<sup>3</sup> uma série de exemplos da tendência dos Iatmul em resumir e formular o comportamento dos indivíduos por meio de um uso analógico da terminologia do parentesco. Esse uso é familiar o suficiente em nossa própria sociedade para que seja preciso enfatizá-lo, e, como os Iatmul levaram essa prática mais longe do que nós, podemos, com rara segurança, nos remeter ao vocabulário como evidência da estrutura formulada do sistema de parentesco.

Tal vocabulário contém várias expressões em que dois termos de parentesco são utilizados em justaposição para indicar um grupo de parentes que estão intimamente associados no entendimento nativo, e a partir dessas formas compostas podemos deduzir uma identificação íntima no plano do comportamento dos (e para os) tipos de parentes realmente citados nas frases compostas. Como exemplo, podemos considerar o termo *nggwail-warangka*, em que a palavra *nggwail* significa pai do pai, e *warangka*, pai do pai do pai. O composto como um todo é um termo coletivo

3. Cf. *Oceania*, 1932, p. 266.

para os ancestrais patrilineares, um grupo de parentes classificado em conjunto na cultura iatmul<sup>4</sup>.

Há vários outros casos em que os termos compostos significando “um determinado parente e seu pai” são usados para denotar grupos inteiros de parentes identificados em conjunto, como, por exemplo, *wau-mbuambo* (irmão da mãe e filho do irmão da mãe) – termo coletivo para todos os membros do clã materno –; *towanaisagut* (abreviação de *tawontu-nausagut*, que significa literalmente irmão da esposa e pai da esposa) – termo coletivo para todo o clã da esposa –; *laua-ianan* (filho da irmã e filho do filho da irmã) – termo coletivo referente aos descendentes dos homens que se casaram com a irmã do falante. Em todos esses termos enfatiza-se a identidade do filho com o pai.

Uma identificação análoga ocorre no uso incorreto dos termos de parentesco para o filho do irmão da mãe e para a esposa do filho do irmão da mãe. Esses dois parentes costumam ser chamados de *mbuambo*, termo que os identifica com o pai da mãe e a mãe da mãe. Mas um informante de Palimbai declarou que, após a morte do irmão da mãe, o termo *wau* é usado para o filho do irmão da mãe e o termo *mbora* (esposa do irmão da mãe) passa então a ser aplicado à esposa do filho do irmão da mãe. Outros informantes afirmaram que isso era incorreto, mas desconfio que, se a cultura permanecesse inalterada, esse uso poderia tornar-se mais geral. Entre o povo vizinho Tshuosh não há distinção terminológica entre os membros de sexo masculino das diferentes gerações do clã materno; todos são chamados *wau*. Também entre os Iatmul, esse uso dos termos concordaria com a motivação do *wau* para ensinar seus conhecimentos esotéricos a seu *laua* – “Quando eu morrer, meu *laua* vai ajudar meus filhos em seus debates” (cf. p. 101).

Nesse ponto, deve-se sublinhar que não se permite que a identificação entre pai e filho, embora seja visível em suas relações com pessoas de fora, tenha por base uma intimidade tranqüila. Essa intimidade é rigorosamente desestimulada, e, em seu lugar, enfatiza-se o conflito entre gerações sucessivas, administrado com decoro. Embora o pai possa ressentir-se e vingar qualquer repreensão ou golpe que outras pessoas venham a dirigir a seu filho, ele próprio ocupa uma posição disciplinadora, podendo até mesmo bater no filho para castigá-lo. Mas, em contraste com essa postura, percebemos que, pouco a pouco, o filho se desprenderá dessa posição ocupada pelo pai. Esses dois fatos são a base das formulações que regem seu relacionamento. A possibilidade de qualquer sobreposição entre pai e filho, em *status* social, é dras-

4. O mesmo conjunto de parentes é constantemente invocado em cantos onomásticos, no refrão: “*nyai*” *nya!* *nyamun a!*” (Ó, Pai! Ó, Irmão Mais Velho!).

ticamente limitada por tabus que não são considerados arbitrários, mas antes indicadores da única maneira adequada de se enfrentar a situação. O pai nunca deve obter vantagens às custas do filho. Não comerá nada que o filho tenha plantado em sua roça, nem mesmo alimentos que porventura ele tenha coletado na roça do pai. Quando estão juntos em uma canoa, o filho em geral assume a posição de honra na proa, e, enquanto ele está lá, o pai nunca pegará água para saciar sua sede. No sistema iniciatório, o filho está em geral dois graus abaixo do pai (ver Diagrama, p. 277), mas as pessoas estão continuamente reajustando o equilíbrio entre os graus, e por vezes tenta-se promover um rapaz ao grau de que seu pai é membro, ao que o jovem resiste violentamente, pois sente que isso seria ferir a dignidade do pai. Contudo, este não se oporá à promoção do filho, pois não é apropriado defender o próprio orgulho às custas de seu progresso. Creio que, na maior parte dos casos, a promoção acaba sendo efetuada. Mas, em um caso que testemunhei, o filho resistiu a ponto de só acatar a decisão do *wau*, que, ao ser consultado, se opôs finalmente à promoção. Assim, observa-se que tanto o filho como o pai estão preocupados em evitar qualquer sobreposição de *status* social.

Os tabus relativos ao pai são obedecidos principalmente porque ele mesmo os considera corretos. Mas, em certa medida, são reforçados por uma crença de que, se ele comer um alimento coletado por seu filho, envelhecerá rapidamente – talvez uma declaração simbólica do fato de que, assim fazendo, estará se comportando como um avô<sup>5</sup>. Porém, mais importante que essa sanção, é a força do sentimento público. A idéia de intimidade entre pai e filho crescido é chocante para os Iatmul. Durante minha estada no Sepik, lembro-me de dois europeus, pai e filho, que se estabeleceram nas proximidades do rio Ceram, muitas milhas adiante, onde iniciaram uma pequena e isolada plantação de tabaco. Ao tomarem conhecimento, os Iatmul ficaram surpresos e chocados. Vieram até mim para perguntar se os dois eram realmente pai e filho, e mostraram-se escandalizados quando lhes confirmei o fato. Disseram: “O pai não tem vergonha?”.

Esses tabus têm muito pouca extensão classificatória. Aplicam-se apenas ao próprio pai, aos irmãos mais moços do pai (o irmão mais velho do pai é referido como *mbuambo*, termo que significa, entre outras coisas, “avô materno”) e ao *tambinyen* do pai ou parceiro da metade oposta<sup>6</sup>.

5. Na organização social iatmul, gerações alternadas na linha patrilinear são agrupadas em duas *mbapmas* (literalmente, “linhas”), assim como acontece nos sistemas de parentesco australianos.

Daí a idéia de que o pai, ao se identificar com o filho, estaria se comportando como se fosse avô do menino.

6. Ver *Oceania*, 1932, p. 264.

Os padrões de comportamento entre pai e filho são marcados, caracteristicamente, por uma reserva de ambos os lados. Cada um respeita o outro, e ambos mantêm-se bastante contidos e rígidos quando conversam. Mas isso não significa que um estranho que esteja falando na presença de um deles possa fazer observações sobre o outro. Existe uma identificação muito real de interesses e de necessidades entre eles, apesar da evitação mútua de sobreposição de *status* social.

3. Apesar do sistema patrilinear, o filho está de certa forma ligado ao clã de sua mãe. Essa premissa pode ser reconhecida – simbolicamente expressa – na teoria nativa da gestação. Supõe-se que os ossos da criança são um produto do sêmen do pai, enquanto sua carne e sangue (um pouco menos importantes) são providos pelo sangue menstrual da mãe. Essa idéia conduz logicamente à conclusão de que as secundinas, carentes de ossos, são por isso filhos apenas da mãe.

A criança é, ainda que de modo completamente diferente, membro do clã do pai e do clã da mãe. Isso fica visível nos dois conjuntos de nomes que se dá a ela, contendo, respectivamente, os nomes dos ancestrais totêmicos do clã do pai e da mãe. Eles apresentam terminações diferentes, ou seja, os nomes patrilinares terminam em sufixos que significam “homem”, “mulher”, “corpo” etc., os matrilineares terminam com o sufixo *-awan*, que provavelmente significa “máscara” e talvez esteja ligado ao costume, anteriormente mencionado, de dançar com máscaras que representam os ancestrais totêmicos do clã materno<sup>7</sup>.

Aparentemente, acredita-se que esses dois conjuntos de nomes representam duas facetas completamente diferentes da personalidade do indivíduo. Depois da morte, um homem mora na terra dos mortos com os nomes dados por seu *wau*, mas, ao mesmo tempo, está reencarnado no filho do seu filho, sob seu nome patrilinear. Nas técnicas de magia negra, é o nome *-awan* que o feiticeiro utiliza para dirigir-se à figura que representa sua vítima; e as pessoas tomam certo cuidado para não falar os nomes *-awan* depois que escurece, com receio de que as bruxas os usem em detrimento de seu dono<sup>8</sup>.

7. A etimologia dos sufixos associados aos nomes que são dados pelo *wau* é incerta. Os nomes correspondentes dados às crianças do sexo feminino terminam com os sufixos *-yelishi*. Essa palavra significa “mulher velha” ou “velha senhora”. É possível que a palavra *awan* signifique “homem velho” e que seja aplicada apenas metaforicamente às máscaras chamadas *awan*.

8. Um informante de Palimbai disse-me que o nome usado na feitiçaria não é *-awan*, mas *-bandi*. A palavra *bandi* significa iniciado-iniciando [*initiate*] (isto é, um noviço ou uma pessoa iniciada), e nomes com esse sufixo são conferidos aos noviços por seus *waus* no fim da iniciação. O mesmo informante disse que, por isso, as mulheres e as crianças que não têm nomes *-bandi* não podem ser mortas por essa espécie de magia. O nome *-bandi*, assim como o nome *-awan*, refere-se aos ancestrais do clã materno.

De modo geral, poderia parecer que os nomes dados pelo *wau* representam um aspecto mais misterioso da personalidade do que os dados pelo pai. Em certo sentido, os vínculos com o clã materno e paterno são análogos, e cada um se expressa pela atribuição de nomes. Contudo, segundo o nome da linhagem paterna, a criança é um “homem” ou um “corpo”, mas em relação à linhagem materna, ela é uma “máscara”. Similarmente, na teoria da reencarnação patrilinear, a criança é declarada *concretamente* como uma reencarnação do pai do pai, ao passo que sua identidade com os ancestrais do clã de sua mãe se expressa apenas *simbolicamente* no comportamento ritual e cerimonial. Esse comportamento ritual pode ser descrito da seguinte maneira:

- (a) A atribuição de nomes *-awan* e *-bandi*.
- (b) O uso do termo *nyai' nggwail*. Esse termo significa literalmente “pai e pai do pai”, mas não é usado como vocativo dentro do clã, exceto na invocação coletiva dos ancestrais. É, no entanto, o vocativo comum de referência utilizado reciprocamente entre o *wau* e o *laua*. O termo utilizado entre os membros do mesmo grupo patrilinear é *bandi*, que também significa “noviço”, “iniciado” ou “homem jovem”<sup>9</sup>.
- (c) O costume do *tshat kundi*. *Nyai' nggwail* é a forma vocativa habitual usada pelo *wau* para dirigir-se a seu *laua*, mas, em ocasiões específicas – de saudação, chamamento, felicitação ou despedida –, o *wau* utilizará formas vocabulares mais elaboradas, conhecidas como *tshat kundi*<sup>10</sup>. Em suas formas mais simples, como, por exemplo, quando um *wau* está dizendo boa-noite a seu *laua*, o *tshat kundi* consiste simplesmente em se referir ao *laua* como pares de objetos que sejam ancestrais do clã do *wau*. O *wau* pode dizer: “Fique aí, palma de coqueiro e de areca, eu vou dormir”. Nessa frase, as palmas, pelas palavras do cotidiano usadas para se dirigir ao *laua*, são ancestrais totêmicos do clã do *wau*.

Em ocasiões mais importantes, o *wau* não empregará pares de palavras cotidianas para os objetos totêmicos, mas toda uma série de nomes pessoais de algum objeto totêmico importante ou de algum herói ancestral. Ele saudará seu *laua* a

- 9. Há aqui um curioso nó que não consegui decifrar. À luz da identificação geral entre o *laua* e os *ancestrais*, é compreensível que o *wau* deva chamar seu *laua* de “pai e pai do pai”. Mas não está claro o motivo por que o *laua* deveria usar o mesmo termo para o *wau*. E menos claro ainda é o motivo por que irmãos e pais devem chamar uns aos outros pelo termo *bandi*, visto que o nome *-bandi* é dado pelo *wau*. Esse termo, *bandi*, é definitivamente mais íntimo que *nyai' nggwail*.
- 10. *Tshat* é um verbo que significa “pisar sobre” (cruzando) alguma coisa, como, por exemplo, na cerimônia *naven*, o herói “pisa sobre” as mulheres. *Kundi* é a palavra comum para “boca”, “fala”, “linguagem” etc. Há uma outra expressão para o mesmo costume – *tshivera kundi* –, mas desconheço sua tradução literal.

distância, enquanto entra na aldeia, gritando-lhe: “Venha, Pai e pai do Pai, Tepmeaman e Kambuguli, Weimandemi e Tanggulindemi, Ulakavi e Tshugukavi, Weiuli e Weikama, Tshugutshugu e Ngga-knggak, venha, Pai e pai do Pai. Você é o meu *laua*”<sup>11</sup>.

Nessa fala, os nomes são os da palmeira *borassus*, que é também um peixe (cf. p. 268) e um antepassado do clã de Mwilambu. Um *wau* que é membro desse clã poderia usar essa série de nomes para chamar seu *laua*, mas existem ainda muitas outras séries de nomes de ancestrais importantes desse clã, e ele poderia usar qualquer um deles para o mesmo propósito. Poderia até mesmo usar várias séries de nomes, uma após a outra. Os membros de outros clãs utilizariam as séries de nomes de seus antepassados específicos.

A maior parte dos nomes usados no *tshat kundi* poderia também ser dada aos filhos do clã do *wau*. Mas há também algumas séries de nomes que, aparentemente, deixaram de ser empregadas para nomear as crianças e hoje em dia são usados apenas para o *tshat kundi*.

Às vezes, o *tshat kundi* é usado por outras pessoas além do *wau* – por exemplo, como um dispositivo para enfatizar o fato de que a pessoa é “irmão” de quem está falando, no sentido de que ambos são *lauas* do mesmo clã. Em todos os casos, os nomes usados são os de ancestrais do clã materno.

Finalmente, os nomes usados no *tshat kundi* são escolhidos apenas porque se referem a importantes ancestrais do clã materno. A escolha não é de modo algum guiada pelos nomes *-awan* ou *-bandi* específicos que foram dados à pessoa, exceto no caso de o nome *-awan* indicar a que clã a mãe dessa pessoa (ou mãe classificatória) pertence.

Assim, podemos resumir o costume do *tshat kundi* dizendo que o *laua* é cerimonialmente chamado como se fosse uma reunião aleatória de ancestrais importantes de sua mãe.

(d) O *laua* dança com máscaras que representam os ancestrais do clã materno. Toca as flautas que são os ancestrais desse clã. Entalha representações desses ancestrais nos postes erguidos na casa cerimonial. Entalha também as cabeças ancestrais *mwai* (cf. Ilustração 28B) que irão adornar as máscaras do clã materno, com as quais ele dançará posteriormente.

(e) O *laua* está autorizado a ornamentar seu corpo com as plantas que são ancestrais totêmicos de seu clã materno; e se ofenderá caso pessoas não autorizadas fizerem o mesmo.

11. Nessa fala, inseri a palavra *e* entre os nomes de cada par. Na declamação da fala, a entonação indicava o par e não era usada nenhuma cópula.

(f) Quando os membros de um clã oferecem um sacrifício a seus ancestrais, são os *lauas* que o comem.

Uma posição semelhante revela-se com clareza diagramática no procedimento prescrito em casos de ofensa contra os direitos de posse da terra.

A terra de um clã é supervisionada pelo *angk-au*. Essa palavra significa, literalmente, “caco de cerâmica”, e é um termo atribuído aos espíritos dos ancestrais simbolizados pelos velhos cacos de cerâmica que ficam sob a casa, cacos que foram descartados por gerações anteriores de moradores. Quando o *angk-au* vê uma pessoa de fora violando a terra do clã – por exemplo, plantando nela ou roubando seus produtos – faz um pequeno barulho na casa à noite, “como um rato guinchando”. O dono da casa ouve esse som e, no dia seguinte, vai ver o que está errado. Ao descobrir que alguém plantou coqueiros em sua terra, coloca no chão *ndjambwias* – estacas para ferir os pés do invasor, ou objetos mágicos que lhe causarão enfermidades; o mesmo termo é usado para ambas as técnicas. Mais tarde, quando o invasor volta ao local, seus pés são feridos e podem infeccionar. O *angk-au* impedirá a cura dessas infecções até que o ofensor se dirija aos membros do clã, donos da terra. O invasor, pois, deve lhes oferecer cocos e uma ave que tenha matado. Deve ir também a uma parte do terreno para pendurar uma cesta de objetos de valor e um *tambointsha*<sup>12</sup>. O *angk-au* retirará a “alma” dos objetos de valor e do *tambointsha* e, depois de alguns dias, esses objetos serão devolvidos ao invasor. Mas a ave e os cocos serão comidos pelos *lauas* do clã, donos da terra.

(g) O *laua* come seus ancestrais maternos. Em um dos lagos nas proximidades da aldeia de Mindimbit há uma ilha de vegetação flutuante (*agwi*), e sobre ela um determinado crocodilo deposita seus ovos. Esse crocodilo tem o nome pessoal de Mwandi-ntshin e é um ancestral do clã Mandali. Os membros desse clã vão da aldeia até lá para coletar os ovos. Dizem que encontram até sessenta ovos, entre eles dois ovos duplos. Os ovos comuns, eles os comem, mas os duplos são oferecidos a seus *lauas*, que os devoram.

Pode-se observar aí um caso isolado do *laua* que devora os ancestrais do *wau*. Mas, além disso, há também um ritual regular no qual o mesmo ato é realizado. Esse

12. *Tambointsha* são borlas de penas amarradas a um barbante. Símbolos de um homicídio bem-sucedido, são apresentadas na vareta de cal como um registro dos homicídios cometidos por seu dono. Uma morte pode ser computada por um homicídio realizado por meio de *ndjambwia*, mas não por outras técnicas mágicas. Por isso, o ato de apresentar um *tambointsha* ao *angk-au* cumpre o mesmo padrão de apresentação do *tambointsha* descrito na p 153. Em ambos os casos, podemos observar um reconhecimento formal do fato de o dano causado ter sido um legítimo ato de vingança.

ritual é chamado *pwivu*. O clã materno prepara, em uma grande tigela, uma mistura contendo raspas dos ossos de seus ancestrais e outras curiosas relíquias clânicas. Essa mistura é comida pelas crianças da aldeia, mas especialmente pelos *lauas* do clã cujos ancestrais entraram na mistura<sup>13</sup>.

(h) Finalmente, quando o *laua* morre é realizada uma cerimônia chamada *mintshanggu*. Um boneco, que tem por cabeça o crânio modelado e decorado do *laua*, é posto numa plataforma que fica pendurada no telhado da casa, de tal modo que se empurrada, balançará para a frente e para trás. Essa plataforma é chamada *agwi* (ilha de vegetação flutuante), e o espetáculo representa a viagem do fantasma em um fragmento de vegetação flutuante que desce o rio Sepik até a terra dos mortos. A plataforma fica pendurada a aproximadamente 60 cm do chão, e da beira pende uma franja de palha de palmeira, formando uma tela, de tal sorte que as mulheres que estão dentro da casa não conseguem enxergar o espaço sob a plataforma. Essa franja é chamada *tshimbwora*, palavra utilizada para se referir à água no jargão ritual dos espíritos xamânicos.

O ritual que acompanha esse espetáculo é dividido em duas metades: a primeira é desempenhada pelos membros do clã do morto, e a segunda por membros do clã de sua mãe. As duas metades são essencialmente similares, e cada uma delas consiste na execução de cantos onomásticos. Na celebração que testemunhei, os membros do clã do morto reuniram-se diante do *agwi* logo após o crepúsculo e entoaram cantos onomásticos até o amanhecer. Suas flautas clânicas foram introduzidas clandestinamente na casa e escondidas sob o *agwi*. De vez em quando, variava-se entre a sucessão de cantos onomásticos e a música das flautas tocadas por homens (seus *lauas*) escondidos sob o *agwi*. Outras vezes, os mesmos homens escondidos também faziam com que o *agwi* balançasse, simulando o movimento que as ondas provocam na água.

Bem cedo, na manhã seguinte, os membros do clã do morto dispersaram-se, e em seu lugar reuniram-se os membros do clã de sua mãe. Estes trouxeram consigo vários objetos totêmicos, seus ancestrais – galhos de árvores, remos etc. –, que foram acrescentados às decorações do *agwi*, já enfeitado anteriormente com os emblemas totêmicos do clã do morto. Trouxeram também um bastão em forma de gancho e as flautas de seu próprio clã, que substituíram as outras sob o *agwi*. Começaram então a entoar seus cantos onomásticos até o final da tarde. Durante o canto, o bastão era ocasional-

13. Um relato mais minucioso do ritual do *pwibu* está publicado em *Oceania*, 1932, p. 472. Entre os Iatmul, a devoração do clã materno só é encontrada nessas formas um tanto simbólicas. Mas os informantes disseram-me que, em uma tribo vizinha, no rio Sud, é comum que o filho da irmã devore um pedaço de carne da coxa do irmão morto de sua mãe.

mente utilizado para balançar o *agwi*: os membros do clã materno puxavam de maneira ostensiva o *agwi* e o corpo do morto em sua direção.

As três premissas que mencionei estão ligadas às relações da criança com seu pai, sua mãe e o clã materno. Podem ser resumidas, de forma relevante para o *naven*, dizendo-se que a criança está intimamente identificada com seu pai, mas compete com ele. A identidade da criança com sua mãe e seu vínculo com o clã materno são mais obscuros. Mas, nesse caso, a criança não é um competidor – ao contrário, é um feito da mãe; e os feitos da criança são realizações da mãe, triunfos de seu clã.

Essa conclusão também pode ser corroborada a partir de outro ritual mortuário. Quando um homem importante morre, uma figura é composta pelos membros de sua metade iniciatória para representá-lo, decorada com símbolos de todos os seus feitos. Lanças são colocadas para indicar o número de pessoas que ele matou, e cestas são penduradas nos ombros do boneco conforme o número de suas esposas. Mas não se acrescentam símbolos para mostrar quantos filhos ele gerou. Quando uma mulher morre, um poste é levantado e decorado com os ornamentos que foram dados a seus filhos, na iniciação, pelos homens do grau sênior. A grandeza dela é vicária e reside nos feitos de seus filhos.

Similarmente, na lista de situações comemoradas pelo *naven*, descobrimos que ele é celebrado para um rapaz quando ele se casa, mas não quando nasce seu primeiro filho. Para uma moça, o *naven* é celebrado quando ela dá à luz uma criança, mas não quando se casa.

Há um mito curioso que talvez seja relevante nesse contexto, pois mostra o que poderia acontecer se os padrões do *naven* fossem negligenciados. Nesse mito, *naven* são celebrados para um homem pelo irmão e pelo pai de sua esposa quando do nascimento de seu primeiro e segundo filhos. Esses parentes oferecem *objetos de valor* ao marido e esfregam as nádegas em sua canela. Ele, por sua vez, oferece-lhes *alimentos* de presente (isto é, o padrão normal das prestações é invertido). Após o segundo *naven*, os parentes continuam exigindo mais comida até que o marido diz: “Não sobrou nada”. Eles replicam: “Você está mentindo”. O marido diz: “Não estou mentindo”, e, ao dizer isso, teria espetado a lança no filho. Mas foi sua esposa que espetou a lança no filho.

Com essa chave para o sentido geral de tais formulações, o procedimento diante do primeiro homicídio praticado pelo menino assume total coerência com o padrão geral. O triunfo do menino é o triunfo do seu clã materno; por isso, é permitido a seu *wau* ajudá-lo no manejo da lança. Mas, se essa ação fosse realizada pelo pai, poderíamos supor que a morte seria reivindicada e celebrada pelo clã materno do pai.

Finalmente, podemos investigar uma aparente discrepância nas premissas que moldam a relação de uma criança com o clã de sua mãe. De um lado, há detalhes de

comportamento que indicam que a criança é um feito da mãe e que seus feitos são os feitos dela; de outro, há detalhes que indicam que o filho é os ancestrais do clã de sua mãe. Este, acredito, é um problema que não pode ser satisfatoriamente resolvido enquanto não tivermos examinado o *ethos* da cultura iatmul. Nos capítulos adiante, será documentada a associação entre orgulho e ancestrais; aqui, arrisco-me além dos limites estritos da investigação estrutural, afirmando que o *orgulho* é o fator que conecta feito e ancestrais, duas idéias aparentemente diferentes; semelhantes apenas em seu conteúdo emocional.

4. Há um elemento de identidade entre irmão e irmã. Essa premissa, assim como a anterior, revela-se diagramaticamente no sistema de nomes pessoais. Irmãos de sexo oposto recebem freqüentemente o mesmo nome, com diferenças apenas na terminação de gênero (cf. p. 275). A mesma formulação pode ser reconhecida na formação de um termo de parentesco composto, ao qual já me referi. Esse termo é *wau-nyame* (irmão da mãe e mãe), utilizado como um coletivo para o clã materno, na verdade como sinônimo do termo *wau-mbuambo*, a que já me referi também. A mesma identificação é indicada pelos termos utilizados entre cunhados. Esses termos são *lan-ndo* para o marido da irmã e *tawontu* (isto é, *tagwa-ndo*) para o irmão da esposa. O termo *lan* significa marido, e *tagwa*, esposa. Assim, o marido da irmã é chamado de “marido-homem”, isto é, o falante masculino identificando-se com sua própria irmã na relação de ambos com o marido; reciprocamente, o irmão da esposa é chamado de “esposa-homem”, ou seja, o falante identificando o irmão da esposa com a esposa. Os dois termos implicam, portanto, a identificação do irmão e da irmã. Um exemplo concreto do modo como essa identificação funciona pode ser observado no mito já citado do irmão e da irmã que foram juntos plantar ou colher sagu.

Nessa identificação de irmãos de sexo oposto insiste-se que a mera posição genealógica não é o bastante – essa idéia recorrente aparecerá em outros casos –, ou seja, a identificação deve ser tornada real no comportamento em geral, e mais especialmente no comportamento cerimonial. Na transmissão de nomes clânicos, dados com base na alternância de gerações patrilineares, um homem tem o direito de dar a seus filhos os nomes de seus pais classificatórios e de seu próprio pai. Mas as mulheres do clã também têm nomes clânicos, e um homem não pode simplesmente tomar os nomes das irmãs falecidas de seu pai para nomear suas filhas<sup>14</sup>. Antes que isso seja

14. Este parece ser o sentido geral das afirmações que coletei sobre essa questão. No entanto, um informante declarou que não somente os nomes femininos, mas também os masculinos, devem ser obtidos junto à irmã do pai. Estávamos discutindo o caso de um homem que, no dia seguinte à morte de seu pai, cortou o cabelo da irmã do pai, “comprando tanto o nome de seu pai como o nome dela” com uma concha *Turbo*. Não conheço o significado da água simbólica na qual a

possível, a identificação do irmão com a mulher deve evidentemente ser demonstrada no comportamento cerimonial. Isso é feito logo após a morte da mulher, ou após a morte de seu marido ou de seu irmão:

- (a) Quando uma mulher morre, seu irmão vai até o cadáver e o veste com uma saia, pinta-lhe o rosto e cuida dos detalhes do funeral. Depois diz: “Sou o homem que chamará os nomes”.
- (b) Quando um homem morre, logo após a morte seu filho pode dirigir-se à casa da irmã do morto. Coloca um objeto de valor, em geral uma concha *Turbo*, na água, em um dos potes dela, e corta-lhe o cabelo. A concha passa a ser propriedade dela, e o filho do irmão adquire o direito de dar os nomes do morto a seus filhos. (No caso real em que esse procedimento foi seguido, a mulher não tinha outros irmãos vivos.)
- (c) Quando um homem morre, sua viúva terá o cabelo cortado e receberá um objeto de valor, na água, de seu próprio irmão ou do filho deste. (Nos textos em que esse procedimento é citado, porém, não há menção ao direito aos nomes, e é possível que, nesse contexto, o cerimonial seja apenas uma afirmação do pertencimento da viúva ao clã em que ela nasceu, mas do qual de certa forma foi separada pelo casamento.)
- (d) Se uma mulher é a única sobrevivente de seu clã, todos os nomes daquele clã estarão investidos nela e seu preço-da-noiva torna-se proporcionalmente mais elevado, pois o direito de dar esses nomes vai caber ao seu marido ou a seus filhos. Nesses casos, os membros de clãs estreitamente relacionados ao dela, seus irmãos classificatórios distantes, fazem um esforço para obtê-la como esposa, de modo a manter os nomes dentro da fratria. Nesse procedimento, podemos observar uma identificação fraca, baseada apenas na fraternidade classificatória e fortalecida pela identificação adicional assentada no casamento<sup>15</sup>.

concha *Turbo* é posta; pode ser uma referência à origem mitológica dessas conchas do mar, e também a um símbolo genital. Essa parte do cerimonial é o único contexto de que já ouvi falar no qual objetos de valor são cerimonialmente ofertados aos membros do próprio clã.

15. Como se poderia esperar, devido à complexidade desses costumes, surgem às vezes disputas em torno da questão dos nomes guardados pelas mulheres. Deparei com uma disputa desse tipo: os dois últimos membros homens do clã Mbe tinham sido mortos alguns anos antes, durante um ataque, deixando apenas duas mulheres. Um homem não aparentado, Tshamelwan, providenciara os alimentos (ou objetos de valor?) para o banquete mortuário desses homens e, em vista disso, declarara: “Eu fico com os nomes!” – a partir daí deu os nomes do clã Mbe a seus filhos. Mas ainda restavam as duas mulheres, Teli e Tampiam. Teli era uma velha viúva, com dois filhos a quem havia dado alguns nomes Mbe. Tampiam era uma jovem. O clã Iavo, estreitamente ligado ao Mbe, arranhou portanto o casamento de Tampiam com Tshava (meu

5. A mulher é, em certa medida, identificada com seu marido. Nesse caso, temos de considerar que não se trata de uma identificação recíproca. Parece que a mulher assume em parte a posição social do marido, mas ele assume pouco ou nada da posição social da esposa: uma assimetria coerente com a patrilinearidade e a patrilocalidade preponderantes. Em nossa análise do cerimonial do *naven*, entretanto, nos ocuparemos somente dos casos de esposas que assumem a posição social de seus maridos; e isso apenas a propósito da *mbora* (esposa do irmão da mãe) e da *tshaishi* (esposa do irmão mais velho). Essa formulação não é importante para a padronização do comportamento do *wau* no *naven*.

A identificação da esposa com o marido está, em geral, muito pouco sumarizada na cultura. Não encontramos, por exemplo, nenhuma artimanha no sistema de nominação em que essa identificação esteja expressa ou seja presumida. Nenhum dos parceiros muda de nome com o casamento; e, embora os novos termos de parentesco possam ser aplicados aos cônjuges como resultado do casamento, esses termos, em sua maior parte, ainda discriminam entre um e outro. Isso é verdade em relação a todos os casamentos de parentes próximos, inclusive os casamentos de germanos dos pais e de pessoas a eles identificadas pela terminologia classificatória. A única exceção, entre parentes próximos, é o uso do termo *naisagut* para o pai da esposa e suas esposas.

Todavia, nas ramificações menos importantes de parentesco, descobrimos que a esposa é chamada pelo mesmo termo que o marido – por exemplo, *mbuambo* é a palavra utilizada para o pai da mãe e para suas esposas, assim como para o filho do irmão da mãe e para as esposas dele. Similarmente, *kaishe-ndo* e *kaishe-ragwa*, termos que diferem apenas na terminação de gênero, são utilizados reciprocamente entre os pais de um marido e os pais de sua esposa.

No caso da *tshaishi* (esposa do irmão mais velho), a terminologia é interessante. Ela sempre se identifica com o marido ao chamar o irmão mais novo dele de *tshuambo*, termo reservado aos germanos mais novos do mesmo sexo do falante. O recíproco usual de *tshuambo* é *nyamun* (irmão mais velho de mesmo sexo), mas,

informante), um homem jovem do clã Iavo, para manter os nomes Mbe na fratria. Nenhuma criança havia nascido desse casamento quando estive em Kankanamun, e Tampiam ainda estava zangada com Tshamelwan por roubar os nomes Mbe. Sem filhos, ela estava fazendo tudo o que podia para conservar os nomes, dando-os a seus porcos, à canoa etc. Ela também atribuía sua esterilidade à feitiçaria e desconfiava que Tshamelwan fosse a causa disso. Tshava afirmara que Tshamelwan repudiava essa acusação, sugerindo que a esterilidade tivesse sido causada por Teli.

exceto no cerimonial do *naven*, o irmão mais novo do marido não usa esse termo para sua *tshaishi*.

A identificação do homem e da esposa fica um pouco mais evidente na vida cotidiana do que na terminologia do parentesco. Como já vimos, o marido e a esposa são discriminados em seus contatos com parentes próximos, mas identificados quando estão tratando com um forasteiro. O retrato da vida cotidiana ajusta-se a isso, uma vez que o casal se vê identificado especialmente quando se relacionam com pessoas de fora ou com objetos inanimados. Podemos encontrá-los, por exemplo, trabalhando juntos, compartilhando uma casa<sup>16</sup> e atuando como agentes um do outro no escambo. Há uma dependência econômica mútua muito estreita entre o homem e sua esposa; e, embora cada peça da propriedade possa ser definida como pertencendo a ele ou a ela, é quase possível encarar o grupo doméstico como uma unidade econômica única. Isso pode ser ilustrado pelo caso de um homem, da aldeia de Komindimbit, que perdeu sua propriedade e a da sua esposa em um incêndio. Perguntei-lhe como iria se restabelecer, ao que ele replicou prontamente: “Minha esposa vai engordar porcos e eu vou vendê-los”. Do mesmo modo, se uma esposa chega sem dote à família, suas co-esposas vão acusá-la, como uma censura, de não ter contribuído com nada para a riqueza comum do grupo<sup>17</sup>.

16. O marido está freqüentemente ausente da casa e passa grande parte do seu tempo com outros homens, na casa cerimonial. Não se aprova um homem passar grande parte do seu dia em sua casa de moradia, entre as mulheres.

17. Nesse ponto, podemos observar uma fraqueza no argumento. Mais tarde, consideraremos o comportamento da *mbora* e do *tshaishi* consistentes com essa formulação. Mas não tenho condições de documentar a identificação entre o homem e a esposa em contextos em que estão lidando com o irmão caçula do marido e com o filho da irmã do marido. O homem e sua esposa *são* identificados quando estão tratando com pessoas de fora, mas não está claro que sejam identificados em contextos que são especialmente importantes para a presente investigação. O conceito de contexto deve certamente ser acrescentado ao de *identificação*, e devemos ser cautelosos na utilização deste último termo sem que haja uma análise dos contextos em que as pessoas são identificadas.

## FEITIÇARIA E VINGANÇA

No capítulo anterior, afirmei haver no sistema de parentesco iatmul quatro identificações que podemos considerar premissas importantes do sistema:

1. Identificação entre pai e filho.
2. Identificação (em eixos diferentes) entre o menino e o clã de sua mãe.
3. Identificação entre irmão e irmã.
4. Identificação entre marido e esposa.

A elaboração dessas premissas será ilustrada no presente capítulo a partir do material que coletei sobre um contexto especial da cultura iatmul – o da retaliação.

Na investigação das idéias dos Iatmul sobre feitiçaria e retaliação, deparamo-nos imediatamente com o conceito nativo, *ngglambi*, palavra que, em termos abstratos, pode ser traduzida como “culpa perigosa e infecciosa”. Mas, no pensamento nativo, o *ngglambi* é muito mais concreto. Pensa-se nele como uma nuvem escura que envolve a casa de um homem que cometeu algum ultraje. Essa nuvem pode ser vista por alguns especialistas, que, ao serem consultados sobre a causa de alguma doença ou desastre, esfregam seus olhos com o lado claro inferior das folhas de uma árvore e ficam então aptos a enxergar a nuvem escura que paira sobre a casa da pessoa cuja culpa é responsável pela enfermidade. Outros especialistas conseguem sentir o cheiro do *ngglambi* – dizem que tem o “cheiro da morte, como uma cobra morta”. É característico do *ngglambi* o fato de ele poder “chegar e partir”, causando a doença da pessoa culpada ou de seus parentes. É essa transmissão do *ngglambi* que é relevante para as questões de identificação entre parentes.

Em relação à ação responsável pelos perigos do *ngglambi*, as pessoas são muito claras e suas afirmações recaem em quatro grupos intimamente relacionados<sup>1</sup>:

- (a) Diz-se que o próprio *ngglambi* provoca doença e morte. Essa é uma teoria absolutamente impessoal, sem agente, sobre as causas de doenças, e equivale à afirmação dos Iatmul de que a feitiçaria de um homem se voltará por si mesma contra ele. Esse modo de expressão pode ser quase considerado um eufemismo para as afirmações mais pessoais que se seguem.
- (b) Diz-se que a doença é causada por alguns espíritos, *wagans*, que vingam diversas ofensas agindo por sua vontade própria, mas em geral no interesse dos descendentes de seu clã.
- (c) Diz-se que as pessoas ofendidas pelo homem culpado se queixarão ao *wagan* de seu clã, que vingará a ofensa. Essas queixas podem assumir várias formas: em alguns casos, basta, aparentemente, que o *wagan* escute o choro de seus descendentes; ao ouvi-lo, ele parte imediatamente para vingar a injúria que lhes foi feita. Se isso falhar, as pessoas ofendidas baterão um ritmo no *nggambut* (poste mortuário) da pessoa que desejam ver vingada. Esse ritmo seria o chamado do gongo rachado (*tavet*) para invocar o *wagan*, que, “havendo-o escutado, não se esquecerá. Não haveria conversa sobre a questão. No dia seguinte, o *wagan* viria farejar o *ngglambi*”. Como alternativa, as pessoas ofendidas poderiam dirigir-se pessoalmente ao *wagan* em uma ocasião em que estivesse possuindo seu xamã. Elas poderiam conversar com o homem possuído (isto é, com o *wagan*) e pagar por seus serviços de vingança com nozes de areca e objetos de valor em concha.
- (d) Diz-se que as pessoas ofendidas podem, elas próprias, praticar a feitiçaria que poderá causar a doença ou a morte da pessoa culpada ou de um parente dela. Outra alternativa seria pagar a um feiticeiro profissional para fazer isso, com ou sem a ajuda de seu *wagan*<sup>2</sup>.

1. Há uma quinta maneira de descrever o assunto que, embora seja irrelevante para a validade da infecção do *ngglambi* como um índice de identificação, é interessante pela luz que lança sobre a feitiçaria iatmul. Acredita-se que um feiticeiro hábil mata suas vítimas *aos pares*. Um dos mortos será a pessoa contra quem o feiticeiro tem rancor; o outro será escolhido por ele entre seus próprios parentes – causando uma espécie de curto-circuito na retribuição e reservando a si próprio a escolha de qual de seus parentes deve morrer para pagar pela morte desejada de seu inimigo.

2. Nessa comunidade, em que a morte violenta é freqüente, a morte por doença (isto é, feitiçaria) não é levada muito a sério. Aqui há muito pouco do medo quase paranóide da feitiçaria, característico de muitas culturas primitivas.

Em todos esses casos, a doença resultante pode ser descrita como se devendo ao *ngglambi* do homem culpado. Assim, a teoria do *ngglambi* oscila entre uma crença nos efeitos espontâneos da culpa, que pode ser “infeciosa”, e afirmações concretas de que fulano vai se vingar, quer sobre seu ofensor, quer sobre os parentes deste.

À luz desse duplo significado, é interessante observar quais dos parentes do homem culpado têm maior probabilidade de ser ameaçado por essa nuvem escura, pois podemos perfeitamente traduzir uma afirmação de que o *ngglambi* de A provocou a doença de B para o nosso jargão de identificação: “A ofendeu C; C identifica B com A e procura vingar-se de A praticando feitiçaria sobre B”.

Mas, embora isso possa parecer a interpretação natural da infecção do *ngglambi*, as teorias de retaliação contêm uma outra ênfase que, à primeira vista, poderia confundir a questão. É a ênfase na lei do “olho por olho, dente por dente”. Por exemplo, se A mata por meios mágicos a esposa de B, B ficará furioso e se vingará matando a esposa de A. Essa retaliação exata receberia a aprovação dos Iatmul<sup>3</sup>; mas eles ainda diriam que a morte da esposa de A deveu-se ao *ngglambi* de A, muito embora, ao matar a mulher, B não a estivesse identificando com seu marido. Mas creio que essa confusão é mais aparente do que real. A morte da esposa de A continua se devendo à identificação do marido com sua esposa: B identificou-se suficientemente com sua esposa para lhe vingar a morte, e a *lex talionis* indicou que a pessoa certa para ele matar era a esposa de A. Apenas substituímos a pergunta “Quem tem probabilidade de ser identificado com o homem culpado?” por esta outra: “Quem tem probabilidade de se identificar com a pessoa morta?”. Analisada assim, a expressão da retaliação em termos da *lex talionis* justifica que consideremos a infecção do *ngglambi* entre dois parentes uma indicação de que pessoas relacionadas da mesma maneira são, em certa medida, identificadas.

Uma evidência adicional que parece corroborar a teoria de que o *ngglambi* e a *lex talionis* podem ser equivalentes de um ponto de vista estrutural é proporcio-

3. Em um caso desse tipo, o vingador realizará primeiro a mágica em segredo, mas, quando a mulher estiver morta, ele se levantará na casa cerimonial e proclamará o que fez e sua justificativa para tê-lo feito. Se a *lex talionis* tiver sido seguida com exatidão, isso pode encerrar a questão; do contrário, uma longa rixa de feitiçaria pode terminar resultando em até uma quinzena de mortes. Em relação à eficácia da feitiçaria e do *ngglambi* em provocar doenças e morte, adotei o modo nativo de expressar a questão. Do ponto de vista europeu, é provável que a maior parte das mortes em uma rixa de feitiçaria se deva a “causas naturais”, e a própria rixa pode ser quase fictícia. Na crença nativa, porém, as mortes são atribuídas ao progresso da rixa; e o fato de as mortes em geral não seguirem com nenhuma precisão a *lex talionis* é atribuído à irracionalidade dos *wagans* e dos feiticeiros.

nada pelos significados homônimos da palavra *nggambwa*. Essa palavra quer dizer, de um lado, “vingança”, em expressões como *nggambwa kela*, “consumar a vingança” – dever do homem cujo parente foi morto por inimigos. Mas, de outro, a mesma palavra é também aplicada a alguns espíritos, *kerega nggambwa*, literalmente “vinganças devoradoras”, que após a morte rasgam a carne do cadáver com suas unhas compridas. Desse modo, tanto na palavra *nggambwa* como no termo *ngglambi* encontramos um conceito sobrenatural misturado com idéias concretas de vingança.

Com esse exame preliminar das idéias nativas sobre feitiçaria e vingança, podemos agora passar à avaliação de uma série de histórias de doença e de morte, confiantes em que, quando encontramos um indivíduo sofrendo em razão dos feitos de outro, estamos autorizados a ver nesse fato um exemplo de identificação, seja entre a pessoa culpada e a que sofre a ação, seja entre duas pessoas que se relacionam da mesma maneira.

O material apresentado, a rigor, só é relevante no presente contexto por esclarecer as diversas identificações, mas, na medida em que as histórias são interessantes também de outros pontos de vista, apresento-as com mais detalhes do que seria necessário para documentar apenas as identificações.

O primeiro caso é uma tradução de um texto ditado, mas as outras histórias são reconstruídas a partir de anotações minuciosas realizadas durante sua lenta narração em pídgín, ou na linguagem nativa, ou ainda em uma mistura de ambas. Não tive escrúpulos em inserir conjunções e orações de ligação nos textos para torná-los mais inteligíveis, mas, sempre que uma declaração explicativa mais importante foi inserida, ela foi colocada entre colchetes. Os nomes das pessoas envolvidas estão apresentados de forma abreviada.

*Caso 1* – Isto é um extrato de um relato geral dos procedimentos que acompanharam a enfermidade e a morte de um homem. O relato foi-me apresentado por Mbana, em Kankanamun. Descreve o procedimento de adivinhação da causa da doença:

O filho e a esposa (do homem doente) pegam cinzas do fogo e colocam-nas, em pequenas pilhas, na espata de uma palma (uma pilha para cada parente cujas ofensas podem ser a causa da doença). Depois perguntam: “Qual a raiz dessa questão? Por que ele morreu? Foi porque seu pai procurou as esposas de outras pessoas? Foi por causa dos atos do pai de seu pai que ele morreu?”

Em seguida, a espata da palma com as pilhas de cinzas é colocada em um saco de dormir. O *wagan* pressiona as cinzas com a mão. Depois eles tiram a espata do saco de dormir [e olham para ver que pilhas se desmancharam] e dizem: “Sim, foi culpa de seu pai”.

Esse trecho parece indicar que a infecção do *ngglambi* segue caracteristicamente a linha paterna e ilustra a identificação entre pai e filho.

*Caso 2* – Numa conversa com Tshava, de Kankanamun, perguntei se o *lando* [marido da irmã] poderia ser afetado pelo *ngglambi* do *tawontu* [irmão da esposa]. Meu informante respondeu-me que essa infecção seria transmitida ao *lando*<sup>4</sup> se ele alimentasse o irmão da esposa, e que em geral ajudar um feiticeiro era perigoso, devido à probabilidade de o *ngglambi* do feiticeiro afetar aqueles que lhe dão alimento ou pousada. Ele disse que se qualquer homem visse um outro comendo uma determinada planta trepadeira, usada na feitiçaria, faria uma advertência: “Não dêem alimento àquele homem”. Mas o perigo está ligado apenas aos dons alimentares, e não aos dons em objetos de valor.

“Se você dá comida a um feiticeiro, seu porco pode morrer, ou seu cachorro pode morrer, ou seu filho pode morrer”.

Para ilustrar isso, meu informante citou o caso de seus pais: seu pai, Djuai, casou-se com a irmã real de Malikindjin<sup>5</sup>, Nyakala. Ela estava sempre dando alimentos para o seu irmão, e Djuai freqüentemente a repreendia por isso. Como ela ajudou o feiticeiro, “muitos” de seus filhos morreram, e finalmente ela própria faleceu. Mais tarde, Nauyambun, uma mulher muito velha, mãe de Malikindjin, veio morar na casa e meu informante ficava constantemente doente [devido a essa conexão com o feiticeiro].

Voltando à questão da morte de sua mãe, Tshava contou-me, algo detalhadamente, como ele e Malikindjin a vingaram<sup>6</sup>:

Quando estava de luto por Nyakala, Malikindjin veio até mim e disse: “Vamos até aquele lugar no mato”. Fomos até lá e encontramos um homem chamado Tamwia. Malikindjin disse: “Agora vamos nos vingar de sua mãe neste homem”. Ele mandou que eu me escondesse e usou magia para tornar Tamwia incapaz de vê-lo. Tamwia estava “no escuro” e Malikindjin fez com que ficasse “congelado”. Ele não gritou. Malikindjin foi até ele e quebrou-lhe o pescoço e a

4. Pelas observações de Tshava, parece que, embora o *ngglambi* do *tawontu* possa infectar o *lando*, o inverso não é verdadeiro. Mas essa ênfase em uma direção única talvez tenha ocorrido em virtude das experiências de sua família em seu relacionamento com Malikindjin.

5. Para uma descrição da personalidade do velho feiticeiro, Malikindjin, cf. p. 209.

6. O incidente mágico aqui descrito assemelha-se muito ao coletado pelo dr. Fortune em Dobu. Em ambos os casos, o informante atuou como um cão de guarda, e a magia foi do tipo chamado *vada*. Nela, a vítima primeiro é morta e depois trazida de volta à vida apenas para morrer em seguida. As duas histórias diferem, pois em Dobu é o coração da vítima que é removido, e não a sua cabeça, mas me disseram, em outra ocasião, que os feiticeiros *iatmul* às vezes removem o coração. As histórias diferem também porque o informante do dr. Fortune chegava quase à histeria durante a narrativa, enquanto meu informante descreveu os acontecimentos de uma maneira tão fria e isenta quanto se estivesse descrevendo um procedimento mágico para melhorar a qualidade dos inhames (Cf. *Sorcerers of Dobu*, 1932, pp. 158-164 e 184-187).

cabeça com um enxó. Matou-o. Cortou-lhe a cabeça e colocou em seu lugar uma cabeça feita de *nggelakavwi* [planta tuberosa, *Myrmecodia* sp.]. E jogou fora a cabeça de verdade.

Cada um de nós pegou o corpo por um braço e o escondemos entre tabuas<sup>7</sup>. Malikindjin disse: “Não fale sobre isso, mas não há risco de problemas. Estamos apenas nos vingando”. Depois eu fui trabalhar na roça de Malikindjin, e quando voltei encontrei o homem Tamwia deitado, doente e gemendo. Malikindjin acordou-o e disse: “Você está dormindo?”. E Tamwia respondeu: “Sim”. Malikindjin continuou: “Você consegue me ver?”. Tamwia respondeu: “Sim”. Malikindjin disse: “O que eu fiz com você?”. E Tamwia respondeu: “Eu estava dormindo e você me acordou”. Malikindjin disse: “Certo. É assim que se fala. Agora, vá”.

Malikindjin contou-lhe também: “Você não pode protestar com a doença tão cedo. Primeiro vai ficar algum tempo aí”, e lhe deu um prazo – “cinco dias a partir de então”<sup>8</sup>. “Não mencione meu nome. Não é bom para você viver em Kankanamun. É melhor você morrer”. Malikindjin dirigiu-se a Tamwia por seu nome *-awan*<sup>9</sup>.

Depois voltamos para a aldeia e Malikindjin disse a Djuai: “Não use luto o tempo todo. Eu já me vinguei. Pode tirar o seu luto, ou use-o apenas um pouco”. O pobre homem, Tamwia, logo morreu.

Depois disso, Malikindjin quis me ensinar seus encantamentos, mas tive medo. Se eu lhe pagasse com objetos de valor e eles não fossem suficientes, ele poderia me matar. Mais tarde, Malikindjin discutiu a questão na casa cerimonial. Disse: “Minha irmã foi compensada por um homem. Por que você mandou seu *wagan* para matar minha irmã? Mas agora estamos vingados”.

Mas Kwongu enviou seu *tshumbuk*<sup>10</sup> para matar uma das esposas de Malikindjin e ela morreu. Então Malikindjin matou a esposa de Kwongu e disse: “Você matou minha esposa; agora eu a vinguei. Não há razão por que eu deva esconder isso”.

Depois, Kwongu matou um filho de Malikindjin e Malikindjin matou a esposa de Iaremei. Iaremei queixou-se disso e perguntou: “Por que você matou minha esposa?” Malikindjin respondeu: “Kwongu matou meu filho e você deu comida a Kwongu. Por que deu comida a ele? Agora o problema dele passou para você e sua esposa morreu”. Iaremei disse: “É verdade, eu fui estúpido”. Ele não vingou a morte de sua esposa, mas partiu para a aldeia de Timbunke, onde mais tarde foi morto em guerra por nativos de Kararau.

Dessa história é possível extrair as seguintes identificações, que podemos formular em termos de *ngglambi*:

7. Em inglês, *elephant grass*. Planta da família das tifáceas, extremamente comum nos brejos, composta de ervas de folhas dísticas e inflorescências cilíndricas e compactas, com flores unissexuais. O perigônio é representado por pêlos longos, que parecem paina (N. da T.).
8. Entre os Iatmul, nas transações mágicas, quando uma data é fixada, não há possibilidade de alteração.
9. Tive de fazer uma pergunta para obter este detalhe. Mas em outras ocasiões foi-me relatado espontaneamente que o nome *-awan* é utilizado para se dirigir à vítima da feitiçaria ou à sua imagem (cf. nota 8, p. 105).
10. *Tshumbuk* é um bastão indicador, em geral um cabo de lança encurtado. É personificado, e o único espécime que eu vi tinha, no meio do cabo, um rosto trabalhado em argila.

#### FEITIÇARIA E VINGANÇA

- (a) Passagem do *ngglambi* do feiticeiro para o marido de sua irmã, isto é, a identificação de um homem com sua irmã e da irmã com seu marido.
- (b) Passagem do *ngglambi* do feiticeiro para sua mãe e dela para aqueles que a ajudaram.
- (c) Passagem do *ngglambi* do marido para a esposa (A mata a esposa de B, e B mata a esposa de A).
- (d) Passagem do *ngglambi* do pai para o filho.
- (e) Passagem do *ngglambi* do homem que ajuda o feiticeiro para sua esposa.

*Caso 3* – Meu informante, Tshava de Kankanamun, deu-me outro exemplo dos perigos em ajudar o feiticeiro. Disse que Tshe sempre dá comida para Malikindjin e que é por isso que seu filho está sempre doente e que muitos porcos foram mortos:

Uma vez Malikindjin disse: “Tive um sonho. Alguém terá de matar um porco” [isto é, ele sonhou com o *ngglambi* ou com algum desastre e um porco teria de ser morto para propiciar o *wagan*]. Depois houve um debate contra Malikindjin e vários homens disseram: “Este deverá ser o porco de Tshe. Ele vai pagar agora”. E disseram a Tshe: “Você está sempre dando comida a Malikindjin e agora vai pegar o problema dele”. E Djuai [marido da irmã de Malikindjin] disse: “A irmã de Malikindjin sempre provocou problemas em minha casa, e agora Malikindjin foi para sua casa e seus filhos vão morrer. Se alguém matar um porco, você vai ter de pagar por ele” [isto é, havia o risco de que, se para evitar um desastre alguém tivesse de matar um porco, Tshe seria em parte responsabilizado; por isso, a menos que ele pagasse pelo porco, seus filhos iriam morrer]. Mas Tshe disse: “Malikindjin é meu pai (classificatório); não posso ajudá-lo”<sup>11</sup>.

Temos aqui uma ilustração muito clara da passagem do *ngglambi* para um homem que ajuda o feiticeiro porque o considera um “pai”. Espera-se até que o homem pague adiantado pelos efeitos das más ações do feiticeiro para evitar o risco que, em caso contrário, pesa sobre seus próprios filhos.

*Caso 4* – Este é um caso de identificação de marido e esposa que escutei quando estava coletando material para o censo em Palimbai.

O marido havia auxiliado o governo australiano a acabar com a caça de cabeças. Ele e outro homem tinham usado sua influência para fazer com que os nativos de Palimbai queimassem suas lanças. Mais tarde, sua esposa morreu e a barriga dela

11. A evitação entre pai e filho, segundo a qual o pai nunca deve comer alimentos produzidos pelo filho, só é observada pelo *próprio* pai e pelos *tambinyen* do pai. É correto para um homem dar alimento a um pai classificatório distante (nesse caso, o filho da irmã da mãe do pai). Além disso, o tabu é relaxado quando o pai é muito velho.

ficou muito inchada. Encontraram nela um pedaço de lança queimada. [Provavelmente, esse fragmento foi produzido mediante um truque conjuratório realizado por um curandeiro.] Isso foi considerado prova de que ela morrera devido à feitiçaria resultante da queima das lanças.

*Caso 5 – Informante: Gimelwan de Palimbai.*

Houve uma briga entre Djuai<sup>12</sup> e Pandu sobre a limpeza da casa cerimonial. Djuai estava varrendo a casa cerimonial e recolhendo o lixo com dois pedaços de madeira. Estava furioso com Pandu porque ele não estava fazendo nada. Pandu deu um pontapé em Djuai, que, então, o matou “com um galho pequeno e estourou sua barriga”. Pandu foi enterrado.

Lapndava, filho de Pandu, atirou uma lança contra a casa de Djuai [um gesto de raiva e desafio]. Djuai deu de presente a Lapndava vinte objetos de valor em contas de vários tipos.

Mas a questão não se encerrou aí. Mais tarde, “os filhos e a esposa de Djuai morreram e agora ele está sozinho” [a implicação disso é que a esposa e os filhos morreram devido à feitiçaria depois da briga].

Por outro lado, Lenagwan, irmão mais velho de Pandu, foi perseguido pela má sorte. “Ele ficou aborrecido em Kankanamun” [isto é, zangou-se]. Queria casar-se com uma mulher em Kankanamun, mas não conseguiu. Então, dirigiu-se ao banco de debates na casa cerimonial de Kankanamun, convocou os homens para invadir a aldeia de Kararau; eles saíram, então, para matar as mulheres que pescavam no lago Kararau. Lenagwan atirou suas lanças, mas não matou ninguém; o ataque foi um fracasso. Mais tarde, o povo de Kararau organizou outro ataque para revidar, matou três mulheres dos Kankanamun e, finalmente, Lenagwan foi morto por feitiçaria feita pelos homens de Kankanamun, por ter organizado a invasão fracassada. “Por isso o clã de Pandu está agora quase terminado.”

Meu informante mencionou ainda outros dois membros do clã mortos, um deles pelos europeus e o outro por feitiçaria.

Esse caso contém identificações entre pai e filho, marido e esposa, irmão mais velho e irmão mais moço, assim como uma vaga referência à identificação baseada no pertencimento clânico no final da história.

*Caso 6 – Informante: Waindjamali de Palimbai.* Esta história me foi contada como explicação de uma sessão xamânica que eu testemunhara recentemente. A sessão foi realizada para investigar a morte de Tepmanagwan, o grande homem [*great man*] cuja imagem mortuária será descrita posteriormente (p. 201). A morte foi o resultado

12. O Djuai desta história era um homem de Palimbai, e não o pai de Tshava, que tem o mesmo nome e é mencionado em outras histórias.

## FEITIÇARIA E VINGANÇA

final de uma rixa que começara entre graus iniciatórios rivais cerca de quatro ou cinco anos antes. Meu informante era membro do grau  $By_4$  (cf. Diagrama p. 277); Tepmanagwan era membro do  $By_2$ , e a querela que eclodiu entre  $Ax_3$  e  $By_4$  espalhou-se e acabou envolvendo quase a totalidade de  $Ax$  e  $By$ .

O *bandi* [ $Ax_3$ ] nos chamou [*kamberail*,  $By_4$ ] para a briga. Eles bateram nos gongos e insultaram nossos pais. “Vocês, crianças, são lixo e bastardas. Nós nos divertimos com as mães de vocês.” Depois seguiu-se uma briga ruidosa, sem lanças, mas com varas. Nós apanhamos, mas dissemos: “Vamos nos vingar disso em seus filhos” [ $Ax_5$ ]. Em seguida, a outra metade nos obrigou a comprar porcos e nós os presentamos. Kumbwi [um homem de  $Ax_1$ ] e seu irmão Malishui destacaram-se nessa briga. Kumbwi bateu no gongo<sup>13</sup> para reunir sua metade e empunhou uma lança. Malishui levava apenas um bastão. Então, Tepmanagwan aproximou-se e se opôs a Kumbwi. Tepmanagwan pegou uma lança com ponta em barbela [que teoricamente não deve ser usada em brigas dentro da aldeia] e atingiu Malishui na perna. Em seguida, toda a metade oposta lançou-se contra Tepmanagwan, mas sua própria metade veio em seu socorro e ele foi também ajudado por seu *laua* classificatório e pelo marido de sua filha. Depois da briga, Tepmanagwan disse: “Até agora, eles sempre nos ameaçaram. Amanhã vamos lutar. Até agora usamos sempre pontas de bambu; amanhã vamos usar lanças com pontas em barbela”. No dia seguinte houve uma briga e Tepmanagwan foi ferido “com muitos golpes de lança” e naquela noite todos nós nos espalhamos. Eu e outros do grau *Kamberail* [ $By_4$ ] fomos para a aldeia Tegowi. Tepmanagwan dirigiu-se a Malikindjin, seu irmão classificatório em Kankanamun. Demos ao velho feiticeiro um crescente de madrepérola e discos de *Conus* – e Malishui morreu.

Logo depois, Wandem [esposa do irmão mais moço de Tepmanagwan] morreu. Malikindjin matou-a com um *tshumbuk* [bastão indicador personificado] como retaliação da morte de Malishui. Ele a matou “em retaliação” porque estava com medo de que pudessem voltar o *ngglambi* contra ele próprio e seus parentes.

Então Kumbwi chorou, ofereceu objetos de valor a seu *wagan* [espírito ancestral] e disse: “Antepassado, meu irmão mais moço acabou de morrer, mas eles não de pagar por isso”.

Pouco depois, dois filhos de Tepmanagwan morreram, um deles enquanto ele estava fora como trabalhador contratado.

Seguiram-se mais cinco mortes<sup>14</sup>. [Tentei obter informações sobre a importância exata dessas mortes para a rixa, mas meu informante descartou minha pergunta: “Elas não são rígidas. Simplesmente acontecem. Essa é a maneira de agir de Malikindjin”.]

13. Nas descrições de brigas, em geral se especifica quem faz soar os gongos; de acordo com o Caso 7, parece que o homem que faz soar o gongo é considerado responsável pela briga.

14. Provavelmente, a maior parte das mortes nessa rixa de feitiçaria deveu-se à gripe. Mas o que nos interessa aqui não são as teorias da medicina européia, mas a dos Iatmul. Em geral, *ne-nhuma* morte é considerada por eles como “natural”, mas todas são atribuídas à feitiçaria. Mesmo quando um homem é morto pelo inimigo, seus parentes suspeitarão que algum feiticeiro da aldeia vendeu a alma do morto ao inimigo antes da invasão.

Finalmente, Kumbwi ofereceu um presente de madrepérola a seu *wagan* e Tepmanagwan morreu; e na sessão de investigação da sua morte, o *wagan* [isto é, o xamã possuído] produziu esse crescente de madrepérola e disse: “Foi esta concha que matou Tepmanagwan”, e a esmagou contra a estaca da casa cerimonial, como um sinal de que a vendeta estava encerrada.

Esse caso contém antes de tudo um exemplo de solidariedade no interior das metades iniciatórias, mas os laços entre o *laua* e o *wau* e entre o genro e o sogro têm preferência em relação à lealdade ao grupo. Na rixa da feitiçaria temos identificações entre irmão e irmão, entre esposa do irmão mais moço e irmão mais velho do marido e ainda entre filhos e pai.

*Caso 7* – Esta é a história de uma longa rixa de feitiçaria em Kankanamun, que me foi contada por meu informante, Tshava. Como no caso da rixa similar em Palimbai, essa série de mortes teve seu início com uma querela entre metades iniciatórias.

Um rapaz estava tocando as flautas de Pã na casa cerimonial dos jovens e uma mulher, Ialegweh, aproximou-se da casa. O rapaz disse: “Aproxime-se. Quero ver sua ferida”<sup>15</sup>. Ela foi embora, mas mais tarde voltou à casa cerimonial dos jovens e gritou: “Meu *windjambu*<sup>16</sup>, quero ver você”. Então o rapaz escondeu-se e foi para sua casa. Mais tarde, Ialegweh foi ouvida tocando melodias da flauta de Pã em um berimbau, e o rapaz aproximou-se com outros e a repreendeu. Ela disse: “O quê? você acha que eu não conheço as melodias da flauta de Pã? Mwaimali [seu marido] ensinou-as para mim”. Um homem mais velho, Katka, ouviu isso e ficou zangado. Saiu, contou o ocorrido aos outros homens e perseguiu Ialegweh com uma vara. Encontrando alguns homens batendo em uma tora suspensa<sup>17</sup>, disse: “Parem com isso. Uma mulher expôs todos os nossos segredos”. Então Kjindjime fez soar uma convocação no gongo e todos os homens se reuniram. Foram até a casa de Ialegweh, invadiram-na e quebraram suas panelas; mas os irmãos dela vieram ajudá-la e houve uma briga entre eles e Katka. No início eles eram muitos e ele estava sendo ajudado apenas pelos meninos [da casa cerimonial dos jovens]. Katka entrou na briga e depois outros vieram ajudá-lo. Seu olho foi arrebentado.

No dia seguinte Malikindjin veio, viu o olho de Katka e perguntou o que havia acontecido. Katka respondeu: “Tivemos uma briga”. Malikindjin perguntou: “Por quê?” e Katka respondeu: “Por causa de assuntos de homens [isto é, segredos iniciatórios]”. Depois eles discutiram a questão e Malikindjin tomou o partido de Ialegweh e Mwaimali, dizendo: “Alguém vai morrer

15. Metáfora obscena para os órgãos genitais femininos.

16. Os vários objetos sonoros secretos – flautas, flautas de Pã etc. – são associados aos espíritos da mata ou *windjambu*. Há muitas histórias de mulheres que tiveram casos de amor com o *windjambu*.

17. Esta é um instrumento júnior análogo aos gongos dos *wagans*, um segredo iniciatório. As melodias das flautas de Pã também são secretas.

## FEITIÇARIA E VINGANÇA

por causa desta confusão”. Mais tarde enviou seu *tshumbuk* [bastão indicador personificado] e matou Kwongkun.

No dia que se seguiu a essa morte, alguns jovens retornaram de um período de trabalho contratado trazendo suas caixas cheias de produtos comerciais. Malikindjin foi à casa cerimonial e demandou aos trabalhadores uma dessas caixas. “Cuidei de suas mulheres enquanto estavam fora. Vocês devem me pagar uma caixa”. Os rapazes pagaram, mas disseram: “Essa caixa ainda vai devorar um homem”.

A caixa comeu Katka [isto é, Katka morreu de feitiçaria, porque foi contra ele que Ialegwesh precisou da ajuda de Malikindjin]. A morte de Katka foi vingada em Ioli e em seu irmão mais moço, Kwilegi, que haviam ajudado Ialegwesh. Os dois morreram, um em cada noite [isso provavelmente aconteceu durante uma epidemia de gripe]. Mais tarde, a esposa de Katka morreu para compensar a morte de Kwilegi. Então o *wagan* perguntou: “Quem mais ajudou Katka?”, e Djindjimowe morreu, e, para compensar sua morte, também Kisak.

Depois o *wagan* perguntou: “Quem fez soar os gongos?”, e Djindjime morreu. Finalmente morreu Ialegwesh, em decorrência dos encantamentos de Malikindjin. O velho feiticeiro estava agindo em ambos os lados. A confusão começou com ela e por isso ela morreu, e todos disseram: “Essa conversa está terminada. Está tudo acabado”.

Mais tarde, porém, Mwaimali, marido de Ialegwesh, casou-se com Kagan, viúva de Katka, e ela teve um filho dele. Então Tshugu, *wagan* de Malikindjin, disse: “Sim, primeiro uma mulher fez a confusão e Katka morreu. Agora você se casou com a esposa de Katka”. E a criança morreu.

Depois Mwaimbwan, membro do clã de Mwaimali, disse: “Esse caso já acabou há muito tempo, mas agora você quer recomeçá-lo”, e fez com que uma criança morresse do outro lado.

Finalmente houve uma sessão. Malikindjin entrou em transe e Tshugu [falando pela boca de Malikindjin] pediu a todos os envolvidos com aquela rixa que matassem um grande porco para pôr fim a ela. Perguntou o nome de todos os que haviam tomado parte de cada lado na briga original e disse aos membros de ambos os lados que contribuíssem com objetos de valor. Um porco foi comprado e morto, e os vários *wagans* [em seus xamãs] e todos os homens o comeram. Depois da festa, todos os *wagans* pegaram os ossos do porco, cavaram um buraco próximo à escada da casa cerimonial e lá, por sugestão de Tshugu, os enterraram; e disseram: “Se algum homem acender essa rixa de novo, morrerá”.

Mais tarde, porém, Malikindjin sentiu-se doente<sup>18</sup>. Isso porque todos queriam vingar-se dele. Todos os que sabiam alguma coisa sobre encantamentos, e todos os *wagans*, concordaram.

Nessa história podem ser reconhecidas as seguintes identificações:

- (a) Identificações baseadas na solidariedade de sexo ou no pertencimento às metades iniciatórias (cf. com o caso citado na p. 153, em que uma mulher foi surpreendida espionando as flautas).

18. Ele morreu cerca de quatro meses mais tarde. Perguntei sobre o enterro dos ossos do porco e me disseram que esse procedimento não era costumeiro, sendo realizado simplesmente por sugestão do *wagan*.

- (b) Os irmãos de uma mulher ficam do seu lado, dando precedência a essa lealdade em relação à sua identificação com seu sexo ou com sua metade.
- (c) Os que ajudam a mulher ofendida sofrem, incluindo um par de irmãos.
- (d) A esposa de Katka morre devido ao *nnglambi* de seu marido.
- (e) Finalmente, o casamento de Mwaimali com a viúva de Katka provoca uma situação tão intrincada que não fica claro se a criança nascida desse casamento morreu devido aos pecados de Ialegwesh ou devido aos de Katka.

*Caso 8* – Tshava de Kankanamun contou-me a seguinte história sobre a morte de duas esposas de seu pai, Mait e Undemai:

Duas esposas de Malikindjin, Mwaim e Lemboin, estavam discutindo. Mwaim disse: “Djuai [pai do meu informante] está sempre se divertindo<sup>19</sup> com você”. Malikindjin soube disso, foi buscar ajuda na aldeia Tegowi para se vingar de Djuai e houve uma briga em Kankanamun. Mais tarde, Djuai matou um grande porco e o ofereceu aos homens de Palimbai, convidando-os a vir matar Iowimet, um nativo de Tegowi que se estabelecera em Kankanamun [Iowimet e Malikindjin eram irmãos classificatórios]. Mas Iowimet fugiu para Tegowi e eles limitaram-se a destruir suas propriedades e a roubar seus objetos de valor em concha. Mais tarde, ele voltou e chorou por suas coisas. Tinha uma bolsa de barbante, uma concha *Melo*, um colar de conchas *Conus* e uma concha *Turbo*, os quais deu a Malikindjin. Malikindjin disse: “Por que os está dando para mim?” Iowimet respondeu: “Estou chorando por minhas coisas. Eles mataram meu porco etc. Quero que uma de suas mulheres morra”. Então os dois aprazaram um dia – “nesse dia, vamos nos encontrar nos arbustos”.

Na data marcada, eles se encontraram e esperaram por Mait [esposa de Djuai] no local chamado Tungwimali, na margem do rio. Quando chegou, mentiram para ela, dizendo: “Há ovos de crocodilo aqui”, e quando ela desembarcou na praia, eles a mataram – mataram-na completamente e depois a reviveram. Ela voltou e contou tudo a meu pai [Djuai]: “Foram aqueles dois que me mataram. Mentiram sobre os ovos de crocodilo e eu fui até à praia”. Djuai mal ouviu o que ela disse e ela morreu. Djuai chorou por ela e invocou seu *wagan*, Tshugu<sup>20</sup>, dizendo: “Sou o único que está chorando. Eles são insensíveis. Mais tarde eles também haverão de chorar”. Então Tshugu matou Mwaim, esposa de Malikindjin.

Mais tarde houve uma sessão, em que Tshugu possuiu Malikindjin e falou, dirigindo-se a Malikindjin: “Você, meu xamã, por que está louco e matando todas as mulheres? Agora eles estão querendo vingança. Meu companheiro de clã me invocou, eu vim e matei a mulher. Uma de suas esposas morreu. Mais tarde alguém pertencente a Iowimet vai morrer”. Em seguida morreu Yivet, marido da filha de Iowimet. Depois Malikindjin e Iowimet recomeçaram e mataram Undemai, outra esposa de meu pai. Então ficaram quites.

19. Eufemismo para copulação.

20. Este era o *wagan* que possuía Malikindjin. Meu informante explicou que quando Djuai invocou Tshugu, foi somente o espírito que o escudou, não o xamã.

## FEITIÇARIA E VINGANÇA

Mas Iowimet fez encantamentos sobre um enxó e descobriu uma de minhas pegadas. Bateu no chão com o enxó e depois o enrolou em urtigas, colocou-o em uma panela e o esquentou no fogo. Minha ferida ardeu e eu gritei. Depois Iowimet derramou um pouco de água no enxó, esfriou-o, e minha ferida arrefeceu. Isso prosseguiu até que eu peguei uma concha *Turbo* e minha esposa levou-a até Iowimet. Depois Iowimet disse: “Você me pagou e mais tarde a ferida vai secar”. Ela secou um pouco, mas o médico [isto é, o médico do governo] levou-me até Ambuti [o hospital do governo]. O médico perguntou: “Por que essa ferida é tão grande?”. Respondi: “Foi só Iowimet”. O médico continuou: “Qual foi o motivo da briga?” Expliquei: “A briga era do meu pai, mas não é direito o filho ajudar o pai”<sup>21</sup>. Então o médico mandou um rapaz da polícia buscar Iowimet e lhe perguntou: “Por que você feriu esse rapaz?”. Iowimet disse que não sabia, e o médico falou: “Tshava me contou. Por que você está mentindo?”.

Iowimet quase foi preso, mas ele é meu *wau* [classificatório]. O médico perguntou-me se eu estava com pena dele e eu respondi que sim. Então o médico disse: “Deixa pra lá” e pôs um fim no assunto.

Nessa história, ocorrem as seguintes identificações:

- (a) Malikindjin e Iowimet: irmão com irmão classificatório.
- (b) Malikindjin e Mwaim: marido e esposa.
- (c) Djuai e Mai: marido e esposa.
- (d) Iowimet e o marido de sua filha.
- (e) Djuai e Undemai: marido e esposa.
- (f) Djuai e Tshava: pai e filho.
- (g) E finalmente Tshava “tem pena” de seu *wau* classificatório.

*Caso 9* – Esta história me foi relatada por Tshava, de Kankanamun. Descreve a vingança dos *wagans* contra um curandeiro que interferiu em seus negócios e não exigiu pagamento por seus serviços:

Mongwaevi, *wagan* do clã de Yivom, disse-lhe que matasse uma ave, mas Yivom perguntou: “Por que eu deveria? Quando?”. E se recusou. Depois o *wagan* voltou e fez com que o filho pequeno de Yivom adoecesse, mas Tengai, homem com algum conhecimento de encantamentos, o curou. O *wagan* disse, porém: “Não era assunto dele [de Tengai]. Era um caso daqueles em que as pessoas diziam: ‘Ele vai morrer’, mas aquele homem, Tengai, usou encantamentos”.

Então o *wagan* fez adoecer a esposa de Tengai. As pessoas disseram: “Eles não pagaram nada a Tengai por seus encantamentos e ele não pediu pagamento [isto é, na medida em que ele não havia sido pago, não lhe cabia interferir]”. A filha de Punpunbi disse: “Eles são bruxos” e “O

21. Cf. com o tabu segundo o qual o pai não deve comer nenhum alimento cultivado ou preparado pelo filho.

peçoal de Yivom não vai sair ileso. Nosso *wagan* vai cuidar deles. É o *ngglambi* deles”. Punpunbi concordou com a opinião de sua filha, ela convocou seu marido Tengai e zangou-se com ele. Ela ordenou-lhe que se afastasse, embora, antes disso, eles se dessem muito bem juntos. Durante um longo tempo não invocaram o *wagan*, mas finalmente chamaram o xamã de Mongwaevi, que entrou em transe e o *wagan* pediu nozes de areca a Tengai. Somente então, após o oferecimento das nozes de areca, Mongwaevi limpou o caminho para a terra dos mortos. A alma queria ter ido antes, mas Mongwaevi [apesar de tudo] estava fechando o caminho. A mulher estava terrivelmente doente, mas demorou para morrer.

Neste caso, a ofensa original de Yivom contra Mongwaevi é primeiro vingada em seu filho (identificação entre pai e filho); depois, o *ngglambi* passa para Tengai – um exemplo do perigo de ajudar aqueles que estão com o *ngglambi*. Então, de Tengai o *ngglambi* passa para sua esposa.

*Caso 10* – Esta história me foi relatada por Tshava de Kankanamun. Reordenei a narrativa de forma a tornar mais clara a seqüência dos acontecimentos:

Atndjin casou-se com uma mulher chamada Tshugwa, e mais tarde ela o ajudou a se casar com sua irmã mais moça, Wama, contribuindo para o preço-da-noiva com os objetos de valor que ela conseguiu criando porcos. Meu informante disse-me ser muito comum uma irmã mais velha ajudar o marido a se casar com a irmã mais moça.

Mais tarde, Atndjin morreu, deixando as duas irmãs viúvas. De acordo com o costume, elas deveriam ter-se tornado esposas do irmão mais moço de Atndjin, mas isso não ocorreu. Um homem chamado Tshuat de Jentschan quis se casar com a irmã mais velha e finalmente levou-a para Jentschan, mas Malikindjin a queria e por isso enviou seu *tshumbuk* (bastão indicador personificado). Tshuat viu o *tshumbuk* em um sonho e ficou com medo; por isso deixou-a ir. Malikindjin tomou-a e se casou com ela, pagando o preço-da-noiva ao irmão mais moço de Atndjin. Depois Malikindjin disse: “Quando a irmã mais moça se casar, ficarei com uma parte do preço-da-noiva – tanto quanto foi a contribuição da irmã mais velha –, pode deixar o porco para lá – ou, se eles não tiverem objetos de valor suficientes, que dêem um porco em pagamento”.

Mas os vários maridos da irmã mais moça fizeram de tudo para escapar desse pagamento. Primeiro, um homem chamado Tevwa a tomou, mas ficou doente. Estava com medo de Malikindjin e a mandou embora. Durante algum tempo, ela ficou sozinha, até que Tshaunanti a tomou. Mas sua outra esposa morreu por causa dela; Malikindjin enviou seu *tshumbuk* porque o pagamento foi inadequado. Eles disseram: “As coisas de Tshugwa [isto é, os objetos de valor] devoraram sua esposa”. Então Tshaunanti mandou-a embora. Depois Mbulmbuanga casou-se com ela, mas seu filho, de uma esposa anterior, morreu porque ele não matou um porco para Malikindjin. Mesmo com seu filho morto, ele continuou a pagar o feiticeiro. Malikindjin era um homem velho, e Mbulmbuanga disse: “Ele não presta mais. Costumava ser um homem perigoso, mas não presta mais”.

Nesse caso, primeiro vemos o marido, Malikindjin, identificando-se com sua esposa e, por isso, exigindo recompensa por objetos de valor que ela gastou. Mais

tarde, vemos as ofensas de sucessivos maridos da irmã mais moça sendo vingadas (1) no próprio marido, (2) na outra esposa do marido e (3) no filho do marido com a esposa anterior.

*Caso 11* – Esta é uma história que me foi relatada por Tshava de Kankanamun. A história é irrelevante para a questão das identificações, que constitui a nossa preocupação imediata, mas é interessante, após essa série de rixas, citar um caso em que um homem matou sua esposa e depois recebeu ornamentos de homicida dos parentes dela:

Laindjin matou Tualesh, sua esposa. Ela era membro do clã de Wolgem e [portanto] minha irmã [classificatória].

Tualesh foi pegar água em um bambu comprido. Quando voltou, Laindjin perguntou: “Por que você demorou tanto?”. Ela respondeu: “Não demorei tanto. O que você está pensando?”. Laindjin replicou: “Eu só perguntei”, e ela falou: “Os outros homens não perguntam, mas você, sim. Você é ciumento”. Laindjin disse: “Sim, eu sei como as mulheres namoram”. Então, deu um salto, tomou-lhe o bambu, surrou-a, e ela morreu. Fizeram incisões em sua pele com uma faca de bambu, usaram encantamentos, mas não conseguiram curá-la. Então, Laindjin chorou.

Os membros do clã de Wolgem souberam disso e nós dissemos: “Nossa irmã está morta”. Então, pegamos nossas lanças e fomos à casa de Laindjin. Ele havia bloqueado a entrada [provavelmente com uma esteira] e estava lá dentro. Então, arremessamos várias lanças contra a casa e o filho do irmão de Laindjin foi ferido, mas não morreu.

Oferecemos *tambointsha* [borlas de homicida], tinta preta e folhas de *Crinum* a Laindjin e ele matou um porco para os *wagans* e os outros homens, mas nós não o comemos; era o porco da nossa irmã.

Mais tarde Laindjin falou: “Essa mulher não morreu sem motivo. Malikindjin a matou”. Ele chamou Malikindjin e disse: “Vamos lutar com lanças”. Malikindjin marcou um dia: “Depois de amanhã virei aqui ao meio-dia”. Malikindjin trouxe um grande feixe de lanças e perguntou: “Você sonhou comigo? Eu matei a mulher?”. E Laindjin respondeu: “Sim. Eu enviei meu *tshumbuk* [para investigar]. O *tshumbuk* me acordou e disse: ‘Malikindjin a matou sem motivo. A mulher não tinha *ngglambi*. Não foi morta por muitos homens. Só por Malikindjin’”. Depois Malikindjin disse: “Venha, vamos lutar”, e Laindjin respondeu: “Estou esperando por você. Vamos lutar um contra o outro”.

Os dois travaram uma luta ferrenha e os *lanoas* deles (maridos da irmã etc.) tentaram segurá-los, mas não conseguiram. Laindjin foi ferido na mão e o *lanoa* conseguiu segurá-lo.

Como compensação<sup>22</sup> pela morte da mulher, Laindjin pagou um crescente de madrepérola, uma braçadeira de casco de tartaruga, dois colares de conchas *Conus* e três conchas *Turbo*, colocados em uma bolsa de barbante que foi pendurada na casa cerimonial dos Wolgem.

22. Não está claro se o oferecimento dos ornamentos de homicida precedeu essa compensação ou se seguiu a ela. Em outros casos, parece que o homicida paga a compensação *antes* de os parentes lhe darem o *tambointsha*.

*NAVEN*

Essa série de histórias contém cerca de quarenta identificações, mas uma série desse tipo não é de modo algum suficiente para permitir qualquer estimativa da frequência relativa e da importância dos vários tipos de identificação. Ela serve apenas como um conjunto de ilustrações do funcionamento da identificação nesses contextos. Entretanto, vale notar que uma série bem maior de histórias, adequadamente documentada com seu contexto de parentesco, proporcionaria identificações suficientes para indicar os fatores que influenciam a distribuição da identificação.

## ANÁLISE ESTRUTURAL DA RELAÇÃO WAU-LAUA

Vimos que, nas cerimônias *naven*, o termo “mãe” é usado para se referir ao irmão da mãe. Esse uso não é restrito a essa cerimônia; ocorre também na iniciação, e de certa forma em conversações ordinárias. Assim, alguns nativos do sexo masculino que me consideravam seu “filho de irmã” classificatório, tendo como base o nome matrilinear que me foi dado, costumavam referir-se a si mesmos como minhas “mães”, ao enfatizar sua relação de parentesco comigo. Um deles chegou a me dizer: “Você é o filho que nós parimos”. (O “nós” se refere ao clã materno.) Em outras ocasiões, os informantes referiam-se ao clã, cujo nome matrilinear eu usava, com a seguinte expressão: “Eles são sua mãe”<sup>1</sup>.

Desse modo, é claro que a identificação do irmão da mãe com a mãe está formulada de forma bem definida na terminologia, e a partir desse uso lingüístico podemos esperar que o relacionamento com todo o clã materno seja tingido pelo relacionamento com a mãe e que, no caso de um *wau*, a semelhança com a mãe seja fortemente marcada. Mas não precisamos esperar que o conjunto do comportamento do irmão da mãe possa ser descrito como o comportamento de uma mãe masculina<sup>2</sup>. Mencionei anteriormente que um homem é de certa forma identificado com seu pai, e podemos esperar que essa identificação tenha algum efeito sobre o relacionamento

1. A língua não tem forma plural para substantivos, de sorte que não é certo se a palavra *mãe*, nessa frase, deva estar no plural ou no singular.

2. Nesta análise, devo muito ao clássico artigo de Radcliffe-Brown sobre o Irmão da Mãe (*South African Journal of Science*, 1924, p. 542).

com o irmão da mãe. O *laua* pode ser, até certo ponto, identificado com seu pai, e nesse caso vamos descobrir o *wau* comportando-se em relação a ele como se ele fosse marido da irmã do *wau*. Podemos portanto imaginar que o comportamento do *wau* recaia em pelo menos duas categorias, conforme esteja ele atuando com base na identificação irmão-irmã e tratando o *laua* como uma mãe trataria seu filho, ou com base na identificação pai-filho e tratando o *laua* como um homem trataria o marido de sua irmã.

*Mutatis mutandi*, as mesmas considerações aplicam-se ao comportamento do *laua*, do qual se pode, pois, esperar que trate o seu *wau* tanto como uma mãe quanto como um irmão da esposa. Finalmente, é possível que a relação *wau-laua* possua características dependentes de outras identificações que não consideramos, ou que ela possa ter algumas características *sui generis*.

Desse modo, somos conduzidos a uma análise experimental dessa relação sob as três categorias que se seguem:

1. Comportamento típico da relação entre mãe e filho.
2. Comportamento típico da relação entre irmão da esposa e marido da irmã.
3. Outros detalhes de comportamento que não se encaixam em nenhum desses padrões.

Trabalhando com essas três categorias, poderemos ordenar toda informação disponível sobre a relação *wau-laua* em um esquema que mostrará claramente o quanto – muito ou pouco – do comportamento do *wau* e do *laua* deve ser considerado *sui generis* e o quanto ele está baseado nessas identificações.

1. O comportamento da mãe *iatmul* em relação à sua prole é simples, sem a complicação de elementos autocontraditórios como os que caracterizam os padrões de comportamento do pai. Seus atos e atitudes podem ser vistos como erigidos em torno de um ato cultural central; ela alimenta o filho, primeiro o amamentando<sup>3</sup> e depois lhe dando comida. A partir do comportamento do *wau*, também fica evidente que o ato de dar comida é considerado pelos nativos como sendo, em certo sentido, a característica essencial da maternidade.

3. Pode-se objetar que a amamentação da criança é um ato “natural”, e não “cultural”. Mas pelo menos é um ato que está incluído entre as normas da cultura *iatmul* e que sem dúvida tem sido, de várias maneiras, culturalmente modificado. De um ponto de vista estrutural, estamos autorizados a considerar a amamentação da criança um dos fatos *dados* da cultura *iatmul*.

O alimento assim fornecido é uma dádiva gratuita, que a criança não retribui concretamente, mas a mãe fica ansiosa, com receio de que a criança tenha fome, e é compensada por seus cuidados com a alegria diante do crescimento da criança e com o orgulho diante de seus feitos. O tom de seu orgulho é bem ilustrado pelo incidente no *naven* em que o homicida caminha sobre os corpos prostrados e despídos de suas “mães”, momento em que elas dizem: “Foi desse lugar tão pequenino que saiu este homem tão grande!”. A atitude é de humildade e abnegação do “eu” em seu orgulho e alegria diante do feito do filho. Finalmente, temos o comportamento da mãe como confortadora do filho; ela faz cessar seu choro e fica a seu lado na doença; quando o filho está doente demais para comer, ela também fica sem comer<sup>4</sup>. Assim, a posição da mãe pode ser resumida sob as categorias de provisão de alimento, orgulho, abnegação e conforto.

Esses aspectos da posição da mãe são claramente enfatizados no comportamento do *wau*. Nós o vimos como provedor do alimento: já mencionei que há um fluxo contínuo de dádivas cerimoniais de alimento do *wau* para o *laua*. Em cerimônias do *naven* de pequeno porte, poderá ser oferecida uma galinha, mas em ocasiões mais importantes será ofertado um porco. Podemos considerar essas dádivas como análogas à alimentação constante da criança pela mãe. É afirmado explicitamente pelos nativos que o *wau* fica ansioso com receio de que seu *laua* esteja com fome. Um menino pequeno é levado a acreditar que, a menos que tome cuidado na maneira com que pede um simples inhame ao seu *wau*, este exclamará com exagerada ansiedade: “Como? O meu *laua* está com fome?” e de um pulo sairá correndo para matar seu porco e dá-lo ao menino.

Vemos o *wau* combinando abnegação com orgulho nos feitos do menino: o orgulho mostra-se diariamente quando o *wau* chama o menino por uma série de nomes de totens importantes do clã materno, e ganha um peso maior em dramaticidade quando o *laua* faz uma aparição pública conspícua, como, por exemplo, em um debate, e o *wau* lança cal sobre ele. Mais uma vez, a atitude de orgulho é dramaticamente combinada com humildade e abnegação, quando, nas cerimônias do *naven*, o *wau* veste roupas femininas imundas, expondo-se à vergonha para expressar orgulho por seu *laua*. Na verdade, mesmo nessa etapa da nossa investigação podemos concluir que grande parte do comportamento do *wau* na cerimônia do *naven* é uma demonstração

4. Não tenho evidências de que esse detalhe do comportamento da mãe seja transportado para o comportamento do *wau*, mas, em certo estágio das cerimônias de iniciação, o termo *nyame* (mãe) é aplicado ao grau de idade mais avançado, e durante esse período os membros desse grau observam os tabus alimentares junto com os noviços.

exagerada desse aspecto particular da maternidade – a abnegação da mãe combinada ao orgulho pelo filho. Mas muitos detalhes do *naven* ainda devem ser relatados – especialmente o elemento burlesco do comportamento do *wau* e a exibição que ele faz de suas nádegas ao *laua*.

Nas cerimônias de iniciação, vemos o *wau* como um confortador. Nessa ocasião, ele é chamado de “mãe” e realmente se comporta como uma mãe confortadora do menino durante o terrível primeiro dia da iniciação, quando este é separado de sua mãe verdadeira e submetido à escarificação. O primeiro ato do *wau* na iniciação é erguer seu *laua* nas costas – a maneira como as mães freqüentemente carregam seus filhos – e levá-lo até à canoa virada em que a escarificação será realizada (cf. Ilustração 5B).

Durante a operação, o *wau* entra na canoa e o menino senta-se primeiro em seu colo, quando são feitas incisões em seu peito. Depois disso, o menino deita-se com a cabeça no colo do *wau* e suas costas são expostas às facas dos iniciadores. O corte das costas é muito mais doloroso, em forma de lua crescente, e o menino grita, apertando os braços com toda a força na cintura da “mãe”. O *wau* diz: “Não chore”, e o abraça, segurando-o com firmeza e, ao mesmo tempo, retribuindo seus apertos frenéticos. Quando, finalmente os cortes terminam, o *wau* torna a colocar o menino nas costas e leva-o até um lago onde o sangue é lavado. Depois, ele o carrega de volta à casa cerimonial, onde alivia suas dores com óleo, aplicado suavemente com uma pena (cf. Ilustrações 10, 11).

Passando agora ao comportamento recíproco do menino para com seu *wau*, mais uma vez podemos seguir os pontos em que ele é moldado no tipo de comportamento para com sua mãe. Na relação com a mãe, há uma forte ênfase no caráter de lealdade: já descrevi alhures<sup>5</sup> um incidente em que um rapaz interferiu numa querela entre sua mãe e o segundo marido dela: o marido perdeu o controle e espancou gravemente a mulher com achas de lenha, o filho entrou na casa do padrasto, levou-a dali e a alojou em sua própria casa durante vários dias. Essa mesma ênfase na lealdade aparece no comportamento para com o irmão da mãe. Quando ocorre uma querela em que seu *wau* está envolvido, diz-se que o rapaz deve tomar o partido do *wau*, mesmo que se trate de uma disputa que oponha seu pai ao irmão de sua mãe.

A mesma lealdade é sublinhada em questões relacionadas a temas esotéricos – encantamentos, mitologia etc. (cf. p. 101).

Como complemento ao orgulho do *wau* pelos feitos do *laua*, pode-se ver o desenvolvimento no *laua* de um comportamento de vanglória. Ele se vangloriará na pre-

5. Cf. *Oceania*, 1932, p. 286.

sença de seu *wau* e dirá com gestos grandiloqüentes: “Sou o grande homem desta aldeia!”, “Sou a estaca que sustenta esta aldeia!”. Mas não de forma demasiada, pois não deverá insultá-lo, com medo de que o *wau* se levante de um pulo e esfregue as nádegas em sua canela. Quanto à mãe, a relação é mais relaxada, e esse comportamento de vanglória não é manifesto. Seu desenvolvimento na relação *wau-laua* está provavelmente vinculado ao caráter em geral exagerado do comportamento do *wau*.

Tal caráter não aparece no comportamento da mãe. Ela dá livremente alimento ao filho, ao passo que o *wau* lhe oferece porcos em um contexto ritual, ou, levantando-se de um pulo, com um gesto histriônico, mata um porco em resposta ao pedido de um inhame por parte do *laua*. A mãe carrega o filho pequeno nos ombros porque é conveniente; o ato de o *wau* carregar o menino nas costas faz parte da cerimônia de iniciação, pois nessa ocasião o menino já está crescido e seria capaz de andar. A mãe pode sorrir facilmente diante dos feitos do filho, mas o *wau* é impelido no mínimo a jogar cal sobre ele. Em todos os casos, o comportamento do *wau* é uma versão exagerada e dramática do comportamento da mãe. A formulação da identidade social entre um homem e sua irmã, entre o *wau* e a mãe, explica ou descreve de modo satisfatório as semelhanças no comportamento desses dois parentes, mas os elementos da representação burlesca e o exagero no comportamento do *wau* ainda carecem de explicação.

2. Podemos agora considerar os padrões de comportamento típicos do relacionamento entre um homem e o marido de sua irmã, e a extensão em que esses padrões são adotados pelo *wau*. A principal característica da relação com o cunhado, entre os Iatmul, é uma ambivalência mútua em relação ao fato de o homem ter entregado sua irmã para ser esposa de outro. É culturalmente previsível um sentimento de débito e desconfiança mútuo<sup>6</sup>, e o marido paga um preço-da-noiva considerável aos irmãos da mulher. Embora essa transação se expresse como *wainnga* (compra), quando ela parte para sua nova casa, os irmãos colocam sobre seu corpo uma quantidade considerável de objetos de valor, os quais são entendidos como um presente de retribuição ao marido. Os nativos dizem, muito apropriadamente, que a finalidade do preço-da-noiva é “evitar que os parentes da esposa usem de feitiçaria contra o marido”, e declaram que esse recurso à feitiçaria só será adiado por um tempo limitado, mesmo pelo mais alto preço-da-noiva. Por isso, o sentimento de débito permanece, e os parentes da esposa têm sempre o direito de reivindicar a ajuda do marido em qualquer tarefa, como a construção de uma casa, por exemplo, para a qual são neces-

6. Cf. a querela entre os pais da esposa e os pais do marido, descrita na p. 156; Kwoshimba *versus* Kili-mali.

sários muitos trabalhadores. Terminada a tarefa, a gente da esposa oferece uma pequena festa para os trabalhadores, ou pelo menos lhes distribui com cocos. Essa liberalidade tem a natureza de um presente de cortesia e, em geral, é absolutamente inadequada como pagamento pelo trabalho realizado.

Contudo, o relacionamento com o cunhado é ambivalente, caracterizando-se não somente pelo débito e pela desconfiança, mas também pela cooperação. Em muitos casos, o irmão da noiva toma parte ativa nos preparativos para o casamento. Ele pode ajudar seu amigo, o futuro marido, em sua corte, praticando magia no fogão de sua irmã para que ela se apaixone; e, finalmente, pode levá-la, à noite, de sua casa até a casa do noivo. Lá chegando, eles são cerimonialmente recebidos pelo futuro marido. O irmão é convidado a se sentar em um banquinho, enquanto o futuro marido passa óleo em seu rosto, corta-lhe os cabelos e coloca objetos de valor sobre seus ombros<sup>7</sup>. Na manhã seguinte, a aldeia acorda para constatar que o casamento é um *fait accompli*.

Em muitos outros casos, a oposição entre cunhados é tratada com leveza e usada como tema de brincadeiras. Se um homem estiver à toa, observando seu *tawontu* realizar algum trabalho, este último dirá animadamente: “Observando seu *tawontu*? Não sou esse tipo de homem. Você devia me ver ajudando meus *tawontus*”. É provável também que a oposição entre cunhados seja mínima nos casos em que o relacionamento entre eles é simétrico, baseado em uma troca de irmãs. No entanto, não se coletou nenhuma declaração nativa nesse sentido.

Mesmo em outras situações, há uma insistência de que o homem deve ser leal ao irmão de sua esposa, o que é semelhante à relação entre a mãe e seu clã. Na verdade, encontramos aqui o mesmo tipo de preceito observado no relacionamento com o clã da mãe – nesse caso, o homem deve dar apoio aos parentes de sua esposa em todas as suas querelas, mesmo contra seu próprio clã. Nesse aspecto, portanto, pai e filho são semelhantes, devendo lealdade absoluta ao mesmo clã, e a insistência sobre a lealdade ao *wau* pode ser considerada compatível tanto com a identificação daquele parente com a mãe do rapaz como com a identificação do rapaz com seu pai.

Quando surge uma querela entre o clã materno de um homem e o clã de sua esposa, ele deve ou se posicionar no meio dos querelantes com o intuito de pôr fim à briga, ou manter-se à parte. Esses preceitos são determinações do que ele deveria fazer, o que não quer dizer que isso ocorra de forma generalizada. Contudo, em várias ocasiões, vi homens intervindo em brigas na casa cerimonial, mas, infelizmente, nun-

7. Observe-se que os atos cerimoniais realizados pelo futuro marido são os mesmos que os realizados por um ofensor para compensar o homem a quem ele ofendeu (cf. p. 151).

ca examinei os laços de parentesco entre eles e os querelantes. Com efeito, nesses casos, fiquei mesmo receoso de que pudesse ocorrer algum dano sério que promovesse a ira do governo contra a aldeia em que estava, o que talvez me privaria dos serviços de informantes valiosos. Presumi que os motivos dos pacificadores fossem decorrência do contato cultural moderno e do medo do governo. Jamais me ocorreu, ainda que conhecesse os preceitos, que essa conduta estraga-prazeres pudesse ser culturalmente normal entre os Iatmul.

Além da insistência na lealdade, outros aspectos do relacionamento com o cunhado são transpostos para a relação *wau-laua*. O marido dá objetos de valor, contribui com trabalho e recebe a esposa – e essas dádivas estão vinculadas a um sentimento de débito. Tal aspecto econômico inquietante desse relacionamento foi transposto para o padrão da relação *wau-laua*. Vimos anteriormente que o *wau* oferece muito comida – especialmente porcos e galinhas – ao filho da irmã, mas essas dádivas – ao contrário das correspondentes dádivas alimentares da mãe – produzem no rapaz um sentimento de débito, e em retribuição ele presenteia seu *wau* com objetos de valor em concha. Na verdade, em muitos casos o rapaz não tem riquezas próprias para recompensar seu *wau*, sendo seu pai que providencia as conchas para o presente, fato que ilustra muito claramente a identificação do marido da irmã com o filho da irmã no presente contexto. Visto da perspectiva do *wau*, ele dá um porco de presente ao filho de sua irmã, e o filho da irmã e o marido desta reúnem suas riquezas para fazer uma retribuição em objetos de valor.

Finalmente, devemos considerar a conduta extraordinária do *wau* de apresentar as nádegas ao *laua*. Essa conduta, evidentemente, não é característica da mãe, mas conheço uma menção casual, na mitologia, de um homem que esfregou as nádegas na perna do homem que estava se casando com sua irmã. Se tivermos em mente a identificação do homem com sua irmã, essa conduta é compreensível – pelo menos de um ponto de vista estrutural. O homem expressou sua relação com o marido de sua irmã realizando ritualmente um gesto sexual em que ele próprio se identificou com sua irmã. No caso do *wau*, a posição é mais complicada, mas seu comportamento se torna perfeitamente lógico se pensarmos nas duas identificações em que ele se baseia. Para ficar mais claro, podemos expressar essas identificações como se o irmão da mãe estivesse dizendo: “Eu sou minha irmã” e “Meu sobrinho é o marido da minha irmã”. Se, então, considerarmos essas duas identificações simultaneamente, é perfeitamente “lógico” que o *wau* se ofereça sexualmente ao rapaz<sup>8</sup>, porque ele é a esposa do rapaz.

8. Devo talvez enfatizar que essa interpretação do gesto do *wau* é minha e não está baseada em

Esta última parte da análise pode parecer fantasiosa, mas as evidências mostram que existe tal simbolismo lógico subjacente a essa parte do ritual. Partindo dessa hipótese, a exclamação do *wau*, “*Lan men to!*” (“Marido tu de verdade!”)<sup>9</sup>, torna-se imediatamente compreensível. Além disso, dizer que o gesto sexual do *wau* atua como um forte estímulo para que o *laua* se apresse em conseguir objetos de valor que lhe será ofertado é explicado se esse oferecimento for na verdade algum tipo de preço-da-noiva.

Todavia, embora a posição estrutural do *wau* seja tal que suas ações na cerimônia do *naven* podem ser descritas como tendo um desenvolvimento lógico, permanecemos sem saber por que a cultura seguiu essa linha de raciocínio. Por que ela manteve essas várias identificações até seu *reductio ad absurdum* final, isto é, o *wau* oferecendo-se sexualmente ao seu *laua*? Essas identificações formuladas entre um homem e sua irmã e entre um homem e seu pai podem ser encontradas em muitas comunidades primitivas, mas mesmo os elementos mais simples do ritual do *naven* – o *wau* se vestir como mulher etc. – são comparativamente raros nessas sociedades; e um fenômeno tal como o gesto sexual do *wau* talvez seja encontrado unicamente na região do Sepik. Daí podermos concluir que, embora a posição estrutural trace linhas possíveis ao longo das quais a cultura *pode* ter-se desenvolvido, a existência dessas linhas não explica por que essa cultura deveria selecioná-las e enfatizá-las. Já demonstramos a existência das linhas, mas ainda precisamos demonstrar a “força motiva” que fez com que a cultura seguisse ao longo delas.

3. Por fim, temos de considerar os vários elementos do comportamento do *wau* que não podem ser descritos, seja afirmando-se que o *wau* é uma mãe masculina do *laua*, seja que o *laua* é marido da irmã do *wau*.

- (a) O *wau* não busca fogo na casa do *laua*. Se o fogo se extingue em sua própria casa, diz-se que o *wau* vai acender seu cigarro no fogo do *laua*, mas não leva uma lenha ardente desse fogo. Esse tipo de distanciamento é mais típico do pai do rapaz, que, como já mencionei, jamais, sob nenhuma circunstância, comerá

declarações nativas. É concebível que o gesto possa simbolizar o fato de o *laua* ter nascido do *wau*, o que constitui uma ênfase adicional sobre os aspectos maternos da posição deste último.

9. As evidências decorrentes dessa exclamação, entretanto, não são tão fortes quanto poderia indicar a sua tradução literal, pois as palavras *lan men to* são também constantemente usadas como uma expressão de submissão, um pedido de compaixão e um grito de rendição. A frase pode até ser utilizada para se dirigir a um opressor do sexo feminino e ser, então, modificada para “*lain nyin to*”. (*Nyin*, pronome feminino da segunda pessoa do singular. Não acredito que a modificação de *lan* para *lain* expresse mudança de gênero, mas apenas “eufonia”).

um alimento coletado por seu filho – sendo o fogo e o alimento intimamente análogos no pensamento iatmul.

Parece que a evitação do *wau* de buscar fogo na casa de seu *laua* talvez seja estruturalmente descrita por meio de sua identificação com o pai do *laua*; e isso é mais provável quando se considera que a série completa dos tabus quanto à ingestão de alimentos coletados pelo rapaz se aplica ao *tambinien* do pai. O *tambinien* é um parceiro, e o comportamento entre os parceiros é moldado segundo as mesmas linhas gerais que se observam na cooperação recíproca entre homens que trocaram irmãs. Assim, não surpreende descobrir que uma identificação similar vigora até certo ponto entre simples cunhados.

- (b) O *wau* se parece com um pai em outro aspecto; assim como um pai, ele evita entrar em transações simplesmente comerciais com seu *laua*. Mas não é totalmente claro que essa semelhança entre os dois parentes se deva a uma identificação entre eles, e não a alguma coincidência pela qual causas diferentes atuam sobre os dois parentes para induzir um comportamento superficialmente semelhante. No caso do pai, evitar relações comerciais com o filho é, sem dúvida, parte da evitação geral de aproveitar-se do filho. No caso do *wau*, foi-me dito que esse comportamento está especificamente relacionado com o fato de que esse parente recebeu parte do preço-da-noiva pago pela mãe do *laua*; mas não sei por que esse fato deveria tornar desconfortável ou inadequado para o *wau* comerciar com seu *laua*; também não sei se ocorrem transações comerciais entre cunhados.
- (c) Um outro uso pode, ainda que de modo duvidoso, ser atribuído à mesma identificação: quando um *laua* presta algum serviço a seu *wau*, ele é chamado de “cão” do *wau*. Não sei exatamente quais detalhes da relação *wau-laua* são aqui comparados com detalhes da relação entre um homem e seu cão, mas vale a pena observar que o dono de um cão costuma ser chamado de seu “pai”.
- (d) Já descrevi a série de detalhes de comportamento que parecem equacionar o *laua* aos ancestrais do clã materno, e sugeri que essa equação se baseia numa orientação similar de orgulho em relação a ancestrais, *lauas* e realizações.
- (e) O comportamento do *wau* é *exagerado*. Não é uma mera cópia daquele de uma mãe ou de um cunhado, mas uma espécie de representação burlesca do comportamento desses parentes. Esse elemento burlesco deve ser descrito, por enquanto, como peculiar ao relacionamento com o *wau*, e não como derivado de qualquer padrão de identificações.

Da análise precedente, concluímos que se podem resumir as principais características da posição do *wau* por meio de um diagrama (Figura 1). Nesse diagrama está representada a posição genealógica do *wau* e do *laua*, onde os três arcos represen-

tam as identificações em que se baseiam seus comportamentos. O arco I marca a identificação do *wau* com sua irmã, segundo a qual ele se comportará como uma mãe e o *laua* como um filho em relação à mãe. O arco II assinala a identificação do *laua* com seu pai, segundo a qual o *wau* tratará o *laua* como se ele fosse o marido de uma irmã, e o *laua* tratará o *wau* como se ele fosse o irmão de uma esposa. A combinação das identificações I e II é a base do tratamento que o *wau* dá ao *laua* como se ele fosse uma esposa.

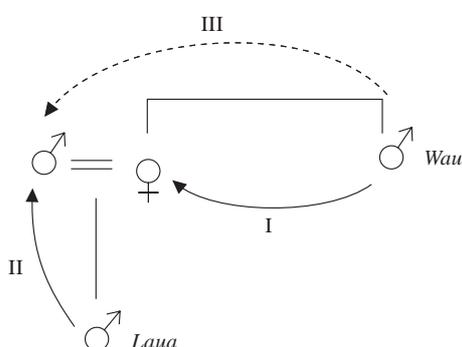


Figura 1. Posição de parentesco do *wau*.

O arco III indica a identificação entre o *wau* e o pai do *laua*, segundo a qual o *wau* se comportará como se fosse pai do *laua*, e o *laua*, como se fosse filho do *wau*. Como esta última identificação é muito mais problemática do que as outras duas, e como não tenho registro de nenhum comportamento do *laua* que pudesse se adequar a esse padrão, indiquei-a no diagrama apenas com uma linha pontilhada.

Nossa experiência mostrou que quase todo o comportamento cultural do *wau* pode ser analisado em termos de duas identificações. Entre os detalhes que permanecem inexplicáveis, alguns podem ser atribuídos a uma terceira identificação, mas outros desafiam a análise nestes termos. Ainda não sabemos por que o comportamento do *wau* tende a ser exagerado e cômico, por que o *laua* é visto como os ancestrais do clã materno e por que essa cultura seguiu a lógica das identificações até suas conclusões mais extremas. Esses problemas devem ser deixados em aberto a soluções que apresentem outros aspectos da cultura iatmul que não os puramente estruturais.

A SOCIOLOGIA DO *NAVEN*

Até aqui, limitamo-nos rigidamente ao que chamei de ponto de vista Estrutural. Posicionamo-nos no lugar de um intelecto hipotético no interior da cultura e mostramos que, para esse intelecto, o comportamento do *wau* e do *laua* no *naven* é, em certo sentido, logicamente coerente com outros fatos apresentados na cultura *iatmul*. Contudo, neste capítulo, vamos considerar o *naven* de um ponto de vista inteiramente diferente – da perspectiva de um observador externo à cultura e interessado na integração e na desintegração das comunidades *iatmul*. Vamos considerar apenas os aspectos do *naven* relevantes para o bem-estar daquela unidade abstrata, a sociedade como um todo. Essa mudança de ponto de vista envolve uma reorientação total a respeito da cultura e uma formulação completamente nova dos nossos problemas.

O problema fundamental que então nos preocupa é saber se o *naven* tem algum efeito sobre a integração da sociedade? Reformularei tal problema, fazendo uma suposição de um tipo não estranho aos antropólogos. É evidente que a cerimônia do *naven* é expressão e ênfase do laço de parentesco entre o *wau* e o *laua* em questão; suponho, a partir disso, que por meio dessa ênfase o laço é fortalecido<sup>1</sup>. À luz dessa suposição, o problema das funções sociológicas do *naven* passa a ser quais os efeitos do fortalecimento desse laço sobre a integração da sociedade como um todo.

1. Essa não é uma pressuposição sociológica, mas se refere a um processo de condicionamento psicológico dos indivíduos em questão. Por isso, o problema de sua validade deve ser examinado, não no presente capítulo, mas em um capítulo dedicado ao estudo da formação do caráter entre os *Iatmul*, tema que não investiguei em campo.

Para responder a essa questão, temos de levantar muitas outras subsidiárias, e sua formulação contrastará bastante com a forma das perguntas empreendidas em nossa investigação estrutural.

De início, uma investigação sociológica deveria ser documentada com estatística, um método de tratamento que teria sido extremamente inadequado no estudo da estrutura cultural. No limite, as únicas perguntas estatísticas que poderiam ter sido importantes para a nossa investigação estrutural teriam assumido a forma: “Quantos detalhes de comportamento estão implicados nisso e naquilo?” Mas neste capítulo, que tem uma formulação completamente diferente do problema, o tipo de pergunta estatística que formularíamos seria: “Quantos indivíduos fazem isso e aquilo?”, uma indagação para a qual poderiam ter sido coletadas respostas no campo<sup>2</sup>.

Se considerarmos um simples exemplo da nossa própria cultura, essa diferença no enquadramento ficará clara. Pais batem em seus filhos. Tal fato poderia ser estruturalmente investigado, e seria demonstrado que bater nos filhos é coerente com outros detalhes da relação pai-filho; e essa coerência seria igualmente demonstrável, embora nossos cadernos de notas só conteriam referência a um caso de criança que apanhou. Mas se investigarmos o mesmo fato de um ponto de vista sociológico, haverá necessidade de dados estatísticos. Poderemos supor que bater nos filhos é importante para a manutenção geral da ordem na sociedade. No entanto, para demonstrar conclusivamente essa função, precisamos de estatísticas que respondam a perguntas segundo a forma geral: “Que porcentagem de tais e tais indivíduos fazem isso e aquilo?” No presente contexto, queremos saber especificamente:

1. Qual a porcentagem de pais que batem nos filhos?
2. Qual a porcentagem de filhos que foram espancados e que mais tarde vão para a cadeia devido a um comportamento desordeiro?
3. Qual a porcentagem de filhos que não foram espancados e que mais tarde vão para a cadeia? Etc. etc.

A partir desse exemplo, podemos deduzir que o mais provável é que a ênfase das perguntas sociológicas não recaia sobre “quantos pormenores do comportamento cultural...”, mas antes sobre “quantos indivíduos...”. Além disso, parece próprio que, em uma investigação sociológica, estejamos preocupados com classes de indivíduos – “fi-

2. Infelizmente não tenho estatísticas e não coletei amostras aleatórias. Por isso as conclusões deste capítulo não são comprováveis. O próprio capítulo só foi incluído à guisa de ilustração dos problemas e métodos de abordagem da sociologia no sentido estrito da palavra.

lhos espancados”, “filhos não-espancados”, “pais que batem nos filhos” etc. Na verdade, nosso trabalho seria classificar, não os detalhes de comportamento segundo seus pressupostos implícitos, mas os indivíduos segundo o seu comportamento.

Voltando ao problema do *naven* em torno da importância sociológica do laço entre *wau* e *laua*, um fato agora se destaca como um indício possível para a posição: são os *waus classificatórios* que desempenham o *naven*<sup>3</sup>.

A importância desse fato fica clara quando examinamos o sistema de casamento dos Iatmul e os padrões de comportamento entre grupos de indivíduos vinculados por casamentos nas gerações passadas.

Em muitas sociedades primitivas, o casamento é regulado de uma maneira positiva pelo parentesco. Existem não somente proibições de casamento com certos parentes, mas também injunções positivas que obrigam um homem a escolher como esposas mulheres que se relacionam com ele de alguma maneira específica, real ou classificatória. Nesses sistemas, os elos de lealdade e dívida entre afins são regularmente renovados nas gerações sucessivas. Mas tal não é o caso na sociedade iatmul. (Na ausência de estatísticas, devo apresentar aqui uma descrição do sistema do casamento em termos formais.) A cultura contém, é verdade, muitas formulações que regulamentariam o casamento de uma maneira positiva caso fossem coerentemente seguidas. Encontramos, por exemplo, afirmações como:

1. “Uma mulher deve subir a mesma escada que a irmã do pai de seu pai subiu”, isto é, ela deve entrar, como noiva, na casa em que entrou a irmã do pai de seu pai. Esta é uma maneira de afirmar que uma mulher deve se casar com o filho do filho da irmã do pai de seu pai (ou, reciprocamente, que um homem deve se casar com a filha do filho do irmão da mãe de seu pai, ou *iai*)<sup>4</sup>. Essa regra de casamento, se

3. Isso ocorre, com certeza, em Palimbai e Kankanamun. Contudo, a posição em Mindimbit é provavelmente muito diferente. No único *naven* que estudei em detalhe neste local – dedicado a uma menina que havia pescado um peixe –, foram os *waus* reais que participaram. Em Palimbai, o *naven* dedicado a um menino que construiu uma canoa foi executado pelos *waus* classificatórios, e foi lá que me contaram que um homem tem dois tipos de *tawontu*, os que recebem uma parte do preço-da-noiva de sua esposa e aqueles que vão celebrar o *naven* para os filhos dele. É possível que as funções sociológicas do *naven* em Mindimbit difiram profundamente das que sugeri para Palimbai e Kankanamun.

4. Cf. *Oceania*, 1932, p. 263. Há um segundo clichê que define o casamento com a *iai*: “O filho do *laua* vai se casar com a filha do *wau*”. Isso se refere ao casamento de um homem com a filha do irmão da mãe de seu pai, uma parenta que também é chamada *iai*. Esse clichê foi coletado tanto em Mindimbit como em Palimbai, mas aquele referente à escada foi coletado apenas em Kankanamun. É possível que em Mindimbit a função sociológica do *naven* seja a

seguida coerentemente, levaria a um sistema repetitivo, e os vínculos de afinidade seriam então renovados em gerações alternadas. Mas a regra não é seguida dessa maneira e encontramos outras formulações conflitantes.

2. “A filha é entregue como pagamento pela mãe.” Essa é uma maneira de afirmar que um homem se casa com a filha da irmã de seu pai; tal prática, caso fosse coerentemente seguida, conduziria mais uma vez a um sistema repetitivo<sup>5</sup> que, embora conflitante com o casamento *iai* acima mencionado, está ainda genericamente vinculado a ele de forma curiosa.

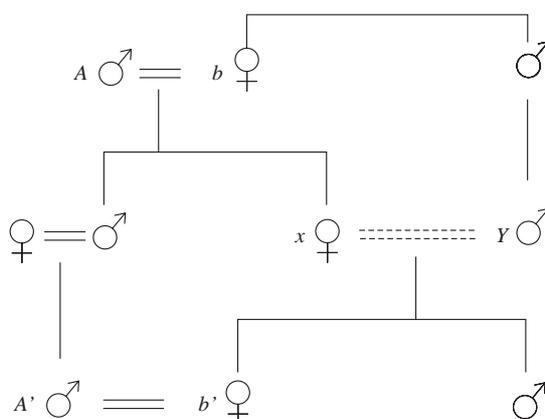


Figura 2. Casamento com a filha da irmã do pai.

Essa relação genérica entre os dois sistemas encontra-se ilustrada no diagrama da Figura 2. O casamento entre A' e b' é um casamento com a *iai* que repete o casamento original (A = b) na geração dos avós. A diferença entre o sistema de casamento com a *iai* e o sistema de casamento com a filha da irmã do pai depende da ocorrência do casamento x = Y na geração intermediária. Se tal for o caso, todo o sistema é trans-

promoção do casamento entre o filho do *laua* e a filha do *wau*. Assim, o *naven* torna-se um “estratagema”, não para perpetuar vínculos de afinidade que não serão de outra maneira repetidos na comunidade, mas para produzir a sua repetição. Entretanto, não tenho estatísticas ou declarações nativas que possam apoiar essa teoria.

5. Cf. dr. Fortune, em “Estrutura de Parentesco”, *Oceania*, 1933, pp. 1-9. Entre os Iatmul, porém, esse tipo de troca não é estritamente confinado à regulação do casamento. Em alguns casos, quando a prole oriunda do casamento é masculina, e não feminina, um dos filhos será enviado, ainda bebê, para *adoção* pela família e pelo clã do homem que deu sua irmã ao pai como esposa, ou seja, o menino é adotado pelo seu irmão da mãe, a quem é enviado como pagamento por ela.

formado em um sistema baseado no casamento com a filha da irmã do pai, e o casamento final,  $A' = b'$ , torna-se o casamento de um homem com a filha da irmã de seu pai. A introdução desse casamento interposto está ligada a uma nova formulação:

3. “As mulheres devem ser trocadas.” Em geral isso é mais comumente afirmado pelos nativos com referência à troca de irmãs – um homem entrega sua irmã como esposa ao homem com cuja irmã ele próprio se casa. Tal formulação, expressada em termos de troca de irmãs, evidentemente entra em conflito com o casamento com a *iai*, ou com a filha da irmã do pai. Mas o conceito fundamental da troca de mulheres é comum tanto à troca de irmãs como ao casamento com a filha da irmã do pai<sup>6</sup>.

Desse modo, a sociedade *iatmul* é edificada sobre três formulações com respeito ao casamento que, embora sejam conflitantes, ainda estão inter-relacionadas de uma maneira lógica bastante curiosa. O casamento com a filha da irmã do pai é comparável ao casamento com a *iai*, pois ambos se enquadram no mesmo padrão de repetição em gerações alternadas, e a troca de irmãs é comparável ao casamento da filha da irmã do pai, pois ambos dependem da troca de mulheres.

A discussão das regras de casamento foi introduzida para mostrar que a sociedade não conta com qualquer sistema repetitivo regular por meio do qual os vínculos de parentesco possam ser regularmente renovados. Elaborei a descrição um pouco mais do que o necessário no presente contexto porque os detalhes culturais aqui apresentados também serão importantes em um capítulo posterior. Veremos que essa sociedade reúne constantemente idéias que são incompatíveis, e que talvez haja algo em comum entre a lógica obscura subjacente ao ritual do *naven* e a lógica na qual se baseiam as regras do casamento. Na discussão do sistema totêmico, vamos observar (p. 177) a capacidade dos nativos de se orgulhar da qualidade esquemática do seu sistema, embora na verdade ele esteja crivado de incompatibilidades e fraudes. Além disso, os nativos orgulham-se também de suas regras de casamento e olham para seus vizinhos como “cães e porcos que se acasalam ao acaso”.

6. É muito provável que o casamento com a filha da irmã do pai tenha se desenvolvido na cultura pela interação dos dois sistemas, casamento com a *iai* e troca de irmãs. Todo o vocabulário de parentesco apontaria para o sistema de casamento com a *iai* como sendo o mais antigo, e o conceito de troca de mulheres pode muito bem ter sido adotado de povos vizinhos. Nesse registro, é interessante que um dos jovens que usei como informante tivesse uma forte impressão de que o termo correto para a filha da irmã do pai fosse *iai*. Mas, depois de havermos discutido minuciosamente a questão, ele já não tinha tanta certeza disso e consultou um dos homens mais velhos, que afirmou definitivamente ser *na* o termo correto para indicar essa parenta.

Esse escárnio é singularmente impróprio na boca dos Iatmul, pois não somente têm eles três regras positivas de casamento conflitantes entre si – circunstância que, por si só, poderia introduzir um elemento casual em seu acasalamento – como ainda as pessoas não obedecem sequer às suas regras negativas. Estas regras são muito vagas, mas há um forte sentimento contra o casamento com a própria irmã; jamais observei um caso de casamento desse tipo. A próxima proibição mais forte é sobre o casamento com qualquer tipo de parente chamado *naisagut* (isto é, mãe da esposa); encontrei um caso em que um homem<sup>7</sup> tinha posição suficientemente elevada na comunidade para se casar com a mãe de sua própria esposa, e isso com a esposa ainda viva e casada com ele. Ele era um grande feiticeiro e, ao mesmo tempo, um grande debatedor e lutador. Não cabia a ninguém dizer-lhe nada, nessa cultura individualista. Esses casamentos são raros – mesmo entre os Iatmul –, mas quando nos voltamos para as proibições menos rigorosas, como a do casamento com “irmãs” classificatórias, mulheres do próprio clã com as quais as conexões genealógicas podem ser facilmente traçadas, descobrimos que às vezes essas mulheres são tomadas como esposas. Quando indagava sobre esses casamentos, em geral me respondiam com um lugar-comum: “Ela é uma ótima mulher, por isso eles a casaram dentro do clã, para que nenhum outro clã a levasse”. Os Iatmul até aprovam esses casamentos endógamos, e dizem que a partir da endogamia são produzidas linhas de descendentes longas e bastante ramificadas – crença cuja significância sociológica e cultural não é nada clara para mim.

Por vezes, no entanto, os membros de um grande clã aparentemente dão-se conta de que estão se tornando endógamos demais e passam a formular uma afirmação de que uma metade do clã pertence à proa da canoa de guerra clânica e a outra metade pertence à popa. Daí em diante, estes dois grupos são considerados clãs separados para fins de casamento, e o que é, em certo sentido, realmente endogamia passa a ser satisfatoriamente expresso como exogamia.

Os casamentos com “mães” classificatórias também não são raros.

Finalmente, além desses casamentos endógamos, há muitos casamentos com grupos de fora – com mulheres capturadas na guerra ou enviadas como ofertas de paz, mulheres encontradas em expedições comerciais etc. Assim, podemos resumir o sistema de casamento dizendo que, na prática, este ocorre quase que ao acaso; e quando consideramos que as aldeias são muito grandes, com uma população que varia de duzentas a mil pessoas, parece improvável que um importante vínculo de afinidade venha a ser perpetuado por casamentos análogos nas gerações futuras. Portanto, se es-

7. Esse homem era Mali-kindjin, de cujo caráter há um esboço na p. 209.

ses antigos vínculos de afinidade são necessários para a integração da comunidade, devem ser encontrados meios para enfatizá-los diagramaticamente, e essa função é desempenhada pelo *naven*.

Resta-nos considerar se tais vínculos são realmente importantes e o modo como são usados na integração da sociedade. Nesse registro, o fato mais significativo é que as formulações do comportamento adequado em relação aos parentes por afinidade não somente podem ser aplicadas, nessa cultura, aos parentes da própria esposa e aos parentes do marido da própria irmã, mas também podem ser estendidas a toda uma série de parentes agrupados em torno desse núcleo central de uma maneira classificatória. Princípios fundamentais, como a identificação de irmãos, a identificação de um homem com seu pai e com o pai de seu pai e o agrupamento de clãs inteiros como unidades únicas, são aplicados nessa extensão das relações de afinidade. Mas não seria válido dizer que os vínculos de afinidade devidos a cada casamento sejam estendidos indiscriminadamente em todas as direções, de acordo com esse esquema de identificações.

As formulações em torno do comportamento adequado contêm preceitos tais como o de que um homem deve ser leal aos parentes de sua esposa e deve ajudá-los no trabalho de construção de suas casas e das casas cerimoniais; deve ajudá-los a puxar os troncos de sua canoa, limpar suas roças e prestar-lhes auxílio em todas as suas querelas. Se todos os vínculos de afinidade fossem observados, ninguém poderia brigar com ninguém dentro da comunidade, e todos teriam de ir a todo lugar e fazer tudo em companhia de todos, pois os vínculos genealógicos são de fato onipresentes.

Basta passar alguns dias numa aldeia iatmul para compreender que não existe essa integração completa da população, que tal extensão indiscriminada dos vínculos e deveres de afinidade poderia implicar. As querelas não são raras e quando se requer um grande grupo de trabalhadores para algum trabalho de maior envergadura, como construir uma casa ou consertar a casa cerimonial, é difícil reunir os homens e obter sua cooperação. Mas, no limite, pode-se conseguir que os grupos trabalhem, e essa cooperação, quando alcançada, é certamente possibilitada pela insistência nos laços de afinidade, que se estendem de maneira perfeitamente definida ao longo de determinadas linhas selecionadas do sistema classificatório.

Há dois tipos principais de extensão do sistema de afinidade, e vários termos coletivos são aplicados aos grupos ampliados assim formados. Os dois termos mais comuns são *lanoa nampa* (literalmente, “gente do marido”) e *laua nyanggu* (“filhos do/a filho/a da irmã” – sendo a palavra “filhos”, nesse contexto, apenas um sinônimo para gente).

O termo *lanoa nampa* é, em sentido estrito, mais aplicável ao grupo formado pelo primeiro tipo de extensão do sistema de afinidade. Trata-se do grupo de pes-

soas cuja relação de afinidade resulta de algum casamento *contemporâneo* definido e contém parentes como: marido da irmã (*lan-ndo*), irmão do marido da irmã (*lan-ndo*), pai do marido da irmã (*laua*) e filho do marido da irmã (*laua*). Assim, quando a relação depende de um casamento recente, o termo *lan* é estendido para incluir vários *lauas*. (O termo coletivo recíproco para os parentes da esposa é *towa-naisagut*.)

No segundo tipo de extensão do sistema de afinidade, o parentesco entre os grupos pode remontar a um casamento *passado*, mas a realidade da conexão entre eles é demonstrada pelo sistema do *naven*. Nesse tipo de extensão, o termo mais correto para o grupo, que contém os parentes do antigo marido, é *laua nyanggu* (embora a expressão *lanoa nampa* seja às vezes utilizada). Reciprocamente, o grupo que contém os parentes da antiga esposa é chamado de *wau nyame nampa*. Por isso o termo *laua* é aqui estendido para incluir os maridos da irmã classificatória, o reverso do uso mencionado acima, no qual o termo *lan* é estendido para incluir os filhos da irmã.

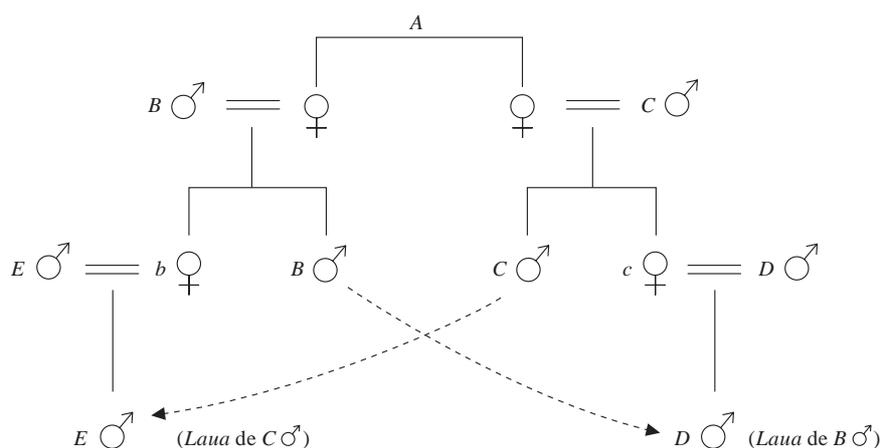


Figura 3. Parentesco traçado através das mulheres.

Os nativos são perfeitamente conscientes do processo genealógico do qual depende a formação desse grupo de parentes da categoria *laua*, a saber, a perpetuação dos casamentos passados. Há um provérbio nativo que diz: “Pernas de uma *Caryota*<sup>8</sup>, pernas de uma *Pandanus*; mulheres aqui, mulheres ali”. A *Pandanus* e a

8. Essa identificação é incerta. Deveria dizer “uma espécie de palmeira que parece uma *Caryota*”, mas essa frase dificilmente poderia ser inserida no provérbio.

*Caryota* são semelhantes por terem raízes aéreas visíveis que se separam em direção ao solo a partir do tronco; e o significado do provérbio é que grupos diversos são ligados por laços de afinidade em decorrência de casamentos passados de pares de irmãos. O padrão genealógico da disseminação desses vínculos está representado no diagrama da Figura 3.

Duas irmãs do clã A casam-se. Uma delas casa-se no clã B e outra no clã C. Seus filhos são considerados irmãos classificatórios, embora os filhos de uma das mulheres sejam do clã B e os filhos da outra mulher sejam do clã C. Nessa geração filial, as meninas vão novamente se casar em outros clãs; por exemplo, a menina do clã B casa-se com um homem do clã E, e a menina do clã C casa-se com um homem do clã D. Os netos dos casamentos originais vão novamente se considerar irmãos classificatórios. Os membros do que é atualmente a geração intermediária vão tornar-se “pais”, “mães”, “irmãos da mãe” e “irmãs do pai” classificatórios dessas crianças, de forma que, devido ao casamento original das duas irmãs do clã A, um homem do clã B tem um *laua* no clã D e um homem do clã C tem um *laua* no clã E.

Todavia, embora o termo *laua nyanggu* possa ser aplicado a todos esses *lauas* classificatórios e até estendido para seus pais e outros membros de seus clãs, um homem tomará algumas medidas para marcar sua relação com os grupos de *laua* cuja lealdade prefere<sup>9</sup> e demonstrará que realmente é um *wau*, dando ao *laua* bebê um nome cuja terminação signifique “máscara”. Essa dádiva de um nome é acompanhada pela dádiva de um coco e é seguida nos anos que se sucedem por toda a seqüência do *naven*. O *wau* tomará a seu encargo lembrar constantemente ao *laua* sua relação – quando encontra o menino, chama-o pelo nome que lhe deu, começará a gritar diante dos feitos do *laua* e lhe oferece carne como presente. O *laua* dará ao *wau*, como presentes de retribuição, objetos de valor e se apresentará sempre que o *wau* estiver reunindo todos seus *lanoa nampa* e *laua nyanggu* para algum trabalho pesado na construção de uma casa ou feitura de uma roça.

Esses dois tipos de relação de afinidade foram claramente definidos por um informante, em Palimbai. Ele relatou que havia dois tipos de *tawontu* (irmão da esposa): “os homens que receberam uma parte do preço-da-noiva que ele pagou por sua esposa”, isto é, os membros do clã de sua esposa, da geração dela, e os “*tawontu* que celebrariam o *naven* para seus filhos”. Assim, o preço-da-noiva funciona como fator de definição no relacionamento com um grupo de afins, e o sistema do *naven*

9. Infelizmente, não coletei nenhum material concernente às circunstâncias com probabilidade de influenciar o *wau* em sua escolha de um *laua* classificatório e não outro para esse reconhecimento.

e dos nomes dados pelo clã materno serve de fator de definição no outro caso<sup>10</sup>. Pela combinação desses dois<sup>11</sup> sistemas, a comunidade torna-se tão unida que pode realizar grandes obras arquitetônicas e guerras.

Mas por que a cultura deve preservar esses antigos vínculos de afinidade enfatizando as relações *wau-laua* classificatórias resultantes, em vez de enfatizar as relações *lando-tawontu* classificatórias correspondentes – e isso apesar do fato de estes últimos parecerem, aos olhos do europeu, mais simples e mais diretos? Creio que a resposta pode ser encontrada no fato de que o sistema efetivo se ajusta ao restante da cultura, como, por exemplo, ao sistema de nomeação, no qual os *waus* dão nomes a seus *lauas*. Na verdade, as respostas a perguntas desse tipo não devem ser buscadas em termos sociológicos, mas, antes, em termos da estrutura cultural<sup>12</sup>.

O efeito de integração do *naven* pode ser ainda questionado se as comunidades iatmul forem limitadas em tamanho por algum outro fator além da fragilidade de sua integração interna. É concebível, por exemplo, que uma comunidade, cujo tamanho seja limitado por seu ambiente físico, jamais atinja aquela dimensão em que cada fator de integração contribuinte se torna importante. Mas, na verdade, está claro que na cultura iatmul o fator que limita o tamanho das aldeias é a fragilidade da sua coesão interna. As aldeias maiores estão continuamente à beira da cisão, e as cisões que ocorreram no passado são sempre atribuídas a querelas que dividiram a comunidade original. Mais que isso, tais cisões, quando ocorrem, seguem invariavelmente as linhas dos grupos patrilineares – um clã, uma fratria ou uma metade separada da comunidade original, rompendo assim o sistema de vínculos de afinidade. Considerando esse modelo de cisão, fica claro que os vínculos patrilineares são mais fortes do que os de afinidade, apresentando-se estes últimos como se fossem

10. O informante que definiu essa posição foi, na minha opinião, um pouco mais preciso em suas declarações do que o justificado pelos fatos efetivos da cultura. Em muitos casos, um irmão da mãe real da criança vai dar-lhe um nome, e é provável que haja alguma variação a esse respeito de uma aldeia para outra.

11. Há um terceiro tipo de extensão do sistema de afinidade que é importante na integração dos empreendimentos cerimoniais e arquetetônicos na casa cerimonial. Trata-se da relação entre alguns pares de clãs que se encaram reciprocamente como *lanoa nampa* ou *laua nyanggu* – ambos os termos são usados – e realizam entre si grande parte do trabalho. Essa relação é recíproca entre os clãs e aparentemente não depende de nenhum casamento presente ou passado, mas de uma tradição segundo a qual as mulheres de um clã em geral se casam com os homens do outro e vice-versa. A relação encontra expressão ritual em várias ocasiões, especialmente nas festas mortuárias, mas creio que nunca é marcada pelo sistema do *naven*. Esse relacionamento clânico é praticamente sem efeito fora da casa cerimonial.

12. Cf. “Epílogo”, p. 297, onde se sugere outro tipo de resposta para essa questão.

um plano de fragilidade da comunidade. Nessas circunstâncias, evidencia-se a importância de qualquer fator que fortaleça os elos de afinidade, e é lícito dizer que as aldeias poderiam não ser tão grandes quanto são se não fosse pelas cerimônias do *naven* ou algum fenômeno análogo.

Tal fenômeno poderia muito bem sugerir um mecanismo inteiramente diferente do *naven*, cujo efeito sequer dependeria da ênfase nos vínculos de afinidade. A integração da sociedade poderia, por exemplo, realizar-se por meio do nexos de todos os indivíduos a algum chefe, e a lealdade a este seria então fortalecida por um cerimonial de padrão totalmente diverso. De igual modo, a mesma função sociológica poderia ser exercida por qualquer dos mecanismos que obrigam ao cumprimento da lei codificada<sup>13</sup>. Na verdade, a posição sociológica do *naven* é de difícil compreensão para um europeu, a menos que ele tenha alguma idéia de como uma sociedade funciona sem autoridades ou códigos jurídicos.

Os Iatmul são, fundamentalmente, um povo sem *lei*. Com isso não quero dizer que eles não tenham costumes nem sanções, mas sim que não têm um direito codificado, nem autoridade estabelecida que possibilite impor sanções *ex officio* ou em nome da comunidade como um todo. É um princípio geral – embora não afirmado como uma generalização pelos próprios nativos – que o grupo (clã, metade, grupo de iniciação ou aldeia) do qual um indivíduo é membro jamais lhe imponha qualquer sanção considerável, isto é, nenhuma penalidade, dano à propriedade ou lesão física; nem qualquer sanção importante é jamais imposta ao grupo por uma autoridade superior que o represente ou por um homem de expressão dentro do grupo. Em geral, essas sanções internas limitam-se à desaprovação, ao insulto e à afronta<sup>14</sup>.

13. Malinowski declarou, na “Introdução” a *Law and Order in Polynesia*, de Hogbin, que um análogo da nossa própria “lei” pode ser encontrado em todas as culturas, e isso sem dúvida é verdade se adotarmos uma visão suficientemente abstrata da questão. Mas não devemos esquecer o fato de que a *única* semelhança entre o sistema legal europeu e um sistema como o dos Iatmul está em suas funções sociológicas mais amplas. Por exemplo, podemos dizer que um sistema legal codificado – ou uma chefia forte – desempenha em culturas mais elevadas muitas funções que a vingança desempenha entre os Iatmul. Mas, em um estudo funcional, não nos podemos permitir ignorar os mecanismos envolvidos – igualando a água-viva ao peixe porque ambos nadam. Para este autor, parece que há um contraste muito profundo entre os sistemas orientados periféricamente, como o dos Iatmul, e os sistemas centrípetos, como os da Europa ocidental.

14. As únicas exceções a essa regra são: (a) Casos em que um membro influente do grupo *recomende* ao ofensor compensar uma pessoa ofendida de fora do grupo. Essas recomendações podem ser raivosas e vociferadas, mas permanecem sendo meras recomendações e de modo algum constituem uma decisão da disputa pela autoridade constituída. O homem influente fala como alguém interessado na disputa e que pode ficar seriamente envolvido se a querela for adiante. Não é um forasteiro imparcial. (b) Casos dentro do grupo familiar. Aqui, o marido

Na ausência de tais sanções, internas ou impostas de cima, a ordenação da sociedade iatmul depende quase inteiramente do que podemos chamar de sanções externas ou laterais. A tendência geral é expressar toda ofensa como uma ofensa *contra alguém* e deixar a questão da imposição das sanções às pessoas ofendidas.

Em suas formas mais simples, o sistema funciona da seguinte maneira: A ofende B; B vinga-se com armas ou feitiçaria. Como alternativa, B pode demonstrar raiva e poder ou uma tal afronta que A, amedrontado ou envergonhado, lhe pagará algum tipo de compensação em objetos de valor em concha, porcos ou nozes de areca; B então aceitará formalmente a compensação, pisando no porco, deixando que A lhe coloque o cacho de nozes de areca sobre o ombro ou permitindo que A lhe corte o cabelo, lhe unte o rosto de óleo ou lhe enfeite de outra maneira qualquer. Em alguns casos, B pode, finalmente, dar algum tipo de presente a A.

Essa expressão da questão em termos individualistas é, como já vimos no capítulo 5, “Feitiçaria e Vingança”, de certa forma obscurecida pelos fenômenos da identificação, em virtude dos quais, quando A ofende B, a querela daí resultante é assumida por seus parentes, companheiros do mesmo clã ou dos mesmos grupos iniciatórios. Mas o ofensor sempre espera que seu próprio pessoal atue a seu lado, e assim a querela permanece entre dois grupos *periféricos*, jamais assumindo a forma *centrípeta* que podemos definir como “O Rei ou o Estado *versus* Fulano e Sicrano”. Essa forma, de fato, é bloqueada pelo sentimento considerável que existe na comunidade iatmul contra qualquer participação de pessoas de fora em querelas que não lhes dizem respeito<sup>15</sup>.

Todo o mecanismo de sanções iatmul difere tão profundamente do nosso que devo ilustrar isso com exemplos:

1. Meu informante, Tshava, de Kankanamun, era um homem de cerca de 35 anos. O incidente que se segue ocorreu quando ele ainda era menino. Outro menino, Tshaguli-mbuangga, andou roubando coisas de Tshava em sua casa. Tshava queixou-se a seu próprio pai. O pai ficou observando Tshaguli-mbuangga e, quando o viu entrar na casa, fez um sinal a Tshava, que então matou Tshaguli-mbuangga com uma lança. Seu pai o ajudou.

tem autoridade sobre suas esposas; se duas esposas estão com ciúme, ele pode bater em ambas. O pai tem autoridade sobre o filho, e o irmão mais velho sobre o irmão mais moço. Mas esse padrão limita-se à própria família e não é reproduzido nos grupos maiores ou na sociedade como um todo.

15. Cf. Caso 9, p. 127.

No relato de Tshava, não há menção a qualquer aborrecimento por parte dos parentes do menino assassinado, mas isto sem dúvida ocorreu. Seja como for, Tshava ofereceu-lhes objetos de valor – uma concha *Turbo*, um crescente de madrepérola, um bracelete de casca de tartaruga e um colar de conchinhas *Conus*.

Os parentes do menino a quem ele matou ofereceram a Tshava uma *tambointsha*, isto é, uma borla, que mais tarde ele ostentaria em sua vareta de cal (cf. Ilustração 24A) como símbolo de homicídio bem-sucedido. Mas, na época, seu grau iniciatório ainda não havia chegado ao ponto de poder usar esse tipo de ornamento.

2. Quando estava na aldeia de Komindimbit, observando as cerimônias de iniciação, uma mulher, visitante de outra aldeia, foi surpreendida espionando, de cima de uma macieira-da-malásia, as flautas. Ouvi muitos gritos na casa cerimonial e precipitei-me para o local. Encontrei vários homens pulando com varas nas mãos, enquanto outros permaneciam quietos, sentados nas plataformas. O grupo enraivecido era formado pelos membros da metade B, especialmente  $Bx_4$  e  $By_4$  (cf. Diagrama, p. 277). Estes eram os grupos que haviam acabado de pagar pelo privilégio de ver as flautas e, por isso, considerava-se que a ofensa fora cometida especificamente contra eles, e *não* contra todo o grupo de homens daquela casa cerimonial. Um homem da metade A deu, é verdade, uma lança de ponta múltipla a um membro da metade B, dizendo: “Vamos, espete-a!”, mas esse foi o único papel que desempenharam na questão. Uma parte dos rapazes zangados correu com varas nas mãos para procurá-la pela aldeia, mas voltaram sem tê-la espancado – acho que não conseguiram encontrá-la. O restante do grupo contentou-se em dançar e pular na casa cerimonial com varas e lanças nas mãos.

Finalmente, os membros da metade A acalmaram e persuadiram os outros da metade B a aceitar uma compensação. Os dois chefes ou *nambu wail* (literalmente “cabeças de crocodilos” – há um grau iniciatório denominado “crocodilo”) de  $Ax_4$  e  $By_4$  ergueram-se, concordando; cachos de nozes de areca com objetos de valor – dois crescentes de madrepérola e duas conchas *Turbo* – neles amarrados foram, então, colocados sobre seus ombros. Esses objetos seriam utilizados mais tarde para comprar um porco para alguma ocasião festiva.

3. Quando estava em Kankanamun, houve um escândalo na *mbwole*, ou casa cerimonial dos jovens. Um homem chamado Wi-ndjuat-mali viu, no meio da noite, um casal copulando no local. Identificou-os como sendo T. e a esposa de T. Isso não era da conta de Wi-ndjuat-mali, porque ele pertence ao grupo  $B_4$  e, por isso, é membro da grande casa cerimonial e nada tem a ver com a *mbwole*, que pertence especialmente aos grupos  $Ax_5$  e  $Ay_5$ . Mas há muita rivalidade entre as metades A e B, e é possível que Wi-ndjuat-mali, como membro de B, tivesse um certo prazer malicioso em contar ao grupo A o infortúnio que se abatera sobre a sua *mbwole*. Seja como for, Wi-

ndjaut-mali contou a um membro de  $A_5$  o que havia visto e este imediatamente contou ao restante do grupo. T., o acusado, era ele próprio membro desse grupo, e assim teve início um tumulto:

T. foi chamado pelo gongo da *mbwole*, mas não apareceu<sup>16</sup>. Nada foi feito até à noite. Então, o gongo tornou a soar e T. apareceu. Os outros vociferaram contra ele: “Por que você copulou em nossa *mbwole*? Você nos tornou ‘frios’. Todos nós estamos muito mal e nunca ficaremos bem de novo. Da próxima vez, se você ficar em sua casa [não respondendo ao gongo], iremos até lá e o espancaremos lá mesmo. E poremos um encantamento em sua esposa para que ela fuja com outro homem”.

Então T. disse: “Chame Wi-ndjuat-mali aqui depressa. Eles estão brincando; estão mentindo para me prejudicar”. Mas Wi-ndjuat-mali disse: “Não é mentira, é verdade”.

Então eles disseram: “Sua esposa – vamos matar um porco [e pagar por ele] com a propriedade dela. Somos crianças sem nenhuma propriedade. Quando o grau mais velho pedir um porco, vamos matá-lo com sua propriedade”.

“Ela não é uma mulher que copula com uma vulva pequena. Suas secreções derramaram-se em nossa *mbwole*. E ela é também uma mulher grávida. Sim. O sêmen que você ejaculou vai cobrir a criança. Vão ter de raspar a criança quando ela nascer”<sup>17</sup>.

Um homem surdo-mudo também participou desse debate e se expressou com ruídos e gestos eloqüentes, mas suas observações eram intraduzíveis.

Os homens que discursaram contra T. eram todos da metade A, com exceção de Wi-ndjuat-mali ( $B_4$ ), que falou apenas como testemunha. A maior parte deles eram membros de  $A_5$ , mas também falaram um ou dois homens que foram semipromovidos de  $A_5$  para  $A_3$ . O debate prolongou-se até tarde da noite.

Alguns dias mais tarde, fiz perguntas sobre o incidente. À minha questão “Por que T. e sua esposa usaram a *mbwole* quando podiam ter ficado em sua própria casa?”, responderam: “Ele e sua esposa tiveram um longo caso de amor antes de se casarem. Acostumaram-se a usar todo tipo de lugar e continuam fazendo a mesma coisa”. À pergunta “Eles vão matar um dos porcos de T. ou pegar alguma coisa da sua propriedade?”, a resposta foi: “Não. Claro que não. *Ele é membro do seu próprio grupo iniciatório*”.

Esta última afirmação era o cerne da questão, e a ausência de qualquer mecanismo punitivo devia-se simplesmente a esse fato. Mas esses casos em que nenhuma sanção pode ser aplicada são comparativamente raros. A situação era excepcional devi-

16. O que se segue é uma tradução de um relato dessa discussão. As frases explicativas que não aparecem no original foram inseridas entre colchetes.

17. Quando isso acontece, diz-se que os pais deixaram de respeitar o tabu sobre a cópula durante a gravidez.

do a todo o escândalo estar relacionado com a *mbwole*, onde apenas uma das metades A e B está representada e onde as metades x e y não são fortemente opostas uma à outra. Se um ultraje correspondente houvesse sido cometido na grande casa cerimonial, o tumulto daí resultante provavelmente teria ocorrido entre as metades A e B, e os vários graus de cada metade se alinhariam contra a metade oposta. Entretanto, outros tipos de segmentação poderiam ter acontecido na grande casa cerimonial. A construção é subdividida entre os vários clãs e as metades x e y. Assim, a ofensa, se tivesse ocorrido em uma determinada parte da casa cerimonial, poderia ter sido considerada uma ofensa contra um determinado clã ou uma ofensa de x contra y.

4. Quando eu estava em Palimbai, houve uma querela numa casa que era compartilhada por dois irmãos classificatórios, Koulavwan e Membi-awan (cf. Fig. 4). Ambos eram casados, mas a esposa de Membi-awan havia recentemente dado à luz uma criança que ela estava amamentando. Por isso, Membi-awan não podia dormir com ela. Koulavwan ausentou-se por uma noite para negociar com uma aldeia da selva, deixando sua esposa Kaindshi-mboli-agwi em Palimbai. Quando voltou, na tarde seguinte, sua mãe, Kapma-tshat-tagwa, e outras mulheres da casa contaram-lhe que à noite Membi-awan havia ido até o saco de dormir de Kaindshi-mboli-agwi.

Parece que o que realmente aconteceu naquela noite foi o seguinte: Membi-awan foi até o saco de dormir de Kaindshi-mboli-agwi, abriu-lhe a extremidade, pôs sua mão lá dentro e sentiu a cabeça dela. Ela acordou e gritou, e Kapma-tshat-tagwa saiu de seu saco de dormir para ver o que estava acontecendo. Membi-awan havia-se escondido entre os potes da casa, mas foi identificado.

Isso provocou imediatamente três querelas mais ou menos distintas:

- (a) Entre os dois irmãos classificatórios, Koulavwan e Membi-awan. Koulavwan levou sua queixa ao “Tultul” da aldeia, um nativo indicado pelo governo para atuar como intérprete para o administrador do distrito. Esse funcionário ouviu o que ambas as partes tinham a dizer, mas não fez nada a respeito. Membi-awan argumentou, tentando se justificar, que naquele dia havia visto Kaindshi-mboli-agwi dar uma folha de bétel ao marido da irmã dela, Wompur-ndemi, e que a visita dele ao mosquiteiro foi para verificar se a esposa de seu irmão era fiel. Essa desculpa foi rechaçada. Ela disse: “Você queria copular comigo. Agora está mentindo”. Koulavwan insultou Membi-awan, dizendo: “Sim, quando fomos trabalhar para o homem branco, você era apenas um cozinheiro<sup>18</sup>, mas eu *trabalhava*”.

18. Isto é, um cozinheiro para uma equipe de trabalhadores. A profissão de cozinheiro em uma casa européia é considerada superior, mas cozinheiro de trabalhadores é desprezado.

- (b) Entre Koulavwan e sua esposa. Ele bateu nela “porque ela própria não tinha vindo contar-lhe o que acontecera, esperando que Kapma-tshat-tagwa fizesse”. Ela tentou acalmá-lo, dizendo: “Meu marido nunca copula com outras pessoas; também vou ser assim. Meu marido é leal e eu também sou”. Além disso, observou que esperava que algo daquele tipo acontecesse e pediu à menininha, Mwaindshinyaut, para dormir com ela em seu saco de dormir para sua proteção. Mas meu informante, irmão classificatório dela, disse a Koulavwan: “Vá bater na minha irmã; ela deveria ter-se apressado em contar tudo a você”, o que foi prontamente atendido por Koulavwan.
- (c) Essa querela entre Koulavwan e sua esposa teve repercussões em outra família: Kili-mali, solidário com Koulavwan, começou a bater em suas próprias esposas e filhos, dizendo: “estavam todos dormindo. Deviam ter ouvido o que estava acontecendo”.

Essas três querelas aparentemente terminaram antes do anoitecer, e todas as pessoas envolvidas foram para a cama como sempre.

Mas, no meio da noite, Koulavwan levantou-se, zangado, saiu do seu saco de dormir e pulou sobre o de Membi-awan, onde este último dormia – os dois homens começaram a brigar.

Depois disso, ainda insatisfeito, Koulavwan começou a bater novamente em Kaindshi-mboli-agwi. O marido e a esposa caíram na água sob a casa – era estação das chuvas – e ela gritou por Kandem-nowe, que estava dormindo duas casas adiante. Ele correu para o local a fim de defendê-la. “Nós dois somos do mesmo *nggwoil-nggu*”<sup>19</sup>.

Woli-yimbang e Kwoshimba acorreram ao local e começaram a tomar o partido de Kaindshi-mboli-agwi. Repreenderam Koulavwan: “Kaindshi-mboli-agwi é sua mãe. Você deve bater nela com menos força”. (Essa terminologia é baseada no fato de Kaindshi-mboli-agwi ser filha de Woli-yimbang, e Woli-yimbang um irmão classificatório de Kapma-tshat-tagwa. Por isso Kaindshi-mboli-agwi é filha do *wau* de Koulavwan, uma parenta que é chamada de *nyame*, mãe.)

Woli-yimbang pegou um remo e Kwoshimba pegou a haste de uma palma de sagüeiro. Com essas armas, fizeram do espancamento de Koulavwan uma demonstração de força.

19. Esse termo é aplicado a um grupo patrilinear próximo dentro do clã. Creio que a palavra é um plural do termo *nggwail* (pai do pai ou filho do filho), uma exceção à regra geral segundo a qual a língua iatmul não tem sufixos indicativos de plural. A únicas outras palavras similares que conheço são: *nyan-nggu* (crianças) e *mbwambo-nggy* (pais da mãe).

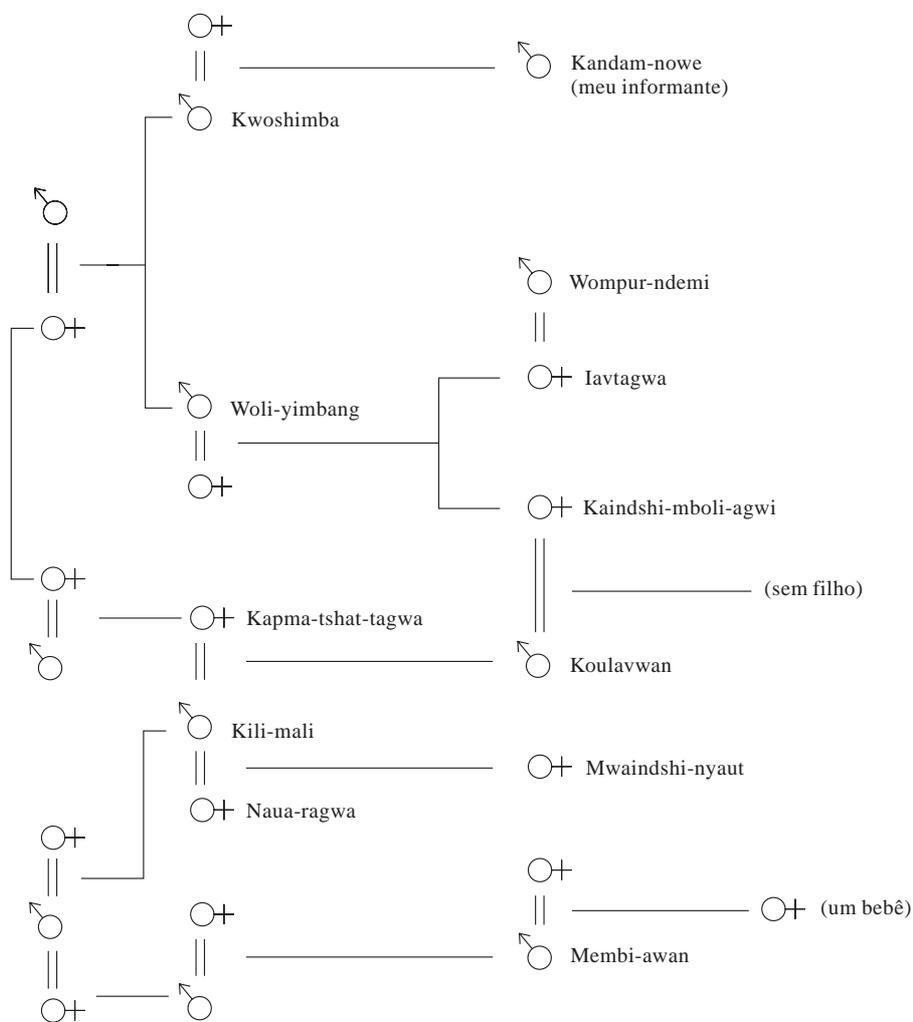


Figura 4. Genealogia.

Então Kili-mali, pai de Koulavwan, chegou e ficou zangado com Woli-yimbang e Kwoshimba. Disse que eles não tinham o direito de interferir. “Kaindshi-mboli-agwi não é mais sua filha. Ela nos pertence.”

Em resposta, os pais de Kaindshi-mboli-agwi começaram imediatamente a se queixar da qualidade dos objetos de valor que haviam sido pagos a seu clã como preço-da-noiva para Kaindshi-mboli-agwi; e Kili-mali replicou com comentários sobre o *nggwat keranda* (apresentação de objetos de valor da gente da noiva para a gente

do marido). Isso provocou recriminações gerais sobre a questão de sua dívida mútua. Kwoshimba declarou que estava sempre ajudando Kili-mali com seu *ngglambi* (isto é, pagando objetos de valor para que Kili-mali pudesse fazer sacrifícios ao *wagan*). “Na verdade”, disse Kwoshimba, “sou seu irmão mais velho”.

Kili-mali negou toda essa dívida e disse que Kwoshimba sempre havia sido um homem pobre até que Koulavwan se casou com Kaindshi-mboli-agwi e lhe deu alguns crescentes de madrepérola.

Kwoshimba então se referiu a um incidente ocorrido no passado distante, quando ele quase matou um homem e permitiu que Kili-mali completasse o homicídio e reivindicasse para si o feito: “Eu realmente matei aquele homem, mas você usou a pintura de homicida por ele. Quantos você matou sozinho?”

Finalmente, Koulavwan interveio entre Kili-mali e Kwoshimba, dizendo: “nossos pais não devem começar a brigar”. Os querelantes acalmaram-se e Kwoshimba e Woli-yimbang disseram: “Realmente, há sangue nosso em Koulavwan” (isto é, “Koulavwan é nosso parente por parte de sua mãe”). Depois, trocaram nozes de areca com Kili-mali como sinal de reconciliação e todos voltaram para a cama.

Esses quatro exemplos da maneira como os Iatmul lidam com as ofensas, juntamente com os já apresentados no Capítulo 5, bastam para mostrar os princípios e a natureza difusa do sistema. No presente contexto – de investigação das funções sociológicas dos vínculos de afinidade – as conclusões extraídas desse material podem ser resumidas como se segue.

Em toda sociedade, divergências com respeito à norma cultural podem ameaçar sua integração, e isso se evidencia claramente entre os Iatmul. Todavia, no sistema deles, o tipo de desintegração é um pouco diferente daquela que ameaça nossas próprias sociedades.

Em nosso caso, a ameaça é de desordem e confusão crescentes nas nossas normas culturais, uma deterioração que poderia se difundir pela comunidade, produzindo primeiro uma falta de orientação entre os indivíduos e, finalmente, o colapso da sociedade. De vez em quando, nos casos em que a divergência tem alguma qualidade positiva, trazendo consigo uma nova orientação, os indivíduos divergentes unem-se para formar um grupo dentro da comunidade mais ampla, um grupo com normas culturais diferentes do restante da população. Quando isso ocorre, a sociedade pode muitas vezes acomodar o grupo daí resultante, contanto que este não seja demasiado ativo em sua oposição aos centros do sistema centrípeto. Como alternativa, o grupo divergente pode ter sucesso na alteração do sistema cultural da sociedade ou pode partir para alguma outra parte do mundo e lá fundar uma cultura *diferente* daquela do grupo de que se originou.

Entre os Iatmul, porém, a posição é muito diferente. Aqui não pode haver ameaça de confusão geral resultante de um obscurecimento das normas culturais, pois o estado crônico da cultura indica que as normas são fracamente definidas<sup>20</sup>. Nem pode haver um conflito entre um centro organizado e grupos divergentes, porque não há centro organizado no sistema puramente periférico dos Iatmul. Ao contrário, a ameaça é de *cisão* da comunidade.

Vimos como toda querela leva à integração de grupos rivais vagamente definidos em torno dos protagonistas. É esse processo que ameaça continuamente a integração das aldeias iatmul. Com a mais profunda rivalidade, os grupos podem crescer até, em casos extremos, a cisão realmente ocorrer. Um dos grupos então deixa a aldeia e funda uma colônia em outro lugar, mas com o *mesmo* conjunto de normas da comunidade original.

Outra diferença entre os dois sistemas já está implícita nesta idéia: em nossa própria comunidade, os subgrupos que se dividem a partir do grupo original são, em geral, quase sempre formados por indivíduos cujo comportamento divergente é baseado em alguma forma de *doutrina*. O perigo para o *status quo* em nossas comunidades é o homem que rejeita as normas culturais e que, por palavras ou pelo exemplo, “ensine outros homens a fazer o mesmo”. Entre os Iatmul, que, segundo parece, em geral encaram as regras como coisas a serem rompidas se você for suficientemente forte para tanto, esta situação não ocorre. Suas cisões não se originam de doutrinas conflitantes, mas da rivalidade entre indivíduos ou grupos.

Esse é o risco que ameaça continuamente a comunidade iatmul; e, quando essa posição sociológica é afirmada, a relevância da ênfase sobre os vínculos de afinidade para a integração da comunidade fica imediatamente evidente. Esses vínculos formam uma rede que *envolve* os sistemas patrilineares dos clãs, das metades e dos grupos iniciatórios, e une desse modo os grupos conflitantes. Mais do que isso, a padronização e a ubiqüidade dos relacionamentos de afinidade são tais que garantem que, quando uma querela atinge dimensões sérias, existam alguns indivíduos indicados para atuar como pacificadores, para intervir entre os querelantes, como Koulavwan, no exemplo supracitado, interveio entre seu pai e seu *wau*.

20. Todavia, as circunstâncias extremamente drásticas do contato cultural moderno com o homem branco tiveram um efeito mais ou menos dessa natureza. Cf. a história de Tshimbat, p. 212.



## PROBLEMAS E MÉTODOS DE ABORDAGEM

*PROBLEMAS*

Em nossa tentativa de relacionar os detalhes do *naven* com seu cenário, examinamos primeiro as próprias cerimônias, depois as formulações básicas sobre as quais se erige a relação *wau-laua* e, finalmente, a função que as cerimônias desempenham na integração da sociedade. As análises estrutural e sociológica revelaram dois fatos importantes: (1) a estrutura cultural proporciona um cenário consistente com as cerimônias; e (2) as cerimônias desempenham uma função importante ao enfatizar alguns relacionamentos classificatórios, contribuindo assim para a integração da sociedade iatmul. Ou seja, se não houvesse cerimônias do *naven* nem análogos sociológicos do *naven*, as aldeias não seriam tão grandes. Temos então dois tipos de fatores, estruturais e sociológicos, que certamente contribuem para o complexo do *naven*.

Mas no estudo dos equilíbrios – e toda antropologia cultural e social é um estudo de equilíbrios – nunca podemos ter certeza de que todos os fatores relevantes foram mencionados. É demasiado arriscado apontar alguns fatores como a causa do efeito que queremos explicar. No presente contexto, teria sido perigoso apontar os fatores estruturais como aqueles sobre os quais se constrói o complexo do *naven* e afirmar que os aspectos sociológicos da questão eram irrelevantes; igualmente perigoso seria preferir de forma intolerante a visão sociológica e negar a importância da estrutura. Nesses casos, é mais seguro dizer que os fatores conhecidos *contribuem* para o efeito em questão e prosseguir com a busca de outros elementos que podem

também contribuir para o equilíbrio. Frequentemente é difícil decidir se todos os detalhes de um efeito podem ser atribuídos a causas conhecidas, mas no caso em pauta há muitos pontos que não são explicados adequadamente nem por fatores estruturais nem sociológicos.

Em primeiro lugar, dentro do próprio complexo *naven* há características que não explicamos. Ainda não sabemos por que os gestos grotescos do *wau* devem ser tão exagerados, nem tampouco por que devem ser cômicos. Por que, ao enfatizar sua identificação com a mãe do menino, ele deve identificar a si próprio como uma velha bruxa, imunda e repulsiva? Por que veste as piores roupas femininas, ao passo que a irmã do pai veste os melhores trajes masculinos que consegue encontrar?

Em segundo lugar, há um conjunto de questões surgidas assim que levamos nossa investigação adiante ao longo das ramificações nessa rede de causa e efeito. Nossa teoria das razões para o desenvolvimento do *naven* foi edificada no interior de um sistema fechado em que o tamanho da aldeia, por exemplo, foi suposto *ex hypothesi*. Mas uma cultura estável é em si um sistema funcional completo, e por isso não podemos supor certos fatos como sendo fixados dessa maneira, devendo ainda tentar relacioná-los com as outras características da cultura, até obtermos uma exposição completamente circular ou reticular de causas e efeitos. Precisamos portanto perguntar: Por que as aldeias são tão grandes?

Essa pergunta não pode ser respondida de improviso, no caso presente, por uma referência à guerra de caça de cabeças como sendo o fator que confere um bônus ao grande tamanho das aldeias e à estreita integração da comunidade. No que concerne à própria cultura *iatmul*, eu poderia ser tentado a considerar a guerra como a resposta completa à questão, mas, pelo que o dr. Fortune me diz sobre os Mundugumor do rio Yuat, um afluente do Sepik, a guerra pode ser no máximo um fator contribuinte, pois o povo mundugumor combina os traços particulares que somos tentados a considerar como funcionalmente incompatíveis. Eles vivem em pequenas comunidades que, por sua vez, se subdividem em pequenas aldeias familiares; a integração da comunidade é tão baixa que os indivíduos – mesmo irmãos reais – são intensamente ciumentos uns dos outros e hostis entre si; finalmente, são violentos e bem-sucedidos caçadores de cabeças e canibais.

Mais significantes, porém, do que quaisquer questões mencionadas são os problemas da motivação individual. Mesmo que estivéssemos estudando uma comunidade onde o “senso cívico” fosse extremamente desenvolvido nos indivíduos, é muito pouco provável que fosse justificado considerar as funções sociológicas do seu comportamento como indicações dos motivos subjacentes. Seja como for, os *Iatmul* são muito pouco inclinados a expressar as razões do seu comportamento em termos sociológicos.

Do mesmo modo, se estivéssemos estudando um povo que atribuísse grande valor à consistência lógica de seu comportamento, deveríamos hesitar antes de aceitar suas razões lógicas para o comportamento como declarações honestas de motivos. Podemos muito bem olhar com desconfiança para o pai que nos diz que está batendo em seu filho “para o bem do Estado” ou “porque essa é a coisa lógica a fazer”.

Mas embora nem as formulações estruturais nem as formulações sociológicas possam ser aceitas como declarações de motivo, há ainda um fato que poderíamos aceitar como declaração suficiente dos motivos do *wau* para a realização do *naven*. Já vimos que, como resultado do *naven*, o *wau* conquista a lealdade do seu *laua*, e poderíamos considerar o problema resolvido nesses termos.

Essa solução, entretanto, supõe que o *wau* deseje lealdade, e para mim essa suposição é insatisfatória. Ele deseja lealdade por que todos os seres humanos do sexo masculino devem almejar a lealdade de seus companheiros? Ou o *wau* foi moldado pela cultura para desejar isso?

Se descartarmos a visão genética da questão e supusermos que o desejo de lealdade é um apetite condicionado que a cultura implanta nos indivíduos, segue-se que esse desejo pode assumir várias formas em diferentes culturas. A existência de muitos defensores leais pode estar associada às mais variadas formas de gratificação. Por exemplo, um indivíduo pode desejar a lealdade de seus companheiros porque está condicionado a sentir um entusiasmo emocional agradável quando ele e seus amigos estão todos juntos, alegres. Em contrapartida, ele pode estar condicionado a, na ausência de amigos leais, sentir-se ansioso e com medo que lhe espetem uma lança pelas costas, ao passo que a presença dos amigos lhe dá confiança. Ou, ainda, possuir amigos leais pode ser um estímulo condicional para as reações associadas à gratificação do orgulho. A suposição grosseira de que todos os homens desejam a lealdade de seus companheiros ignora todas essas possibilidades, e por isso não nos revela absolutamente nada sobre os motivos do *wau*.

A esta altura, podemos observar que todas as questões levantadas neste capítulo estão intimamente inter-relacionadas. Perguntamos: (1) Por que o *wau* é um bufão? (2) Por que as aldeias são grandes? (3) Quais são os motivos do *wau*? Todas elas poderiam ser respondidas em termos da satisfação emocional proporcionada aos indivíduos por esses vários fenômenos – a bufonaria, as aldeias grandes e o *naven*.

Mas observamos no Capítulo 3 (p. 95) que o estudo das funções afetivas está cercado de dificuldades e envolve um estudo preliminar do *ethos* da cultura; por isso será útil, neste ponto, examinar o método etológico mais detalhadamente e considerar a relação entre a etologia e os conceitos de história filosófica da qual ele deriva.

## ZEITGEIST E CONFIGURAÇÃO

Os estudiosos que praticam os métodos da antropologia funcional têm com frequência detratado a abordagem histórica das culturas dos povos primitivos. Tem sido dito que os historiadores estão preocupados apenas com a busca das origens e com a construção de uma narrativa especulativa. Essa detração só se justifica quando seus escritos enfatizam esse aspecto de seu trabalho às custas de aspectos mais científicos. A história, na medida em que é uma ciência, não está preocupada com narrativas e origens, mas com *generalizações* a partir da narrativa, generalizações baseadas no estudo comparativo dos processos de mudança cultural e social. Por exemplo, a maior realização dos historiadores heliolíticos<sup>1</sup> não é a sua teoria de que quase todas as culturas do mundo derivaram das do Egito e da Suméria, mas sim o quadro que nos apresentaram dos processos de mudança e degradação na cultura. Com efeito, já é tempo de algum estudioso começar a trabalhar na classificação desses processos.

Na descrição do processo diacrônico, os historiadores têm usado muitos dos mesmos conceitos funcionais e econômicos empregados nos estudos sincrônicos; mas também têm elaborado um conceito que só muito recentemente foi adotado no vocabulário da antropologia sincrônica. Tal é o conceito do *Zeitgeist*, o espírito dos tempos, um conceito que deve sua origem à escola da história filosófica de Dilthey-Spengler.

Essa escola sugere que a ocorrência de mudanças culturais é em parte controlada por alguma propriedade abstrata da cultura, que pode variar de período para período de tal forma que em uma época determinada mudança seja apropriada e ocorra facilmente, mesmo que cem anos antes a mesma inovação possa ter sido rejeitada pela cultura porque era de certo modo inadequada.

A dra. Benedict<sup>2</sup> desenvolveu um conceito correlato, o da “configuração” cultural, e desenvolveu trabalhos de muito interesse e importância sobre as culturas primitivas. Ela mostrou, por exemplo, que a recusa dos Zuni em adotar o peiote ou bebidas alcoólicas era condicionada pela configuração apolínea de sua cultura, enquanto os povos vizinhos, com suas culturas dionisíacas, adotavam com entusiasmo esses dois estimulantes.

1. *Heliolithic* no original (N. R.).

2. Benedict, “Psychological Types in the Cultures of the Southwest”, *Proc. 23rd Internat. Congress of Americanists*, 1928, pp. 572-581; *Patterns of Culture*, Nova York, 1934. Devo muito às idéias da dra. Benedict e no final deste livro farei uma tentativa de indicar as relações entre meus conceitos, *ethos* e *eidos*, e o seu conceito de configuração, assim como os termos apolônico ou dionisíaco, realista ou não-realista, que ela usa para descrever as ênfases culturais.

Na história européia, o mesmo tipo de conceito é invocado para explicar fatos curiosos, como o de as invenções mecânicas de Leonardo da Vinci terem passado despercebidas ou sido ridicularizadas durante a sua vida, e sua importância ser reconhecida apenas pouco a pouco durante os três séculos seguintes; ou o fato de a teoria da evolução, embora muitas vezes afirmada, não ter obtido aceitação geral até que a Revolução Industrial tornasse o mundo “pronto” para recebê-la.

Quando se lida com conceitos como *Zeitgeist*, configuração etc., é difícil definir o seu significado essencial sem invocar algum tipo de misticismo. Seus proponentes, em geral, adotaram o caminho mais sábio, ilustrando os conceitos com exemplos concretos, em lugar de apresentar definições abstratas dos termos por eles utilizados, e é lamentável que mesmo esse caminho tenha feito com que fossem estigmatizados como místicos. Há, entretanto, algumas generalizações que parecem se aplicar a todos esses conceitos. Em primeiro lugar, os conceitos, em todos os casos, baseiam-se em um estudo mais holístico do que grosseiramente analítico da cultura. A tese é que, quando uma cultura é considerada um todo, emergem certas ênfases erigidas sobre a justaposição dos diversos traços dos quais a cultura se compõe.

Se examinarmos o conteúdo dessas ênfases, veremos que elas são concebidas como *sistemas de pensamento* ou *escalas de valores*.

Mas as duas palavras, *pensamento* e *valor*, são termos que foram extraídos do jargão da psicologia individual; por isso devemos ponderar em que sentido se pode supor que uma cultura possui um sistema de pensamento ou uma escala de valores. No momento, é preciso seguir a opinião da maioria dos psicólogos, rejeitando a teoria da mente grupal como desnecessária e, por isso, considerar todo pensamento e sentimento que ocorre em uma cultura como sendo realizado pelos indivíduos. Assim, quando atribuímos a uma cultura um sistema de pensamento ou uma escala de valores, devemos querer dizer que a cultura afeta de algum modo a psicologia dos indivíduos, fazendo com que grupos inteiros de indivíduos pensem e sintam de modo similar.

Há duas maneiras pelas quais a cultura pode fazer isso: ou pela educação, induzindo e promovendo certos tipos de processo psicológico, ou pela seleção, favorecendo aqueles indivíduos que têm uma tendência inata para processos psicológicos de um determinado tipo. No presente estado dos nossos conhecimentos da genética, não podemos pretender estimar a importância relativa desses dois métodos de mudança da psicologia de uma população. Podemos apenas supor que tanto o método de seleção como o método da educação operam em qualquer comunidade. Por conveniência, evitarei a necessidade de escolher entre as duas hipóteses, usando um termo não-comprometedor que reúne ambas. Seguindo a dra. Benedict, falarei da cultura como algo que *padroniza* a psicologia dos indivíduos. Na verdade, esse é provavelmente um dos axiomas fundamentais da abordagem holística em todas as

ciências: o de que o objeto estudado – seja ele um animal, uma planta ou uma comunidade – compõe-se de unidades cujas propriedades são de certo modo *padronizadas* por sua posição na organização como um todo. Não chegou ainda o momento propício para qualquer análise detalhada dos possíveis efeitos de padronização que a cultura possa ter sobre os indivíduos na comunidade, mas podemos dizer desde já que ela vai afetar sua escala de valores. Vai afetar a maneira pela qual seus instintos e emoções são organizados em sentimentos para reagirem diferencialmente aos vários estímulos da vida; podemos descobrir, por exemplo, que, numa determinada cultura, dor física, fome, pobreza e ceticismo estão associados a um aumento do orgulho, enquanto em outra o orgulho está associado à posse da propriedade, e numa terceira ele pode ser até premiado pela ridicularização pública.

Os efeitos da cultura sobre o sistema de pensamento dos indivíduos, porém, não são tão claros. O fato de as circunstâncias da vida de um homem afetarem o *conteúdo* do seu pensamento é bastante evidente, mas toda a questão do que queremos dizer ao falar em um *sistema* de pensamento permanece por ser elucidada. Por isso deixarei essa questão para ser examinada em um capítulo posterior, e procederei ao estudo da padronização dos aspectos afetivos da psicologia do indivíduo.

#### TEORIAS PSICOLÓGICAS E ETOLOGIA

Com essa teoria, segundo à qual uma cultura pode padronizar a constituição afetiva de indivíduos, podemos então voltar-nos para as teorias daqueles que buscaram explicar os fenômenos sociais em bases psicológicas. Essas teorias são baseadas em afirmações gerais de que os seres humanos, homens, mulheres ou ambos, de todas as raças e de todas as partes do mundo, têm alguns padrões fixos de reação emocional. Ao aplicar essa teoria às cerimônias do *naven*, podemos dizer, por exemplo, que os homens têm *naturalmente* algumas atitudes para com as mulheres e que, por isso, sempre que eles se vestem como elas seu comportamento é exagerado a ponto de se assemelhar à bufonaria, ao passo que as mulheres, por outro lado, são afetadas de uma maneira especial quando se vestem como homens e, por isso, se mostram com demasiada bazófia. Ou podemos também dizer que “os seres humanos são naturalmente gregários” e que esse fato é uma explicação completa e suficiente para a grande dimensão da aldeia iatmul. Quando nos deparamos com as pequenas aldeias dos Mundugumor, podemos dizer que a sua dimensão reduzida se deve à hostilidade natural que existe entre homens.

Formuladas dessa maneira, as teorias podem parecer um pouco ridículas, mas vale a pena considerar a posição em que nos encontraríamos se nos permitíssemos

sua fácil construção em uma extensão ilimitada. Descobriríamos ter atribuído à raça humana um grande número de tendências conflitantes e ter invocado algumas tendências na interpretação de uma determinada cultura e outras tendências, talvez opostas, na interpretação de uma cultura diferente. Essa posição é insustentável, a menos que tenhamos algum critério que permita justificar a escolha de uma potencialidade psicológica particular para uso na interpretação de uma cultura particular – algum critério que permita decidir quais potencialidades podem ser legitimamente invocadas na descrição de uma determinada cultura. Todavia, visto que não raro os seres humanos parecem abrigar tendências e potencialidades conflitantes, essa posição, com todas as suas contradições, pode tornar-se sustentável assim que um critério satisfatório seja descoberto.

Esse critério pode, acredito, ser derivado da conclusão a que chegamos acima em nosso exame dos conceitos do historiador. Concluimos que a cultura padroniza as reações emocionais dos indivíduos e modifica a organização de seus sentimentos; na verdade, ela modifica os mesmos aspectos do indivíduo invocados pelas toscas e prontas teorias psicológicas da cultura. Por isso devemos reformular as teorias psicológicas em termos como os seguintes: Um ser humano chega ao mundo com potencialidades e tendências que podem ser desenvolvidas em várias direções, e é perfeitamente possível que indivíduos diferentes tenham potencialidades diferentes. A cultura em que ele nasce enfatiza algumas de suas potencialidades e suprime outras, além de atuar seletivamente, favorecendo os indivíduos mais bem dotados com as potencialidades preferidas na cultura e discriminando os que apresentam tendências estranhas. Dessa maneira a cultura padroniza a organização das emoções.

Tendo em mente esse processo de padronização, poderemos invocar com segurança – para explicar a cultura – os sentimentos dos indivíduos, mas precisamos sempre nos assegurar de que os sentimentos invocados são realmente aqueles estimulados pela cultura em questão. No caso da cultura mundugumor, se for possível mostrar que a hostilidade entre os indivíduos é um aspecto da natureza humana de fato enfatizado pela cultura, justifica-se a referência a essa hostilidade como um fator que contribui para fazer com que as pessoas vivam em aldeias pequenas. Da mesma maneira, se for possível mostrar que a cultura iatmul enfatiza as tendências gregárias do homem, poderemos considerar o sentimento ou o instinto gregário como sendo importante na conformação da cultura. Na realidade, porém, essa faceta da natureza humana *não* é especialmente enfatizada na cultura iatmul, e por isso essa explicação deve ser descartada.

Mostrarei adiante que o orgulho é enfatizado desse modo, e é de um tipo que deve ser gratificado pelas grandes casas cerimoniais, que requerem trabalho organizado em grande escala, e pelas grandes cerimônias e danças, que requerem muitos participantes, e pela caça de cabeças, que prospera quando a aldeia reúne um grande nú-

mero de pessoas. Desse modo, a grande dimensão das aldeias serve a uma importante função ao gratificar o orgulho – um atributo da natureza humana muito enfatizado na cultura iatmul e ao qual, por isso, podemos nos referir justificadamente.

A essência do método é, portanto, que primeiro determinemos o sistema dos sentimentos normal para a cultura e enfatizado em suas instituições; e, uma vez identificado esse sistema, poderemos justificadamente nos referir a ele como um fator ativo na formação das instituições. Deve-se observar que o argumento é circular.

Em parte, a circularidade deve-se a uma característica de todos os métodos científicos – ao fato de que precisamos observar vários fenômenos comparáveis antes de fazer qualquer afirmação teórica sobre qualquer fenômeno particular. Mas no presente caso a circularidade se deve em parte à natureza dos fenômenos que estamos estudando.

Se estudamos o ciúme e as instituições que regulamentam a vida sexual, podemos afirmar tanto que as instituições enfatizam o ciúme como que o ciúme moldou as instituições. Na verdade, poderia parecer que a circularidade é uma propriedade universal dos sistemas funcionais e que ela pode ser reconhecida mesmo nos sistemas mais toscos e simples, como as máquinas idealizadas pelo homem. No automóvel, por exemplo, o magneto produz eletricidade porque o motor está funcionando, e o motor funciona devido às descargas elétricas produzidas pelo magneto. Cada elemento do sistema funcional contribui para a atividade dos outros e cada um depende da atividade dos outros.

Enquanto tivermos uma visão externa – behaviorista – de um sistema funcional, poderemos evitar declarações de circularidade. Poderemos ver um automóvel como uma coisa em que se despeja gasolina e que anda pela rua produzindo fumaça e matando pedestres. Mas, no momento em que abandonamos essa visão externa e começamos a estudar o funcionamento interno do sistema funcional, somos obrigados a aceitar a circularidade fundamental dos fenômenos. E essa aceitação é exigida não apenas da etologia mas também de toda abordagem funcional em antropologia; e os estudiosos que trabalham a partir desse ponto de vista compreenderam isso. Eis por que Malinowski declara que “a visão funcional evita o erro de se atribuir prioridade a um ou outro aspecto da cultura. Objetos materiais, agrupamentos sociais, valores tradicionais e morais, assim como o conhecimento, estão todos ligados em um sistema funcional”<sup>3</sup>.

Outro argumento mais impositivo em favor da visão circular ou reticular dos sistemas funcionais pode ser encontrado no fato de que qualquer outra visão nos

3. *Encyclopaedia Britannica*, art. “Anthropology”.

levaria à crença seja em uma “causa primeira”, seja em algum tipo de teleologia – na verdade, teríamos de aceitar algum dualismo fundamental na natureza que seria filosoficamente inadmissível<sup>4</sup>.

Assim, como os fenômenos que estamos estudando são em si interdependentes, é certo que nossas descrições devem conter afirmações também interdependentes; e, dessa forma, as descrições devem ser para sempre encaradas como “não-comprovadas”, a menos que consigamos criar algum método para transcender os limites dos círculos. Em uma análise funcional, subdividimos os sistemas estudados numa série de partes ou elementos e produzimos teorias sobre as relações funcionais entre esses elementos. Enquanto estudarmos um único sistema, essas afirmações terão de ser circulares e, portanto, não-comprovadas. Mas, se pudéssemos extrair partes comparáveis de diferentes sistemas e verificar que um determinado elemento tem a mesma função em diferentes sistemas, poderíamos finalmente comprovar as afirmações.

A escola funcional ortodoxa adotou a prática de dividir as culturas em *instituições*. Todavia, como é provável que a mesma instituição tenha as mais variáveis funções em diferentes sociedades, a verificação final das teorias é impossível. Se tomarmos a instituição do casamento, veremos que ela pode funcionar de forma variada na determinação do *status* da prole, na regulamentação da vida sexual, na educação dos filhos, na regulamentação da vida econômica etc.; e veremos que a importância relativa dessas funções em diferentes culturas varia tanto que é quase impossível comprovar, por métodos comparativos, a verdade de qualquer afirmação que se possa fazer sobre o casamento em qualquer cultura.

A abordagem etológica envolve um sistema muito diferente de subdivisão da cultura. Sua tese é a de que podemos abstrair de uma cultura um certo aspecto sistemático, chamado *ethos*, definido como a expressão de *um sistema de organização culturalmente padronizado dos instintos e das emoções dos indivíduos*. O *ethos* de uma determinada cultura é, como veremos, uma abstração de toda a massa de suas instituições e formulações, e por isso pode-se esperar que os *ethos* sejam infinitamente variados de cultura para cultura – tão variados quanto as próprias instituições. Na realidade, contudo, é possível que nessa infinita variedade seja o *conteúdo* da vida afetiva que se altere de cultura para cultura, ao passo que os sistemas ou os *ethos* subjacentes estão continuamente se repetindo. Parece provável – qualquer palavra mais específica seria prematura – que possamos um dia ser capazes de classificar os tipos de *ethos*.

4. Cf. Whitehead, *The Concept of Nature*, 1920, especialmente Cap. II.

Os psicólogos já estão trabalhando na graduação e classificação dos indivíduos, e já parece certo que diferentes tipos de indivíduos tendem para diferentes sistemas de organização de suas emoções e instintos. Se isso for verdade, há uma forte probabilidade de que os tipos de *ethos* recaiam nas mesmas categorias de classificação que os indivíduos, e assim podemos esperar encontrar *ethos* similares em diferentes culturas e deveremos ser capazes de comprovar nossas conclusões em relação aos efeitos funcionais de qualquer tipo de *ethos* comparando sua expressão em uma cultura com sua expressão em outra, transcendendo desse modo, finalmente, os limites do argumento circular<sup>5</sup>.

#### EXEMPLOS DE ETHOS NA CULTURA INGLESA

Antes de descrever o *ethos* da cultura iatmul, ilustrarei a abordagem etológica com alguns exemplos tirados da nossa própria cultura, para dar uma noção mais clara do que quero dizer com *ethos*. Quando um grupo de jovens intelectuais ingleses, homens ou mulheres, está conversando e gracejando entre si, espirituosamente e com toques de um leve cinismo, há estabelecido entre eles um tom definido de comportamento adequado a essas circunstâncias. Esses tons específicos de comportamento são, em todos os casos, indicativos de um *ethos*. São expressões de um sistema padronizado de atitudes emocionais. Nesse caso, os homens adotaram temporariamente um conjunto definido de sentimentos em relação ao resto do mundo, uma atitude definida em relação à realidade, e vão gracejar sobre temas que em outra ocasião tratariam com seriedade. Se um deles de repente introduz uma observação sincera ou realista, esta será recebida sem entusiasmo – talvez com um momento de silêncio e uma leve sensação de que a pessoa cometeu um solecismo. Em outra ocasião, o mes-

5. Em uma discussão sobre essa questão com o prof. F. C. Bartlett, ele sustentou que a posição não é na verdade circular, mas “espiral”; e que por isso esta tentativa, tanto de justificar a circularidade como de escapar dela, é irrelevante. Mas ele também se mostra cético em relação à validade em isolar as investigações sincrônicas das diacrônicas e, por isso, não pensa em termos puramente sincrônicos. Concordo que o isolamento é artificial, mas o considero útil e necessário no atual estado da nossa ciência. Mais tarde, quando soubermos mais sobre os aspectos diacrônicos da cultura, será talvez possível sintetizar os dois métodos de abordagem. É provável vermos então que o que parece ser círculos em um “setor transversal” de uma cultura seja, na verdade, espirais. Essa síntese, evidentemente, vai nos permitir escapar do argumento circular não-comprovado. Mas, se tivermos de escapar disso *sem* alterar nosso ponto de vista sincrônico, essa fuga terá de passar pelo método comparativo, pela classificação dos vários *ethos* e pela comparação dos *ethos* com seus sistemas culturais associados.

mo grupo pode adotar<sup>6</sup> um *ethos* diferente; elas podem falar de maneira realista e sincera. Então, se a pessoa inadequada faz uma brincadeira irreverente, esta cairá mal e soará como um solecismo.

O ponto que desejo salientar nesse exemplo é que qualquer grupo de pessoas pode estabelecer entre si um *ethos*, que uma vez estabelecido se transforma em um fator muito real na determinação de sua conduta. Esse *ethos* se expressa na tônica do seu comportamento. Para meu exemplo inicial, escolhi deliberadamente um exemplo de *ethos* lábil e temporário para mostrar que o processo de desenvolvimento do *ethos*, longe de ser misterioso e raro, é um fenômeno do cotidiano. O mesmo grupo de intelectuais é em certo momento sério e em outro espirituoso, e se a pessoa inadequada tivesse uma personalidade suficientemente forte poderia ter empurrado o grupo de um *ethos* para o outro. Poderia ter influenciado a evolução do *ethos* no interior do grupo.

Mas se, ao contrário de um grupo de conversação temporário como esse, examinássemos um grupo mais estável e permanente – digamos, uma mesa de oficiais do exército ou de professores de uma faculdade –, cujos membros se acham continuamente sob as mesmas condições, encontraríamos uma posição etológica muito mais estável. Nos grupos mais casuais, ora uma espécie de observação, ora outra é inadequada, mas em qualquer grupo estável encontramos alguns tipos de observação e alguns tons de conversa permanentemente considerados tabus. Os *ethos* dos grupos estáveis ainda não estão absolutamente fixados. Os processos de mudança etológica ainda estão em vigor, e se pudermos comparar uma mesa de membros de uma faculdade ou de oficiais do exército de cinquenta anos atrás com esses grupos tal como organizados atualmente, deveremos sem dúvida encontrar mudanças consideráveis. Essas mudanças são apenas bem mais lentas nos grupos estáveis, e requer-se uma força de caráter ou de circunstâncias muito maior para se modificar subitamente o *ethos*.

Juntamente com essa maior estabilidade do *ethos*, há um novo fenômeno presente nos grupos estáveis que estava ausente ou era dificilmente reconhecível nos grupos não-estáveis. O grupo desenvolveu sua própria estrutura cultural e suas próprias “tradições”, que se desenvolveram paralelamente ao *ethos*. Na mesa de professores (um grupo que me é mais familiar do que a de oficiais do exército) encontramos desenvolvimentos culturais como a oração em latim, as becas dos docentes e a placa comemorativa do jubileu de prata presenteada à universidade por gerações an-

6. Os fatores – tempo, humor, acontecimentos externos, interações de personalidades etc. – que causam essas mudanças de *ethos* nunca foram investigados. Seu estudo, embora trabalhoso e difícil, certamente esclarecerá muitos dos nossos problemas.

teriores de colegas. Todas essas coisas têm seu efeito na ênfase e na estabilização do *ethos* do grupo; não podemos em caso algum dizer se um determinado detalhe se deve exclusivamente à tradição ou ao *ethos* presente. Os docentes do St. John's College bebem água, cerveja, clarete, xerez e porto – mas não coquetéis; e em sua escolha são guiados tanto pela tradição como pelo *ethos* do grupo. Esses dois fatores atuam juntos, e podemos dizer que os docentes bebem dessa maneira porque gerações de docentes beberam seguindo esse mesmo sistema no passado e porque, de fato, no presente esse sistema lhes parece adequado ao *ethos* de sua sociedade. A qualquer detalhe da tradição que examinemos, aplicam-se as mesmas considerações. A oração em latim, a arquitetura da faculdade, o rapé após o jantar aos domingos, a taça grande, a afetação, os banquetes – todos esses detalhes culturais constituem uma série intrincada de canais que expressam e guiam o *ethos*<sup>7</sup>. Os detalhes foram escolhidos pelo *ethos* no passado e ainda são preservados por ele. O sistema é circular; a própria atitude que os docentes adotam com relação ao passado foi formada historicamente e é uma expressão de seu *ethos* presente.

Essa relação íntima entre *ethos* e estrutura cultural é especialmente característica de pequenos grupos segregados, onde o *ethos* é uniforme e a “tradição” muito viva. Na verdade, quando afirmamos que a tradição está “viva”, o que queremos dizer é simplesmente que ela mantém sua conexão com um *ethos* persistente. Mas quando consideramos, não grupos isolados, mas civilizações inteiras, devemos esperar encontrar uma variedade de *ethos* muito maior e mais detalhes de cultura separados dos contextos etológicos em que eram adequados, mantidos como elementos discrepantes em uma cultura que do contrário seria harmoniosa. Apesar disso, acredito que o conceito de *ethos* pode ser aplicado com proveito mesmo a culturas amplas e confusas como as da Europa ocidental. Nesses casos, jamais devemos perder de vista as variações de *ethos* nos diferentes setores da comunidade e seu curioso encaixe em um todo harmonioso, no qual, por exemplo, camponeses com um determinado *ethos* são capazes de viver felizes sob o domínio de senhores feudais que têm um *ethos* diferente. Sistemas diferenciados deste tipo podem persistir durante gerações e desagregarem-se apenas quando as escalas de valor forem questionadas; quando os senhores começarem a duvidar da ética de sua posição e os servos começarem a duvidar da propriedade da submissão – fenômenos que tendem a ocorrer quando a diferenciação for longe demais.

7. Metáforas como essa são, evidentemente, perigosas. Seu uso nos encoraja a pensar no *ethos* e na estrutura como “coisas” diferentes, em vez de compreender – como deveríamos – que eles são apenas *aspectos* diferentes do mesmo comportamento. Deixei minha metáfora *pour encourager les autres*.

## O *ETHOS* DA CULTURA IATMUL: OS HOMENS

Comparadas à etologia europeia, as posições sociais entre os Iatmul são extremamente simples, pois sua cultura não reconhece diferença nesse sentido. Na verdade, a única diferença social que devemos considerar é a que existe entre os sexos e, como os problemas que estamos estudando estão ligados ao travestismo, é aí que temos uma maior probabilidade de encontrar indícios.

De qualquer lado que abordemos a cultura iatmul, quaisquer que sejam as instituições que estudemos, encontraremos o mesmo tipo de contraste entre a vida dos homens e das mulheres. De maneira geral, podemos dizer que os homens se ocupam das atividades espetaculares, dramáticas e violentas centradas na casa cerimonial, ao passo que as mulheres se ocupam das rotinas úteis e necessárias de arranjar alimento, cozinhar e criar os filhos – atividades concentradas na casa de moradia e nas roças. O contraste entre a casa cerimonial e a casa de moradia é fundamental para a cultura e vai servir como o melhor ponto de partida para a descrição etológica.

A casa cerimonial é uma construção esplêndida, com cerca de 36 metros de comprimento e com espigões torreados nos cantos (cf. Ilustração 7A). Dentro do prédio, abre-se uma longa perspectiva de uma extremidade à outra, ao longo da série de pilares de sustentação, como na nave de uma igreja mal iluminada: e a semelhança com uma igreja se estende às atitudes dos nativos em relação ao prédio. Há uma série de tabus com respeito a qualquer tipo de profanação. O chão de terra não deve ser arranhado nem o madeiramento estragado. Os homens não devem cruzar diretamente o prédio de uma extremidade à outra; devem se desviar e passar por uma das entradas laterais. Andar de uma extremidade à outra do prédio é considerado uma demonstra-

ção de orgulho exagerado – como se o homem estivesse apresentando todo o prédio como sua propriedade.

Mas, por várias razões, não cabe levar a analogia entre a casa cerimonial e a igreja muito além disso: a casa cerimonial funciona não apenas como um lugar de ritual mas também como um espaço de encontro, onde os homens se reúnem e conversam, e como sala de reuniões, onde discutem e brigam. Além disso, ela não funciona para os nativos como um símbolo de sua devoção, mas antes como símbolo de seu orgulho como caçadores de cabeças. Enquanto nós consideramos a igreja um local sagrado e calmo, eles consideram a casa cerimonial um local “quente”, impregnado de calor devido à violência e à morte necessárias para sua construção e consagração. Finalmente, o *ethos* do comportamento na casa cerimonial está bem distante da austeridade que associamos a algumas igrejas, assim como da suave devoção associada a outras.

Em vez de austeridade ou suavidade, há um misto de orgulho e constrangimento histriônico<sup>1</sup>. Um homem importante, ao entrar na casa cerimonial, está consciente do olhar do público sobre ele e reage a esse estímulo por meio de algum tipo de ênfase exagerada. Entra fazendo um gesto e vai chamar a atenção para sua presença com alguma observação. Às vezes tende a uma arrogância rude e a um orgulho presunçoso; outras vezes pode reagir com bufonaria. Mas, qualquer que seja a sua reação, ela é teatral e superficial. Tanto o orgulho como a bufonaria são aceitos como comportamento respeitável e normal.

Nessa comunidade não há chefes fixos e dignificados – na verdade, não há nenhuma chefia formal –, mas uma ênfase contínua na auto-afirmação. Um homem adquire posição na comunidade devido a seus feitos na guerra, à feitiçaria e ao conhecimento esotérico, ao xamanismo, à riqueza, à intriga e, até certo ponto, à idade. Mas, além desses fatores, o homem adquire posição adulando o olhar do público; e, quanto mais posição ele tem, mais conspícuo será o seu comportamento. Os homens mais importantes e mais influentes recorrerão livremente à vituperação ou à bufonaria quando estiverem no centro do palco, reservando sua dignidade para ocasiões em que estão no fundo.

1. Em minha descrição do *ethos*, não hesitei em invocar os conceitos de emoção e usar termos que rigorosamente só devem ser usados pelos observadores com respeito às suas próprias introspecções. Fui levado a essa forma de expressão frouxa devido à ausência de uma técnica adequada de registro e de qualquer linguagem para descrever o gestual e o comportamento humanos. Mas gostaria que se compreendesse que afirmações desse tipo constituem uma tentativa – talvez grosseira e não-científica – de transmitir ao leitor alguma impressão do *comportamento* dos nativos iatmul.

Entre os homens mais jovens, cuja posição ainda não está assegurada, há bem mais autocontrole. Eles entrarão na casa cerimonial de maneira sóbria e discreta e se sentarão silenciosa e gravemente na presença de seus seniores e fanfarrões. Mas há uma casa cerimonial menor para os meninos. Lá eles realizam uma miniatura do cerimonial da casa dos mais velhos e os imitam ao misturar orgulho com bufonaria.

Podemos resumir o *ethos* da casa cerimonial descrevendo a instituição como uma espécie de clube – não um clube em que os membros ficam à vontade, mas um lugar em que, embora separados de suas mulheres, eles estão bastante conscientes de estar em público. Esse constrangimento está presente até mesmo em ocasiões em que nenhuma atividade formal ou ritual específica está em curso, mas é muito mais marcante quando os homens se reúnem na casa cerimonial para algum debate ou *performance* de ritual.

Qualquer assunto de interesse geral pode ser discutido formalmente de uma maneira tradicional. Em toda grande casa cerimonial há um banco especial entalhado com alguma representação de ancestrais totêmicos, que difere dos bancos comuns, em que os homens se sentam por ter “encosto”, como uma cadeira. Esse banco não é utilizado para se sentar, e na verdade sequer é tocado casualmente se for espécime antigo e sagrado<sup>2</sup>. É utilizado exclusivamente como mesa de debates. O orador segura três feixes de folhas de *Dracaena* ou de coqueiro, pegando-os no início de seu discurso e, com os feixes segurados juntos, dá um golpe no banco. Depois os coloca de volta, um por um, como se fossem um marco de suas sentenças. Quando estão todos dispostos sobre o banco, ele os pega novamente e dá outro golpe. Essa série de ações é repetida durante toda sua fala, terminando com um golpe final.

O tom dos debates é ruidoso, zangado e, acima de tudo, irônico. Os oradores chegam a um alto grau de excitação superficial, moderando sua violência o tempo

2. Pelo que pude entender, o grau de sacralidade conferido a este banco de debate depende apenas do seu tempo de existência. Disseram-me que o banco adquire “calor” em virtude da raiva dos sucessivos debatedores. No relato que publiquei sobre os debates iatmul (*Oceania*, 1932, p. 260) há um engano. Declarei ali que “por ocasião de uma discussão cuidadosa e tranqüila dos nomes pessoais e das genealogias são utilizadas folhas de *Dracaena*, mas em discussões mais acaloradas estas são substituídas por feixes de folhinhas de coqueiro. Estas, sendo mais flexíveis, podem resistir mais ao uso violento”. Essa informação me foi dada como resposta a uma pergunta sobre as razões para o emprego das folhas de *Dracaena*. Só presenciei debates em que foram usadas folhas de coqueiro, mas quando visitei a casa cerimonial de outra aldeia encontrei no banco de debates três feixes de folhas de *Dracaena* e por isso fiz a pergunta. Na verdade, visto que minhas observações posteriores dos debates sobre nomes e ancestrais não corroboram a afirmação de que esses debates são “tranqüilos”, agora me inclino a pensar que a razão apresentada para o uso das folhas de *Dracaena* foi incorreta, e desconfio que essas folhas sejam usadas nas discussões sobre os ancestrais devido à associações cerimoniais da *Dracaena*.

todo com gestos histriônicos e alternando seu tom entre a aspereza e a bufonaria. O estilo da oratória varia muito de orador para orador, os mais admirados tendem a se mostrar eruditos ou violentos, ou ambos os comportamentos. Há oradores que têm na memória cerca de dez a doze mil nomes polissílabos, homens cuja erudição no sistema totêmico é motivo de orgulho para toda a aldeia; há aqueles que confiam mais no efeito dos gestos e do tom de voz do que no tema de seu discurso. Contribuem pouco para a questão discutida – nada além do que já tenha sido dito pelos outros oradores –, mas preenchem sua fala com demonstrações de desprezo e ameaçam estuprar os membros da oposição, acompanhando suas palavras com uma dança pantomímica obscena. Enquanto isso, o insultado observa e sorri, ou mesmo ri alto e, gritando, encoraja ironicamente o orador. Além destes dois tipos – o erudito e o abusivo –, há também oradores nervosos e apologéticos, cujas contribuições ao debate são menosprezadas. Esses homens em geral tentam o estilo erudito, mas têm a memória corroída pelo nervosismo, e seus “berros” são motivos de riso por parte da audiência.

À medida que o debate prossegue, os ânimos tornam-se exaltados. Alguns homens ficam de pé, pulando e dançando com lanças nas mãos e ameaçando recorrer imediatamente à violência; mas depois de um certo tempo se acalmam, e a discussão prossegue. Essa dança pode ocorrer três ou quatro vezes em um mesmo debate sem que haja uma briga real, até que, de repente, algum orador exasperado chega à “raiz” da questão, proferindo algum segredo esotérico sobre os ancestrais totêmicos do outro lado, imitando um de seus mitos apreciados numa dança desdenhosa. Antes de sua pantomima terminar, terá início uma briga que poderá levar a sérios ferimentos e ser seguida por uma longa série de mortes por feitiçaria.

As emoções, dramaticamente exibidas nos debates, têm a ver com o orgulho, sobretudo o orgulho individualista. Mas paralelamente há um sentimento forte de orgulho pelos ancestrais totêmicos do clã; e a maior parte dos debates diz respeito a detalhes do sistema totêmico. Esse sistema tem uma função afetiva evidente – muito importante nesta cultura – de proporcionar aos membros de todo clã um motivo de autocongratulação. Contudo, inversamente, o *ethos* orgulhoso da cultura reage de maneira curiosa sobre o sistema e, embora não estejamos aqui preocupados com as origens do totemismo dos Iatmul, uma descrição do sistema é importante como pano de fundo emocional contra o qual vamos examinar as cerimônias *naven*.

O sistema totêmico é em grande parte elaborado na forma de uma série de nomes pessoais, de tal modo que todo indivíduo porta nomes de ancestrais totêmicos – espíritos, aves, estrelas, animais, potes, enxós etc. – do seu clã; uma pessoa chega a ter trinta ou mais desses nomes. Todo clã tem centenas de nomes ancestrais polissílabos que se referem, em sua etimologia, a mitos secretos. Parece que o efeito do sentimento de orgulho sobre esse sistema tem sido corromper os mitos de origem, de tal forma que cada

metade atual tem sua própria versão das origens do mundo, segundo a qual a importância da própria metade é enfatizada às custas da importância da outra. A mesma tendência estende-se aos clãs. Grupos de clãs vangloriam-se afirmando secretamente que não são na verdade membros de nenhuma das metades, mas os *fons et origo* de que ambas as metades emergiram; e cada grupo tem sua própria mitologia secreta para apoiar suas reivindicações. Os debates sobre o totemismo residem em geral em tentativas de obter ancestrais totêmicos por meio do roubo de seus nomes, e uma das características mais importantes de toda cerimônia iatmul (exceto a iniciação) é a *performance* dos cantos onomásticos, em que os membros do clã são lembrados da importância de seus ancestrais. E, assim, o sistema é continuamente memorizado.

Atualmente, em consequência da sobreposição das mitologias e do roubo de nomes, o sistema encontra-se terrivelmente confuso. Apesar disso, as pessoas têm muito orgulho não somente do número de seus ancestrais totêmicos e de seus feitos esotéricos nas origens do mundo, mas também da “correção” de seus ciclos de cantos. Elas sentem que todo o gigantesco sistema é perfeitamente esquemático e coerente. Assim, o orgulho prevalecente que os levou a construir essa massa de heráldica fraudulenta é tal que as pessoas consideram rígida e coerente a confusão daí resultante.

Se nos voltarmos para o ritual relacionado com a casa cerimonial, veremos os homens, como um grupo, ainda competindo uns com os outros, mas, apesar de sua rivalidade, tentando atuar juntos para produzir um espetáculo que as mulheres possam admirar e que as deixe maravilhadas. Quase sem exceção, as cerimônias dos homens são dessa natureza; e a casa cerimonial funciona como os bastidores para a preparação do espetáculo. Os homens colocam suas máscaras e seus ornamentos em privacidade e dali partem para dançar e se apresentar diante das mulheres reunidas nas rampas situadas nas laterais da área de dança. Mesmo questões puramente masculinas, como a iniciação, são encenadas de modo que partes da cerimônia sejam visíveis às mulheres, que podem, além disso, ouvir os misteriosos e belos sons dos vários instrumentos musicais secretos – flautas, gongos, zunidores etc. – produzidos na casa cerimonial. No interior da casa, atrás de telas ou no andar superior, os homens que fazem esses sons estão absolutamente conscientes desse público invisível composto de mulheres. Eles pensam nas mulheres admirando sua música e, se cometem um erro técnico na apresentação, temem o riso delas<sup>3</sup>.

A mesma ênfase no orgulho ocorre em muitos outros contextos da vida dos homens. Vale lembrar que a casa cerimonial é também o local de reunião onde se

3. Para um esboço do ambiente técnico e sociológico da música de flauta na cultura iatmul, cf. *The Eagle*, St. John's College Magazine, 1935, vol. XLVIII, pp. 158-170.

organiza grande parte do trabalho cotidiano da vida masculina. Ali se discutem a caça, a pesca, a construção e o corte de canoas; e essas atividades são realizadas da mesma maneira espetacular que preside o ritual. Os homens agrupam-se em suas grandes canoas a fim de pescar ou caçar, ou saem em grandes grupos para cortar árvores no mato. Esses grupos são convocados mediante ritmos tocados nos grandes gongos da casa cerimonial; e, se o trabalho tem lugar próximo a ela, os gongos são tocados para “animar”<sup>4</sup> os trabalhadores. Finalmente, a conclusão de qualquer tarefa considerável é marcada pela apresentação de alguma dança ou cerimônia espetacular.

Assim, a importância ritual das cerimônias é quase completamente ignorada, e toda a ênfase é posta em sua função como meio de comemorar algum trabalho realizado e sublinhar a grandeza dos ancestrais do clã. Uma cerimônia nominalmente vinculada à fertilidade e à prosperidade foi celebrada quando se fez um novo chão na casa cerimonial. Nessa ocasião, a maior parte dos informantes disse que a cerimônia estava sendo realizada “por causa do novo chão”. Somente alguns homens estavam conscientes da – ou interessados na – importância ritual desta; e mesmo esses poucos não estavam interessados em seus efeitos mágicos, mas, sim, em suas origens totêmicas esotéricas – questões de grande importância para os clãs cujo orgulho se baseia principalmente nos detalhes de sua ascendência totêmica. Desse modo, toda a cultura é moldada pela ênfase contínua no espetacular e pelo orgulho do *ethos* masculino. Todo homem de personalidade grita e se empertiga, atuação que visa a convencer a si próprio e aos outros da realidade de um prestígio que nessa cultura recebe um reconhecimento formal apenas limitado.

Nenhum relato da vida na casa cerimonial seria completo sem uma referência ao *ethos* da iniciação. Nesse contexto, em uma outra cultura, poderíamos esperar encontrar os homens imbuídos de dignidade e austeridade para instruir os jovens; e no processo doloroso da escarificação poderíamos esperar encontrá-los inculcando uma resistência espartana à dor. A cultura iatmul tem muitos elementos que poderiam parecer apropriados a um *ethos* ascético, como, por exemplo, nos dias em que nem os noviços nem os iniciadores podem comer ou beber; ou em ocasiões em que o noviço é obrigado a beber água suja. A cultura contém também elementos que fariam pare-

4. A expressão nativa, aqui traduzida como “animar”, é *yivut taka-*. *Yivut* é o termo comum para “movimento” ou “animação”, e pode ser usado como substantivo, adjetivo ou verbo; por exemplo, *vavi yivul, yi-rega-nda*, literalmente “o pássaro vai indo”, isto é, “o pássaro está se movendo”; *yivut kami*, “um peixe vivo”. *Taka-is* é o termo comum para “pôr”, “colocar” etc. As referências constantes a *yivut* em contextos de trabalho, brincadeiras e cerimônias devem ser mencionadas como características do *tempo* (cf. p. 285) da cultura.

cer estar o noviço passando por um período de risco espiritual. Ele não deve tocar seu alimento com a mão e é submetido a um banho drástico que sugere purificação ritual; poderíamos assim esperar ver os iniciadores protegendo os noviços de contaminações perigosas. Mas na verdade o espírito em que as cerimônias são realizadas não é de ascetismo nem de cuidado; é um espírito de intimidação e fanfarronice irresponsáveis. No processo de escarificação, ninguém se importa com o modo como os meninos suportam sua dor. Se eles gritam, alguns iniciadores batem nos gongos para abafar o som dos gritos. O pai do menino talvez fique ao seu lado e observe o processo, dizendo, ocasionalmente, de maneira convencional: “Chega! Chega!”, mas ninguém presta atenção. Os operadores estão interessados principalmente em seu ofício e encaram a resistência do noviço e seus movimentos para esquivar-se como prejudiciais a ele. Os espectadores ficam muito quietos, creio que com um toque de covardia ante a visão de uma dor infligida dissociada do ambiente normal de excitação histriônica. Uns poucos se divertem.

Quando a dor é infligida em outras partes da iniciação, isso é conduzido por homens que gostam de fazê-lo e que realizam a sua função com um espírito cínico, de brincadeiras de mau gosto. A ingestão de água suja é uma grande peça, e os infelizes noviços são enganados para bebê-la em grande quantidade. Noutra ocasião, suas bocas são abertas com um pedaço de osso de crocodilo e examinadas “para ver se eles comeram o que não deviam”. Nesse momento, eles não estão sujeitos a nenhum tabu alimentar, mas o resultado do exame é invariavelmente a descoberta de que a boca está suja; e o osso é repentinamente espetado nas gengivas do menino, fazendo-as sangrar. Depois o processo se repete no outro maxilar. No banho ritual, as costas parcialmente cicatrizadas dos noviços são esfregadas e salpicadas repetidas vezes com água gelada até eles chorarem de frio e de dor. É maior a ênfase em torná-los infelizes do que em limpá-los.

Na primeira semana de seu isolamento, os noviços são submetidos a uma grande variedade de provas rudes e cruéis desse tipo, e para cada prova há algum pretexto ritual. Ainda mais significativo do *ethos* da cultura iatmul é o fato de a intimidação dos noviços ser usada como um contexto no qual os diferentes grupos de iniciadores podem marcar pontos de orgulho uns contra os outros. Por exemplo, uma metade dos iniciadores decidiu que os noviços haviam sido tão atormentados quanto podiam suportar e optou por omitir um dos episódios rituais. A outra metade começou então a se jactar de que os moderados estavam com medo da bela maneira como *eles* aplicariam os tormentos; então o grupo dos moderados endureceu seus corações e executou o episódio com uma selvageria extra.

A introdução do menino na vida da casa cerimonial é conduzida nesses termos, e ele se adapta admiravelmente a eles devido ao orgulho histriônico e à bufo-

naria irresponsáveis que são característicos dessa instituição. Assim como em outras culturas um menino é disciplinado para poder exercer autoridade, no Sepik ele é sujeito a intimidações e ignomínias irresponsáveis para se tornar o que poderia ser descrito como um homem rude, supercompensado – um homem a quem os nativos descrevem como “quente”.

Os próprios nativos resumiram o *ethos* da iniciação numa formulação que é especialmente interessante em vista do *ethos* contrastante dos dois sexos. Durante o primeiro período de iniciação, quando os noviços são impiedosamente intimidados e maltratados, eles são referidos como as “esposas” dos iniciadores, cujos pênis são obrigados a manusear. Aqui, parece que o uso lingüístico indica uma analogia etológica entre o relacionamento de um homem com sua esposa e o do iniciador com o noviço. Na verdade, no caso das esposas só se recorre a esse tratamento sádico em circunstâncias muito extremas, mas talvez seja verdade que os homens gostariam de acreditar que tratam suas esposas como tratam seus noviços. Acho que podemos ver um padrão cultural coerente perpassando o contrastante *ethos* dos sexos, a vergonha dos noviços, o *wau* se envergonhando de atuar como a esposa do *laua*, e o uso da exclamação “Lan men to!” (Marido tu de verdade!) para expressar uma submissão desprezível. Cada um desses elementos da cultura fundamenta-se na suposição básica de que o papel passivo no sexo é vergonhoso<sup>5</sup>.

De fato, a situação iniciatória não é simples do ponto de vista etológico, mas constitui essencialmente um contato entre dois *ethos*: dos iniciadores e dos noviços. O *ethos* do primeiro é claramente um mero exagero do *ethos* dos homens na vida cotidiana da casa cerimonial. Mas o *ethos* dos noviços não é tão claro. Até certo ponto, sobretudo nos primeiros estágios da iniciação, eles desempenham o papel de mulheres; e podemos atribuir parte do exagero do comportamento dos iniciadores à presença, na casa cerimonial, de noviços com um *ethos* oposto.

Por ora não estamos preocupados em saber como surgiu esse contraste; mas podemos supor que até certo ponto os meninos absorveram o *ethos* das mulheres no início de suas vidas e assim chegaram à sua iniciação com algumas atitudes emocionais características das mulheres dessa cultura. Não posso afirmar definitivamente que essa suposição seja fundamentada em fatos, porque não estudei as crianças; mas, correta ou não, com certeza há uma vaga idéia desse tipo por trás dos rituais de iniciação. A resposta dos iniciadores a esse contraste real ou nominal entre os noviços e eles próprios é obrigar os meninos a uma posição complementar, chamando-os de “esposas” e forçando-os a desempenhar papéis próprios das esposas.

5. Para um exemplo de opinião contrária, cf. nota 1, p. 189.

A finalidade de tudo isso é a adoção, por parte dos noviços, do *ethos* masculino, mas parece que o primeiro passo na indução desse processo é obrigar os noviços a se comportarem como mulheres, um método paradoxal o suficiente para nos impelir a investigar mais de perto os processos que envolve.

Creio que podemos distinguir<sup>6</sup> quatro processos cooperantes:

1. Um processo em que o noviço se torna contra-sugestionável<sup>7</sup> em relação ao *ethos* feminino. Já vimos que o tratamento dos noviços *qua* esposas é muito mais drástico e arbitrário que o tratamento das esposas de verdade; além disso, enquanto as mulheres se desenvolvem pouco a pouco em seu *ethos*, os noviços são repentina e violentamente arrastados à submissão. Acredito que essas diferenças são responsáveis pelo fato de que, enquanto as esposas aceitam um *ethos* um pouco submisso sem muita dificuldade, os noviços se tornam contra-sugestionáveis e se rebelam contra isso. É verdade que revoltas e recusas a suportar mais intimidações ocorrem às vezes entre eles. Em minha opinião, essas revoltas podem ser consideradas sintomas de uma bem desenvolvida contra-sugestão em relação ao papel submisso, e podemos supor que as medidas repressivas extremas a que os iniciadores recorrem não extinguem o ressentimento dos noviços<sup>8</sup>.

2. Um processo em que os noviços ficam orgulhosos do *ethos* masculino. Podemos supor que os noviços extraem algum sentimento de superioridade de sua separação das mães e irmãs e, especialmente, do fato de realizar uma experiência da qual as mulheres e as crianças menores estão excluídas. Certamente começam muito cedo, antes mesmo de seus cortes estarem curados, a se orgulhar das cicatrizes. Cerca de dez dias depois da escarificação inicial, os noviços são levados para o mato e ameaçados com facas de bambu. Quando presenciei esse fato, quatro dos cinco noviços fugiram e gritaram de maneira quase histérica diante da idéia de serem mais cortados e foram dispensados, mas o quinto noviço, após alguns momentos de hesitação, submeteu-se à operação e orgulhosamente adquiriu cicatrizes extras sem se esquivar.

6. A teoria aqui apresentada sobrecarrega consideravelmente os fatos sobre os quais ela se baseia. Entretanto, esta análise do processo iniciatório pretende ser uma amostra do ponto de vista etológico e uma indicação do tipo de problemas que esse ponto de vista suscita, e não uma exposição de hipótese comprovada.

7. *Contra-sugestible*: em psicologia, refere-se à tendência a responder a uma sugestão acreditando-se ou fazendo-se exatamente o contrário (N. E.).

8. Hoje em dia, muitas vezes é necessário iniciar meninos que estiveram fora da aldeia para trabalhar para o homem branco e retornam como homens adultos, ainda sem cicatrizes. Nessas circunstâncias, tais revoltas são especialmente comuns, e duas vezes fui chamado pelos iniciadores para ajudar na preservação do sistema.

Após a primeira semana de intimidação intensiva, a relação entre iniciadores e noviços se altera. Os primeiros já não são mais descritos como “irmãos mais velhos” ou “maridos”, mas são agora conhecidos como “mães” dos noviços. De acordo com essa mudança de expressão, os iniciadores dedicam-se a proteger os noviços. Eles caçam para que suas “crianças” possam crescer bem alimentadas, ensinam-nas a tocar as flautas e realizam tarefas comunitárias, como a produção de vários ornamentos – borlas pubianas, estojos de cal, propulsores – para ofertá-los aos noviços. Finalmente, ao término da iniciação, o noviço, adornado com todos esses enfeites, é exibido às mulheres como o herói da cerimônia e a conclusão de sua iniciação é celebrada com um *naven*.

3. Reações à presença de noviços posteriores. O término cerimonial de sua iniciação não conclui de forma alguma a assimilação do noviço no grupo dos iniciadores. Há outros meninos menores que, embora ainda muito pequenos para a iniciação, pertencem, por descendência, ao mesmo grau que os noviços recém-iniciados (cf. Fig. 5, p. 277). Mais tarde, quando esses meninos chegam para a iniciação, os ex-noviços vão ficar a seu lado para uma outra exibição das flautas. Não suportarão novamente as formas mais drásticas de intimidação, mas cerimonialmente serão considerados noviços. Em todas essas cerimônias eles serão abertamente importunados. Só muito mais tarde, quando eles próprios se tornam iniciadores, é que começarão a mostrar um interesse considerável em assuntos da iniciação. Reagirão então à presença dos noviços tornando-se eles próprios carrascos, completamente assimilados pelo sistema.

4. Reações à presença de outros iniciadores. O comportamento intimidador drástico dos iniciadores não apenas é uma reação à presença dos noviços, mas é também, em grande parte, provocado pelos sentimentos de competição existentes entre os membros dos grupos iniciatórios rivais. Enquanto o grupo  $Ax_3$  (cf. Fig. 5, p. 277) está iniciando  $By_4$ ,  $Ay_3$  está iniciando  $Bx_4$  no lado oposto da casa cerimonial, e entre esses dois grupos iniciadores há constantes provocações e rivalidade no estilo do seu desempenho. Certa ocasião, os noviços foram tão implacavelmente molestados que um dos trotes violentos, chamado *tshimangka*, o peixe, no qual eles seriam severamente esbofeteados, foi adiado para outro dia. Finalmente, aproximou-se o momento em que deveriam ser submetidos ao banho ritual, após o qual a intimidação termina. Ainda havia várias provas a serem realizadas no programa, e o principal porta-voz do grupo  $Ax_3$  sugeriu que a prova do *tshimangka* fosse suprimida. A réplica imediata do grupo  $Ay_3$  foi um insulto ostensivo aos que recomendavam moderação. Disseram que o grupo  $Ax_3$  estava com medo da maneira brutal com que eles ( $Ay_3$ ) celebrariam o rito. Diante dessa acusação, os componentes do grupo  $Ax_3$  endureceram seus corações. A prova do *tshimangka* foi imediatamente combinada e realizada. Quando estava concluída, e enquanto os noviços cuspiam o sangue de suas bocas, o porta-voz anteriormente moderado assegurou-me de

que o rito havia sido celebrado com uma violência ainda maior em resposta às zombarias do grupo Ay<sub>3</sub><sup>9</sup>.

Uma característica dos homens iatmul revela-se muito claramente nos contextos propiciados pelo sistema iniciatório. Trata-se da sua tendência a “cortar o próprio nariz para cuspir na cara do outro”. Quando surge uma situação séria no compartimento de iniciação – por exemplo, quando uma mulher vê algo dos segredos, ou quando alguém demonstra desrespeito pelos objetos sagrados, ou ainda quando ocorre uma briga séria –, fala-se sempre em “rasgar as cortinas”, abrindo todo o sistema iniciatório a homens, mulheres e crianças, mostrando-se tudo a todos. Boa parte dessa conversa não passa, evidentemente, de mera gritaria sem nenhuma intenção real de ação drástica, mas de tempos em tempos um impasse provoca tamanho grau de exasperação e vergonha que os homens acabam executando um ato humilhante qualquer capaz de prejudicar por anos a vida cerimonial da aldeia.

Um caso desse tipo ocorreu em Mindimbit. O sistema iniciatório dessa aldeia estava se enfraquecendo cada vez mais. Os rapazes afastavam-se para trabalhar nas plantações, deixando a aldeia muito vazia para a realização de qualquer grande ritual; e os que retornavam, voltavam com desprezo pelo crocodilo iniciatório. As casas cerimoniais estavam cheias de meninos sem cicatrizes nas costas e uma pequena casa cerimonial havia sido pouco a pouco invadida pelas mulheres e abandonada pelos homens, que acabaram deixando-a para as mulheres como um lugar onde podiam sentar-se e fofocar.

Certo dia, um grupo de nativos de Mindimbit navegava de carona na escuna de um recrutador branco. Na cesta de um dos jovens havia uma pequena flauta de bambu<sup>10</sup>, e a esposa do homem, ao notar o objeto, perguntou “O que é isso?”, mostrando-o aos outros. Um homem mais velho estava presente e viu o incidente. Xingou a mulher, que ficou envergonhada. Depois, ele foi até à casa cerimonial e relatou o acontecido, escarnecendo e zombando do rapaz descuidado que permitira aquilo. O velho e os outros membros da metade oposta invadiram a casa do jovem e quebraram os potes de sua esposa. Ainda não satisfeitos, foram até o *tagail* ou casa

9. É possível que um quinto fator – a rivalidade entre as aldeias – também contribua para moldar o comportamento dos iniciadores. Os homens da aldeia de Komindimbit vangloriaram-se para mim de que seu crocodilo iniciatório tinha mais ferocidade (*kau*) do que o de qualquer outra aldeia do rio; e era, creio, mais selvagem que os de Palimbai e Kankanamun.

10. Essas flautas são brinquedos feitos por rapazes trabalhadores e não são nativas da cultura iatmul. Mas os homens decidiram que nenhum instrumento de sopro devia ser visto pelas mulheres, sob risco de que elas adivinhassem a natureza da música de flauta que escutam vindo da casa cerimonial.

cerimonial dos jovens<sup>11</sup> e às moradias para reunir todos os meninos pequenos. Até os bem pequenos, que mal podiam falar, foram incluídos. Então, naquela noite, eles lhes mostraram tudo, incluindo os gongos *wagans*. O procedimento foi uma abreviação drástica de todo o ciclo iniciatório, mas sem o acompanhamento de qualquer tipo de escarificação. Esse acontecimento extremo foi entendido, tanto em Mindimbit como nas aldeias vizinhas que a desprezavam, como a vergonha e a destruição completa e absoluta de Iesinduma, o “crocodilo” da aldeia de Mindimbit.

Outro evento mais violento, embora semelhante, deu-se em Palimbai cerca de cinqüenta anos atrás. A aldeia estava celebrando seus *wagans*, uma *performance* dos gongos muito mais secreta e séria do que as primeiras cerimônias de iniciação que só envolvem flautas, zunidores etc. Nas cerimônias *wagans*, os gongos secretos são batidos continuamente<sup>12</sup>, dia e noite, durante meses seguidos, no pavimento superior da casa cerimonial, e durante todo esse tempo não deve haver barulho na aldeia: ninguém pode brigar, gritar ou rachar lenha. As lanças ficam de pé, apoiadas nas paredes externas da casa cerimonial e nos tabiques, sempre prontas para matar qualquer homem ou mulher que ofenda o *wagan*, perturbando a paz. Mas, apesar dessa prontidão para matar, as lanças não são usadas com frequência e o incidente que ocorreu em Palimbai ainda é vivamente lembrado e citado como prova de que as lanças estão ali a sério.

A cerimônia tinha transcorrido sem maiores problemas e estava na hora de preparar o espetáculo final em que os velhos, personificando o *wagan*, executam uma dança diante das mulheres reunidas. O grupo iniciatório que estava produzindo o espetáculo saiu para pegar folhas de cróton (*Codiaeum*) a fim de enfeitar as representações gigantescas do *wagan* (cf. Ilustração 28A), esgueirando-se secretamente da aldeia para que nenhuma mulher descobrisse os métodos de encenação do espetáculo. Depois de recolher as folhas e colocá-las em bolsas de barbante, o grupo voltava para a aldeia quando algumas crianças brincavam perto da nascente do riacho que leva do

11. O *tagail* difere do *mbwole* por ser a casa cerimonial dos membros não-iniciados do grupo B<sub>4</sub> (cf. Diagrama, p. 277), enquanto o *mbwole* pertence ao grupo A<sub>5</sub>. Na maioria das aldeias, somente um desses prédios é construído e serve indiscriminadamente para ambos os propósitos. Em Mindimbit havia um novo *tagail* construído na esperança de que sua presença pudesse atrair os meninos pequenos não-iniciados para longe da casa cerimonial dos mais velhos. Mas nisso ele falhou. O *tagail* de Mindimbit ficava em geral vazio.
12. Esta é uma afirmação do que *deve* acontecer. Na verdade, raramente os ritmos são mantidos por mais de dois ou três dias, sendo em geral interrompidos por uma briga entre as metades iniciatórias. Mas o ritmo é reiniciado assim que cada briga termina e vai sendo assim interrompido e reiniciado durante vários meses. Quando um executante está cansado, outro ocupa o seu lugar, tomando a baqueta em movimento de sua mão para que nenhuma batida seja omitida.

rio à aldeia de Palimbai, atirando os talos retos de tabua com propulsores de brinquedo. Um desses “mísseis” caiu na canoa dos homens e perfurou a bolsa de barbante em que as folhas de cróton haviam sido colocadas. Os homens perseguiram imediatamente o menino culpado desta ofensa e o atingiram com uma lança. Quando voltaram para a aldeia, houve uma briga generalizada, em que três (ou quatro?) homens foram mortos, todos eles membros do clã dos Wainggwonda, “pais” do menino.

Depois, os membros do clã que havia participado ativamente da matança, Tshimail, foram para a casa cerimonial e puxaram para baixo os gongos *wagans* que estavam no andar superior. Construíram uma pequena tela em torno deles no local de dança, mostraram os gongos a todas as mulheres do clã Wainggwonda e lhes entregaram as baquetas sagradas para que as guardassem em suas casas.

Ao matar o menino, haviam apenas agido segundo as convenções da cerimônia *wagan*; mas ainda assim, talvez achando terem ido longe demais, foram impelidos a se humilhar para preservar seu orgulho. Não penduraram *tambointsha* (borlas) em suas varetas por essas mortes.

Na caça de cabeças, o *ethos* masculino alcançou sem dúvida sua expressão mais completa; e embora atualmente o *ethos* da caça de cabeças não possa ser satisfatoriamente observado, restou o suficiente do antigo sistema para dar ao investigador alguma idéia do modo como este funcionava. Entretanto, na ausência de observação do comportamento efetivo, minha descrição deve basear-se em relatos nativos.

A ênfase, aqui, não era na coragem; não se marcavam pontos maiores por uma morte que envolvesse sofrimento ou coragem especiais. Tanto valia matar uma mulher como um homem, e tanto valia matar em emboscada como em luta aberta. O exemplo a seguir servirá para ilustrar esse conjunto de atitudes: Em um ataque a uma das aldeias da mata vizinha, uma mulher foi morta e sua filha foi levada pelo matador (Malikindjin) para Kankanamun. Ele a carregou para casa, onde durante certo tempo a escondeu, pensando em adotá-la na sua própria família. Mas ela não permaneceu lá, foi levada à casa cerimonial, e lá iniciou-se uma discussão sobre qual seria seu destino. Ela suplicou por compaixão: “Vocês não são meus inimigos; devem ter compaixão de mim; mais tarde eu me casarei nesta aldeia”.

Um dos rapazes, Avuran-mali, filho do raptor da menina, entrou na discussão e de maneira amigável convidou-a para ir até à roça pegar um pouco de cana-de-açúcar. Assim foram os dois junto com mais um ou dois dos garotos menores, entre eles meu informante, Tshava, que era na época um menino pequeno. Chegando lá, Avuran-mali matou-a com sua lança. (O dever de limpar o crânio coube a Tshava. Um crânio inimigo jamais deve ser tocado, e Tshava teve certa dificuldade para separar um ligamento. Por isso pôs de lado as pinças, segurou a extremidade do ligamento entre os dentes e o puxou. Seu pai o viu e ficou muito escandalizado, mas Tshava me

disse: “Velho tolo! Como eu ia saber?” – uma atitude em relação aos tabus que não é rara entre os Iatmul.)

Mas, apesar da falta de “espírito coletivo”, a atividade de caça de cabeças era em boa medida um “esporte”. Não havia uma regra clara no sentido de ser necessário ter ódio de um homem antes de matá-lo, nem de uma aldeia antes de invadi-la, embora a maioria dos assassinatos fosse certamente encarado como vingança. Em geral, os combates e as mortes ficavam restritos ao campo dos estrangeiros, isto é, a membros de outras aldeias, especialmente de aldeias com as quais existia uma rixa. Mas nem mesmo essa regra era interpretada de maneira muito rígida; uma mulher, casada na aldeia, podia, para fins de caça de cabeças, ser considerada uma estrangeira. Eu soube inclusive de um caso em que um homem usou uma borla por matar sua própria esposa como vingança contra uma morte provocada por membros da aldeia da qual ela era proveniente.

Dois motivos principais davam forma a esse sistema e estavam intimamente ligados: o orgulho pessoal do indivíduo e seu orgulho e satisfação pela prosperidade e força de sua comunidade. Do lado puramente pessoal, o homicídio bem-sucedido dava direito a ornamentos e pinturas especiais e ao uso de uma pele de morcego como avental pubiano, ao passo que o avental de folhas de *Dracaena* servia de censura ao homem que nunca matava. O homicida era o herói do *naven* mais elaborado e o patrocinador orgulhoso de banquetes para seu *lanoa nampa* (gente do marido). Além disso, era admirado pelas mulheres; até hoje elas fazem de vez em quando comentários desdenhosos sobre as tangas de morim usadas pelos rapazes que a rigor deveriam ainda estar usando aventais de *Dracaena*, como os que lhes foram dados quando eram meninos pequenos sendo iniciados.

A associação do orgulho pessoal com o sucesso na caça de cabeças, e da vergonha com o fracasso, também aparece no comportamento daqueles cujos parentes eram mortos. Seu primeiro dever era realizar a *nggambwa* (vingança). Os anéis de cana usados no luto pelo morto não podiam ser descartados até que se conseguisse consumir a vingança; e uma referência intencional a um parente não-vingado é um dos insultos mais perigosos que um iatmul pode usar em seus afrontamentos – um insulto visto como especialmente ofensivo agora que a caça de cabeças está proibida.

Na verdade, a condição dos que são incapazes de obter vingança é tão séria que produz *ngglambi* no grupo e pode levar à doença e à morte de seus membros.

Essa disseminação clânica de disforia resultante de um insulto não-vingado ao orgulho do clã pode ser contrastada com as formulações “sociológicas” dos benefícios que a caça de cabeças bem-sucedida confere à comunidade. Nesse caso, como é comum em formulações sociológicas, a questão se exprime em um simbolismo enleado, mas pode ser esclarecida por uma separação artificial dos vários componentes do sistema:

1. O corpo do inimigo era, se possível, levado de volta à aldeia, onde era ritualmente morto por um homem que usava uma máscara representando uma águia. Assim, a morte tornava-se simbolicamente feita não apenas do homicida individual mas de toda a aldeia.
2. Os nativos dizem explicitamente que a águia é o *kau* da aldeia. *Kau* é uma palavra que significa “um grupo invasor”, “uma força combatente”, “uma expressão de raiva” etc. A águia está também representada no remate da casa cerimonial (cf. *Oceania*, 1932, Ilustração 8) e, na cerimônia em que ela é instalada, a ave fala. Ela observa o campo inimigo e os vê como “aves se enfeitando” ou como “peixes pulando na água” – prontos para serem mortos.
3. Os nativos dizem que a prosperidade – abundância de filhos, de saúde, de danças e belas casas cerimoniais – acompanha uma caça de cabeças bem-sucedida.
4. A prosperidade depende também dos *mbwan*, os espíritos ancestrais<sup>13</sup>, representados por marcos de pedra.
5. As cabeças dos mortos eram colocadas sobre os *mbwan* e em alguns casos seus corpos eram enterrados sob eles.
6. Os marcos de pedra são símbolos fálicos, isto é, no jargão do xamã, a expressão para copulação é *mbwan tou-*, “instalar uma pedra”.
7. O ato sexual masculino está definitivamente associado à violência e ao orgulho.

Percorrendo essa teia de detalhes culturais, podemos ver claramente a posição geral da caça de cabeças como a principal fonte de orgulho da aldeia, e associados ao orgulho estão a prosperidade, a fertilidade e o ato sexual masculino; enquanto do lado oposto do quadro, mas ainda fazendo parte do mesmo *ethos*, podemos ver a associação entre vergonha, luto e *ngglambi*.

Intimamente vinculado a essa ênfase no orgulho e na vergonha está o desenvolvimento do lado espetacular da caça de cabeças. Toda vitória era comemorada com grandes danças e um cerimonial que envolvia toda a aldeia. O matador era o herói dessas comemorações e ao mesmo tempo o anfitrião das festas que as acompanhavam. Até os vencidos reconheciam a beleza das danças, como mostra um texto, coletado em Mindimbit, descrevendo a série característica de acontecimentos em um ataque:

13. Os *mbwan* são considerados ancestrais e classificados grosseiramente ao lado dos *angk-au* ou espíritos dos cacos de cerâmica. Mas, pelo menos em alguns casos, os *mbwan* são realmente os espíritos, não de ancestrais mortos, mas de inimigos mortos. Talvez sejam considerados ancestrais devido à sua atividade em promover a proliferação da comunidade.

NAVEN

[Após a luta] eles vão embora. Então ele [o matador, de pé em sua canoa e erguendo a cabeça que ele tirou do inimigo] diz: “Vou para minhas belas danças<sup>14</sup>, para minhas belas cerimônias. Digam o nome dele”. [Os vencidos respondem] “Foi Fulano que você matou com a lança.” [Ou o vencedor dirá] “É uma mulher”, e [os vencidos] vão dizer o seu nome. [E vão gritar aos vencedores] “Vão. Vão para suas belas danças, para suas belas cerimônias”.

14. Nesse texto, a expressão que traduzi como “belas danças, belas cerimônias” é de grande interesse. A palavra nativa para “belo” é *yigen*, termo iatmul comum utilizado para descrever um rosto ou um espetáculo admirado. A mesma palavra também aparece no advérbio *yigen-mbwa*, “suavemente”, o oposto de *nemwan-pa*, “violentamente” (que literalmente significa “poderosamente”). A frase toda é *yigen vi, yigen mbwanggo*, uma forma poética construída a partir da expressão cotidiana comum *vi mbwanggo*, “uma dança de guerra (triunfante)”. Nessa expressão, *vi* é o termo correspondente a um tipo especial de lança com muitas pontas, usada na guerra, e *mbwanggo* é a palavra comum para qualquer dança ou cerimônia. No estilo de dicção tradicional, essa expressão se divide em duas frases paralelas, um estratégia comum ao gênio poético iatmul (cf. também *yigen kundi*, “canto silencioso”, p. 203).

O *ETHOS* DA CULTURA IATMUL: AS MULHERES

No dia-a-dia das mulheres não há tanta ênfase no orgulho e na exibição espetacular<sup>1</sup>. A maior parte do seu tempo é despendida nas tarefas econômicas necessárias relacionadas com a casa – busca de comida, preparo dos alimentos e cuidado dos bebês –, e essas atividades não são realizadas publicamente e em grupos grandes, mas de maneira privada e discreta. Todas as manhãs, antes do amanhecer, as mulheres saem

1. Há certas diferenças locais de *ethos* entre os Iatmul orientais (Mindimbit, Tambunum etc.) e os Iatmul centrais (Palimbai, Kankanamun etc.). Entre os povos do leste, as mulheres usam no cotidiano grandes quantidades de enfeites de concha, só os removendo para tarefas como a de cuidar das armadilhas para peixes. Essas mulheres têm também uma postura ligeiramente mais orgulhosa do que as mulheres das aldeias de Palimbai e Kankanamun, que em geral usam pouquíssimos enfeites. Tal diferença tem provavelmente algum peso sobre a cultura como um todo, e vale a pena mencionar que o casamento *iai*, em que a iniciativa cabe às mulheres, é muito mais comum no grupo oriental do que em Palimbai, e que foi em Mindimbit que me mostraram uma cabaça de cal muito interessante. É costume, ali, os homens talharem em suas cabaças as marcas de seus casos amorosos bem-sucedidos; mas a cabaça em questão, além das marcas comuns, traz entalhada uma grande representação de uma vulva ornamentada com desenhos geométricos. Perguntei se ela fora entalhada ali como um emblema da metade mãe, mas o proprietário replicou com orgulho: “Não, isso se refere a uma mulher. Eu não a queria, mas ela veio até meu saco de dormir e assumiu o papel ativo no sexo”. Em geral, nas duas áreas, há o mesmo tipo de contraste entre o *ethos* dos dois sexos, mas esse contraste é mais acentuado em Kankanamun, onde as mulheres são definitivamente maltrapilhas. Elas são um pouco mais elegantes em Palimbai e notavelmente mais elegantes em Mindimbit. Os homens de Palimbai têm consciência da diferença entre suas mulheres e as de Kankanamun e atribuem isso ao melhor suprimento de peixe que conseguem pelo fato de sua aldeia situar-se às margens de um lago.

em suas minúsculas canoas para cuidar de suas armadilhas de pesca, nas quais apanham pitus, enguias e peixes pequenos que formam o suprimento básico de alimentos protéicos. Na canoa cabe uma mulher e talvez seu filho pequeno; na popa há um velho pote com fogo para que a mulher se aqueça nas madrugadas frias, pois a tarefa de examinar as armadilhas exige que ela entre na água até o peito, o que a deixará com frio depois de realizado o trabalho. A pequena frota de canoas, cada qual com sua coluna de fumaça se destacando à meia-luz, é uma visão muito bonita, mas, à medida que se afastam da aldeia, elas se separam e cada mulher vai para a parte do rio onde suas armadilhas estão colocadas. Nesse trabalho não há nada da excitação que os homens introduzem em suas expedições de pesca. Cada mulher realiza sozinha sua tarefa diária. Depois de cuidar de suas armadilhas de pesca, partirá à cata de velhos talos mortos da vegetação alta que ladeia as margens do rio. Depois retornará à aldeia, onde cuidará da cozinha e dos serviços da casa.

Uma única casa é dividida entre dois ou três homens aparentados por laços patrilineares, e essa divisão é percebida pelos homens como sendo muito real, quase uma questão de rigidez e formalidade. O homem a quem cabe uma extremidade da casa vai evitar invadir a residência de seu irmão ou de seu filho na outra extremidade<sup>2</sup>, ainda que não haja tela ou parede dividindo o espaço, mas apenas os grandes sacos de dormir no meio da casa. No entanto, embora, as mulheres de uma casa não sejam, em regra, mutuamente aparentadas, elas parecem ter muito menos consciência dessas divisões e trocam o tempo todo comentários de uma ponta a outra da casa. Cada mulher tem o seu local separado para cozinhar, com suas bacias para fogo dispostas próximas à parede, e as diferentes esposas de um homem realizam suas tarefas culinárias independentemente, mas ainda aqui há mais naturalidade em suas relações mútuas e menos constrangimento do que acontece entre os homens.

A vida das mulheres é regulada por uma semana de três dias, o dia do meio de cada uma sendo o dia de mercado<sup>3</sup>. O suprimento de peixe e de pitus é tal que uma grande quantidade pode ser separada mantendo-se os animais vivos em cestas imersas na água ou defumando-os. Em um dia de mercado, as mulheres reúnem esses suprimentos e saem em suas canoas para as aldeias da floresta, onde trocam o peixe por

2. Minha impressão é a de que o filho visita seu pai de uma maneira muito mais espontânea e casual do que o pai visita o filho; e é provável que haja traços da mesma tendência entre os irmãos, com o mais moço visitando o mais velho dessa mesma forma.

3. Essa semana de três dias é característica das aldeias de Palimbai e Kankanamun, mas não é adotada pelos Iatmul orientais, cujas aldeias são mais distantes do que as de seus vizinhos da floresta. Os Iatmul orientais realizam seus mercados de maneira irregular, em dias especialmente arranjados, quando os dois grupos se encontram no campo que separa suas aldeias.

sagu. O mercado pode funcionar na aldeia da floresta, mas em geral as mulheres das tribos da floresta andam metade da estrada e as partes se encontram em um lugar combinado. O regateio é feito naturalmente e com uma boa dose de alegria. Os negócios são pequenos e há muito pouca pechincha, mas muita conversa, não somente sobre o motivo que as leva ali mas também sobre os acontecimentos dos últimos dias nas diversas aldeias. Nesses mercados os homens podem estar presentes, mas, pelo que sei, sua presença não tem nenhum efeito repressor sobre o desembaraço geral das mulheres. Entretanto, só compareci a mercados em que os homens estavam presentes e, por isso, não posso estabelecer definitivamente qual o efeito da sua presença sobre as mulheres. Os mercados das mulheres contrastam muito com o comportamento dos homens quando envolvidos em suas negociações mais sérias. Ao comprar um saco de dormir ou uma canoa, cada parte tenta superar a outra em uma postura de taciturnidade crítica, e na maioria dos casos não se fará negócio algum.

Comparadas aos homens, as mulheres não são de ostentação. São alegres e mostram-se prontamente cooperativas, ao passo que os homens são tão obcecados com questões de orgulho que a cooperação se torna difícil. Mas não se deve supor que as mulheres sejam meros ratinhos submissos. Uma mulher deve ter opinião própria e estar preparada para declará-la e até mesmo para tomar a iniciativa em questões amorosas. No casamento *iai* (cf. p. 144) é a mulher, nominalmente, que toma a dianteira e que, por sua própria conta e sem ser convidada, vai até à casa do seu *ianan*. Diz-se em Tambunum que nesses casos o homem escolhido não tem o direito de recusar a proposta.

O mesmo padrão é seguido com freqüência em casamentos menos formalizados, nos quais a mulher não tem esse direito nominal. Um caso característico, que descrevo a seguir, ilustrará a extensão da iniciativa feminina. Fui com meus criados nativos assistir a algumas cerimônias na aldeia vizinha de Aibom, uma aldeia de forasteiros que não são considerados verdadeiros Iatmul, mas cujo sistema social está estreitamente ligado ao dos Iatmul. No dia seguinte ao meu retorno dessa expedição, uma garota de Aibom chegou sozinha a Kankanamun. Perguntou pelos membros do seu próprio clã e foi até à casa de um dos meus informantes, que era seu irmão de clã. Disse-lhe que estava apaixonada por um dos meus cozinheiros. Seu irmão de clã perguntou: “Que cozinheiro?” Ela explicou que não sabia o nome dele. Então foram juntos até um ponto onde a garota podia observar minha equipe doméstica e ela apontou o cozinheiro por quem havia se apaixonado, e assim ele foi identificado. Nas negociações que se seguiram, o rapaz e a garota timidamente se evitaram (assim me disse o cozinheiro), mas o irmão de clã da garota atuou como intermediário e ela se hospedou em sua casa. O rapaz ficou definitivamente lisonjeado pela proposta e decidiu aceitá-la, enviando-lhe uma série de pequenos presentes. Logo em seguida começa-

ram a chegar mensagens de Aibom exigindo o preço-da-noiva, mas o cozinheiro não era rico. Houve adiamentos e, após quinze dias, a garota retornou a Aibom. O rapaz deu algumas mostras de raiva e exigiu dos parentes dela alguma compensação pelos presentes que ele lhe havia dado, o que nunca aconteceu.

O ponto que desejo sublinhar nesse incidente é a extraordinária coragem que a garota demonstrou em ir sozinha até uma aldeia estranha, assim como a clareza com que soube interpretar sua própria vontade. Sua conduta era considerada culturalmente normal pelos Iatmul.

Como uma documentação adicional sobre o respeito que se tem às mulheres de personalidade forte e corajosa, podemos citar um mito tradicional que me foi contado em Mindimbit como explicação para a aliança na caça de cabeças selada entre essa aldeia e Palimbai. As duas aldeias têm uma rixa tradicional com a aldeia de Kararau, localizada entre elas.

Kararau estava nos matando. Eles atiravam lanças nas mulheres que saíam para pegar pontas de cana-brava, plantas aquáticas (para alimentar os porcos) e naquelas que saíam para cuidar de suas armadilhas de pesca. E mataram um homem, Au-vitkai-mali. Sua esposa era Tshanggi-mbo e [sua irmã era] Au-vitkai-mangka. Eles o mataram e bateram nos gongos [em triunfo]. Au-vitkai-mangka estava fora; encontrava-se no lago [pescando]. Au-vitkai-mali foi até sua roça e eles o mataram com a lança, e o som de seus gongos veio [pelo lago]. Ela perguntou: “Quem eles mataram?” E [as pessoas] disseram: “Mataram seu marido”<sup>4</sup>.

Então, ela encheu uma bolsa de barbante com objetos de valor em concha e [foi até à casa cerimonial e] disse: “Homens desta aldeia, eu trouxe [presentes] para vocês”. Mas eles replicaram: “Não. Não os queremos”, e ficaram envergonhados [porque não ousaram aceitar os presentes que ela lhes havia oferecido como pagamento pela ajuda].

Em seguida ela foi até sua canoa; colocou os objetos de valor dentro dela; tirou a saia e deixou-a na canoa. Au-vitkai-mangka ficou na popa e Tshanggi-mbo na proa. A bolsa de presentes ficou no meio da canoa. Seguiu rio acima até Palimbai, porque havia escutado seus gongos. As duas fizeram esse trajeto à noite.

Sentaram-se recostadas contra o outeiro cerimonial [um local de refúgio] em Palimbai e colocaram a bolsa de presentes no chão, próximo ao outeiro. De madrugada [as pessoas de Palimbai] se levantaram e [as] viram. Elas estavam sentadas sem as saias, com as saias sobre os ombros<sup>5</sup>.

4. A confusão que ocorre aqui entre as duas mulheres é típica dos textos ditados pelos Iatmul. É evidente que o meu informante estava descrevendo a irmã do homem como a mulher que escutou os gongos enquanto estava pescando, mas, quando ela perguntou quem foi morto, a resposta foi: “Seu marido”.
5. A nudez das mulheres nesse contexto pareceu-me tão natural quando me contaram o mito que não perguntei as razões disso. Não tenho nenhuma dúvida, no entanto, de que essa nudez é a marca do suplicante, e que é, de alguma forma, análoga à nudez das mulheres no *naven* quando elas se deitam diante do herói.

\*Os homens de Palimbai disseram: “São mulheres de Kararau”; e eram a favor de transpassá-las com as lanças. As mulheres perguntaram: “Por que vão nos matar?”. Kaulievi [de Palimbai] olhou e disse: “Não as matem”; e disse: “Venha”. Então bateu no gongo para reunir todos os homens de Palimbai, Kankanamun, Malinggai e Jentschan. Os homens das quatro aldeias reuniram-se, e as mulheres disseram-lhes para debater a questão. Os homens replicaram: “Que mulheres são vocês?”; e elas responderam: “Somos mulheres de Ienmali”. [Ienmali é o nome do antigo local da aldeia de Mindimbit.]

Kaulievi disse: “Conte-nos sua história”; e Au-vitkai-mangka falou: “Isso chegando é o som dos gongos do meu irmão”; e os homens perguntaram: “Quem o transpassou?”.

Então Au-vitkai-mangka [invocando os nomes dos totens das quatro aldeias] apelou para os homens de Kankanamun: “Vocês! Crocodilo! Wani-mali!”; e para os de Malinggai: “Vocês! Crocodilo! Kavok!”; e para os de Palimbai: “Vocês! Porco! Palimbai-awan!”; e para os de Jentschan: “Vocês! Porco! Djimbut-nggowi!”. E ela disse: “Vou levar minha bolsa de presentes”.

Ela dispôs os objetos em uma fila; e as quatro aldeias os aceitaram. Naquela noite, eles bateram: “Amanhã mesmo vamos atacá-los”. Cada uma das quatro aldeias [trouxe] uma frota de canoas. Entraram em formação no rio Sepik\*<sup>6</sup>.

Eles [os homens] deram uma lança a Au-vitkai-mangka e os homens de Palimbai deram outra lança a Tshanggi-mbo. Entregaram uma canoa às duas, uma canoa veloz; e as duas mulheres foram no centro da frota.

Quando chegaram [na região] Kararau do Sepik [as canoas entraram em formação]<sup>7</sup>. As duas mulheres esconderam-se no meio. Então, os homens mataram uma enguia. E exclamaram: “Guerra”. [Um bom presságio; e aqui meu informante reproduziu o ronco da enguia.]

As duas mulheres saíram [da frota]. Elas [foram na frente e] entoaram cantos fúnebres no rio<sup>8</sup>. Foram cobertas de argila [em sinal de luto] e o povo de Kararau apareceu para matá-las. Mas [as mulheres] estavam descendo o rio em uma canoa veloz. Foram para o cenário da batalha de Palimbai [isto é, as mulheres atuaram como chamarizes]. O povo de Palimbai matou o povo de Kararau e capturou dois homens [vivos]. Au-vitkai-mangka matou um deles. Tshanggi-mbo matou o outro. Mataram todos, cada um deles.

Todos subiram juntos o rio até Palimbai e lá bateram nos gongos. As duas mulheres bateram nos gongos. Pela manhã, os homens cortaram os cabelos das mulheres, untaram-lhes os corpos com óleo e presentearam-nas com objetos de valor<sup>9</sup>. Depois levaram as mulheres em uma frota de canoas até Ienmali, onde as deixaram. Kaulievi disse: “Kararau é nossa inimiga”, e se aproximaram e instalaram uma pedra [em Ienmali, agora removida para Mindimbit]. Assim Palimbai tornou-se inimiga de Kararau. A pedra está aqui, e o nome da pedra é Kaulievi, um antepassado de Kepmaindsha. Por isso Kepmaindsha veio aqui, e Tonggalus também. [Kepmaindsha e Tonggalus foram dois homens que deixaram suas próprias aldeias devido a querelas.] Mais tarde, quando as duas mulhe-

6. A passagem entre asteriscos foi resumida.

7. Essa frase está substituindo uma lista de termos técnicos que não nos interessam aqui.

8. É comum as viúvas entoarem cantos fúnebres por seus maridos enquanto vão e voltam do seu trabalho em suas canoas (cf. p. 203).

9. A batida dos gongos, assim como a caça de cabeças, só é em geral realizada pelos homens. Untar o corpo com óleo, cortar os cabelos e oferecer objetos de valor são expressões de respeito.

res morreram, fizeram um canto sobre elas; o clã de Mwilambu [a que pertenciam Au-vitkai-mangka e o meu informante] fez o canto.

Na família, também, uma mulher pode ter considerável poder e autoridade. É ela quem pesca e alimenta os porcos; e é principalmente dessas atividades que seu marido depende para a riqueza que o ajuda a se exibir na casa cerimonial. Quando um homem está barganhando uma canoa ou um saco de dormir, retira-se antes de concluir o negócio para consultar sua esposa. E, a julgar pelas coisas que, segundo se conta, a esposa diz nessas circunstâncias, parece que ela não libera muito facilmente o pagamento. Mas a teimosia de uma esposa ausente pode ser um instrumento muito conveniente em uma barganha, e duvido que as esposas sejam realmente tão “fortes” quanto dizem seus maridos.

Entretanto, em algumas famílias é definitivamente a esposa que “veste as calças”, e em dois desses casos a simpatia de terceiros estava mais com a esposa do que com o marido censurado. Era má sorte da esposa ter-se casado com um fracote.

Mas, em contraste com situações ocasionais em que as mulheres assumem um papel assertivo e até participam da guerra, a ênfase mais habitual do *ethos* da mulher é sobre atitudes cooperativas e tranqüilas. Embora a mulher possa tomar a iniciativa nos avanços sexuais, é a atividade dos homens que é enfatizada nos comentários dos nativos sobre a cópula, enquanto o papel desempenhado pelas mulheres é menosprezado. Na linguagem dos Iatmul, o verbo comum utilizado para o coito e seus sinônimos engraçados são, pelo que sei, todos transitivos, e em suas formas ativas referem-se ao comportamento do homem. Os mesmos verbos podem ser usados para o papel feminino, mas sempre na voz passiva<sup>10</sup>.

Assim, em nosso estudo do *ethos* das mulheres, encontramos uma ênfase dupla. Em sua maioria, elas exibem um sistema de atitudes emocionais que contrasta de modo marcante com o dos homens. Enquanto estes se comportam praticamente como se a vida fosse uma maravilhosa representação teatral – quase um melodrama – com eles próprios no centro do palco, as mulheres comportam-se a maior parte do tempo como se a vida fosse uma alegre rotina cooperativa, em que as ocupações de arranjar comida e criar os filhos fossem animadas pelas atividades dramáticas e excitantes dos homens. Mas essa atitude jovial e cooperativa não é assumida de forma coerente em todos os contextos, e podemos ver que ocasionalmente as mulheres adotam algo que se aproxima do *ethos* masculino e são admiradas por fazê-lo.

10. Esses verbos são também usados no dual na voz ativa. A expressão *play*, em pídgin, não foi adotada em tradução literal para o iatmul.

Nas atividades cerimoniais das mulheres está presente essa mesma dupla ênfase, e tais atividades recaem em dois grupos etológicos distintos segundo o predomínio de uma ou outra ênfase. Em geral a ênfase jovial e cooperativa é mais evidente quando as mulheres celebram entre si, na ausência dos homens, ao passo que *ethos* orgulhoso é exibido quando as mulheres celebram publicamente na área de dança da aldeia, com os homens na audiência.

No primeiro grupo estão as danças freqüentes realizadas pelas mulheres dentro das casas. Os homens ressentem-se muito dessas danças, que os representam com desprezo, e fazem de tudo para desencorajá-las. Quando o cerimonial das mulheres exige que as participantes obedeçam a tabus sobre a relação sexual, os homens fazem o máximo para obrigá-las a romper esses tabus – e então se vangloriam, junto ao antropólogo, do adiamento da cerimônia. Nessas épocas, a oposição sexual – nunca tão profunda – chega ao auge. As querelas entre maridos e esposas são especialmente freqüentes, e as esposas se vingam recusando-se a cozinhar sagu para seus maridos.

Encontrei um marido sentado de mau humor na casa cerimonial. Assava no fogo, de maneira muito incompetente, uma massa de sagu – pois os homens acham que a arte de cozinhar panquecas de sagu é algo que não são capazes de aprender. Ele disse: “Sim, nós copulamos com elas, mas elas nunca retaliam”, uma referência ao desprezado papel sexual passivo. Então, deu um pulo e lançou seus vitupérios pela aldeia, atingindo até as mulheres da sua casa, da qual fora excluído.

O fato é que, apesar de sua atitude de desprezo, os homens retiram-se mansamente quando a dança está realmente prestes a acontecer; e as mulheres assumem o comando total da casa. Removem todos os sacos de dormir, abrindo espaço no chão para a dança. Um grande número de mulheres de toda a aldeia se reúne, todas brincando e no melhor humor. Depois de algum tempo a dança tem início e a reunião parece muito alegre.

Certa ocasião, eu estava sentado na casa cerimonial quando esses sons nos alcançaram. Apesar do desprezo dos homens, perguntei se podia ir olhar a dança das mulheres. Eles me disseram que as danças eram muito tolas, que não valia a pena apreciá-las e que não podiam ser comparadas às dos homens. Comentei que Mindimbit era uma aldeia infeliz, “fria”; os homens nunca apresentavam nenhum dos espetáculos de que tanto se jactavam; e se eu quisesse ver qualquer dança tinha de ir a outra aldeia. Por fim, com muita relutância, um rapaz disse que me levaria à dança e para lá nos dirigimos. Entramos no momento em que as mulheres estavam dançando em círculo, dando saltos curtos e cantando uma melodia muito rápida e cativante. Em silêncio, sentamo-nos em banquinhos num canto. Meu companheiro sentia-se muito pouco à vontade, e depois de alguns minutos saiu sorrateiramente.

Quando terminaram o canto, as mulheres aproximaram-se de mim em grupo e me ofereceram nozes de areca e bétel. Pedi cal. A maioria delas nunca me havia visto mascar bétel, e minha aceitação da oferta provocou alguma excitação, gargalhadas e uma conversa barulhenta – como um bando de papagaios. Em meio a essa excitação, duas mulheres começaram a dançar na minha frente. Ficaram uma diante da outra numa dança de saltos, e a cada salto uma delas empurrava as mãos para a frente com as palmas unidas, enquanto a outra recebia as mãos dela entre as suas. Entre as batidas dos compassos, a primeira mulher retirava suas mãos e em seguida tornava a empurrá-las para a frente na batida seguinte. Essa dança era evidentemente uma representação do ato sexual, mas fiquei totalmente surpreso quando, de repente, de um único salto, as duas mulheres caíram em uma posição sentada, no chão, sempre olhando uma para a outra, uma sentada entre as pernas da outra – uma das posições padrão para a relação sexual. Nessa posição, elas começaram a executar os movimentos do coito ainda no compasso da música; depois, tão repentinamente quanto haviam se sentado, levantaram-se de um salto, em um só movimento, e após alguns saltos mais se separaram dando risinhos.

A mera descrição do que essas duas mulheres fizeram não dá uma idéia da extraordinária *naïveté* dessa “obscenidade” e do contraste entre ela e a obscenidade mais rude dos homens. Na ausência de registro fotográfico, posso dar apenas minha impressão subjetiva.

Após outras brincadeiras, o bando de mulheres deixou-me para continuar sua dança pela casa. Manteve-se a mesma atmosfera jovial e não tive dúvida de que esse era o tom habitual das danças das mulheres na ausência dos homens. Acho também que uma análise das melodias cantadas pelas mulheres e pelos homens, respectivamente, mostraria o mesmo contraste etológico entre os sexos que observei em seu comportamento.

Mas essa jovialidade característica não se estende às ocasiões em que as mulheres celebram publicamente. Elas marcham então em procissão até o meio da área de dança, diante de uma platéia mista, totalmente enfeitadas com, entre outras coisas, muitos dos ornamentos em geral usados pelos homens – uma espécie de leve travestismo a que farei referência na análise teórica do *naven*. Elas marcham com uma atitude orgulhosa muito diferente da jovialidade demonstrada quando os homens estão ausentes, e diferente também de seus modos mais discretos nas situações cotidianas em que estão diante dos homens, mas não em vestes de gala. Seu passo de marcha nessas procissões é na verdade mais semelhante ao comportamento afetado que elas exibem quando estão totalmente vestidas para o *naven*, com pintura de guerra homicida, do que aos seus padrões de comportamento em outras ocasiões.

Exemplos dessa atitude orgulhosa e do leve travestismo são mostrados na Ilustração 19, e um fenômeno similar ao que aparece nas ocasiões rituais pode ser obser-

*O ETHOS DA CULTURA IATMUL: AS MULHERES*

vado com bastante constância sob as condições experimentais produzidas pelo apontar de uma câmera para um indivíduo. Quando uma mulher é fotografada, sua reação depende de ela estar vestida com suas melhores roupas ou com seus trajes cotidianos. Se está bem vestida, ela ergue a cabeça ao perceber o olho da câmera sobre ela, mas nas roupas do dia-a-dia ela pende a cabeça e até se retrai da exposição pública representada pelo fato de estar ali, sozinha, diante do fotógrafo, enquanto suas amigas estão observando ao fundo (cf. Ilustração 26). Quando um homem é fotografado, sejam quais forem os seus trajes, ele tende a se empertigar diante da câmera e sua mão dirige-se instintivamente para sua vareta de cal, como se estivesse prestes a produzir com ele o alto som rascante utilizado para expressar raiva e orgulho.



## ATITUDES DIANTE DA MORTE

Até o momento só examinamos o comportamento dos homens e das mulheres nos contextos cotidianos e cerimoniais de sua cultura. Mas o contraste entre os sexos é ainda mais notável quando os indivíduos estão diante de eventos que envolvem uma carga emocional muito forte. Para ilustrar isso, descreverei a seqüência de acontecimentos após a ocorrência de uma morte.

Em Palimbai, certo dia, fui despertado por volta das 4h30 da manhã pelo som de choro na casa vizinha. Fui ver o que havia acontecido e descobri que um jovem, que estava doente havia dois ou três meses, tinha morrido. Seu corpo estava esticado e despido. As mulheres, agachadas, formavam um círculo em torno dele, e a mãe do morto tinha a cabeça dele apoiada em seu colo. Um fogo ardia próximo ao corpo, proporcionando a única luz na casa. As mulheres choravam em silêncio e endechavam, entoando cantos do clã materno do morto – cantos que podiam ser usados em ocasiões alegres e cotidianas, só que agora eram cantados lentamente, com voz desafinada e interrompida por soluços.

De vez em quando todos ficavam quietos, e então uma das mulheres podia eventualmente fazer um comentário sobre o morto. Algum incidente de sua vida era recordado ou um pequeno pertence seu mencionado, com a sugestão de que poderia ser enterrado com ele. Em seguida as canções e os soluços recomeçavam, desencadeados pela lembrança de outra faceta dessa perda pessoal.

Havia um homem na casa. Estava sentado longe do grupo de mulheres, quieto e constrangido. Quando me levantei e o cumprimentei, ele recebeu minha intrusão com prazer e logo se pôs a falar sobre os arranjos para o funeral – e do fato de o

governo tê-los proibido de expor o corpo numa canoa até o fim das cheias; nessas circunstâncias, teriam de transportar o corpo até à região dos Tshuosh a fim de encontrar um local seco onde pudessem enterrá-lo; iriam medir o corpo para saber o tamanho do buraco que precisariam cavar; e assim por diante.

O choro das mulheres continuou até depois da madrugada, mas não havia exagero histérico da tristeza, como se registrou em outras comunidades primitivas. Minha impressão foi a de estar testemunhando uma expressão suave e natural de dor diante de uma perda pessoal.

O comportamento do homem contrastava naquele ambiente. De um lado, era explícita a sua vontade de escapar do constrangimento, conversando sobre o funeral, e, de outro, vangloriava-se: “Nós [Iatmul] não somos pessoas que choram só de brincadeira”, e quando perguntei se não eram apenas as mulheres que choravam, ele ouviu essa observação como uma ofensa aos homens e insistiu que eles também choravam. Mais adiante, na conversa, desviou sua atenção das questões ligadas à morte e começou a me dar uma aula sobre o vento leste e sua posição totêmica.

Após o amanhecer, primeiro esperamos que a chuva parasse e então passamos a tratar do funeral, pois os homens diziam: “As lágrimas não são encontradas no lago”, significando que o seu suprimento não duraria muito e por isso precisavam enterrá-lo rapidamente. Os homens puseram o corpo em uma canoa e o levaram pelo pântano, indo de um trecho supostamente mais elevado do terreno para outro, mas estava tudo alagado. Éramos um grupo de oito pessoas, entre as quais havia duas mulheres – a mãe e a irmã do morto. A mãe sentou-se imediatamente atrás do corpo, e de vez em quando entoava um canto fúnebre. A conversa durante a viagem foi tranqüila e relacionada com as possíveis causas da morte. Nosso plano era levar o corpo para a aldeia de Marap. Mas os homens estavam impacientes e no caminho disseram: “Não, Marap é muito longe. Vamos enterrá-lo em Movat Tevwi” (um trecho de terreno mais elevado no meio do pântano). Mas no fim tivemos de ir mesmo até Marap, onde chegamos no final da tarde. Os Tshuosh não ficaram satisfeitos em nos ver, mas no final permitiram que o corpo fosse enterrado sob uma casa deserta.

Os homens tiveram dificuldade para cavar a sepultura – o local teve de ser mudado duas vezes –, porque quando cavavam deparavam com outros ossos mais antigos. Finalmente, o corpo foi sepultado e a efígie modelada sobre o crânio do irmão do morto foi posta ali junto com ele, assim como sua bolsa de barbante. Depositou-se também um *shilling* em cada uma de suas mãos. Como ele foi enterrado entre os Tshuosh, a sepultura foi orientada de forma que (ao se levantar sua cabeça) o corpo pudesse olhar na direção do pôr-do-sol, como era uso entre os Tshuosh. Em Palimbai, os mortos costumam ser enterrados com os pés voltados para a área de dança, a fim de que o corpo não fique “olhando para a mata”.

#### ATITUDES DIANTE DA MORTE

As mulheres conservaram suas saias durante todo este enterro, mas um informante de Kankanamun me contou que a mãe, a irmã e a esposa de um morto, em geral, ficavam despidas durante o enterro. Essa nudez é, sem dúvida, análoga à nudez das mulheres quando se deitam diante do herói no *naven* e à nudez das suplicantes.

A mãe do morto permaneceu em Marap para guardar luto durante alguns dias, mas o restante de nós voltou naquela mesma noite para Palimbai, não mais como um grupo constrangido e silencioso, mas com uma animação habitual.

Uma segunda ocasião em que pude observar as reações dos homens num contexto de morte foi no dia seguinte ao falecimento de Tepmanagwan, um grande guerreiro de Palimbai. Ele morreu durante a noite e foi enterrado na manhã seguinte. Cheguei à aldeia por volta das 9 horas, após o enterro, e verifiquei que os homens já haviam deixado a sepultura e se dirigido à casa cerimonial. Algumas mulheres estavam chorando ao lado da sepultura, e de lá eu podia ouvir o choro de outras na casa do morto.

Propus-me a ir até a casa, mas os homens sugeriram que eu não fosse. Havia-se iniciado uma discussão na casa cerimonial. Era um escândalo que Tepmanagwan houvesse morrido sem transmitir seus conhecimentos esotéricos, e a discussão consistia num interrogatório para saber quem era culpado disso. Alguns homens soluçavam ao se pronunciar, e achei difícil julgar se esse comportamento era resultado de um sentimento genuíno que vencera qualquer resistência ou um desempenho teatral representado na ausência de um sentimento forte para dar essa impressão. Seja como for, ficou absolutamente claro que os soluços dos homens eram muito diferentes do choro natural das mulheres.

O debate não levou a nenhuma conclusão, e, quando os ânimos arrefeceram, os homens fizeram um boneco para representar o morto (cf. Ilustração 20A). A cabeça do boneco era um coco verde e o corpo era feito de feixes de folhas de palmeira. Espetaram-se umas lanças no boneco para marcar os locais onde o homem fora ferido na guerra, e outras foram enfiadas no chão ao lado do boneco representando os golpes de que se esquivara. Uma série de lanças verticais foi colocada diante do boneco, simbolizando seus feitos. Ele também foi enfeitado com conchas etc. Seis cestas de sagu foram suspensas acima de seu ombro direito, representando suas seis esposas, e uma bolsa de barbante foi suspensa acima do ombro esquerdo para mostrar sua habilidade em magia. Vários ramos de gengibre em seu toucado representavam as pessoas que ele atraía para a aldeia a fim de que outros pudessem matá-las. Na mão direita do boneco havia um bolo de sagu, pois dizia-se que em vida ele matara um pássaro atirando sagu sobre ele. Um ramo de *timbut* (limão), posto no chão ao lado do boneco, simbolizava seu conhecimento de mitologia. Finalmente, no chão, aos pés do boneco, estavam uma vassoura e um par de tábuas usadas para pegar lixo.

Esses objetos simbolizavam o trabalho que em vida o homem havia realizado na limpeza da casa cerimonial.

Esse boneco foi montado por membros da metade iniciatória do morto. Era uma demonstração exagerada da grandeza de sua metade, e quando o boneco ficou pronto, todos os homens, de ambas as metades, reuniram-se em torno dele. Os membros da metade oposta apareceram um por um para reivindicar feitos equivalentes. Um homem disse: “Tenho uma ferida aqui no quadril, onde os (homens de) Kararau me atingiram. Tomo para mim esta lança”, e pegou a lança que estava apoiada no quadril do boneco. Outro disse: “Matei Fulano. Tomo para mim esta lança”, e assim por diante, até que todos os emblemas de bravura foram removidos.

Desse modo, os homens criaram – a partir do contexto da morte ocorrida apenas algumas horas antes – uma cerimônia para expressar o orgulho competitivo das metades iniciatórias. Fugiram completamente de uma situação que os embaraçava porque parecia demandar uma expressão sincera de perda pessoal, uma expressão que seu orgulho dificilmente poderia suportar. Protegeram-se dessa situação numa proeza cultural. Modificaram sua atitude com relação à morte e a expressaram satisfatoriamente em termos de orgulho espetacular – a linguagem emocional em que se sentem à vontade<sup>1</sup>. Mas essa maneira de lidar com a tristeza, creio, ainda não é adequada, e mais tarde uma outra compensação será adicionada. Tenho a impressão<sup>2</sup> de que, quando se pergunta a um homem sobre algum funeral passado, em geral ele incluirá em sua resposta alguma referência ao seu próprio pranto, embora na época só tenha chorado um pouco, provavelmente ostentando sua resistência às lágrimas, próprias de mulheres.

Nas cerimônias mortuárias posteriores, o contraste entre o comportamento dos dois sexos persiste. O crânio do morto é exumado e sua efígie, modelada em argila, é posta uma noite como a cabeça de um boneco muito enfeitado que representa o morto (cf. Ilustração 21B). Em torno desse boneco os homens encenam uma *performance* elaborada de cantos onomásticos e de músicas tocadas na flauta. A cerimônia, denominada *min-tshangu* (cf. p. 109), tem lugar em uma moradia, e as mulheres participam como platéia. As flautas são tocadas por homens escondidos sob a plataforma em que o boneco é posto, para onde se esgueiraram secretamente. Por

1. Em nossa cultura, evidentemente, esses dois tipos de padrão emocional e muitos outros estão mesclados e entrelaçados em nosso cerimonial mortuário. Os contatos culturais e a instabilidade recorrente das sociedades da Europa ocidental proporcionaram-nos todo tipo de expressão conflitante, e essas expressões nos foram preservadas por escrito ao longo dos tempos. Mas os Iatmul têm uma cultura menos confusa.

2. Infelizmente não anotei essas efusões, aceitando-as como fato natural.

isso, embora a cerimônia seja realizada em uma moradia e seu contexto seja pessoal, ela é encenada segundo os mesmos princípios gerais de todas as outras *performances* realizadas pelos homens, um espetáculo destinado à admiração e à mistificação das mulheres.

Mais tarde, as mulheres realizam uma pequena cerimônia de luto, sem a presença dos homens, denominada *yigen kundi* (“canto silencioso”). Ocorre à noite, numa casa da qual os homens se retiram. Pendura-se um pouco de comida para o fantasma “comer”, e as mulheres sentam-se em círculo junto ao fogo e entoam suavemente os cantos onomásticos do clã da mãe do morto. A esposa ou a mãe do morto podem chorar um pouco, mas o tom geral do grupo é mais de lamento silencioso do que de tristeza passional. O “canto silencioso” prossegue até tarde da noite, quando então as mulheres voltam para casa.

Nos meses ou anos que se seguem, a mãe ou a esposa do morto, quando estão sozinhas, entoam ocasionalmente nênias do clã materno do morto; muitas vezes essas nênias fúnebres podem ser ouvidas no rio, provenientes de alguma mulher chorando enquanto rema sua canoa em direção à sua horta ou a suas armadilhas de pesca. É comum os homens caricaturarem essa demonstração musical, provavelmente por considerarem de mau gosto a atitude das mulheres em relação à morte.

Na verdade, um dos fenômenos mais importantes que o exame do contraste etológico traz à tona é este desagrado que as pessoas treinadas em um *ethos*, com suas reações emocionais padronizadas segundo um determinado modelo, sentem em relação a outros *ethos* possíveis<sup>3</sup>. No exemplo apresentado, mencionei o modo como um comentário que está em desacordo com o *ethos* temporário de um grupo de ingleses é recebido com silêncio, e na cultura *iatmul* podemos reconhecer o mesmo fenômeno no desagrado que os homens expressam pelo *ethos* das mulheres. Esse fenômeno é bastante difundido e afeta o próprio antropólogo, cuja tarefa é ser um estudioso imparcial do *ethos*. Cada adjetivo que ele usa é tingido por – e evoca – sentimentos que um tipo de personalidade sente com respeito a outro. Descrevi o *ethos* dos homens como histriônico, teatral, muito exagerado etc., mas estas palavras são apenas uma descrição do comportamento dos homens tal como eles são vistos por mim, que tenho minha personalidade moldada segundo um padrão europeu. Os *Iatmul* sem dúvida descreveriam seu próprio comportamento como “natural”, e provavelmente descreveriam o comportamento das mulheres como “sentimental”.

3. O mesmo fenômeno pode ser observado nas reações de indivíduos treinados num sistema de estrutura cultural a outros sistemas possíveis. Creio que eles tendem a considerar os outros sistemas despropositados, ilógicos e talvez mesmo tediosos.

É igualmente difícil descrever um par de *ethos* contrastantes sem balancear as descrições de modo que um ou outro pareça preferível ou mais “natural”. A tarefa do cientista é descrever as relações entre os fenômenos, e qualquer *ethos* que ele encontre em uma cultura deve ser visto, não como “natural”, mas como normal para a cultura. Infelizmente, o que é normal para uma cultura pode perfeitamente ser anormal para outra, e o antropólogo tem à sua disposição apenas adjetivos e expressões da sua própria cultura. Por isso tem acontecido de os ingleses com quem tenho discutido o *ethos* dos Iatmul observarem às vezes que as mulheres parecem “bem ajustadas”, ao passo que os homens parecem “exagerados” e “psicopáticos”. Meus amigos esqueceram-se de que os valores atribuídos pelos psiquiatras europeus às várias condições mentais são valores *culturais* baseados no *ethos* europeu ou avaliações da adequação do indivíduo à vida em uma comunidade européia.

O orgulho dos homens, quando considerado em contraste com o *ethos* das mulheres, pode parecer aos leitores um pouco rígido e desconfortável. Mas o considero também esplêndido. Não enfatizei bastante esse aspecto, e por isso vou concluir a descrição do *ethos* dos Iatmul com uma tradução livre de uma história que ilustra como um homem deve se comportar quando sua própria morte o encara de frente:

Um homem saiu com seu cão para caçar porcos selvagens nos pântanos de sagu. Depois de matarem um porco, o homem foi lavar as vísceras do porco em um lago. Enquanto estava fazendo isso, um crocodilo gigante (Mandangku, um antepassado do clã Tshingkawi) pegou-o pelo pé e o segurou.

O homem disse ao cão: “Vá para casa e cheire o meu cocar de penas, cheire minhas braçadeiras e cheire todos os meus ornamentos”.

O cão foi para casa, e a esposa do homem, quando o viu cheirando os ornamentos, pegou-o, colocou-o em uma cesta e o cão a levou, junto com seu filho, até onde estava o homem, com o crocodilo ainda a segurá-lo pelo pé na beira do lago.

Quando os viu, o homem disse: “Meu filho, minha esposa, estou perdido”, e depois completou: “Dêem-me minhas coisas”.

Ele colocou suas perneiras e seu cinto de conchas. Colocou uma de suas braçadeiras e em seguida a outra. Pendurou seu crescente de madrepérola em volta do pescoço e, finalmente, pôs seu cocar de pele de papagaio e penas de ave-do-paraíso. Então, disse à sua esposa e ao filho: “Aproximem-se e esperem”.

O crocodilo pôs-se a puxá-lo para a água. Ele tirou suas perneiras e atirou-as na margem. O crocodilo puxou-o mais ainda, e ele então tirou seu cinto de conchas. O crocodilo continuou a puxá-lo até a água lhe chegar ao nível das axilas, e então ele tirou suas braçadeiras e atirou-as na margem. O crocodilo puxou-o mais um pouco e por fim ele tirou o crescente de madrepérola e o cocar de penas, atirando-os na margem. E disse: “Acabou-se”, e concluiu: “Vão embora! Minha esposa, meu filho, vão embora! Que será de mim?”.

Nesse instante ouviu-se o som de um movimento brusco na água. O crocodilo agitou a cauda e pedaços de folhas e grama levantaram-se do fundo do pântano.

## OS TIPOS PREFERIDOS

Logo após o meu retorno da Nova Guiné, li pela primeira vez *Physique and Character*, de Kretschmer (tradução inglesa, 1925). Para mim ficou imediatamente óbvio que o contraste que eu havia observado entre os sexos na cultura iatmul era de certa forma comparável ao contraste que Kretschmer observou entre a personalidade ciclotímica e um grupo de personalidades esquizotímicas<sup>1</sup>. Parecia que o comportamento esquizotímico estava “na moda”, padronizado na cultura iatmul como adequado aos homens, ao passo que o comportamento ciclotímico era padrão para as mulheres. A equivalência entre o comportamento esquizotímico dos homens iatmul e o de alguns

1. Talvez deva expressar minha opinião sobre a dicotomia de Kretschmer. Acredito que, embora o mundo exterior talvez não seja edificado sobre uma base dualista, os dualismos e as dicotomias proporcionam uma técnica conveniente para descrevê-lo, e essa técnica é tão padronizada em nossa cultura que há pouca esperança de se conseguir evitá-la. Evidentemente, concordo com Kretschmer de que não devemos pensar nessas dicotomias como descontínuas, mas antes deveríamos classificar os indivíduos em uma escala de variações entre os extremos. Com outras investigações, é provável que sejamos capazes de imaginar várias outras dicotomias, de tal forma que a nossa classificação dos indivíduos já não seja uma questão de posicioná-los em uma fila entre dois extremos. A cada nova dicotomia, uma nova dimensão teria de ser acrescentada ao nosso mapa de variações. É possível também que algumas de nossas subdivisões futuras ocorram apenas entre esquizotímicos ou apenas entre ciclotímicos, e na verdade já me parece que várias síndromes diferentes estão confundidas sob o termo geral “esquizotímico”, enquanto o conceito de ciclotímia, com sua adequada correspondência com o “extrovertido” de Jung e o “integrado” de Jaensch, tem mais probabilidade de constituir uma unidade. Essa classificação é uma preliminar importante para uma compreensão do funcionamento dos vários sistemas de personalidade, sendo especialmente útil na apresentação de problemas de padrões de comportamento entre personalidades.

nativos do Sul da Alemanha é apenas parcial; e a análise exata da relação entre a esquizotimia dos Iatmul e a esquizotimia dos alemães requer muito mais pesquisa e um conhecimento das possíveis padronizações do *ethos* esquizotímico em outras culturas.

No caso da equivalência entre o *ethos* das mulheres iatmul e a ciclotimia de Kretschmer, devo insistir em que a semelhança entre essas duas síndromes só existe em termos da fácil aceitação emocional e da jovialidade; e que não tenho conhecimento de nenhum indício de variação *periódica* entre a alegria exuberante e a depressão no *ethos* das mulheres, como é característico das personalidades ciclóides. É duvidoso que uma tendência individual desse tipo possa ser culturalmente padronizada de tal forma que todos os indivíduos caminhem “no mesmo compasso”, isto é, todos maníacos em um tempo e todos deprimidos no outro. Se as mudanças periódicas são padronizadas nas mulheres, é mais provável que cada uma tenha sua periodicidade separada, e seria difícil demonstrar se essa periodicidade é produto de padronização cultural ou expressão de desvio fisiológico individual.

Meu material, que não foi coletado tendo em vista estes problemas, não é suficientemente bom para ser a base de uma análise exata dessas várias síndromes, mas, uma vez que os *ethos* contrastantes dos sexos são, no mínimo, reminiscentes dos tipos descritos por Kretschmer, vale considerar até que ponto os Iatmul são tipologicamente conscientes. Em que medida eles desenvolveram idéias sobre a associação da aparência física com o caráter, e que tipos eles reconhecem?

Os nativos consideram de forma aprovativa dois tipos de homem. O primeiro é o homem violento; o segundo, o homem discreto. Destes, o tipo violento é o mais admirado, e esse homem é descrito com entusiasmo como “não tendo ouvidos”. Ele não presta nenhuma atenção ao que é dito para contê-lo, mas segue seus impulsos agressivos de modo imprudente e precipitado. Um homem desse tipo está representado na Ilustração 22, e na verdade ele era um pouco precipitado e instável demais até mesmo para o gosto dos Iatmul. Eles o encaravam como algo “esquisito” e me advertiram contra ele quando o tomei como informante. Como tal, ele se mostrou mais curioso do que útil – muito entusiasmado, mas também apressado e espantosamente impreciso. Na verdade ele parecia carecer de toda capacidade de pensamento crítico e não ter nenhum senso de consistência lógica. Quando suas contradições lhe eram comentadas, ele não percebia a incompatibilidade<sup>2</sup>.

2. A ocorrência desse traço cognitivo em um homem que era o extremo do tipo afetivo preferido é especialmente interessante, uma vez que a própria cultura iatmul contém muitas formulações “contraditórias”. Questões acerca da relação entre padronizações afetivas e cognitivas serão consideradas em um capítulo posterior.

Disseram-me que embora esse homem fosse admirado, não lhe seria confiada informação esotérica, pois os nativos temiam que, no debate erudito sobre o sistema de nomes e totens, uma pessoa assim descontrolada poderia deixar escapar algum fragmento importante de saber secreto ou provocar uma briga por expor imprudentemente os segredos de seus oponentes. Por isso, com seu reduzido conhecimento esotérico, o homem violento comporta-se na discussão da maneira que descrevi acima, pontilhando suas falas com histrionismo e referências obscenas.

Creio que o tipo mais discreto é, em geral, mais corpulento – mais pícnico –, mais quieto e bem mais à vontade em suas aparições públicas. É ele o repositório do conhecimento mitológico, é ele quem contribui com erudição para o debate totêmico e mantém a discussão em linhas mais ou menos sistemáticas. Seu equilíbrio e cautela<sup>3</sup> capacitam-no a julgar se deve expor os segredos dos seus oponentes ou apenas indicar, mediante uma sugestão superficial, que ele conhece os segredos, sendo essa sugestão equivalente a uma ameaça de exposição. Ele sabe como se sentar quieto em um debate, observando atentamente seus oponentes para julgar se eles realmente conhecem algum dos importantes segredos do seu clã ou se suas sugestões superficiais são apenas um blefe para ameaçá-lo e fazê-lo ceder em algum ponto.

Na mitologia, esses dois tipos são contrastados. Há uma série de histórias sobre dois irmãos, dentre os quais o mais velho, Kamwaim-buangga, era do tipo discreto, e o mais moço, Woli-ndambwi, um homem violento. O segundo é considerado um grande herói, apesar de, num acesso de raiva, ter ateado fogo na casa cerimonial mitológica original e matado o filho de sua irmã. Diz-se que esse herói temerário foi um homem de grande beleza e, especialmente, dotado de um longo nariz, alvo de muita admiração. Também me disseram em Mindimbit que seus descendentes patrilineares, membros do meio-clã que reivindica tê-lo como seu ancestral, herdaram dele narizes mais bonitos do que os dos descendentes de seu irmão mais velho, o discreto. Entre aqueles, meu informante incluiu Mwaim-nanggur, o herói mitológico que todas as mulheres amavam e que acabou sendo assassinado pelos maridos ciumentos. (Cf. *Oceania*, 1932, Ilustração 6, que mostra uma efígie do crânio de Mwaim com um enorme nariz.)

Durante muito tempo fiquei confuso em relação às referências constantes a narizes compridos e ao exagero convencional do nariz nas representações artísticas da face humana (Ilustração 28A e B). Mas a questão foi em parte esclarecida por uma dis-

3. Um observador ciclotímico provavelmente poderia descrever um homem desse tipo como “bem-equilibrado”, enquanto para um esquizotímico ele parece “cauteloso”, se for um amigo, ou “ardiloso”, se for um inimigo.

cussão da bela cabeça de mulher representada na Ilustração 25. Trata-se da cabeça de uma mulher que morreu jovem, cerca de três gerações atrás. Seu rosto está moldado em argila sobre seu crânio e a efígie é preservada como um objeto ritual para ser usado em algumas cerimônias, como a cabeça de uma figura *mbwatnggowi* (cf. Ilustração 27). Entre as cabeças usadas para esses bonecos, algumas eram troféus de guerra, outras, cabeças de co-residentes que morreram em paz. Perguntei em que princípio se baseara a escolha da cabeça *dela*, e os nativos disseram que qualquer cabeça de especial beleza poderia ser escolhida para esse propósito, apontando o comprimento de seu nariz leptorrino como uma característica notavelmente atraente.

Desse modo, o exagero do nariz na arte iatmul é, pelo menos em parte, uma referência convencional ao padrão de beleza. Mas provavelmente há outro fator em ação<sup>4</sup>. Os enormes narizes são com certeza, até certo ponto, símbolos fálicos. Podem ser encompridados para baixo para se juntar ao pênis ou ao umbigo, ou podem terminar soltos com uma representação da cabeça de uma cobra ou de um pássaro na ponta. Sugeri alhures que nessa cultura os símbolos fálicos devem ser encarados não simplesmente como símbolos do órgão genital ou como símbolos de fertilidade, mas de preferência como símbolos de todo o *ethos* orgulhoso dos homens. Por isso as flautas, os segredos da iniciação, são fálicos na sua origem mitológica e atuam na cultura como um símbolo eminente da diferenciação do sexo masculino que é operada pela drástica iniciação<sup>5</sup>.

Nas suposições sobre narizes, o simbolismo parece fechar o círculo. O *ethos* esquizotímico dos homens está ligado à ênfase em um padrão leptorrino de beleza, e o uso dos símbolos fálicos para o *ethos* esquizotímico envolve o uso do nariz leptorrino como um símbolo fálico.

Infelizmente, quando no campo, ainda não estava familiarizado com a tipologia de Kretschmer e por isso não investiguei quaisquer idéias que pudessem estar presentes nesta cultura com respeito à correlação do caráter violento com o nariz leptorrino. Entretanto, a atribuição de um nariz desse tipo a Woli-ndambwi e sua negação no tocante ao discreto irmão mais velho parecem indicar que os Iatmul têm alguma vaga idéia desse tipo.

4. Coletei apenas um exemplo em que um nariz pequeno era considerado desejável. Esse exemplo foi a intimidação dos noviços por uma figura mascarada. Cada noviço era obrigado a esfregar o nariz no nariz da máscara e dizer: “Seu nariz é pequeno, o meu é grande (*nemwan*)”, expressando prazer no contato. Em outras ocasiões, ouvi invariavelmente elogios a narizes compridos (*tshivla*).

5. Cf. “A Música na Nova Guiné”, *The Eagle*, *loc. cit.*

É interessante observar que o mesmo tipo de nariz é também admirado nas mulheres, em quem um temperamento orgulhoso violento poderia parecer destoar de seu *ethos* cooperativo e jovial. Mas, apesar do contraste no *ethos* sexual, os homens têm um padrão de beleza leptossômico para ambos os sexos. Eles preferem o tipo físico que Kretschmer sustenta estar associado com o temperamento esquizotímico e lamentam explicitamente que as mulheres iatmul tendam a ter “narizes pequenos e feios”.

Já mencionei que os homens sentem certo desagrado pelo *ethos* das mulheres, e parece que a mesma atitude está refletida em seus padrões de beleza. Mas, se é certo que os homens admiram a mulher que toma atrevidamente a iniciativa nas questões sexuais, mesmo arriscando a própria vida na aventura, não é de modo algum certo que o mesmo tipo de mulher seja popular junto a seu próprio sexo. Não coletei nenhuma declaração das opiniões das mulheres sobre essas questões. É possível que, entre as mulheres, o padrão de beleza leptorrino esteja ligado à ênfase ocasional no orgulho descrita no capítulo sobre seu *ethos*.

Em pouquíssimos homens estão combinadas as qualidades admiradas dos dois tipos, violento e discreto, ou assim me pareceu. Um homem desse tipo foi Mali-kindjin, já falecido, mas que foi o maior homem de Kankanamun. Toravi, de Angerman, tem também um pouco dessa mesma grandeza.

Mali-kindjin era um homem velho, e quando o conheci já estava inválido. Diziam que sua feitiçaria estava começando a recair sobre sua própria cabeça. Ele foi um orador brilhante e dramático; quando alguém entrava em sua casa, ele se adiantava e fazia uma oração de boas-vindas, não untuosa, mas belamente animada e firme. No sistema iniciatório, era membro do grau 2 (cf. Diagrama, p. 277), e por isso, nominalmente, não tinha parte ativa no assunto da iniciação, mas estava sempre ali, criticando os procedimentos e corrigindo os ritmos do gongo. Em certa ocasião, o pai de um noviço zangou-se porque algo fora espetado no olho do seu filho. Mali-kindjin tomou o partido dos iniciadores e, no debate que se seguiu, pegou de repente uma lenha da fogueira no chão e com ela espancou o pai zangado – que recebeu a punição em silêncio.

Pouco antes de morrer, Mali-kindjin estava tentando mudar sua própria posição no sistema iniciatório, para rebaixá-la e poder tomar parte no cerimonial. Seu pai fez com que ele fosse promovido do grau 6 para o grau 4 quando ainda era menino (cf. Diagrama, p. 277). Agora ele reclamava que essa promoção havia sido irregular e que devia ser um membro, não do grau 2, mas do grau 4, em que poderia ter uma participação mais ativa.

Mali-kindjin era bastante odiado e temido por sua feitiçaria, e quando ficou evidente que estava realmente doente, organizou-se um debate contra ele, em que atacaram sua reivindicação esotérica de que o rio Sepik seria um antepassado do seu

clã. Mali-kindjin disse aos membros do seu próprio clã que guardassem silêncio durante o debate – ele deveria ser o único a falar. Após quatro horas de discussão cáustica e troca de insultos, dançando continuamente e expressando na dança o seu desprezo por aqueles que iriam impugnar o *seu* Kindjin-kamboi (a cobra que é o rio Sepik, segundo a mitologia do seu clã), ele revelou deliberadamente um segredo esotérico da oposição. Pegou um inhame e começou a dançar com ele na boca – uma referência ao mito secreto da oposição segundo o qual a origem das flautas é um inhame. Iniciou-se imediatamente uma briga, Mali-kindjin levou alguns socos e um banquinho foi atirado em sua cabeça. O debate prosseguiu até o entardecer, com Mali-kindjin ainda mantendo o fluxo de sua oratória. Quando anoiteceu, ele se sentou sozinho – esgotado e doente – no canto da casa cerimonial e começou a entoar com os olhos brilhando os cantos onomásticos do seu clã.

Os sentimentos dos outros nativos em relação a Mali-kindjin eram, em definitivo, muito ambivalentes. Por exemplo, Tshava, filho da sua própria irmã, tivera em sua juventude muito contato com Mali-kindjin, chegando a tomar parte em alguns de seus feitiços. Mali-kindjin queria ensinar seus encantamentos a Tshava, mas este amedrontou-se. Ele diz ter ficado com receio de que Mali-kindjin pudesse ofender-se com o pequeno pagamento pelos segredos, mas desconfio que também tivesse medo da posição perigosa em que se encontra um feiticeiro, odiado pelos outros membros de sua aldeia. Seja como for, diz ele que foi em parte por conselho de seu pai que não se associou mais a Mali-kindjin; hoje ele lamenta isso e declara: “Agora estou paralisado junto com esse tolo”. O “tolo” é seu pai.

Quando Tshava discutia comigo os feitos de Mali-kindjin, era evidente que ele o admirava por suas quebras da convenção. É comum presentear o curandeiro com objetos de valor em concha quando seus serviços são contratados: mas esses objetos, embora nominalmente se tornem propriedade do curandeiro, em geral retornam ao doador. Quando o paciente fica curado, leva ao curandeiro um ramo de nozes de areca e o coloca sobre seu ombro. Então o curandeiro devolve os objetos que lhe haviam sido dados. Tshava contou-me, achando isso divertido, que Mali-kindjin sempre guardava tanto os objetos como as nozes de areca.

O filho de Mali-kindjin, Avuran-mali, também tinha uma enorme admiração pelo velho feiticeiro e se orgulhava de seus feitos. Após o debate mencionado acima, em que Mali-kindjin foi bastante espancado, Avuran vangloriou-se para mim de como seu pai havia vencido a discussão – como ele expôs os segredos de seus oponentes e, desse modo, exasperou-os a ponto de fazê-los brigar.

Outras pessoas, no entanto, não tão intimamente relacionadas com o velho feiticeiro, nutriam por ele um sentimento de ódio explícito. Foi-me apontado como evidência de sua feitiçaria que “ele não tinha parentes” – inferindo-se que ele teria

matado seus parentes para evitar que a feitiçaria recaísse sobre sua própria cabeça. Mas, embora o temessem – e até o odiassem – também se orgulhavam dele, do fato de ele ser membro de sua aldeia, e reconheciam que, nos velhos tempos, Mali-kindjin os ajudaria na guerra, tanto mágica como fisicamente.

Outro tipo de homem reconhecido em toda aldeia é o feiticeiro que não usa de violência – indivíduos esqueléticos, atormentados, que compensam sua falta de vigor cultivando uma reputação de habilidade na magia. Um homem desse tipo era Nambio, de Mindimbit, marido dominado, de cuja esposa todos tinham pena; outro era Tshaun-awan, de Palimbai, um homem que nunca se casou. Esses homens são úteis; realizam curas e, como servidores públicos, usam a magia para fazer o nível da água subir e descer quando necessário. Também podem ser pagos para provocar morte e doença ou para fazer subir o nível da água no interesse de alguns indivíduos, numa época em que a maioria se beneficiaria com uma queda. Acho que, no passado, pouco ou nada era feito para punir essas atividades, mas hoje em dia há uma tendência para tentar convencer o delegado da comarca a prender esses homens como bodes expiatórios. Entrei em contato com três desses homens, na qualidade de informantes, e em cada caso fiquei surpreso ao descobrir que o seu conhecimento esotérico era realmente muito limitado. Não conseguem sequer recitar seus encantamentos, mas apenas confundi-los. O comentário dos nativos sobre eles é: “Não têm carne sobre seus ossos”.

Outro insulto lançado às personalidades que os nativos não admiram é a expressão “*kau tapman nyan*” (literalmente “luta-ninguém-criança”, isto é, um homem sem nenhum espírito de luta dentro de si).

Há outra linha de investigação para as personalidades nativas que não segui, mas que acredito poderia ter dado resultados positivos. Embora meu material seja inconcluso, talvez valha a pena expô-lo, pois apresenta um novo aspecto dos problemas de contato cultural. Atualmente, as aldeias dos Iatmul contêm um número considerável de homens jovens que recentemente retornaram a seus lares após passar entre três e cinco anos como trabalhadores contratados em plantações e minas de ouro européias. Eles se tornaram rapazes dentro do *ethos* iatmul, provavelmente admirando-o e acreditando que esse *ethos* era “natural” para os homens. Depois afastaram-se da aldeia e viveram alguns anos no *ethos* mais disciplinado e cooperativo da linha de produção. Agora estão retornando ao *ethos* em que cresceram.

Quando me recordo das personalidades desses jovens, acredito ser possível discriminar grosseiramente aqueles para quem o comportamento esquizotímico era natural ou inato e dizer que estes rapazes, quando voltam para casa, tornam a se incorporar facilmente à sua comunidade nativa. Mas os outros parecem ter nascido com – ou adquirido – pouca inclinação para esse comportamento esquizotímico. Na infân-

cia, provavelmente adotaram o *ethos* prevalecente, porque estava na moda e era o único padrão que lhes era oferecido. Mas agora, depois que já viram e viveram em um *ethos* diferente, esses homens encaram com desconfiança sua cultura nativa. Ficam impacientes diante da bufonaria dos homens mais velhos e tratam com desprezo os rituais mais importantes. São francamente descuidados com respeito aos segredos da iniciação.

A história a seguir ilustra bem o tipo de heresia que floresce atualmente na comunidade como resultado do contato cultural.

Os homens concluíram cerimonialmente uma elaborada cerimônia *wagan* que durou várias semanas. Durante todo esse tempo<sup>6</sup> os *wagans*, gongos sagrados iniciatórios, foram tocados e havia um tabu rígido sobre o uso dos gongos seculares. No encerramento da cerimônia, os homens, em procissão ritual, retiraram as cabeças sagradas dos dois *wagans* que haviam sido exibidas diante dos gongos durante a cerimônia e então tocaram um ritmo especial nos gongos seculares, removendo assim o tabu.

Na manhã do dia seguinte, bem cedo, fui despertado por alguns homens que se aproximaram da minha cama e falaram algo mais ou menos assim: “Queremos matar o porco de Tshimbat. Antigamente, teríamos matado o próprio Tshimbat, mas agora estamos com medo da prisão. Se matarmos o seu porco o governo vai nos prender? Ontem, ele e os outros meninos realizaram na casa cerimonial de brinquedo uma cerimônia imitando e zombando da nossa cerimônia. Eles bateram o ritmo antes de nós. Isso tornou nossa cerimônia inútil”.

Tshimbat (Ilustração 24B) era um trabalhador muito convencido, barulhento e um tanto pícnico que havia retornado à aldeia e cuja casa os homens atacaram alguns meses antes, ao cair da noite, cutucando-a com longos bambus para virar e quebrar os potes, porque Tshimbat andara brincando com um pequeno tambor como não devia. Eu sabia que ele era um perturbador da ordem e que o governo apoiaria o que estivesse em conformidade com a cultura nativa. Falei: “O atirador vai pegar meu revólver e matar o porco”. Assim se fez e todos nós o comemos.

Naquele dia, a mãe de Tshimbat dirigiu-se à área de dança e ficou bem na frente da casa cerimonial, entoando nêrias para o porco que ela havia criado. Um bom velho esquizotímico, Djuai (pai de Tshava), pegou uma vara e bateu muito nela, tirando-a dali.

Mas os dados estavam a favor dos rapazes descontentes e desajustados, e foi necessária outra interferência minha para que meus amigos conservadores tivessem êxi-

6. Cf. nota 12, p. 184.

to. Dias depois, entrando certa manhã na casa cerimonial, surpreendi-me ao ver uma série de conchas usadas como moeda ali expostas, como se estivesse sendo levantada uma subscrição para alguma festa. Perguntei que festa estava sendo planejada e me responderam: “Não é isso. Tshimbat está falando. Ele vai transformar isso em um caso de tribunal. Vamos todos para a prisão. Ele sabe falar pídgín e nós não sabemos. Vamos pagar pelo porco”. Então, fiz um discurso no banquinho de debates e disse que naquele caso o único homem legalmente responsável era Djuai, e que as conchas deviam ser colocadas em uma cesta e entregues a ele, caso ele assim o permitisse; que o porco havia sido morto por meu atirador, com o meu revólver e segundo minhas ordens, e sob nenhuma circunstância eu daria qualquer coisa a Tshimbat. Assim, as conchas foram colocadas em uma bolsa de barbante e todos nós esperamos o delegado da comarca.

Quando o caso foi ouvido, Tshimbat queixou-se do velho, proclamou uma preferência pelos costumes dos homens brancos e suas aflições foram asperamente desconsideradas. Djuai falou pouco, mas permaneceu confuso, nervoso e muito tenso. Foi multado em dez *shillings* por agressão. Nenhuma compensação foi concedida a Tshimbat e sua mãe.

Depois, retiramo-nos para a casa cerimonial a fim de ponderar o que deveria ser feito com a bolsa de conchas usadas como moeda. Os nativos não gostam de trocar conchas por *shillings*, e por isso foi decidido que as conchas deveriam ser devolvidas aos doadores e, sem interferência minha, iniciou-se uma coleta de *shillings*. Eu contribuí com um *shilling*, e mais quatro foram acrescentados. Então Djuai adiantou-se até o banquinho de debates. Disse que quis bater naquela mulher por outras razões. Ela havia sido cruel com seu filho, e ele ficaria muito contente com cinco *shillings*.

Nesse momento pude defender a cultura, mas sem minha interferência é quase certo que o sistema iniciatório de Kankanamun teria recebido um forte golpe. Creio que grande parte da ação do contato cultural na destruição das instituições deve-se a mecanismos desse tipo – o contato perturbando o delicado ajustamento entre os temperamentos de indivíduos em desacordo com os padrões e o *ethos* da cultura.



## CONTRASTE ETOLÓGICO, COMPETIÇÃO E CISMOGÊNESE

A discussão precedente do contraste entre o *ethos* dos homens e o das mulheres no povo iatmul levanta imediatamente o problema de como tal contraste é produzido e mantido. A primeira teoria que nos vem à mente é a de que indivíduos dos dois sexos, devido a diferenças fisiológicas genéticas e profundas, podem tender a desenvolver padrões diferentes de personalidade, e que as diferenças de *ethos* entre os dois sexos são simplesmente uma expressão dessas diferenças inatas. Mas, mesmo evocando a hereditariedade, não podemos excluir a influência da cultura e do ambiente.

O assunto é confuso e difícil. As duas teorias extremas – a) de que o contraste etológico é inteiramente determinado pela cultura, e b) de que o contraste é inteiramente determinado pela fisiologia sexual e pela hereditariedade – são ambas insustentáveis. A primeira deve ser abandonada porque conhecemos consideráveis diferenças fisiológicas e físicas inatas existentes entre os sexos: diferenças de forma, massa corporal, concentração de gordura, velocidade de desenvolvimento e assim por diante. Essas diferenças se expressam necessariamente no comportamento dos indivíduos – no gesto, na postura, na escolha de atividades etc. – e, portanto, têm de contribuir para o contraste etológico.

Além disso, a teoria que atribui o contraste inteiramente à hereditariedade não é válida, por várias razões. Mesmo se estivéssemos lidando com diferenças físicas entre os sexos em uma comunidade qualquer, surgiria a questão de o quanto essas diferenças físicas são culturalmente exageradas ou modificadas por costume ou deformação. No caso de diferenças psicológicas, a probabilidade de modificação cultural é ainda maior.

Pode-se provavelmente encontrar alguma teoria que afirme uma diferença biológica fundamental de temperamento entre os sexos em qualquer comunidade na qual os *ethos* dos dois sexos sejam diferenciados. Em nossa própria cultura, com sua extrema confusão e diversidade de *ethos*, é usual atribuir-se quase qualquer característica de uma personalidade ao sexo biológico. Sob o termo *womanliness*<sup>1</sup> [“feminilidade”], subsume-se uma síndrome de características – calor materno, expressão emocional espontânea, beleza pícnica e assim por diante – comparável ao *ethos* feminino iatmul. Mas o termo *femininity* [“feminidade”] é usado para uma síndrome muito mais próxima ao orgulho-masculino-iatmul, súbita volubilidade, teimosia, e beleza leptossômica.

Mais significativas, todavia, que as formulações confusas de nossa própria cultura, são as descobertas da dra. Margareth Mead<sup>2</sup>. Ela demonstrou que entre os Arapesh, que habitam as montanhas ao norte do Sepik, entre esse rio e a costa, um *ethos* uniforme é padrão para ambos os sexos; e que entre os Mundugumor, que vivem em um tributário do baixo Sepik, tampouco encontra-se contraste no *ethos* sexual. Mas enquanto entre os primeiros o *ethos* de ambos os sexos é, ainda que mais suave, vagamente remanescente daquele encontrado entre as mulheres iatmul, o *ethos* de ambos os sexos entre os Mundugumor é uma versão mais áspera e menos exibicionista do *ethos* dos homens iatmul. Por último, a autora trabalhou entre os Tchambuli, descobrindo ali um contraste entre os *ethos* dos dois sexos. Esse contraste não era, todavia, idêntico ao que descrevi para os Iatmul. O *ethos* dos homens tchambuli era menos áspero e mais exibicionista do que o dos Iatmul, ao passo que as mulheres tchambuli eram um tanto mais duras e práticas do que as mulheres iatmul. À luz dessas descobertas, se quisermos sustentar uma teoria da diferença inata de temperamento entre os sexos, seríamos obrigados a supor que a constituição genética dos indivíduos é, estatisticamente, bastante diferente em cada uma das quatro tribos mencionadas.

Na medida em que há diferenças físicas entre esses povos, e uma probabilidade de que essas diferenças sejam geneticamente determinadas, é concebível que possam existir diferenças no temperamento inato. Mas podemos dizer, ao menos, que as diferenças não se devem a peculiaridades da fisiologia sexual, uma vez que qualquer um desses *ethos* pode ser o padrão para qualquer um dos sexos. As diferenças, sejam ou não sexuais, teriam de ser descritas em termos mendelianos, mas não conheço nenhum padrão de herança mendeliana que nos permitiria construir populações com diferen-

1. Usaremos aqui a tradução aproximada dos dois termos em inglês (N. E.).

2. Cf. *Sex and Temperament*, 1935.

ças ou similaridades estatísticas proeminentes tais como as que ocorrem nas quatro tribos descritas.

Somos assim forçados a adotar uma posição intermediária entre essas duas teorias. Não podemos excluir inteiramente seja a hereditariedade, seja o ambiente social, e seria prematuro indicar a forma exata da teoria intermediária que devemos adotar. Neste capítulo, visto que o material coletado não é de natureza suscetível a uma análise genética, e uma vez que não realizei medições físicas, devo restringir-me à investigação dos fatores sociais e culturais envolvidos na conformação da personalidade, deixando aberta a possibilidade de que características temperamentais, como as referidas pelos termos *ciclotimia* e *esquizotimia*, sejam hereditariamente determinadas e provavelmente independentes do sexo.

É possível, por exemplo, que as populações das quatro tribos mencionadas sejam estatisticamente similares em características temperamentais, e que em cada população e em cada sexo ocorram indivíduos nascidos com uma inclinação natural para os vários *ethos*. Se isso pudesse ser demonstrado, teríamos então de supor que alguns indivíduos, em qualquer cultura, seriam naturalmente mais adaptados para a vida naquela cultura do que outros, e que em cada cultura existiriam desviantes genéticos que fariam o melhor possível para se adaptar a um *ethos* cuja tendência é pouco desenvolvida em seu temperamento. Seríamos, todavia, ainda obrigados a reconhecer que tendências genéticas desempenhariam um papel muito importante na formação da cultura, uma vez que as características inatas dos “tipos preferidos” teria guiado a cultura em sua evolução.

Com esse preâmbulo, podemos nos voltar para os fatores culturais que promovem o *ethos* de cada sexo na cultura *Iatmul*. Quando estava entre eles, a definição do próprio conceito de *ethos* era para mim muito vaga, além do que não tivera nenhum treinamento ou experiência prática no estudo da moldagem de seres humanos e especialmente de crianças. Não dispunha, portanto, do material para descrever esses processos entre os *Iatmul* em qualquer nível de detalhe; minhas observações não são mais que sugestões referentes ao modo como os processos podem se combinar.

Minha impressão é de que não existe diferença marcada entre o tratamento de bebês meninos ou meninas; não encontrei tampouco qualquer sentimento mais forte de que os bebês de um sexo fossem mais desejáveis do que os do outro. Em geral, crianças de ambos os sexos aparentam ser felizes e bem tratadas; raramente, parece-me, são deixadas sozinhas por longos períodos. Um detalhe merece menção: nessa cultura, as crianças são conspicuamente ornamentadas com conchas, mesmo na vida cotidiana (cf. Ilustração 17A)<sup>3</sup>. Eu costumava usar no pulso uma presa de porco circu-

3. É possível que essa ornamentação das crianças seja, em certo sentido, análoga à ornamentação das mulheres, que é uma característica saliente dos *Iatmul* orientais (cf. nota 1, p. 189).

lar (comprada em Sydney) e descobri que o empréstimo desse objeto branco brilhante, um óbvio ornamento, era invariavelmente eficaz em sustar o choro de crianças pequenas de ambos os sexos, pelo menos por alguns minutos.

Creio que devemos buscar as origens do *ethos* sexual contrastante dos Iatmul não nas experiências da primeira infância, mas no treinamento posterior dos meninos e das meninas. Devemos ver os dois *ethos* como adquiridos pelo aprendizado e pela imitação, mais do que como brotando de peculiaridades implantadas no inconsciente profundo durante os primeiros dois anos de vida.

No caso dos meninos: a preocupação de seus seniores com a caça de cabeças e com a produção de exibições espetaculares; sua vida na casa cerimonial de brinque-do, onde macaqueiam seus seniores; os processos que analisamos em nosso estudo da iniciação (pp. 178 e seguintes); a primeira experiência de homicídio do menino, quando ainda criança, transpassando algum pobre cativo amarrado, enquanto seu *wau* o ajuda a levantar a lança; o elaborado *naven*, do qual o menino é imediatamente feito herói – todos esses fatores, sem dúvida, contribuem para transformar os meninos em homens iatmul.

De modo similar, o *ethos* das mulheres é sem dúvida formado, em parte, por sua preocupação com as rotinas de obter comida e cuidar das crianças e pela associação das meninas com mulheres mais velhas que já adotaram o *ethos*.

Pode-se presumir que todos esses fatores desempenhem seu papel na manutenção do *status quo*, mas, além deles, creio, estamos, nos mecanismos subjacentes ao contraste etológico, diante de outros fatores que, se não fossem refreados, levariam a mudanças na norma cultural. Inclino-me a ver o *status quo* como um equilíbrio dinâmico, no qual mudanças estão continuamente tendo lugar. De um lado, processos de diferenciação tendendo a um incremento do contraste etológico e, de outro, processos que continuamente contrariam essa tendência à diferenciação.

Referi-me aos processos de diferenciação como *cismogênese*<sup>4</sup>. Eles têm, acredito, ampla significância sociológica e psicológica, e portanto, em minha descrição desses fenômenos, utilizarei como ilustração não apenas os poucos fatos que coletei na Nova Guiné, com base nos quais o conceito de cismogênese foi inicialmente construído, mas também observações, não menos rudimentares, da ocorrência de cismogênese em comunidades européias.

4. Cf. *Man*, 1935, p. 199, "Culture Contact and Schismogenesis". Esse artigo constitui um esboço do problema sociológico apresentado pelo conceito de cismogênese. Não contém quase nenhuma referência aos fenômenos que observei na Nova Guiné.

Definirei cismogênese como *um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação cumulativa dos indivíduos.*

Por ora, não precisamos nos preocupar em definir a exata posição desse conceito em relação às várias disciplinas que tentei distinguir. Penso que, em lugar disso, devemos estar preparados para estudar a cismogênese de todos os pontos de vista propostos – estrutural, etológico e sociológico –; e, além deles, é certo que a cismogênese desempenhe um papel importante na moldagem dos indivíduos. Inclino-me a ver o estudo das *reações dos indivíduos às reações de outros indivíduos* como uma definição útil do conjunto da disciplina a que vagamente me referi como psicologia social. Esta definição serviria para conduzir o tema para longe do misticismo.

Faríamos bem, penso, em não falar mais em “comportamento social dos indivíduos”, ou em “reações dos indivíduos à sociedade”. Esses modos de expressão levam muito facilmente a conceitos como o de *Mente Grupal* ou *Inconsciente Coletivo*. Tais conceitos são para mim praticamente desprovidos de significado, e acredito que mesmo os evitando permanecemos suscetíveis ao erro se confundimos nosso estudo dos processos psicológicos do indivíduo com o estudo da sociedade como um todo – uma confusão de esferas de relevância.

Quando nossa disciplina é definida em termos das reações de um indivíduo às reações de outros indivíduos, torna-se imediatamente aparente que precisamos considerar a relação entre dois indivíduos como passível de alterar-se no tempo, mesmo na ausência de perturbações externas. Temos não apenas de considerar as reações de A ao comportamento de B, mas ir adiante e considerar como estas afetam o comportamento posterior de B e o efeito disso sobre A.

Muitos sistemas de relacionamento, seja entre indivíduos, seja entre grupos de indivíduos, contêm uma tendência para a mudança progressiva. Se, por exemplo, um dos padrões de comportamento cultural, considerado apropriado no indivíduo A, é culturalmente rotulado de padrão assertivo, enquanto de B se espera que responda a isso com o que é culturalmente visto como submissão, é provável que esta submissão encoraje uma nova asserção, e que essa asserção vá requerer ainda mais submissão. Temos então um estado de coisas potencialmente progressivo, e, a não ser que outros fatores estejam presentes para controlar os excessos de comportamento assertivo ou submisso, A precisará necessariamente tornar-se mais e mais assertivo, e B se tornará mais e mais submisso; e essa mudança progressiva ocorrerá, sejam A e B indivíduos separados ou membros de grupos complementares.

Podemos descrever mudanças progressivas desse tipo como cismogênese *complementar*. Mas há um outro padrão de relacionamento entre indivíduos ou grupos de indivíduos que contém igualmente os germes da mudança progressiva. Se, por exemplo, encontramos a *bazófia* como padrão cultural de comportamento em um

grupo, e o outro grupo responde a isso com mais bazófia, uma situação competitiva pode se desenvolver na qual a bazófia leva a mais bazófia, e assim por diante. Esse tipo de mudança progressiva pode ser chamado cismogênese *simétrica*<sup>5</sup>.

À luz dessa consideração teórica das possibilidades, fica claro que precisamos considerar os diversos contextos da cultura iatmul para determinar o quanto a cismogênese simétrica ou a complementar contribuem para a conformação das normas culturais. É possível que o contraste no *ethos* sexual seja de um tipo suscetível à cismogênese complementar?

Vimos que as mulheres formam uma audiência para as *performances* espetaculares dos homens, e sem dúvida constatamos que a presença de uma audiência é um fator importante na conformação do comportamento dos homens. De fato, é provável que os homens sejam mais exibicionistas porque as mulheres admiram suas *performances*. Reciprocamente, o comportamento espetacular constitui um estímulo que atrai audiência, promovendo nas mulheres um comportamento complementar apropriado. Podemos perguntar, também, o quanto o sistema de comportamento que, como um todo, envolve flautas, *wagans* e outros segredos iniciatórios seria mantido, se não fosse pelo fato de que as mulheres ouvem e admiram a música das flautas e os ritmos dos *wagans*.

Mas o contraste entre exibicionismo e admiração é apenas uma parte do contraste sexual geral, que inclui todo umnexo de características inter-relacionadas, e seria muito importante saber o quanto esse contraste mais amplo tende para a cismogênese. O único detalhe que posso mencionar no sentido de mostrar a ocorrência de tal cismogênese na cultura iatmul é a reação dos homens diante da viúva entoando sua nênia, da qual eles realizam uma caricatura mordaz. Infelizmente, não conheço a reação da viúva a essa caricatura.

A cismogênese complementar é evidente, outra vez, nos contextos iniciatórios – o processo de inculcar o *ethos* masculino nos noviços. Já analisei esse processo em detalhe tanto quanto permite o material (p. 181). Indiquei como os iniciadores com um *ethos* iatmul-masculino reagem à presença de noviços com um *ethos* (supostamente) iatmul-feminino [*womanly*]: a presença dos noviços estimula os iniciadores a um comportamento desabrido e fantástico. Mais tarde, os próprios noviços tornam-se iniciado-

5. A diferença entre cismogênese complementar e simétrica é estreitamente análoga àquela entre cisma e heresia, em que heresia é o termo para a separação de uma seita religiosa na qual o grupo divergente mantém doutrinas antagônicas àquelas do grupo original, e cisma, o termo usado para a separação de uma seita quando os dois grupos resultantes têm a mesma doutrina, mas se distinguem e competem politicamente. Apesar disso, usei o termo cismogênese para os dois tipos de fenômeno.

res e são cismogenicamente movidos pela presença de novos noviços para um comportamento iatmul-masculino. O *ethos* admirativo das mulheres também é ativo em produzir a assimilação dos noviços ao grupo dos homens; os noviços são ornamentados e exibidos para as mulheres ao fim da iniciação.

Finalmente, um caso curioso e possivelmente factício de cismogênese complementar pode ser notado no ato em que o *laua* se vangloria na presença do *wau*, o qual se humilha em resposta.

A cismogênese simétrica não é evidente entre os sexos, embora ocorra de maneira dramática na iniciação. Aqui, temos metades rivais competindo uma contra a outra no molestamento dos noviços, e estimulando-se mutuamente a novas brutalidades (pp. 182-183).

A cismogênese não se restringe, em absoluto, à cultura iatmul, e para enfatizar a importância do processo que identifiquei primeiro entre eles indicarei em que outros campos espero reconhecer tal fenômeno.

1. Em todas as relações íntimas em pares de indivíduos. Uma boa parte dos desajustes no casamento é hoje em dia descrita em termos da identificação do cônjuge com um dos pais. Essa formulação pode ser historicamente acurada: pode ser verdade que o marido transporte, no casamento, para sua relação com a esposa, atitudes previamente formadas em seu relacionamento com a mãe. Mas esse fato, por si mesmo, não é de maneira alguma suficiente para o rompimento do casamento, e é difícil explicar em termos de tal teoria por que tais casamentos, em seus estágios iniciais, são, com frequência, muito satisfatórios, e apenas mais tarde tornam-se fonte de miséria para ambos os parceiros.

Se adicionarmos, porém, a essa formulação diacrônica do relacionamento a possibilidade de que os padrões de comportamento entre os parceiros sejam suscetíveis à mudança progressiva de natureza cismogênica, é evidente que temos uma teoria que explicaria não só por que a relação é satisfatória em seus estágios iniciais, mas também por que seu rompimento parece inevitável para as pessoas envolvidas. A relação entre filho e mãe é, em nossa cultura, uma relação complementar<sup>6</sup>, na qual, nos estágios iniciais, o padrão é proteção por parte da mãe e fragilidade do lado da criança. Mais tarde, o relacionamento pode desenvolver-se de várias maneiras: por exemplo,

6. Excepcionalmente, em nossa cultura, podemos nos deparar com casos em que a relação entre filho e mãe é quase simétrica ou recíproca. Seria interessante saber o quanto esses filhos, em seus casamentos, irão se envolver em cismogêneses complementares do tipo proteção/fragilidade ou exibicionismo/admiração.

a) o padrão de proteção e fragilidade pode persistir; b) o relacionamento pode evoluir para o padrão que notamos entre os Iatmul, no qual a mãe têm um orgulho vicário por sua prole; ou c) pode evoluir em direção a um contraste assertivo/submissivo no qual uma ou outra das pessoas assume o papel assertivo. Mas, qualquer que seja o padrão, a relação mãe/filho é quase sempre complementar. Se esses padrões são transportados para o casamento do filho, é provável que se tornem ali o ponto de partida de uma cismogênese que destruirá o casamento.

Talvez valha a pena sugerir que, em muitos casos, uma explicação e demonstração, para os parceiros em tais casamentos, da cismogênese em que estão envolvidos, possa ter o mesmo efeito terapêutico que a compreensão, por parte do marido, de que ele está identificando sua esposa com sua mãe.

2. No desajustamento progressivo de indivíduos neuróticos e pré-psicóticos. Eu próprio não tenho experiência em psiquiatria, mas suspeito que o psiquiatra ganharia se, além de estudar a patologia individual em cada caso, prestasse mais atenção nas relações que o desviante tem com aqueles que o cercam. Discuti esse assunto com o dr. J. T. MacCurdy, que concorda comigo que, em muitos casos, o crescimento dos sintomas do indivíduo paranóide pode ser atribuído a relações cismogênicas com os que lhe são mais próximos. Pelo que sei, é comum descobrir que aqueles paranóides que construíram suas ilusões em torno da crença na infidelidade de suas esposas quase invariavelmente têm esposas cuja fidelidade é óbvia para todos em volta. Aqui, podemos suspeitar que a cismogênese toma a forma de uma expressão contínua de ansiedade e suspeita da parte do marido, e contínua resposta a isso da parte da esposa, de maneira que ela, seja continuamente zombando dele ou contradizendo-o, está promovendo seu desajuste, e ele, por sua vez, tornando-se mais desajustado, dela demanda respostas cada vez mais exacerbadas.

No caso do desajuste esquizóide, a situação não é tão clara. Sugerir acima que, na cultura iatmul, o *ethos* circular das mulheres e o *ethos* esquizotímico dos homens são mutuamente complementares, e suscetíveis à cismogênese. Se isso é verdade – maiores observações seriam necessárias para verificá-lo –, precisamos estar preparados para aceitar o fato de que o esquizofrênico não está meramente exercitando sua própria patologia interna, a qual pode, com efeito, estar ou não se agravando, mas que ele está também respondendo a pessoas mais ciclotímicas em volta, tornando-se mais e mais esquizóide.

Essa visão da degeneração progressiva do esquizóide explicaria, de maneira simples, a extraordinária inevitabilidade dessa degeneração, e explicaria, também, o fato de que o próprio paciente se vê freqüentemente preocupado com idéias de predestinação, em um grau tal que essas próprias idéias acabam por contribuir consideravelmente para sua destruição. É possível que, se um indivíduo esquizóide puder ser levado a perceber, nos estágios iniciais, que o processo progressivo que ele vê

como inevitável é, na verdade, muito simples e facilmente controlável, e que pode ser detido.

Mas resta muito trabalho a ser feito na classificação das várias síndromes agrupadas sob o título de “esquizotimia”. A partir do material iatmul, fica claro apenas que o contraste entre os homens e as mulheres é de certa maneira comparável àquele entre um tipo de esquizotimia e o comportamento circular. É provável, porém, que exista um bom número de padrões de cismogênese complementar em cada um dos quais um parceiro seja, no fim das contas, impelido a distorções esquizóides de sua personalidade, e que uma classificação desses vários padrões emparelhados nos forneça uma chave para a classificação das síndromes esquizóides. Além disso, a compreensão dessas síndromes em termos das cismogêneses em que emergem pode nos fornecer pistas para seu tratamento nos estágios iniciais.

Nos estágios posteriores da esquizofrenia parece provável que a personalidade do paciente veja-se permanentemente mutilada, e uma compreensão da cismogênese que levou a esse colapso seria possivelmente desprovida de utilidade terapêutica.

É provável que a cismogênese seja um fator importante na neurose assim como na psicose, e que uma nova disciplina de psicanálise possa ser construída nessas bases, suplementando os sistemas hoje em uso. Na análise freudiana, e nos outros sistemas que derivaram dela, há uma ênfase sobre a visão diacrônica do indivíduo, e a cura em grande medida depende de induzir-se o paciente a ver a vida nesses termos. Faz-se com que ele perceba que sua miséria presente é resultado de eventos que tiveram lugar há muito tempo, e, aceitando isso, ele pode descartar seu sofrimento como derivado de causas irrelevantes. Mas também deve ser possível fazer com que o paciente veja suas reações àqueles que o cercam em termos sincrônicos, de modo que ele perceba e seja capaz de controlar a cismogênese entre si e seus amigos.

Pode ser que enquanto para certos pacientes a administração de uma visão diacrônica tenha efeitos curativos, para outros esse tratamento venha tão-somente a acentuar seu desajuste. Para estes últimos, é possível que a administração de uma visão sincrônica seja curativa e forneça-lhes um entendimento realista e completo de si mesmos. Os perigos da psicanálise quando administrada a pacientes esquizóides podem com efeito brotar simplesmente da preocupação que esses pacientes têm com o destino e a inevitabilidade de acidentes históricos. Um senso de processo presente talvez constitua um corretivo necessário a um senso hiperdesenvolvido de história pessoal, e vice-versa.

Acredito que valha a pena procurar por fenômenos de cismogênese em casos de personalidade múltipla. Aqui temos duas formas de cismogênese para considerar: primeiro, uma provável cismogênese entre o paciente e seus amigos; segundo, uma possível cismogênese *no interior* da personalidade do paciente. É possível, de fato,

que uma metade da dupla personalidade promova a outra, e vice-versa, produzindo uma distância cada vez maior e fazendo, incidentalmente, com que cada metade da personalidade se torne cada vez mais incapaz de um comportamento adaptativo ao ambiente social do paciente.

Em que medida essa cismogênese no interior da personalidade está presente em todos os indivíduos envolvidos em uma cismogênese externa é uma questão que não pode, por ora, ser respondida, mas é provável que possamos ver, no desenvolvimento do orgulho vicário e sua expressão em gestos de auto-abnegação, fenômenos relacionados com aqueles da múltipla personalidade. É também provável que devamos ver o exibicionismo e o narcisismo como fenômenos estreitamente inter-relacionados. O homem iatmul que corteja a admiração das mulheres por meio de um comportamento exibicionista está quase certamente admirando sua própria *performance*, com metade de sua personalidade: uma cismogênese externa pode induzir a um narcisismo interno.

O dr. MacCurdy sugeriu dois outros contextos em que a ocorrência de cismogênese é provável, a saber, o comportamento de pacientes maníacos e os acessos de raiva das crianças. Os sintomas de mania aumentam enormemente na presença de uma audiência; e as respostas dos pais podem acentuar os acessos de seus filhos.

Não basta, porém, fazer uma lista dos contextos em que a cismogênese ocorre, e seria um equívoco supor que, na palavra cismogênese, temos a chave de todos os processos de formação de caráter. Para que este conceito tenha valor real, é preciso que estimule a investigação das condições das quais depende a cismogênese. Entre estas, podemos observar que a cismogênese é impossível a não ser que as circunstâncias sociais sejam tais que os indivíduos concernidos se vejam mantidos juntos por alguma forma de interesse comum, dependência mútua, ou *status* social. Quanto à natureza dos fatores que os mantêm unidos, e a relação entre esses fatores e o processo cismogênico, nada sabemos.

Outro fator necessário para a cismogênese já foi mencionado, mas assume especial importância nesses contextos psicológicos. Afirmei (p. 219) que, se o comportamento de A “é *culturalmente rotulado* de padrão assertivo, ao passo que o de B se espera que responda a isso com o que é *culturalmente visto* como submissão”, podemos esperar que ocorra cismogênese. O aspecto etológico do comportamento é fundamental para a cismogênese, e temos de considerar não tanto o conteúdo do comportamento, mas a ênfase emocional da qual é dotado em seu contexto cultural.

Se A dá a B um objeto, e B o recebe, esses atos podem ser vistos, segundo seu contexto, como: a) triunfo de A, atitude que pode levar seja à cismogênese simétrica do tipo “potlatch”, seja a alguma forma de cismogênese complementar caso a assimetria se perpetue; b) triunfo de B, atitude que pode levar a uma cismogênese nas linhas gerais da rivalidade comercial; ou c) triunfo de nenhum dos dois – tanto dar

como receber podem ser vistos como expressões de sua mútua amizade, e sua continuação poderia levar não à cismogênese, mas, antes, a uma maior união entre A e B.

Quando tratamos de cismogênese entre dois indivíduos ou grupos de indivíduos separados, fica claro ser necessário considerar a ênfase etológica uma condição necessária da cismogênese. Mas a questão se torna mais difícil quando consideramos a cismogênese *no interior* de uma mesma personalidade. É provável que seja necessário postular uma condição análoga à “ênfase etológica” para uma tal cismogênese interna, mas não é claro como isso pode ser formulado sem que se personifiquem indevidamente os elementos separados da personalidade múltipla – um problema para ser resolvido pelos psiquiatras.

3. Nos contatos culturais. Já tracei, alhures, um esboço de como considerações derivadas do conceito de cismogênese deveriam ser aplicadas ao estudo do contato cultural<sup>7</sup>. Em minha opinião, deveríamos ver o fenômeno do contato como uma série de passos partindo de um ponto em que dois grupos de indivíduos, com culturas inteiramente diferentes, entram em contato. O processo pode terminar de várias maneiras, e os resultados finais teoricamente possíveis podem ser enumerados: a) completa fusão entre os dois grupos; b) eliminação de um ou de ambos os grupos; c) persistência de ambos os grupos em equilíbrio dinâmico como grupos diferenciados no interior de uma mesma comunidade maior.

No início do contato, todavia, ao menos quando se trata do contato entre europeus e povos “primitivos”, não se pode esperar encontrar uma relação simples entre o *ethos* de um grupo e o do outro. Mas suspeito que, em um período bastante curto, os indivíduos de cada grupo adotem normas especiais de comportamento em seus contatos com indivíduos do outro grupo, e que essas normas especiais de contato possam ser classificadas em termos de padrões complementares ou simétricos.

Esse fenômeno é claramente visível, na Nova Guiné, no comportamento que os europeus adotam com respeito aos nativos, e vice-versa. Centenas de culturas diferentes, com grande diversidade de *ethos* entre elas, estiveram envolvidas nesse contato cultural, e, ainda assim, um fato salta aos olhos do antropólogo tão logo pise no país: o residente europeu médio acredita que os nativos da Nova Guiné são notavelmente similares em todos os cantos do país. O residente reconhecerá que alguns são melhores trabalhadores, e outros mais corajosos, mas de modo geral sua opinião é de que um *coon* [um “preto”] é basicamente igual ao outro. A base desta opinião deve, acredito, ser buscada no comportamento especial que os nativos adotam em seus tratos com os europeus. Tirando-se diferenças menores, a maioria dos povos da Nova Guiné adotou

7. Cf. *Man*, 1935, p. 199.

a mesma tática para lidar com os europeus, e sem dúvida copiaram métodos uns dos outros.

O pídgin inglês, a língua que se desenvolveu nesse contato cultural, e o sistema de gestos e entonação que praticamente fazem parte dela parecem-me a expressão de um *ethos* muito definido. A língua tem sua própria cadência e uma flexibilidade especial, que podemos supor adaptada à caricatura do algumas vezes assertivo e sempre imprevisível europeu. Inclino-me mesmo a pensar que o *ethos* expresso no pídgin é comparável àquele que é caricaturado no “humor-negro” americano<sup>8</sup>.

Seja como for, é certo que, para a maioria dos nativos da Nova Guiné, o *ethos* do pídgin contrasta de modo agudo com o *ethos* de suas culturas nativas. Isso é sem dúvida uma verdade entre os Iatmul, e o comportamento na casa cerimonial dos que retornaram de períodos de trabalho fora etc. sempre me causou espanto. Parecia-me um comportamento vulgar, diferente dos demais nativos; ainda que rudes e barulhentos, o comportamento deles jamais teve essa qualidade peculiar. Penso que os nativos que nunca tinham trabalhado nas plantações sentiam-se igualmente chocados.

Todavia, o processo pelo qual dois grupos, cujas culturas respectivas são mutuamente irrelevantes, desenvolvem uma relação, simétrica ou complementar, em termos de um comportamento que não é normal para nenhum dos dois nunca foi investigado. Isso poderia nos fornecer pistas sobre o processo de estabelecimento de pares cismogênicos.

Uma vez que padrões complementares estejam estabelecidos, acredito que a cismogênese subsequente seja responsável por muitas das antipatias e mal-entendidos que ocorrem entre grupos em contato. Lado a lado com a divergência etológica, encontramos o desenvolvimento de premissas que conferem permanência e fixidez à separação. Mas não é claro o quanto essas formulações, de “barreira de cor”, “antipatia racial” e evitação mútua, contribuem para a promoção da cismogênese. É possível que algumas delas impeçam de ir longe demais. Esses são problemas que requerem investigação.

No fim, os dois grupos alcançam um dos resultados finais listados acima. Destes, podemos ignorar os dois primeiros, considerando apenas a persistência de am-

8. O dr. MacCurdy chamou-me a atenção para um detalhe interessante na cismogênese entre negros e brancos na América – o de que os negros do Sul, envolvidos em uma relação cismogênica altamente diferenciada com os brancos do Sul, não se dispõem a aceitar padrões de comportamento por parte dos brancos do Norte que eles esperariam e demandam da parte dos brancos que conhecem. Assim, os padrões de comportamento desenvolvidos em uma cismogênese não podem ser facilmente aplicados em outros contextos, e para uma compreensão do equilíbrio é necessário conhecer muito mais que os meros detalhes do comportamento cismogênico.

bos os grupos em equilíbrio dinâmico, uma relação na qual as tendências à cismogênese são adequadamente controladas ou contrariadas por outros processos sociais. Esse resultado final é claramente análogo ao estado de coisas que existe, em uma comunidade primitiva, entre quaisquer dois grupos diferenciados, e é provável que o estudo de tal equilíbrio, como aqueles entre as metades iniciatórias ou os sexos na sociedade iatmul, aumente nosso conhecimento sobre isso, permitindo o manejo dos problemas de contato cultural com maior compreensão dos fatos.

4. Na política. No presente estado perturbado e instável da política na Europa, há duas cismogêneses que se destacam visivelmente: a) cismogênese simétrica nas rivalidades internacionais; e b) cismogênese complementar da “guerra de classes”. Aqui, outra vez, como nos demais contextos em que discutimos a cismogênese, a evolução progressiva do comportamento no sentido de uma diferenciação e oposição mútuas cada vez maiores é evidente, e nossos políticos parecem tão incapazes de lidar com o processo quanto o é o esquizóide de ajustar-se à realidade.

Um terceiro tipo de cismogênese tem alguma importância local, a saber, o processo pelo qual ditadores são impelidos a um estado que, para o restante do mundo, parece quase psicopata. Esta é uma cismogênese complementar entre o ditador de um lado, seus oficiais e povo de outro. Ela ilustra muito claramente como o megalomaniaco ou paranóide força os outros a responder à sua condição, e assim é automaticamente empurrado para um desajuste cada vez mais extremo.

Essas vastas e confusas cismogêneses são exercitadas em circunstâncias tão complicadas que dificilmente será possível estudá-las. Mas talvez valha a pena observar em que medida os políticos, em suas políticas, estão reagindo às reações de seus oponentes e em que medida estão prestando atenção nas condições às quais supostamente estão tentando ajustar-se. Pode ser que, quando os processos de cismogênese tiverem sido estudados em outros campos, mais simples, as conclusões desse estudo se mostrem aplicáveis no âmbito da política.

#### *O PROGRESSO E O CONTROLE DA CISMOGÊNESE*

Na ausência de qualquer material cuidadosamente coletado que pudesse mostrar o progresso da cismogênese em um caso determinado, posso apenas oferecer minha opinião sobre os estágios prováveis desse progresso. Em primeiro lugar, quando uma relação complementar ou simétrica é inicialmente estabelecida, é provável que os padrões de comportamento adotados pelos dois indivíduos ou grupos pareçam a ambas as partes uma resposta satisfatória a um difícil problema de relacionamento. Este aparenta ser o caso da adoção do *ethos* do pídgin inglês pelos nativos da Nova Guiné, e

provavelmente o mesmo seria verdade em relação aos estágios iniciais de um casamento cismogênico. No caso de desajustes psicológicos, entretanto, devo deixar os psiquiatras decidirem se a adoção inicial do padrão complementar é um processo adaptativo.

Se, todavia, um padrão simétrico ou complementar, uma vez adotado, vê-se cada vez mais enfatizado pela cismogênese, é provável que as personalidades dos indivíduos concernidos sofram algum tipo de distorção, com uma hiperespecialização em certa direção: exibicionismo, proteção, asserção, submissão, ou seja lá o que for. Com essa distorção, introduz-se no relacionamento um grau de desconforto, e pode mesmo ocorrer, embora isso requeira verificação, que os indivíduos, tentando encontrar outra vez a resposta que antes se mostrara satisfatória, se especializem ainda mais, de fato, em seus respectivos papéis.

Mais cedo ou mais tarde, as distorções das personalidades serão provavelmente acompanhadas de três efeitos: a) hostilidade na qual cada parte culpa a outra, como causa de sua própria distorção; b) na cismogênese complementar, ao menos, uma crescente inabilidade em compreender as reações emocionais da outra parte; e c) inveja mútua.

Em um estágio comparativamente tardio da cismogênese, quando as personalidades dos membros dos dois grupos começaram de modo definitivo a sofrer distorções, o desenvolvimento de inveja mútua é provavelmente comum. A distorção é uma progressiva especialização em certas direções e resulta em um correspondente subdesenvolvimento de outras faces da personalidade. Assim, os membros de cada grupo vêem a parte abortada de sua própria vida afetiva plenamente desenvolvida – na realidade, hiperdesenvolvida – nos membros do grupo oposto. Não apenas os servos invejam os aristocratas, mas os últimos desenvolvem um desagrado por seu próprio *ethos* e começam a desejar ardentemente uma vida simples.

Não é fácil julgar o quanto desta inveja mútua encontra-se desenvolvida entre os sexos na cultura iatmul. Certamente, as mulheres obtêm um prazer muito real com a adoção de trajes e maneiras masculinos no *naven*, e esse fator – leve inveja do *ethos* masculino – pode ser visto como uma motivação importante na determinação de seu travestismo. Mas não se pode detectar nos homens a inveja correspondente. Externamente, ao menos, desprezam o *ethos* feminil [*womanly*], mas não é impossível que tenham alguma inveja inconfessa do mesmo. Seu próprio *ethos*, em todo caso, não lhes permitiria admitir qualquer coisa positiva nas atitudes das mulheres, e a inveja poderia muito bem ser manifestada em seu desdém com respeito às mulheres – vestindo-se de roupas femininas para esse propósito<sup>9</sup>.

9. Agradeço à dra. Karin Stephen, que, a partir de sua experiência psicanalítica na Europa, sugeriu-me esta possibilidade: de que uma inveja inconsciente do *ethos* feminino possa ser uma das

É provável que quanto mais as personalidades separadamente evoluam, quanto mais especializadas elas se tornem, mais difícil seja para perceberem o ponto de vista da outra. Por fim, atinge-se um ponto em que as reações de cada parte não constituem mais uma busca pela resposta inicialmente satisfatória, mas são uma simples expressão do desagrado pelo tipo de ajuste emocional ao qual a outra parte foi forçada. As personalidades tornam-se assim mutuamente contra-sugestionáveis. Em lugar de padrões de comportamento originalmente adotados, talvez, em um esforço para ajustar-se à outra parte, temos agora padrões que são, definitivamente, uma reação contra a outra parte. Assim a cismogênese toma outra forma, e o relacionamento torna-se cada vez menos estável.

Se vemos a cismogênese como um processo no qual cada parte reage às reações da outra, então segue-se que a diferenciação deve proceder, mantendo-se o restante inalterado, segundo alguma lei matemática simples, e que a especialização de cada parte em seus padrões particulares de comportamento deve, inclusive, seguir uma curva exponencial se projetada no tempo. Não podemos, porém, esperar obter mensurações acuradas do progresso do fenômeno na maioria dos casos de cismogênese – mas é possível que, em alguns casos relativamente isolados, um detalhe de comportamento sirva de índice do grau de especialização, e deveremos então ser capazes de julgar que tipo de curva ocorre em tal caso.

Em geral, todavia, não apenas a especialização não é suscetível de mensuração, mas também é provável que o progresso da cismogênese seja modificado pelos mais diversos fatores. Podemos mencionar aqui dois tipos de fator que se pode supor precipitem e acelerem o processo:

- (a) Um indivíduo vivendo em uma cultura é treinado para ver certos padrões de comportamento como recomendáveis, e outros como errados. Se em uma cismogênese ele é levado a ultrapassar os limites do que é culturalmente aprovado, aquele seu comportamento que ultrapassa esses limites terá provavelmente efeitos des-

motivações do travestismo dos homens. Tenho muitas dúvidas quanto à admissibilidade de uma tal formulação da questão. Busquei recorrer a referências a emoções apenas onde essa formulação podia ser vista como uma descrição grosseira, improvisada, do *comportamento* dos indivíduos (ver nota 1, p. 174), e hesito em me permitir expressões que tornariam ambíguas minhas referências “behavioristas” a emoções, insinuando que o comportamento possa ser o reverso daquele primariamente apropriado à emoção. Reconheço que, em geral, teorias de inversão etc. constituem tentativas de expressar uma verdade importante, mas suspeito de que as teorias não possam ser adequadamente provadas ou formuladas até que disponhamos de técnicas para a descrição analítica de gestos, postura etc., e possamos definir as diferenças entre um comportamento direto e um invertido.

proporcionais, não apenas o fazendo consciente da distorção de sua personalidade, mas também levando a outra parte a respostas hiperdrásticas. Contra isso, porém, é preciso recordar que tabus culturais sobre certos tipos de comportamento podem atuar no sentido de restringir a cismogênese.

- (b) Um segundo fator que pode acelerar o processo é uma tendência a se acreditar que seu resultado será inevitavelmente trágico. A preocupação do indivíduo esquizóide com o destino pode muito bem ser mais que uma percepção de que ele foi capturado por um processo natural: ela pode ser um fator que impulsiona o processo em direção a seu resultado final.

O retrato da cismogênese que tracei até aqui é de um processo caminhando inexoravelmente para uma tal diferenciação que se torna inevitável um colapso final, precipitado por algum fator externo. Descrevi o esquizóide como se a degeneração de seu estado em esquizofrenia fosse inevitável. Descrevi a ruptura do casamento em termos que tornam inexplicável que qualquer casamento possa jamais ser bem-sucedido. Comentei ainda sobre as dificuldades do contato cultural em termos que implicam que o equilíbrio final nunca possa ser alcançado. Mas sabemos que, na prática, indivíduos esquizóides podem manter o mesmo grau de desajuste por longos períodos. Conhecemos casamentos que são, às vezes, bem-sucedidos, e que, às vezes, recuperam-se de uma condição instável. É pois necessário pensar a cismogênese não como um processo que avança inexoravelmente, mas, antes, como um processo de mudança que, em alguns casos, é ou controlado ou continuamente contrariado por processos inversos.

O termo “equilíbrio dinâmico” que apliquei a esses estados balanceados é emprestado do jargão da química – descrever equilíbrios aparentemente estacionários que só podem ser descritos na teoria em termos de duas ou mais reações químicas opostas ocorrendo simultaneamente. Esse é um sentido comparável a este que atribuo ao termo no presente contexto. A analogia entre o equilíbrio dinâmico que ocorre na sociedade humana e aquele da química não pode, é claro, ser levada muito longe, mas deve servir ao propósito útil de nos lembrar que a posição de equilíbrio pode variar bastante de uma cismogênese para outra, e de uma cultura para outra. Uma condição de oposição mútua que anunciaria desastre para muitos casamentos ingleses pode muito bem ser uma posição de equilíbrio para casamentos em outros cenários culturais; e o equilíbrio encontrado na diferenciação sexual entre os Iatmul, com seus agudos contrastes etológicos, é muito diferente da diferenciação correspondente na Inglaterra. A rivalidade entre metades iniciatórias na sociedade iatmul pareceria estável, mas no estado de coisas em vigor entre essas metades o combate ritual e as brigas constantes são culturalmente normais.

Devemos esperar encontrar fatores de contenção atuando com forças muito díspares em diferentes contextos da mesma cultura. Mencionei que os padrões complementares culturalmente normais em uma relação entre mãe e filho podem tornar-se, na nossa cultura, base de séria cismogênese quando transportados para a relação entre marido e mulher. Por que esses padrões são perigosos em um contexto e seguros em outros? A resposta estaria ou na presença de fatores de contenção em um caso e sua ausência no outro, ou no fato de que esses padrões de comportamento complementar são culturalmente esperados e, portanto, facilmente tolerados em um relacionamento, ao passo que em outro são rejeitados em algum grau.

Não dispomos até agora de material coletado que demonstre a existência de tais processos, mas, a partir de nosso conhecimento geral do comportamento humano, é possível dar sugestões quanto à natureza dos fatores que contêm a cismogênese. Esses fatores podem ser classificados em dois grupos principais. Começamos este capítulo com uma consideração dos processos que, ao moldar cada indivíduo segundo o *ethos* apropriado, tendem a manter o *status quo*. A partir daí, prosseguimos para considerar a cismogênese como um processo que, se deixado livre para seguir seu curso, traria modificações no *status quo*. Aqui, outra vez, considerando os fatores que controlam a cismogênese, temos de lidar com alguns cujo único efeito é limitar o progresso da cismogênese, e com outros que, se deixados livres para seguir seu curso, iriam trazer modificações ao *status quo*.

Na primeira categoria, os fatores que temos de considerar são processos de moldagem dos indivíduos. Se o menino iatmul é treinado para admirar a aspereza e para ser ele mesmo áspero, ele também é treinado para ver certos extremos de comportamento áspero como repreensíveis. Mais especificamente, ele aprende que esses extremos são perigosos e que outros se vingariam dele se os fosse pôr em prática. Existe um limite superior de tolerância do comportamento assertivo, e é provável que um limite similar de tolerância exista no caso do exibicionismo.

Em minha descrição do *ethos* iatmul, falei pouco de seus limites superiores. Para um europeu, as ênfases do *ethos* masculino iatmul são tão impressionantes que ele não se dá conta facilmente de que o *ethos* tanto incentiva aspereza a um determinado grau, como impede que se desenvolva para além deste ponto. Existem, porém, indicações no material que coletei que mostram a realidade desse limite superior de tolerância. Mencionei que o indivíduo cuja fotografia (Ilustração 22) oferece a melhor imagem do *ethos* masculino iatmul era, na realidade, um tanto instável demais para o gosto nativo. Outro exemplo que ilustra a posição do homem que leva longe demais o *ethos* iatmul pode ser visto na história de Mwaim-nanggur (cf. *Oceania*, 1932, Ilustração 6). Este herói além de ter um belo nariz, deu origem ao processo de extração do sagu; todas as mulheres o amavam, e, com o humor típico dos Iatmul, ele as dispôs em

duas filas, as com pêlo pubiano de um lado e as sem pêlo de outro; copulou, então, com todas elas. Neste ponto, os mecanismos limitantes entraram em ação, e Mwainnanggur foi morto pelos maridos das mulheres.

Mesmo o sucesso na caça de cabeças pode ser levado longe demais, e Male-nembuk, falecido em Palimbai há aproximadamente quatro gerações, ainda é lembrado de forma negativa por, quando na proa de uma canoa de guerra, não ter deixado ninguém vivo para que os outros pudessem matar.

De modo geral, se a cultura iatmul enfatiza orgulho e aspereza, provê canais para a expressão legítima desse *ethos*, mas se um homem torna-se excessivamente violento, suas esposas fugirão de casa, seus cunhados se voltarão contra ele, e ele viverá sob a ameaça, talvez, de morte violenta e, com certeza, de feitiçaria.

Entre os processos que seriam, como a cismogênese, progressivos se sua ação não fosse contida, mas que podem ser balanceados contra esta última, podemos listar os seguintes:

1. É possível que, na realidade, nenhuma relação saudável e equilibrada entre dois indivíduos ou grupos seja puramente simétrica ou puramente complementar, mas que toda relação de um desses tipos contenha elementos do outro. É fácil classificar relacionamentos em uma ou outra categoria, conforme sua ênfase predominante, mas é possível que uma pequena pitada de comportamento complementar em uma relação simétrica, ou vice-versa, contribua muito para a estabilização da posição. Por exemplo, o fidalgo encontra-se em uma relação predominantemente complementar e nem sempre confortável com seus aldeões, mas se ele participa no críquete da aldeia (rivalidade simétrica), uma vez por ano que seja, isso pode ter um efeito desproporcional, aliviando a tensão cismogênica do relacionamento.

Notamos, na cultura iatmul, certa quantidade de pequenas inconsistências no *ethos* de cada sexo. No caso dos homens, observamos que dois tipos são destacados com aprovação: primeiro e sobretudo, o homem violento, mas também, depois dele, o homem discreto. É possível que a confiança e o apreço que outros indivíduos tenham pelo homem discreto contribuam para uma contracorrente de um *ethos* quase iatmul-feminil, em termos do qual alguns dos padrões de comportamento entre os sexos possam ser simétricos. Entre as mulheres, vimos ainda mais claramente uma dupla ênfase atravessando seu *ethos*. Se no cotidiano são joviais e cooperativas, em ocasiões cerimoniais tendem ao *ethos* orgulhoso dos homens. É certo que elas são então admiradas pelos homens, e tais ocasiões podem ter uma importância considerável na redução da oposição entre os sexos.

2. É possível que, quando a principal ênfase em um relacionamento cismogênico recai sobre um par complementar de padrões, a administração de padrões complementa-

res de um outro par potencialmente cismogênico venha a deter a primeira cismogênese. Para dar um exemplo hipotético, é provável que, em um casamento no qual haja uma cismogênese complementar baseada no par asserção-submissão, uma doença ou acidente venha deslocar o contraste para outro padrão baseado na proteção e na fragilidade. Isso pode trazer um alívio instantâneo para a tensão cismogênica, mesmo que a cismogênese tenha antes alcançado os limites da tolerância cultural.

3. De modo similar, uma mudança súbita nos termos de uma rivalidade simétrica pode aliviar a tensão cismogênica. Um exemplo (deste caso assim como daquele do item 2 acima) pode ser visto, na cultura iatmul, no que chamei de desvio da aspereza para a bufonaria. Aqui temos uma mudança súbita nos padrões de comportamento, provocada talvez pela consciência da tensão por parte de um indivíduo. É provável que esta mudança retarde ou reverta imediatamente a cismogênese anterior.

4. É quase certo que uma cismogênese complementar ou simétrica entre dois grupos possa ser contrariada por fatores que unam os dois grupos, seja por lealdade, seja por oposição a um elemento exterior. Esse elemento pode ser um indivíduo simbólico, um povo inimigo ou uma circunstância bastante impessoal que traga miséria ou satisfação para ambos os grupos da mesma maneira. Exemplos desse processo são bastante comuns: a celebração de um jubileu é útil para reduzir a antipatia cismogênica entre diferentes estratos de uma sociedade; e uma guerra externa é um mecanismo bem conhecido para reviver um nacionalismo abalado por clivagens cismogênicas. Na cultura iatmul, pode-se presumir a ocorrência do mesmo mecanismo. É provável que a guerra de caça de cabeças contra outras comunidades contribua consideravelmente para controlar as cismogêneses entre os sexos e entre as metades iniciatórias; e é possível que, nos dias de hoje, a relação complementar entre nativos e europeus tenha assumido, em alguma medida, funções análogas.

Mas podemos notar que, onde quer que haja elemento externo, seja uma pessoa, seja uma comunidade, a relação entre esse grupo externo e os dois grupos originais é sempre cismogênica, e essa segunda cismogênese pode ser ainda mais difícil de controlar do que a primeira.

5. O processo mencionado no item 4 apresenta uma série de problemas, cujas respostas talvez revelem outros mecanismos que controlam a cismogênese. Trata-se dos problemas do efeito de uma cismogênese externa sobre os padrões de comportamento *no interior* de cada um dos grupos nela envolvidos. O problema pode ser posto de uma forma quase matemática: se o grupo A tem uma relação cismogênica complementar com o grupo B, que relação podemos observar entre os padrões de comportamento que os membros de A exibem em suas interações com B e os padrões de comportamento que eles exibem em suas interações uns com os outros? De modo similar, quais são os padrões de comportamento no interior do grupo B entre indiví-

duos que, em suas interações com A, exibem padrões complementares àqueles exibidos por A? Deveríamos esperar que, se for permitido que a relação cismogênica entre A e B proceda até um ponto em que ocorra uma distorção marcada, seu comportamento no interior de seus respectivos grupos seja afetado por essa distorção; e, já que a direção da distorção é diferente nos dois grupos, devemos descobrir que, em cada grupo, desenvolveu-se um *ethos* especial, relacionado de uma maneira simples com os termos do contraste cismogênico.

Quando o problema é posto dessa maneira, envolve dois outros problemas subsidiários. Primeiro, o do mecanismo de equilíbrio de hierarquias. Em uma série hierárquica, podemos ver cada grau como envolvido em uma relação cismogênica complementar com o grau superior, e em uma outra relação similar com o grau inferior. Podemos supor que a distorção de personalidade causada por essas cismogêneses é, em alguma medida, aliviada pelo fato de que, nos grupos intermediários da série, cada indivíduo é chamado a exibir um conjunto de padrões de comportamento perante os membros dos grupos superiores e um conjunto de padrões complementares perante os membros dos grupos inferiores. Mas essa compensação não é permitida aos membros situados no topo e na base da série, o que leva esses indivíduos a possuir sinais de cismogênese não balanceada.

O segundo problema está estreitamente relacionado com aquele das hierarquias. Se o comportamento entre indivíduos no interior de cada um dos grupos A e B é uma função do comportamento que cada grupo exibe em sua relação complementar com o outro, o que devemos então dizer da cismogênese que ocorre, não entre indivíduos, mas entre pares isolados de indivíduos? Devemos supor que compensações ocorrem no interior da personalidade de cada um? Além disso, é possível esperar que, quando soubermos como o comportamento entre indivíduos é influenciado pela cismogênese em que está envolvido seu grupo, uma compreensão desse processo nos fornecerá um vocabulário para descrever as compensações que ocorrem *no interior* do indivíduo?<sup>10</sup>

6. Dois casos especiais de controle da cismogênese por estímulos externos podem ser mencionados: a) a possibilidade de que, se os indivíduos se tornam conscientes do pro-

10. No caso da cismogênese entre grupos, notamos que uma relação cismogênica com um inimigo externo pode impedir a cismogênese entre classes no interior de uma nação, mas também notamos que a admiração externa pode induzir a uma divisão cismogênica no interior da personalidade de um indivíduo. Isso não é, provavelmente, uma discrepância entre fenômenos individuais e grupais, mas uma indicação de que uma cismogênese externa pode promover uma interna apenas se ambas as separações se dão nos mesmos termos. Uma guerra entre dois Estados capitalistas pode reduzir a cismogênese entre fascistas e comunistas em cada um deles; mas uma guerra com a Rússia, especialmente se posta como uma "guerra contra o comunismo", pode ter um efeito muito diferente.

cesso cismogênico no qual estão envolvidos, reajam a isso em lugar de continuar a seguir seus padrões cismogênicos; b) na cultura iatmul, é provável que não apenas a relação cismogênica entre homens e mulheres contribua para o controle da cismogênese simétrica entre as metades iniciatórias, como também que esta última cismogênese seja, em alguma medida, controlada pela orientação da atenção dos homens para os segredos da iniciação. Podemos ver aqui um exemplo complicado envolvendo toda uma série de mecanismos do tipos referidos nos itens 4 e 5.

7. É possível que, em uma cismogênese complementar, os padrões de comportamento entre os dois grupos envolvidos seja tal que, enquanto cada grupo diverge mais e mais do outro, os membros de cada um também se tornam mais e mais dependentes do comportamento complementar dos membros do outro grupo, de modo que, em algum momento do progresso da cismogênese, se atingirá equilíbrio quando as forças da dependência mútua igualarem a tendência cismogênica.

8. Por último, é certo que uma cismogênese, além de ser controlada por outras cismogêneses, internas ou externas aos grupos concernidos, pode também ser contrariada por mudanças progressivas inversas no relacionamento entre esses grupos. Esses processos são, assim como as cismogêneses, resultados cumulativos das reações de cada indivíduo às reações dos membros do outro grupo, mas o processo inverso difere da cismogênese quanto à direção da mudança. Em lugar de levar a um aumento da hostilidade mútua, o processo inverso leva, antes, em direção ao amor mútuo.

Esse processo ocorre não apenas entre grupos mas também em pares de indivíduos; e, em bases teóricas, devemos esperar que se o curso do verdadeiro amor se der sem atropelos, ele seguirá uma curva exponencial.



A EXPRESSÃO DO *ETHOS* NO *NAVEN**O ETHOS SEXUAL E O NÁVEN*

A generalização mais importante que se pode extrair do estudo do *ethos* dos Iatmul é o fato de que nessa sociedade cada sexo tem o seu próprio *ethos consistente*, que contrasta com o do sexo oposto. Entre os homens, quer eles estejam sentados conversando na casa cerimonial, iniciando um noviço ou construindo uma casa – não importa qual seja a ocasião – há a mesma ênfase e o mesmo valor depositados no orgulho, na auto-afirmação, na aspereza e na exibição espetacular. Essa ênfase conduz repetidamente a uma superênfase; a tendência para o comportamento histriônico desvia continuamente a aspereza para a ironia, que por sua vez degenera em bufonaria. Mas, embora o comportamento possa variar, o padrão emocional básico é uniforme.

Entre as mulheres encontramos um *ethos* diferente e menos consistente. Sua vida está voltada basicamente para as rotinas necessárias de obtenção de comida e criação dos filhos, e suas atitudes são animadas não pelo orgulho, mas por um senso de “realidade”. Elas se mostram prontamente cooperativas e suas reações emocionais não são espasmódicas e espetaculares, mas espontâneas e “naturais”. Em ocasiões especiais, ao que parece, as mulheres exibem um *ethos* modelado no dos homens, e nossa consideração dos Tipos Preferidos poderia dar a entender que algumas mulheres são admiradas pelo que se pode descrever como características masculinas iatmul.

Se, neste ponto, voltarmos aos problemas apresentados pelas cerimônias *náven*, por certo os veremos sob uma nova luz. Os elementos de exagero no comportamento do *wau* não parecem excentricidades isoladas, mas padrões de comportamento nor-

mais e comuns entre os homens iatmul. Essa resposta pode parecer desinteressante, mas envolve uma generalização importante sobre o comportamento cultural, e na ciência cada passo é uma demonstração de consistência no interior de uma determinada esfera de importância. Poderíamos talvez ter estudado de maneira mais completa essa consistência, mas ainda assim a resposta teria sido do mesmo tipo. Para nos aprofundarmos mais na questão, seríamos impelidos a recorrer a alguma outra disciplina científica, como, por exemplo, ao estudo da formação do caráter.

No caso das mulheres, com uma ênfase dupla perpassando o seu *ethos*, seu comportamento *naven* pode ser totalmente classificado como consistente, ou com seu *ethos* cotidiano, ou com seu orgulho ocasional especial. Todo comportamento da mãe é padronizado segundo a submissão e a autopercepção negativa. Sua ação de deitar nua com as outras mulheres enquanto seu filho caminha sobre elas e o clichê “de um lugar tão pequeno saiu este homem grande” estão perfeitamente de acordo com o *ethos* cotidiano das mulheres iatmul e constituem uma expressão muito simples do seu orgulho vicário pelo filho. Assim, o problema do comportamento da mãe, assim como o dos exageros do *wau*, pode ser agora remetido a outras disciplinas científicas.

No comportamento das mulheres travestidas – a irmã do pai e a esposa do irmão mais velho –, podemos ver uma expressão do orgulho ocasional que as mulheres exibem nas raras ocasiões em que se apresentam publicamente, tendo os homens como platéia.

O exame do *ethos* iatmul dá conta do tom do comportamento dos vários parentes no *naven*, mas há muitos detalhes que não podem ser sumariamente desconsiderados. Consideremos o *wau*: sua bufonaria é normal, mas não há razão para que ele tenha de se vestir de mulher a fim de ser um bufão, e, como já vimos, as premissas estruturais da cultura, segundo as quais o *wau* poderia se considerar esposa do *laua*, não constituem ainda um fator dinâmico que possa impelir a comunidade ou o *wau* a enfatizar esse aspecto da relação *wau-laua*. Temos ainda de descobrir algum componente da situação do *naven* que atue de maneira dinâmica para induzir ao travestismo.

Acredito que possamos encontrar uma resposta para esse problema se examinarmos a incidência do travestismo na sociedade européia. No *naven*, o fenômeno não se deve a hormônios anormais nem a desajustes psicológicos ou culturais dos travestis; e por isso, ao procurar fenômenos análogos na Europa, podemos ignorar os casos aberrantes para examinar os contextos em que certo grau de travestismo é culturalmente normal.

Consideremos o caso da cavaleira elegante. Podemos talvez encarar seus culotes como uma adaptação especial, e ela dirá que seu chapéu-coco foi especialmente desenhado para proteger sua cabeça de galhos pendentes, mas o que dizer de seu

paletó, com um corte definitivamente masculino? Ela usa um vestido de noite feminino no baile da caçada, seu comportamento cotidiano é o de uma mulher culturalmente normal, e por isso não podemos explicar seu travestismo por uma referência às suas glândulas ou à psicologia anormal.

Os dados da questão são claros: uma mulher cultural e fisicamente normal veste, para andar a cavalo, um traje incomum para seu sexo e baseado no do sexo oposto; e, a partir desses dados, a conclusão é igualmente óbvia: como a mulher é normal, o elemento incomum deve ser introduzido pelo ato de andar a cavalo. Em certo sentido, é claro, não há nada de excepcional no fato de a mulher andar a cavalo – as mulheres têm andado a cavalo por centenas de anos na história da nossa cultura, mas se compararmos a atividade de andar a cavalo com outras atividades que nossa cultura decretou adequadas e próprias para as mulheres, perceberemos imediatamente que o ato de andar a cavalo, que demanda uma atividade violenta e proporciona uma grande sensação de domínio físico<sup>1</sup>, contrasta agudamente com a maior parte das situações na vida de uma mulher.

Em nossa cultura, o *ethos* das mulheres foi construído em torno de alguns tipos de situação, e o dos homens o foi em torno de situações muito diferentes. O resultado é que as mulheres, estando em uma situação incomum para elas, mas comum para os homens, inventaram um traje travestido, e esse traje foi aceito pela comunidade como sendo adequado a essas situações anormais.

Com essa dica do tipo de situação em que o travestismo pode ser desenvolvido, podemos voltar à cultura iatmul. Primeiro, consideremos os contextos em que ocorre o travestismo parcial, isto é, o caso das mulheres que participam de cerimônias espetaculares (cf. Ilustração 19). Sua posição é bastante análoga à das cavaleiras. A vida normal das mulheres iatmul é tranqüila e sem ostentação, ao passo que a dos homens é ruidosa e ostentosa. Quando as mulheres participam do cerimonial espetacular, estão fazendo algo que é estranho às normas da sua própria existência, mas que é normal para os homens – e por isso as encontramos adotando, para essas ocasiões especiais, um pouco da cultura dos homens, portando-se como homens<sup>2</sup> e usando ornamentos que em geral só são usados por eles.

1. Em termos freudianos, o ato de andar a cavalo poderia ser considerado sexualmente simbólico. A diferença entre o ponto de vista que defendo e o dos freudianos é essencialmente esta: considero símbolos sexuais como narizes, flautas, *wagans* etc. simbólicos do *ethos* sexual, e vejo inclusive o ato sexual como mais um contexto em que esse *ethos* é expressado.
2. Nas representações teatrais, no jornalismo cômico e em esferas similares há uma crença comum de que as posturas, as atitudes, os tons de voz etc. das cavaleiras são de certa forma copiadas dos homens, e podemos ver nisso uma analogia com os gestos orgulhosos das mulheres iatmul

Considerando as cerimônias do *naven* à luz dessa teoria, é possível reconhecer na situação do *naven* condições que poderiam influenciar os dois sexos para o travestismo. A situação pode ser resumida dizendo-se que uma criança realizou alguma façanha notável e seus parentes vão expressar, de maneira pública, sua alegria por esse evento. Esta situação é estranha aos contextos normais da vida dos dois sexos. Os homens, devido à sua vida espetacular e irreal, estão perfeitamente habituados à “provação” da *performance* pública. Mas não estão acostumados à livre expressão da emoção pessoal vicária. Podem expressar raiva e desprezo com uma grande dose de hipercompensação, e alegria e tristeza podem ser expressas quando seu próprio orgulho é inflado ou rebaixado; mas expressar alegria pelos feitos de outra pessoa é algo que está fora das normas do seu comportamento.

No caso das mulheres, a posição é inversa. Sua vida cooperativa tornou-as capazes de expressar com facilidade alegria e tristeza desinteressadas, mas não as ensinou a assumir um papel público espetacular.

Assim, a situação do *naven* contém dois componentes: o elemento de exibição pública e o elemento de emoção pessoal vicária. O homem e a mulher, quando se encontram nesse contexto, se vêem diante de um componente facilmente aceitável e de outro constrangedor, mas que lembra situações consideradas normais apenas na vida do sexo oposto. Creio que podemos encarar esse constrangimento como uma força dinâmica<sup>3</sup> que impele o indivíduo ao travestismo – e a um travestismo que a comunidade pôde aceitar e que, com o passar do tempo, se tornou uma norma cultural.

Desse modo, pode-se supor que o *ethos* contrastante dos dois sexos desempenha e desempenhou no passado um papel muito real na configuração das cerimônias do *naven*. Deu o pequeno empurrão que levou a cultura a seguir suas premissas estruturais até os extremos que descrevi. Quando as mulheres tomam parte em outra cerimônia espetacular além do *naven*, as premissas estruturais que poderiam justificar o travestismo completo estão ausentes, e as mulheres contentam-se em usar apenas alguns ornamentos masculinos.

Finalmente, consideremos a adoção dos trajes de luto da viúva pelo *wau* e o uso, pelas mulheres, dos melhores ornamentos masculinos que conseguem encontrar. O primeiro caso é, sem dúvida, uma expressão de bufonaria que demonstra a repulsa dos homens pelo *ethos* das mulheres. Já vimos que o luto é uma das situações em que os *ethos* diferentes dos dois sexos contrastam de modo mais intenso e desconfortável, e o uso pelo *wau* dos trajes de luto da viúva corresponde exatamente à

travestidas e semitravestidas. Entretanto, não sei até que ponto as posturas das cavaleiras ocorrem na vida real ou são talvez imaginárias.

3. Cf. nota 7, p. 172.

#### A EXPRESSÃO DO ETHOS NO NAVEN

caricatura que os homens fazem da viúva solitária entoando sua nênia enquanto rema a canoa até sua roça. Ao envergonhá-la ele está, incidentalmente, mostrando seu desprezo por todo o *ethos* dos que expressam de maneira tão fácil a sua tristeza.

As mulheres, por outro lado, não têm nenhum desprezo perceptível pelo orgulhoso *ethos* masculino. Trata-se do *ethos* adequado à exibição espetacular, e no *naven* elas adotam ao máximo esse *ethos* – e até o exageram, raspando as varetas de cal nas cabaças de seus maridos até o serrilhado ficar completamente desgastado. Nesse caso, poderia parecer que a alegria em vestir ornamentos masculinos e exibir as maneiras gabolas dos homens as distraia um pouco da questão em pauta – celebrar o feito de uma criança pequena. Com exceção de um momento em que as mulheres se deitam nuas enquanto o herói caminha sobre elas, o comportamento delas no *naven* é, na verdade, tão irrelevante quanto o dos homens. Por isso, a presença de um *ethos* contrastante nos dois sexos desvia quase completamente o cerimonial do *naven* da simples referência a seu aparente objeto.

Não obstante, como o comportamento *naven* é a maneira convencional pela qual o *wau* parabeniza seu *laua* por algum feito, não há dúvida de que esse comportamento, por mais distorcido e irrelevante que nos possa parecer, é compreendido pelo *laua* como uma forma de congratulação.

#### A MOTIVAÇÃO DE PARENTESCO E O NAVEN

Já mostrei como o cerimonial *naven* é uma expressão do *ethos* sexual, ou seja, apresentei os motivos que podemos atribuir aos parentes envolvidos no *naven* na qualidade de membros de um ou outro sexo. Essa atribuição foi uma extrapolação das conclusões gerais que extraímos do *ethos* da cultura iatmul. Cabe-nos agora considerar a motivação dos vários parentes, como homens e mulheres, em posições de parentesco específicas. Nesse caso, mais uma vez usaremos nossas conclusões etológicas gerais para nos guiar na seleção dos motivos que atribuímos aos vários parentes. Mas, em vez de lidar com os parentes agrupados segundo o sexo, precisamos examinar separadamente a motivação de cada tipo de parente.

##### Wau (*irmão da mãe*)

No caso do *wau*, o simbolismo do seu comportamento é, num sentido estrutural, bastante passível de interpretação em termos da sua posição como “mãe” e “esposa” do *laua*. Mas o simbolismo tem sempre mais do que um lado estrutural, e devemos ver os atos simbólicos – esfregar as nádegas na canela do *laua* masculino e dar

à luz ao *laua* feminino – como animados com emoção e referência não articulada<sup>4</sup>, e também com “lógica”. Por isso temos de considerar qual motivação, consciente ou não, real ou culturalmente pressuposta, leva o *wau* a enfatizar esses aspectos particulares do seu relacionamento com o *laua*.

O fato indiscutível de que qualquer emoção e motivação desarticulada que possamos imputar ao *wau* classificatório é factícia não nos deve desanimar; na verdade, seria difícil explicar qualquer ritual sem invocar como seu principal suporte a força muito real da emoção inventada ou culturalmente presumida.

No capítulo que trata da sociologia do *naven*, vimos que o *wau* classificatório está tentando fortalecer a lealdade entre ele próprio e seu *laua*. Está tentando levar esse elo classificatório a uma proeminência tal que lhe confira a mesma força de um vínculo entre o menino e o próprio irmão de sua mãe – talvez até a força do vínculo do menino com sua própria mãe. Simbolicamente, ele faz isso representando dois lados, o materno e o de esposa, do relacionamento do irmão real da mãe com o *laua*. Mas é questionável até que ponto a emoção real da esposa ou da mãe pode ser atribuída até mesmo ao *wau* real, de forma que a representação do *wau* classificatório contém, em certo sentido, dois graus de falsidade. Ele está representando o papel de um *wau* real que, por sua vez, está representando os papéis de mãe e esposa.

Apesar disso, ainda é válido considerar a motivação das *performances*. O fato de o comportamento ser mais representado do que espontâneo não tornará, evidentemente, menos inconscientes as motivações que ele retrata. Um ator representando *Hamlet* pode comportar-se como se ele mesmo estivesse sendo dirigido pelas emoções de Hamlet, mas o ator pode permanecer não-articulado em relação à natureza dos impulsos que ele está expressando.

Temos de considerar, então, a psicologia de duas pessoas<sup>5</sup>:

1. A motivação real do *wau* classificatório. Sob essa rubrica fica a série de fatores emocionais que já foram suficientemente indicados: seu prazer em sua própria representação de bufonaria; seu desprezo pelo *ethos* feminino; sua inabilidade para expressar orgulho vicário; seu desejo pela fidelidade do *laua* etc.

4. No presente contexto, escrevi deliberadamente “não articulado”, em vez de “inconsciente” – termo que está mais em moda. Para mim não está claro que haja qualquer diferença de significado entre esses dois termos, mas o uso do segundo implicaria adesão a uma teoria da estratificação da mente com cuja validade não estamos aqui preocupados.

5. Nos casos mais raros em que o próprio *wau* executa o *naven*, a questão é evidentemente mais simples, e o segundo conjunto de emoções, proporcionalmente mais real.

2. As motivações não articuladamente presumidas do próprio *wau*. Sob essa rubrica temos de considerar os possíveis impulsos que podem levar um *wau* a enfatizar os lados materno e de esposa do seu relacionamento com o *laua*.

Encontramo-nos aqui em terreno muito traiçoeiro, pois é fácil construir hipóteses sobre uma motivação não articulada, mas excessivamente difícil testá-las, já que essas duas hipóteses não são exclusivas; os psicanalistas aconselharão a considerarmos toda declaração dos nativos como significando ou o que eles dizem, ou o contrário. Entretanto, devo apresentar uma série de hipóteses possíveis para indicar que tipo de resposta pode ser esperada no presente caso, mas não gostaria de enfatizar nenhuma delas como a mais provável em relação às outras que poderiam ser construídas.

Nessa conexão, há três mitos relevantes. Em todos eles, o *wau* mata seu *laua*. Em cada caso, o assassinato é acompanhado por uma desintegração quase completa da comunidade, e o mito torna-se a história de colonização – da dispersão de grupos a partir do centro desintegrado.

Esses mitos podem ser uma referência à importância dos vínculos matrilineares na integração da comunidade ou a expressão de uma oposição subjacente ou de uma leve hostilidade entre o *wau* e o *laua*. Essas interpretações não se excluem. Ao contrário, acredito que se deve considerar as duas como suplementares. De um lado, a importância sociológica do vínculo pode muito bem levar a uma inquietação maior com a oposição nele inerente; de outro, se não houvesse oposição entre o *wau* e o *laua*, não haveria necessidade de enfatizar a importância sociológica da lealdade entre eles. Em geral, os mitos podem ser considerados uma indicação de oposição entre o *wau* e o *laua* e de alguma inquietação com respeito a essa oposição. Na verdade, parece que a relação *wau-laua* é ambivalente.

É nesses sentimentos ambivalentes que podemos esperar encontrar os motivos do comportamento simbólico do *wau*; assim, devemos examinar a relação *wau-laua* para descobrir que aspectos seus podem ser considerados a causa desses sentimentos.

Não precisamos ir longe para encontrar a base dos sentimentos amigáveis do *wau* por seu *laua*, porque os dois estão unidos por laços de fidelidade e interesse comuns. Seguindo as linhas da nossa análise estrutural, podemos atribuir os sentimentos amigáveis do *wau* a cada uma e a todas as identificações que definem sua posição. Mas a base para o traço de hostilidade é mais obscura. Em nossa análise, descobrimos que a relação *wau-laua* contém pouca coisa ou nada de *sui generis* e que todos os seus detalhes podem ser satisfatoriamente classificados como decorrentes de identificações do *wau* com (a) mãe, (b) esposa, (c) irmão da esposa e (d) pai do seu *laua*.

Por isso, é razoável supor que a hostilidade tenha sua origem em um desses aspectos da relação<sup>6</sup>. Deles, o último, aquele que se deve à identificação do *wau* com o pai, poderia talvez fornecer uma possível formulação da hostilidade do *wau* como expressão da situação ambivalente entre pai e filho, mas creio que essa solução deve ser rejeitada por duas razões:

1. Ela é incompatível com o fato de não apenas o *wau* mas também o irmão da esposa às vezes esfregarem as nádegas na perna do marido da irmã, quando este se casa com ela.
2. A identificação do *wau* com o pai é apenas um motivo menor na padronização da relação *wau-laua*.

Dos três aspectos remanescentes, dois, o maternal e o da esposa, podem também ser excluídos por três razões:

1. São os aspectos realmente enfatizados no *naven* e, embora seja concebível que o *wau* possa enfatizar os aspectos que são a causa do seu sinal de hostilidade, é muito mais provável que ele obtenha alívio de seu mal-estar por meio da ênfase sobre os outros aspectos.
2. É extremamente difícil, e talvez impossível, se atribuirmos a base da oposição a um desses aspectos, desenvolver qualquer teoria que possa dar conta do comportamento *naven* do *wau* em relação a *lauas* de ambos os sexos, assim como do comportamento *naven* do irmão da esposa.
3. O relacionamento da mãe com seu filho não é ambivalente.

Por isso somos levados a concluir que o sinal de hostilidade do *wau* deve-se à sua posição de cunhado em relação a seu *laua*. Podemos reconhecer, na ênfase do *wau* sobre as relações de “mãe” e de “esposa”, uma negação da sua posição de irmão da esposa.

Essa teoria tem o respaldo da análise do relacionamento de cunhadio, pois nele podemos detectar claramente elementos de oposição (cf. p. 135)<sup>7</sup>. Mas a posição ain-

6. Evidentemente, é possível que a “hostilidade” do *wau* possa advir em parte da *interação* entre dois ou mais desses aspectos da sua posição. Ignorei esse tipo de explicação complicada em prol da solução mais simples baseada no relacionamento de cunhadio.

7. Deve ser possível demonstrar que a hostilidade do *tawontu* (irmão da esposa) é compatível com o *ethos* masculino da cultura, e creio que a chave para esse problema talvez esteja no orgulho que os homens ocasionalmente exibem, um orgulho na posse sobre as mulheres. Cf. também o

da não está perfeitamente clara. No presente caso, não se pode recorrer aos processos familiares de compensação e deslocamento. Caracteristicamente, o *wau* que tem sentimentos ambivalentes em relação ao marido de sua irmã pode exagerar sua disposição amistosa nos contatos com esse parente ou irromper sua hostilidade sobre o *laua*, que seria então um substituto para o marido da irmã. Na prática, ele não faz nenhuma das duas coisas, mas exagera mais sua amizade do que sua hostilidade para com o seu *laua*. Além disso, não há razão para que a hostilidade dirigida ao marido da irmã deva ser deslocada para o *laua*. Já vimos que, em geral, se lida de forma aberta e confessa com essa hostilidade. Os cunhados podem brincar com respeito às suas obrigações mútuas ou, se o ressentimento do irmão da esposa ficar muito forte, espera-se que ele recorra à feitiçaria. É verdade que as querelas entre cunhados são formuladas em termos de débitos e preço-da-noiva, num contexto em que um freudiano poderia desconfiar que a injúria sexual fosse o motivo fundamental, mas ainda assim a expressão dos sentimentos hostis do irmão da esposa não é, de modo algum, negada. Não há nada nisso tudo que o levaria a buscar um substituto para o marido da irmã.

Entretanto, é possível ver o *wau* como um homem culpado de uma hostilidade aberta contra o casamento de sua irmã, e que por isso procura compensar exageradamente o filho dela. Uma hipótese sustentável poderia ser construída a partir daí, mas, da mesma forma, podemos ver o *wau*, não como um homem culpado oferecendo compensação, mas como um homem inocente protestando sua inocência. Ele pode ter-se oposto ao casamento da sua irmã e ter abrigado sentimentos negativos pelo marido dela. Seja como for, é culturalmente assumido que existe alguma oposição entre cunhados. Contudo, ele não tem nenhuma querela com os filhos desse casamento, que estão efetivamente ligados a ele por laços de sangue<sup>8</sup>, interesse e fidelidade. Os filhos, no entanto, também estão ligados intimamente ao pai, e é esse fato que pode constituir a imputação de que o *wau* talvez seja hostil para com eles. Isto sugere que a hostilidade do *wau*, antes concentrada no marido da irmã, pode ter-se ampliado para incluir o *laua*. Talvez seja essa imputação que o *wau* esteja negando quando ele enfatiza o fato de ser mãe e esposa.

Fenômenos similares ocorrem em nossa cultura – não é raro ver tios e tias, que se opuseram obstinadamente ao casamento dos irmãos, mais tarde caírem em si e se

clichê “ela é uma ótima mulher”, como uma justificativa para a endogamia (p. 146). Infelizmente, não tenho o material detalhado necessário para uma comparação das atitudes dos homens, relativas a suas irmãs, com o *ethos* masculino geral.

8. Na teoria nativa da concepção, acredita-se que o sangue e a carne são produtos da mãe, enquanto os ossos da criança são contribuição do pai.

esforçarem para fazer amizade com seus sobrinhos e sobrinhas. Sua posição é análoga à do *wau* *iatmul*, mas a principal diferença entre eles é que este cai de verdade, e não metaforicamente.

Se vamos encarar estes parentes paternos como pessoas inocentes protestando sua inocência ou como pessoas culpadas buscando expiação, isso vai depender – na ausência de fatos adicionais – do ponto de vista da teoria psicanalítica que utilizarmos. Podemos até combinar as duas hipóteses e dizer que o *wau*, sentindo-se culpado da hostilidade aberta para com o marido de sua irmã, protesta sua inocência com maior ênfase quando uma ofensa similar lhe é imputada pelas circunstâncias que envolvem seu relacionamento com o *laua*, em relação a quem ele se sente realmente inocente. Variadas formulações desse tipo podem ser imaginadas, e cada uma delas talvez seja falsa, errando pelo fato de ser muito precisa; qualquer tentativa para escolher uma dentre elas terá que se basear na falácia de que os níveis menos articulados da mente são tão discriminadores e tão precisos quanto o cientista<sup>9</sup>.

De todo modo, podemos acrescentar à nossa lista de fatores que afetam a posição do *wau* a oposição presente no relacionamento com o cunhado e em suas repercussões sobre a relação *wau-laua*, sem definir o mecanismo exato dessas repercussões. Além disso, é possível observar que esses fatores adicionais podem até certo ponto ser encarados como dinâmicos, impelindo o *wau* para o travestismo ao longo das linhas estabelecidas na estrutura do sistema familiar.

Finalmente, pode-se mencionar um outro motivo possível para o comportamento do *wau* no *naven*. Em nossa consideração a respeito do relacionamento do menino com os clãs de seu pai e de sua mãe, vimos que, embora nas questões econômicas o menino esteja vinculado a seu pai, seus feitos são encarados como sendo do clã de sua mãe (cf. p. 110). Em vista dessas premissas, podemos supor que o comportamento *naven* do *wau* é um ato que, simbolicamente, reclama o feito do *laua*, e o valor que essa cultura atribui ao orgulho e aos feitos desempenha aqui, sem dúvida, um papel importante. Mas essa reivindicação só pode ser vicária, e nesse caso o *ethos* do sexo masculino é mais uma vez relevante e indica que nesse ato o *wau* estará desempenhando o papel de uma mulher. Assim, o *ethos* sexual e a posição de parentesco atuarão juntos, ambos se manifestando no comportamento do *wau*.

9. Entretanto, é possível que um estudo mais minucioso das atitudes e do comportamento padronizado dos homens quando, embora inocentes, eles são acusados, e, novamente, quando culpados, buscam se redimir, poderia possibilitar uma afirmação mais precisa dos motivos do *wau*. Até certo ponto, ao menos, a imprecisão da afirmação aqui apresentada é o resultado inevitável de se tentar uma análise de motivos com um conhecimento insuficiente da etologia da cultura.

Tawontu (*irmão da esposa*)

Pelo que já foi dito sobre o *wau* no *naven*, poderia parecer que o comportamento do *tawontu* ao esfregar suas nádegas na canela de seu *lando* por ocasião do casamento deste último é, em certo sentido, a forma primária do *naven*. Entretanto, não estamos empreendendo um estudo da história do *naven*, e com certeza, no presente momento, essa atitude particular é encarada como sendo especialmente característica do *wau*.

Os fatores que afetam esses dois parentes são semelhantes em muitos aspectos, mas seus comportamentos diferem em detalhes significativos: (1) o *tawontu* executa apenas o ritual que enfatiza sua posição como “esposa”, omitindo aquele que implicaria ser ele uma mãe – omissão sem dúvida relacionada com sua posição estrutural; (2) o *tawontu*, pelo que sei, só executa sua gesticulação por ocasião do casamento de sua irmã; (3) acredito que apenas o irmão *real* da esposa se apresenta dessa maneira, ao passo que no caso do *wau*, em geral, é o parente classificatório que executa o *naven*.

O segundo e terceiro desses pontos estão provavelmente relacionados ao fato de que, em geral, o *tawontu* não é forçado a esconder ou negar a ambivalência de seus sentimentos. Mas por ocasião do casamento de sua irmã – um casamento que ele próprio talvez tenha arranjado (cf. p. 136) – é compreensível que ele possa se sentir forçado a negar a existência de qualquer traço de hostilidade<sup>10</sup> para com o marido dela, expressando essa negação ao enfatizar que ele não é um parente por afinidade, mas um parceiro no casamento, uma “esposa-homem”<sup>11</sup>.

Nyai', nyamun e tshuambo (*pai, irmão mais velho e irmão mais moço*)

Os únicos outros parentes do sexo masculino cuja posição temos de considerar são o pai e os irmãos do herói. Todos eles podem desempenhar um papel passivo no *naven*; podem ser espancados por suas *tshaishis* (esposas dos irmãos mais velhos) e o pai pode ajudar o herói a encontrar objetos de valor para ofertar a seu *wau*. Mas, com exceção desse envolvimento secundário, nem o pai nem os irmãos tomam qualquer parte ativa no *naven*.

Entretanto, como o pai e os irmãos são os parentes do sexo masculino mais próximos do menino, poderíamos perfeitamente esperar que eles também se sintam impedidos a celebrar seus feitos; por isso torna-se necessário dar conta de sua inatividade.

10. Como no caso do *wau*, várias formulações dos motivos do *tawontu* podem ser substituídas pelas aqui apresentadas.

11. Tradução literal do termo *tawontu* (*tagwa-ndo* = esposa-homem).

Podemos primeiro refletir sobre as condições – sociológicas, econômicas, estruturais e emocionais – relacionadas provavelmente com a inatividade do pai:

1. Não há como aumentar a integração da comunidade por meio de uma ênfase maior nos vínculos patrilineares. Numa sociedade como a dos Iatmul, a solidariedade no seio de um grupo depende em grande parte da oposição entre esse grupo e as pessoas que não fazem parte dele. Ao mesmo tempo, tudo indica que quanto maior a solidariedade no seio de um grupo e quanto maior a sua força, maior a probabilidade de ele se opor a outros grupos ou ignorar suas obrigações em relação a eles. A partir daí, qualquer reforço maior dos vínculos patrilineares pode conduzir a um enfraquecimento daqueles vínculos matrilineares, de cuja afinidade, como já vimos, depende a integração da comunidade.

2. Do ponto de vista econômico, não há ocasião para troca de objetos de valor entre pai e filho, porque os respectivos direitos de propriedade são muito menos diferenciados do que os do *wau* e do *laua*. Pai e filho não mantêm sua propriedade numa base comunitária, e já vimos que há um forte sentimento contra o pai aceitar comida do filho. Mas há uma suposição geral de que o filho vai herdar ou já está herdando do pai, e de que o pai fará o possível para proporcionar ao filho os objetos de valor requeridos para o preçoda-noiva etc. Esses dons de pai para filho não são de modo algum comparáveis aos oferecimentos cerimoniais<sup>12</sup> que ocorrem entre o *wau* e o *laua*.

Considerações similares aplicam-se ao relacionamento entre irmãos. Eles não mantêm sua propriedade numa base comunal, mas a diferenciação de seus respectivos direitos é tão vaga que culturalmente se espera que eles briguem por seu patrimônio.

3. Não há elementos na posição estrutural do pai ou dos irmãos por meio dos quais possam desviar sua celebração do feito do menino para alguma forma de bufonaria, representando o papel de algum outro parente. Se fossem representar algum papel no *naven*, eles seriam impelidos (como a mãe) a enfatizar suas *próprias* relações com o herói.

4. Esta última consideração leva a uma barreira positiva muito real contra qualquer atividade no *naven* por parte do pai. O relacionamento dele com seu filho é, como já vimos, ambivalente; contudo não se trata de uma ambivalência do tipo que pode ser aliviada enfatizando-se algum de seus componentes. De um lado, o pai é uma autoridade disciplinar e, de outro, é um parente de quem se espera que recue para abrir caminho para o progresso do filho. A ênfase excessiva em qualquer desses as-

12. Parece que, na cultura iatmul, dádivas cerimoniais não ocorrem em relacionamentos puramente complementares. Talvez isso seja um dispositivo para enfatizar os aspectos complementares de relacionamentos mistos (cf. p. 297).

pectos da relação paterna conduz imediatamente ao constrangimento de ambas as partes, e já observamos que, na vida cotidiana, pai e filho mantêm seu comportamento num rígido curso intermediário, evitando qualquer exibição de intimidade mútua. Nessa situação, é claro que o pai não poderia enfatizar nem dramatizar no *naven* qualquer um dos aspectos do seu relacionamento com o filho.

Poderia parecer que até mesmo o papel passivo desempenhado pelo pai – sendo espancado por suas *tshaishis* – é de certa maneira incompatível com sua posição de parentesco. Disseram-me (mas não observei isso) que o pai real seria apenas levemente espancado, mas o *tshambwi nyai'* (irmão mais moço do pai) o seria de modo muito mais cruel.

Podemos notar o contraste entre a posição do pai e a do *wau*. A posição de parentesco deste último é definida em termos de diversas identificações; uma delas (com o irmão da esposa) é embaraçosa, o que faz com que ele, para escapar dessa situação, enfatize outras identificações. Mas o pai tem com seu filho um relacionamento unitário, que não é subdivisível dessa forma. Embora culturalmente se suponha que seus sentimentos para com o filho sejam ambivalentes, ele não pode evitar a questão enfatizando algum outro lado da sua posição, e ficaria constrangido se enfatizasse qualquer um dos dois lados de sua posição ambivalente.

No caso dos irmãos mais velhos e mais moços, a barreira positiva não é tão clara. Mas certamente o relacionamento entre irmãos é percebido como análogo à relação entre pai e filho, embora as questões entre eles sejam definidas de modo menos dramático e menos rígido. Por um lado, espera-se que os irmãos sejam aliados contra pessoas de fora, mas entre si é culturalmente esperado que eles briguem por causa do patrimônio – vale dizer que o irmão mais velho tem alguma autoridade sobre o mais moço. Disseram-me (embora nunca tenha observado) que há certa evitação entre os irmãos: não andam muito juntos; podem sair juntos para fazer alguma coisa específica, mas não sem um propósito definido. Assim, seu relacionamento contém o germe do mesmo tipo de ambivalência que existe entre pai e filho<sup>13</sup>.

Passando agora ao comportamento *naven* das mulheres, há uma diferença considerável entre sua motivação e a motivação dos homens. É possível que essa impressão se deva à inadequação da minha informação, mas acredito que o contraste seja real.

No caso do *wau*, verificamos que seu comportamento é uma expressão dos seguintes fatores:

13. Como evidência de que esse relacionamento é de fato percebido como análogo àquele entre pai e filho, cf. a alternância dos irmãos (p. 277) e o uso do refrão "*nyai' nya! nyamun a!*" nos cantos onomásticos (nota 4, p. 103).

1. Posição estrutural no sistema de parentesco e as diversas identificações que a definem.
2. *Ethos* do sexo masculino na cultura iatmul.
3. Necessidade de lealdade do seu *laua*.
4. Ambivalência inerente à sua posição de parentesco.
5. Considerações econômicas.

Porém as mulheres, que eu saiba, não são influenciadas em seu *naven* por nenhum motivo dos três últimos tipos; ao contrário, acredito que o *naven* das mulheres é quase que exclusivamente a expressão do seu *ethos* e das identificações estruturais implícitas em sua posição de parentesco. Inclino-me a ver o *naven* do *wau*, em certo sentido, como sendo primário e seriamente motivado pelo desejo de lealdade, ganho econômico etc., ao passo que veria o *naven* das mulheres como um divertimento, uma cerimônia alegre na qual elas elaboram sobre premissas estruturais análogas às seguidas pelo *wau* e desfrutam do privilégio especial de usar trajes masculinos.

No caso do *wau*, observamos que em geral só um ou dois participam, e estes são sobretudo parentes classificatórios. Mas não existe essa regra no caso das mulheres. Em Mindimbit, quando algumas crianças voltavam do preparo do *sagu*, um *naven* foi celebrado para elas e parecia que todas as mulheres iam enlouquecer. Todas que se consideravam adequadamente vinculadas às crianças fizeram uma exibição de comportamento *naven*.

Além disso, disseram-me que, no *naven* celebrado em comemoração a um homicídio bem-sucedido, *todas* as mulheres, com exceção da esposa e da irmã real do herói, deitam-se no chão para que ele caminhe sobre elas. Nessa cena, observamos um padrão de comportamento talvez primariamente característico da mãe sendo adotado por outras mulheres, não devido a aspectos de sua posição de parentesco, mas simplesmente em virtude do seu sexo. Enquanto o *naven* dos homens é em parte controlado e motivado pelas vantagens que a exploração de sua posição de parentesco pode trazer, o das mulheres é, ao que parece, quase desprovido dessa motivação.

Do mesmo modo, do ponto de vista sociológico, acredito que possamos entender a função do *naven* das mulheres como muito mais difusa que a do *naven* do *wau*. Enquanto este último enfatiza a solidariedade da comunidade, destacando alguns vínculos de afinidade específicos, o primeiro parece comunicar uma euforia mais difusa a toda a comunidade.

Pode-se mencionar um outro ponto em que o comportamento *naven* das mulheres contrasta com o dos homens. Em seu *naven*, o *wau* enfatiza emoções que são expressas de maneira livre e natural pela “mãe” que ele imita, mas as mulheres em

seu *naven* exageram aspectos especiais da posição do pai e do irmão mais velho, que esses parentes não conseguiriam expressar naturalmente sem constrangimento. O pai deve conter suas atividades disciplinantes e ceder diante do filho, mas as mulheres tomam o aspecto disciplinar da paternidade e o exageram no *naven*. Evidentemente, não podemos supor que as emoções reprimidas de um pai sejam uma força dinâmica na moldagem do comportamento das mulheres, mas pode ser que elas atinjam algum grau de excitação extra em exagerar atitudes que até certo ponto são culturalmente tabus entre os parentes que estão imitando.

No início deste capítulo, indiquei a base etológica do comportamento das mulheres, o modo como se divertem com sua fanfarronice e confusão e o modo como o travestismo caminha paralelamente à exibição pública. Assim, resta apenas considerar o simbolismo dos detalhes.

Nyame (*mãe*)

Já vimos que o comportamento da mãe é uma expressão simples e direta do orgulho da mãe *iatmul* por seu filho. Nesse caso, não há base estrutural para o travestismo, e seus sentimentos para com o filho não são caracteristicamente ambivalentes. Por isso não há em seu comportamento nenhum vestígio da elaboração presente no comportamento dos outros parentes. Em relação à nudez da mãe no *naven*, podemos compará-la aos outros contextos em que as mulheres ficam cerimonialmente despidas, ou seja, durante o enterro de seus parentes mais próximos do sexo masculino (cf. p. 201), e quando saem como suplicantes (cf. p. 192). Pode parecer estranho que a mãe adote exatamente a mesma atitude para expressar tanto infelicidade como júbilo diante de um feito do filho. Mas creio que podemos encarar a nudez em todos esses três contextos como uma expressão extrema de abnegação ou autopercepção negativa que pode ser acompanhada de alegria ou tristeza.

Iau (*irmã do pai*)

O comportamento *naven* da *iau* baseia-se na identificação com seu irmão, o pai do herói, em que claramente há duas possibilidades a ser destacadas. A relação do pai com seu filho é, como já vimos, ambivalente, sendo o pai impelido, a um só tempo, a exercer sua autoridade e a ceder caminho para o progresso do filho. Qualquer desses aspectos poderia ter sido adotado pela *iau*, e de fato ela escolheu o lado assertivo da paternidade – usa os mais belos ornamentos homicidas e bate em seu “filho”. O comportamento alternativo seria o de dramatizar o retraimento do pai diante do feito do filho. Podemos supor que, para uma mulher *iatmul*, esse papel

seria desinteressante e impróprio ao seu travestismo. Ela estaria adotando os trajes masculinos apenas para desempenhar um papel mais adequado ao *ethos* feminino.

Que eu saiba, até o momento, não houve nada na dramatização que se refira à possibilidade de o herói casar-se com a filha da *iau*, e isso é mais uma evidência que nos autoriza a supor que esse casamento seja uma inovação recente (ver nota 6, p. 145).

*Tshaishi (esposa do irmão mais velho)*

O comportamento da *tshaishi* é baseado em sua identificação com o marido, irmão mais velho do herói; seu comportamento e sua posição de parentesco são em grande medida comparáveis aos da *iau*. Já vimos que o irmão mais velho está em posição análoga à do pai, de forma que a *tshaishi* que se identifica com o irmão mais velho está em posição análoga à da *iau* que se identifica com o pai.

A única característica especial na posição da *tshaishi* pode estar vinculada a levirato, que torna provável que ela seja um dia a esposa do herói. Essa possibilidade, sem dúvida, empresta certo sabor picante ao *naven* da *tshaishi*, sendo inteiramente explorada no incidente em que o herói espeta com sua lança uma armadilha de pesca, símbolo do útero de sua *tshaishi*. O mesmo aspecto da relação é mais uma vez elaborado no comportamento da irmã do herói.

*Nyanggai (irmã)*

Essa parenta desempenha apenas um papel de pequena importância no *naven*, mas é identificada com o herói na ocasião em que ambos caminham sobre as mulheres prostradas. A irmã expressa então, com uma dramatização exagerada, o que nós (ou ela) podemos supor serem os desejos reprimidos do herói. Ela ataca os órgãos genitais das mulheres com suas mãos, especialmente os da *tshaishi*, lançando-se sobre eles e gritando: “Uma vulva!”. Mas a *tshaishi* travestida replica: “Não! Um pênis!” Esse desacordo entre elas deve-se, sem dúvida, ao fato de que a irmã se considera o marido potencial da *tshaishi*, ao passo que a *tshaishi* se considera potencialmente o irmão mais velho do herói.

*Mbora (esposa do irmão da mãe)*

A *mbora* identifica-se com o *wau*. Assim como ele, ela dança com a cabeça capturada (cf. Ilustração 5A) e recebe objetos de valor do *laua*. Como é identificada com um homem que está, ele próprio, travestido, não surpreende o fato de a *mbora*

parecer ter dúvida sobre seu sexo, pois participa do *naven* vestida ora como homem, ora como mulher. Finalmente, a confusão sobre essa questão parece se resolver quando ela, agindo como homem, realiza uma cópula ritual com seu marido travestido.

Resta considerar um incidente: quando as *iaus*, em trajes masculinos e portando um cocar de penas, caminham sobre as *mboras* prostradas (também em trajes masculinos). Para essa questão só posso apresentar uma tentativa de explicação. Observamos que o orgulho pelos feitos de um homem é encarado como prerrogativa, não do clã de seu pai, ao qual ele próprio pertence, mas do clã de sua mãe. Poderia parecer que, nesse ato de prestidigitação, o toucado de penas seja um ornamento de homicida<sup>14</sup>. As *iaus* (membros do clã do pai do herói) chegam, por assim dizer, vangloriando-se do feito. Caminham sobre as *mboras*, que estão deitadas no chão do mesmo modo que a mãe se deita diante do filho triunfante. Tanto a sua postura como o fato de a *mbora* ser identificada com o *wau* parecem indicar que as *mboras* são representantes do clã materno. Elas se erguem de um salto e agarram o ornamento de penas, símbolo do feito, reivindicando-o como triunfo do clã materno.

Outra evidência pode ser encontrada no fato de os ornamentos homicidas serem em geral ofertados ao matador por seu *lanoa rampa* (gente do marido), o que seria compatível com minha interpretação.

14. Infelizmente, meu informante não forneceu o termo nativo para o ornamento específico usado nesse contexto. Só disse que as penas eram coladas ao tutano, técnica comum para a confecção de alguns tipos de cocares homicidas. No entanto, é provável que o ornamento seja um emblema de homicida.



O *EIDOS* DA CULTURA IATMUL

Partindo-se da análise anterior e das descrições gerais da cultura iatmul apresentadas, fica evidente que essa cultura possui certo caráter difuso geral, além daquele derivado de seu *ethos* característico. É uma cultura que nos surpreende continuamente pela quantidade de detalhes estruturais que construiu em torno de alguns contextos. Além disso, há uma heráldica e um totemismo luxuriosos construídos em torno dos nomes pessoais e dos ancestrais, e ainda se reconhece uma tendência similar para o que só podemos descrever como hipertrofia no sistema iniciatório, com seu emaranhado de divisões duais entrecortadas e graus iniciatórios alternados; e mais uma vez no cerimonial do *naven*, em que vimos a cultura partir de premissas estruturais simples para chegar ao ponto de o *wau* se comportar em certo sentido como esposa do *laua*.

Aparentemente, a cultura apresenta uma tendência interna à complexidade – certa propriedade que a atrai para a fabricação e a manutenção de constructos cada vez mais elaborados. Como essa tendência evidentemente contribuiu para a configuração do *naven*, é importante examinar em detalhe sua natureza.

Quando estava no campo, muitas vezes perguntei-me a esse respeito, mas nunca percebi nenhum indício para a sua compreensão. Só após elaborar e definir a estrutura e o *ethos* cultural, ao escrever este livro, fui capaz de divisar uma abordagem para o presente problema. No campo, não prestei atenção especial aos pontos que agora sei que poderiam ter lançado alguma luz sobre esse problema, mas como minha abordagem praticamente não foi tentada por outros, vou apresentar o material que possuo para ilustrar o método.

Defini *estrutura cultural* como “um termo coletivo para o sistema ‘lógico’ coerente que pode ser construído pelo cientista, acomodando as várias premissas da cultura”, e à palavra *lógico* acrescentei uma nota de rodapé afirmando que devemos esperar encontrar diferentes sistemas de lógica – modos diversos de conjugar as premissas – em diferentes culturas.

O primeiro ponto que temos de considerar nessa definição é o papel do cientista. Afirmei que a estrutura cultural era um sistema construído pelo cientista; podemos, portanto, formular nosso problema nos seguintes termos: por que os materiais da cultura iatmul conduzem o trabalho de abstração do cientista para complexidades de exposição maiores do que as exigidas, por exemplo, pela cultura dos Arapesh<sup>1</sup>? Será essa complexidade de exposição reflexo de uma complexidade real na cultura, ou apenas um produto acidental resultante talvez de uma disparidade entre a linguagem e a cultura do etnógrafo e as da comunidade que ele está descrevendo?

Encontramo-nos aqui em um terreno muito difícil, e o cientista responsável pela exposição talvez seja o homem menos indicado para julgar a origem de sua complexidade. Só posso afirmar, em primeiro lugar, que a cultura iatmul me parecia complexa e rica antes de eu sequer haver tentado uma análise estrutural; em segundo, que o resultado da análise fez com que a cultura parecesse, pelo menos para mim, mais simples. Só posso confiar nessas impressões como evidência de que a complexidade não é inteiramente uma criação dos meus próprios métodos de pensamento<sup>2</sup>.

Tal complexidade, portanto, existe na própria cultura e é construída a partir de premissas. Este termo – *premissa* – foi definido como uma suposição ou implicação reconhecível em certo número de detalhes do comportamento cultural; já havia mencionado que, embora com freqüência essas suposições só sejam expressas em termos simbólicos, em outros casos são declaradas explicitamente pelos nativos.

Se aceitarmos que (a) a complexidade da estrutura cultural é reflexo de uma propriedade qualquer da própria cultura e (b) os elementos dessa complexidade estão presentes, até certo ponto, como idéias ou suposições nas mentes dos nativos, segue-se então que qualquer característica difusa da estrutura cultural pode ser remetida a peculiaridades da mente iatmul. Disso decorre que, na verdade, estamos lidando aqui com a expressão cultural dos aspectos cognitivos ou intelectuais da personalidade iatmul.

1. Cf. Margaret Mead, *Sex and Temperament*.

2. Até certo ponto, meus métodos de pensamento – estrutural, etológico e sociológico – são acompanhados pelos próprios nativos. Essa questão está discutida no final deste capítulo (p. 281).

Assim formulado, o problema parece estreitamente análogo ao problema do *ethos*. Em ambos os casos, temos de dar conta de uma tendência generalizada que se manifesta nos contextos mais diversos da cultura, e talvez a tendência que ora estamos investigando tenha com a estrutura cultural a mesma relação que o *ethos* tem com a motivação. Vimos que o *ethos* constitui um fator, que varia de cultura para cultura, na determinação das necessidades e dos desejos dos indivíduos. *Ethos* é o sistema de atitudes emocionais que determina qual valor uma comunidade atribuirá às várias satisfações ou insatisfações que os contextos da vida podem oferecer; ele pode ser satisfatoriamente encarado como “o sistema culturalmente padronizado de organização dos instintos e das emoções dos indivíduos”.

De maneira análoga, a tendência que estamos examinando é um fator variável em nossa definição de estrutura cultural, o significado da palavra “lógica”, o fator que determina e sistematiza a conjugação das premissas estruturais.

A partir da estreita analogia entre os dois problemas, podemos supor que o fator variável na estrutura cultural é algum tipo de padronização dos indivíduos na comunidade. Definimos *estrutura social* em termos de idéias, suposições e “lógica”, e como estas são, em certo sentido, um produto do processo cognitivo, podemos imaginar que as características da cultura iatmul se devem a uma *padronização dos aspectos cognitivos da personalidade dos indivíduos*. Referir-me-ei a essa padronização e à sua expressão no comportamento cultural como o *eidos*<sup>3</sup>.

Podemos agora voltar à cultura iatmul e examinar seu *eidos* em detalhe. Consideremos primeiro os fenômenos que descrevi como hipertrofia, complexidade estrutural ou multiplicidade de premissas, no sentido de ver se eles podem ser reformulados em termos da padronização de processos cognitivos individuais. À luz da definição de estrutura social, essa questão torna-se excessivamente simples. A estrutura social é constituída de “idéias ou pressuposições”, e a cultura caracteriza-se pela multiplicidade de elementos existentes em sua estrutura; ou seja, ela contém um número muito grande de “idéias ou pressuposições”, produtos do processo cognitivo. Para reformular isso em termos da padronização de indivíduos, temos apenas de pensar que eles são modificados por sua cultura de modo que sua criação de produ-

3. O sentido em que emprego a palavra *eidos* é, evidentemente, distinto daquele em que ele é usado na filosofia grega, mas, como o termo filosófico não foi adotado dessa forma na língua inglesa, parece-me legítimo usar a palavra *eidos* no presente sentido. Esta exposição do *eidos* e a definição de estrutura social são, a meu ver, desajeitadas, mas uma formulação mais exata da questão é impossível até que se faça uma investigação adequada dos *eidos* e *ethos* de várias culturas.

tos cognitivos é aumentada. Na verdade, eles são estimulados pela cultura a um grau de atividade intelectual incomum entre os povos primitivos.

Não estou me referindo a nenhum incremento de dotes intelectuais, o que provavelmente é em grande parte controlado por fatores hereditários. Mas vale a pena mencionar que entre os Iatmul muitos esforços são feitos para aumentar a capacidade de memória dos indivíduos, por meio de técnicas mágicas. Logo após o nascimento, uma criança do sexo masculino é levada a inalar fumaça de um fogo encantado, para que o menino se torne um erudito nos nomes totêmicos do seu clã; mais tarde, o jovem pode ser tratado com encantamentos que se acredita atuarem sobre seu coração (o sítio da memória), proporcionando-lhe facilidade para memorizar os ciclos onomásticos e os encantamentos. Numa cultura em que tais técnicas foram desenvolvidas, é ao menos provável a presença de um fator de seleção que favoreça aqueles com uma elevada capacidade cognitiva. Aqui, no entanto, não estou me referindo a um incremento na capacidade, mas à maneira pela qual se estimula a máquina cognitiva dos indivíduos à atividade, em lugar de se permitir que permaneça ociosa.

Com essa *advertência* – de que não estamos discutindo dotes, mas estimulação –, podemos esperar descobrir que as culturas diferem enormemente quanto à extensão em que promovem a atividade intelectual, embora não conheça nenhum trabalho de campo em que se tenha prestado alguma atenção a esse fenômeno. Qualquer avaliação matemática da atividade habitual da inteligência dos indivíduos está, evidentemente, fora de cogitação. Contudo, muitos fatos indicam que o alto grau dessa atividade é comum entre os Iatmul e é promovido pela cultura.

O estado atual de nosso conhecimento a respeito dos aspectos cognitivos do processo mental é tão insatisfatório que não é possível descrever o material iatmul de maneira tão sistemática quanto desejável. Podemos, no entanto, classificar muito grosseiramente esses processos como de rememoração e de pensamento, os quais parecem haver contribuído para a manutenção e o desenvolvimento da complexidade na cultura iatmul.

Consideremos primeiro a estimulação cultural da memória<sup>4</sup>. Já vimos que a erudição vasta e minuciosa é uma qualidade cultivada entre os Iatmul. Isto se revela de maneira dramática nos debates sobre nomes e totens – como já mencionei, um homem erudito tem na cabeça entre dez e vinte mil nomes. Esse número foi obtido por meio de uma estimativa grosseira da quantidade de cantos onomásticos que cada clã possui, do número de nomes em cada canto e da habilidade geral desses homens

4. Fui muito influenciado em minha própria maneira de pensar nesses problemas pelo livro *Remembering*, 1932, de autoria do prof. Bartlett, que li antes do meu retorno da Nova Guiné.

de citar inclusive, em detalhe, ciclos onomásticos de outros clãs além do seu. Esse número deve ser, portanto, tomado com cautela, mas é certo que a erudição desses homens é enorme.

Além disso, parece que a memorização mecânica desempenha um papel bem pequeno na realização desses feitos de memória. Os nomes lembrados são quase todos compostos, cada um deles contendo entre quatro e seis sílabas, e se referem a detalhes da mitologia esotérica, de tal forma que cada nome tem no mínimo um significado desencadeador. Os nomes são dispostos em pares, e em geral os nomes de cada par se assemelham um ao outro, como a palavra Tweedledum se assemelha à palavra Tweedledee – com a notável diferença de que normalmente a sílaba ou as sílabas alteradas têm algum significado e estão reunidas por um tipo simples de associação, como, por exemplo, contraste ou sinonímia. Pode-se encontrar uma alteração progressiva de significado ao longo de uma série de pares.

Assim, as séries de nomes contêm etiquetas referenciais que permitem sua memorização mediante processos imagéticos ou associação de palavras. Coletei grande quantidade desses nomes, observando muitas vezes que a *ordem* em que os pares eram apresentados estava sujeita a uma variação ligeira, mas contínua. Há uma ordem-padrão vagamente definida para a recitação de cada série de nomes, porém nunca ouvi nenhuma crítica à ordem em que os nomes eram recitados. Em geral, o informante pode alterar levemente a ordem de sua recitação a cada vez que repete a série. Sucede até de o emparelhamento dos nomes ser alterado, mas mudanças desse tipo são definitivamente consideradas erros.

Bartlett<sup>5</sup> observou que uma das qualidades mais características da memorização por repetição é a precisão com que a seqüência cronológica dos acontecimentos ou das palavras pode ser rememorada. Assim, a partir da alteração contínua da ordem em que os nomes são apresentados podemos deduzir que o processo mental usado não é principalmente o desse tipo de memorização. Uma evidência adicional para essa conclusão pode ser extraída do comportamento dos informantes quando estão tentando rememorar uma série de nomes não lembrada perfeitamente. Jamais ouvi um informante voltar, como uma criança européia, ao início e repetir a série de nomes já apresentada, na esperança de que o “ímpeto” da repetição pudesse produzir mais alguns nomes. Em geral, meus informantes se sentariam, pensariam e, de tempos em tempos, produziriam um nome (ou mais freqüentemente um par de nomes), não raro perguntando se esse nome já fora citado – como era freqüentemente o caso.

5. Cf. *Remembering*, pp. 203 e 264-266.

Além disso, quando se pergunta a um nativo iatmul sobre algum acontecimento passado, ele, em geral, dá uma resposta imediata e relevante à pergunta e não precisa descrever toda uma série de eventos cronologicamente relacionados para chegar ao acontecimento em questão. É muito difícil os Iatmul se deixarem levar pelo tipo de palavrório cronológico que, como observou Bartlett, é característico dos povos primitivos que se especializaram na memorização por repetição.

Um detalhe da cultura vale a pena ser mencionado como promotor de processos superiores em lugar da memorização mecânica. Refiro-me à técnica do debate. Num debate típico, um nome ou série de nomes é reivindicado por dois clãs oponentes como propriedade totêmica. O direito ao nome só pode ser demonstrado pelo conhecimento da mitologia esotérica a que o nome remete. Mas se o mito é exposto e se torna publicamente conhecido, seu valor como um meio de provar o direito do clã ao nome será anulado. Por isso, segue-se uma luta entre os dois clãs, cada qual afirmando que ele próprio conhece o mito e cada qual tentando descobrir o quanto seus oponentes realmente o conhecem. Nesse contexto, os oradores não lidam com o mito como uma narrativa contínua, mas como uma série de pequenos detalhes. O orador vai insinuar um detalhe de cada vez – para provar seu próprio conhecimento do mito – ou vai desafiar a oposição a proferir algum detalhe. Dessa maneira, creio eu, é induzida uma tendência a pensar em uma história não como uma seqüência cronológica de acontecimentos, mas como um conjunto de detalhes com graus variados de segredo envolvendo cada um deles – atitude analítica que é diretamente oposta à memorização por repetição.

Mas, embora possamos afirmar com bastante certeza que esse tipo de memorização não é o principal processo estimulado na erudição iatmul, não é possível dizer qual dos processos superiores está mais envolvido. Há, entretanto, vários detalhes da cultura que sugerem ser as imagens visuais e cinestésicas provavelmente de grande importância. Nos debates, objetos são continuamente oferecidos para exibição. Por exemplo, quando a propriedade totêmica do rio Sepik estava em discussão, um colar de conchas foi pendurado no centro da casa cerimonial para representar o rio. O clã A declarou ser indubitavelmente sua a tabua que forma uma borda saliente e pitoresca ao longo das margens do rio; o rio, portanto, devia também lhe pertencer. Assim, produziram uma bela lança decorada com folhas da tabua e apontaram para ela dizendo: “Nosso Iambwiiushi!”<sup>6</sup>. O clã B, por seu turno, declarou que o rio era a sua cobra, Kindjin-kamboi, e que o protagonista da história, Mali-kindjin, foi buscar folhas coloridas e brilhantes para enfeitar a representação da cobra que adornava um dos

6. Nome totêmico do capim.

gongos da casa cerimonial. Outro exemplo ocorreu em um debate sobre o Sol, quando vários participantes se vestiram para representar personagens de um mito de origem do Sol.

Na técnica do debate, o orador usa feixes de folhas, batendo com elas sobre uma mesa para marcar os pontos de sua oração. Essas folhas são continuamente usadas como emblemas visíveis ou tangíveis de objetos e nomes. Um orador diz: “Esta folha é fulano. Não estou reivindicando esse nome”, e lança a folha para a oposição. Ou pode dizer: “Esta folha é a opinião de fulano”, e a joga no chão com desprezo; ou ainda varre o chão com as folhas, descartando as declarações tolas de seus oponentes. Similarmente, um pequeno pacote de folhas vazias é usado como emblema de algum segredo sobre o qual o orador está desafiando a oposição a demonstrar seu conhecimento: ele o segura perguntando-lhes desdenhosamente se sabem o que há dentro dele.

A propensão para o pensamento visual ou cinestésico manifesta-se também na tendência contínua à diagramação da organização social. Em quase toda cerimônia, os participantes são dispostos em grupos de modo que o padrão geral constitua um diagrama do sistema social. Na casa cerimonial, os clãs e as metades têm geralmente lugares designados de acordo com o sistema totêmico dos grupamentos, mas quando as cerimônias de iniciação são realizadas, esse arranjo é descartado e em seu lugar surge outro baseado nas metades e nos graus iniciatórios intercalados<sup>7</sup>.

Por último, podemos citar as cerimônias do *naven* como mais um exemplo dessa propensão para o pensamento visual e cinestésico. Já vimos como as propriedades geométricas abstratas do sistema de parentesco estão ali simbolizadas nos trajes e no gestual; aliás, podemos considerar isso uma contribuição da eidologia para a nossa compreensão das cerimônias.

Contudo, a conexão entre a expressão do *eidos* nos contextos que descrevi e a cultura como um todo ainda não está perfeitamente clara. Ilustrei o *eidos* sobretudo a partir do debate totêmico, mostrando que uma grande atividade da memória é exigida e promovida em alguns indivíduos pelo exercício de debater. Além disso,

7. Para outro material desse tipo, ver *Oceania*, 1932, *passim*; no entanto, a afirmação na p. 256 de que a aldeia é longitudinalmente dividida entre as duas metades totêmicas é falsa. Foi coletada enquanto eu fazia uma curta visita a uma aldeia em que estava ocorrendo a iniciação. Estávamos na casa cerimonial iniciatória, e parece que o meu informante estava tão influenciado pelo padrão iniciatório no interior da casa cerimonial que falou como se aquele padrão se estendesse a toda a aldeia. Na realidade, a subdivisão da aldeia segue em geral as divisões em metades, mas é *transversal*, e não *longitudinal*. A aldeia de Mindimbit, onde mais trabalhei em minha primeira expedição, foi projetada irregularmente devido à característica pantanosa do terreno.

apresentei fatos que indicam que a memorização por repetição desempenha um papel pequeno nessa atividade, sendo as imagens visuais e cinestésicas mais importantes. No assunto específico da memorização dos nomes, mostrei ser possível supor que a associação de palavras cumpre um papel mais efetivo. Mas esses fatos podem ser isolados quanto a seus efeitos. De um lado, o cultivo ativo da memória pode estar confinado a alguns poucos especialistas selecionados e, de outro, ele pode ocorrer apenas nos contextos específicos em que os nomes são importantes. Enquanto essas duas possibilidades não tiverem sido examinadas, não poderemos passar dos fatos apresentados para a afirmação de que o desenvolvimento ativo da memória tem afetado a cultura como um todo e as cerimônias do *naven* em particular.

Consideremos primeiro até onde se pode supor que essa ativação tenha afetado toda a comunidade e até onde ela está confinada a uma pequena minoria de especialistas. No todo, a incrível acuidade na memorização de nomes pode ser encontrada na maioria dos homens<sup>8</sup>. Quando estava coletando os nomes, busquei na medida do possível meu material com especialistas, mas era notável que, mesmo quando conversava sobre outros assuntos com informantes que nunca haviam ousado se apresentar como eruditos no debate público, eles desviavam continuamente a conversa para questões relacionadas ao sistema totêmico e tentavam oferecer-me listas de nomes. Isso aconteceu, por exemplo, com o informante (Ilustração 22) que descrevi antes (p. 206) como visivelmente entusiasmado e impreciso. Ele insistia em discutir assuntos ocultos e fornecer listas de nomes pertencentes ao seu clã, cheias de erros e contradições. Entre os mais jovens, contudo, essa paixão pela exibição de erudição, ainda que pouco desenvolvida, é quase totalmente obstaculizada pela percepção de que a erudição só é apropriada a homens mais velhos. Tive contato com três jovens muito inteligentes que evitaram enfaticamente me fornecer nomes, encaminhando-me a seus seniores quando os pressionei nesse sentido. Mas, em sua ausência, outras pessoas disseram que dois desses jovens já estavam bem adiantados no caminho da erudição e seriam grandes debatedores quando ficassem mais velhos. Assim, a reticência dos jovens sobre a questão dos nomes não implica que eles não sejam, como os mais velhos, estusiasmados dessa forma de virtuosismo mental<sup>9</sup>.

8. Sobre as mulheres não tenho dados, mas a partir do contraste de *ethos* entre os sexos deve-se esperar diferenças consideráveis em seus *eidôs*.

9. Tal reticência pode ser comparada à sua relativa reserva na casa cerimonial, algo que já mencionei na discussão do *ethos* masculino. Afirmei que na casa cerimonial júnior os meninos imitam a violência dos seus seniores, mas desconheço qualquer debate nessa casa em que seja imitada a erudição dos homens mais velhos. Há, entretanto, vários jogos em que as crianças testam os conhecimentos umas das outras, como, por exemplo, o das espécies de plantas na mata etc.

Contudo, uma resposta mais completa à questão de como a estimulação de um pequeno número de especialistas pode reagir sobre a cultura como um todo reside no fato de que tais especialistas se apresentam constantemente como mestres-de-cerimônia não oficiais, criticando e instruindo os homens que são agentes das complexidades da cultura. Sua voz é ouvida não apenas nos debates concernentes aos nomes totêmicos, mas também naqueles sobre qualquer assunto, da iniciação à posse da terra. Assim, a cultura está em grande parte sob a custódia de homens treinados em erudição e dialética, e é continuamente exposta por eles para a instrução da maioria. Com base nisso, podemos estar razoavelmente certos de que os indivíduos mais afetados pela estimulação da memória realmente contribuem muito mais que seus companheiros para a elaboração e a manutenção da cultura.

Por fim, resta saber se esta questão dos nomes totêmicos constitui um contexto isolado, um interesse especial, cujos efeitos podem ser isolados da cultura como um todo, ou se se trata de um sistema amplamente ramificado, em que se pode esperar efeitos em todas as partes da cultura. Aqui, em particular, as indicações favorecem muito a segunda alternativa. O sistema onomástico é, com efeito, uma imagem teórica de toda a cultura e nele está refletido cada aspecto formulado da cultura. Inversamente, podemos dizer que o sistema tem suas ramificações em todo aspecto da cultura e dá suporte a toda atividade cultural. Todo encantamento, todo canto – até mesmo as pequenas canções que os meninos compõem para suas namoradas – contém listas de nomes. Os enunciados dos xamãs são compostos em termos de nomes. Os espíritos xamânicos que possuem os xamãs são eles mesmos importantes pontos nodais no sistema onomástico. Casamentos são freqüentemente arranjados com o objetivo de obter nomes. A posse da terra é baseada no pertencimento ao clã, e esse pertencimento é garantido pelos nomes. O homem que compra nomes adquire ao mesmo tempo a qualidade de membro do clã ao qual os nomes pertenciam e um direito de cultivar a terra desse clã. Todo produto do rio e das roças tem seu lugar no sistema. A terra, o rio, o céu e as ilhas flutuantes são todos nomeados no sistema. Cada utensílio da casa, a casa em si e a casa cerimonial estão incluídos. Cada homem, cada mulher e cada criança estão incluídos, e os vários aspectos da personalidade social são diferenciados no sistema (cf. *infra*).

Na verdade, o único aspecto da cultura que depende pouco do sistema onomástico é o da iniciação<sup>10</sup>; e mesmo aí descobrimos que todos os mecanismos misterio-

10. Há aqui uma diferença entre os Iatmul orientais (Mindimbit etc.) e os centrais (Kankanamun etc.). Entre os últimos, tanto as metades iniciatórias como as metades totêmicas são chamadas “Sol” e “Mãe”, apesar do fato de vários clãs, que no sistema totêmico pertencem a uma metade e alinham-

so produtores de som têm nomes totêmicos, que os gongos secretos são vagamente comparados aos espíritos xamânicos e que as metades iniciatórias têm nomes polisilábicos segundo o plano comum, embora nenhum lugar lhes tenha sido destinado na distribuição dos nomes entre os clãs. Finalmente, no fim da iniciação os noviços recebem nomes especiais dos irmãos da mãe.

Diante dessa extraordinária ramificação do sistema, podemos, acredito, estar razoavelmente certos de que os homens mais eruditos abordam toda atividade cultural com os hábitos cognitivos adquiridos no debate; de que não somente sua memória é ativada pela cultura no contexto especial do debate, como também essa ativação tem seus efeitos sobre a cultura como um todo, promovendo e mantendo a extrema complexidade que já vimos lhe ser característica.

Até aqui, ao descrever o *eidos* dos Iatmul, lidamos com seus aspectos quantitativos e com questões referentes a que tipos de mecanismos de pensamento são mais cultivados. Resta considerar mais detalhadamente a padronização do pensamento estandardizado e os tipos de lógica que o caracterizam. É uma pena que eu tenha tão pouco material para demonstrar o método de pensamento dos nativos, e por isso dependa quase inteiramente dos detalhes da cultura, deduzindo-se daí os padrões de pensamento dos indivíduos. Idealmente, seria possível traçar os mesmos processos nas elocuições de informantes e no comportamento individual em condições experimentais, bem como nas normas da cultura.

Em primeiro lugar, grande parte do pensamento iatmul é “intelectual” – e aqui uso o termo no sentido giriesco, mais para indicar que as pessoas são “intelectuais” do que para indicar que são inteligentes.

Os problemas que mais exercitam a mente dos Iatmul parecem-nos fundamentalmente irrealis. Há, por exemplo, uma discussão estabelecida entre a metade Sol e a metade Mãe em relação à natureza da Noite. Enquanto a gente do Sol reivindica o Dia como sua propriedade totêmica, a gente da Mãe reivindica a Noite, e desenvolveu um elaborado palavrório esotérico sobre montanhas que se reúnem no céu, patos e a Via Láctea para explicar sua existência. A gente do Sol despreza isso, e a Noite tornou-se um pomo de discórdia. A gente da Mãe afirma que a Noite é um fenômeno positivo

se nesse lado nos debates sobre nomes, terem passado para a outra metade para fins iniciatórios. Mas em Mindimbit a divisão dual iniciatória é considerada inteiramente distinta da totêmica, e as metades iniciatórias não são denominadas “Sol” e “Mãe”. São chamadas Kishit e Miwot. Além disso, em Mindimbit os gongos secretos não são identificados com espíritos xamânicos. Em Kankanamun, tanto os gongos como os espíritos são chamados de *wagan*; mas em Mindimbit, os espíritos são denominados *lemwail*. Assim, parece que a conexão entre totemismo e iniciação é mais fraca em Mindimbit do que em Kankanamun.

devido às montanhas sobrepostas etc., ao passo que a gente do Sol a considera mera nulidade, negação do Dia, em virtude da ausência do totem *deles*, o Sol.

Além disso, dentro da própria metade do Sol há uma controvérsia sobre ele. Um de seus nomes totêmicos é Twat-mali<sup>11</sup>, mas há dois clãs nessa metade que reivindicam o mesmo nome. Cada clã tem sua própria série de nomes ligados a este. Assim, o clã A afirma que a série é Twat-mali, Awai-mali; Ka-ruat-mali, Kisa-ruat-mali etc. (nove pares de nomes); para o clã B há Twat-mali, Awai-mali; Ndo-mbwangga-ndo, Kambwak-mbwangga-ndo etc. (oito pares de nomes). Em algum momento do passado, chegou-se aparentemente a um acordo a esse respeito: há dois Twat-malis, um dos quais é o sol que brilha atualmente, o outro é o velho sol, que repousa como uma rocha decomposta em algum lugar das planícies ao norte do rio Sepik. Mas o acordo é apenas parcial, pois nunca se chegou a um consenso sobre qual dos dois Twat-malis é cada um deles, e atualmente cada clã insulta o outro dizendo que o seu próprio Twat-mali está no céu, e o do oponente, apodrecendo nas planícies.

Outro tema submetido a esse tipo de investigação é a natureza das marolas e das ondas da superfície da água. Diz-se secretamente que os homens, os porcos, as árvores, a grama – todos os objetos do mundo – não passam de padrões de ondas. Na verdade, parece haver certo consenso a esse respeito, embora isso talvez entre em conflito com a teoria da reencarnação, segundo a qual o fantasma do morto é soprado como névoa pelo Vento Leste rio acima e para dentro do útero da esposa do filho do falecido. Seja como for, resta a questão de como as marolas e as ondas são causadas. O clã que reivindica o Vento Leste como totem é bastante claro sobre isso: o Vento, com seu abanador, provoca as ondas. Mas outros clãs personificaram as ondas, afirmando que elas são uma pessoa (Kontum-mali) independente do vento. Outros clãs têm ainda teorias diferentes. Certa vez levei alguns nativos até à costa e ali encontrei um deles sentado, sozinho, olhando extasiado para o mar. Era um dia sem vento, mas uma onda lenta se quebrava na praia. Entre os ancestrais totêmicos de seu clã, havia um gongo personificado que flutuava rio abaixo até o mar, e acreditava-se que ele causasse as ondas. O homem estava com o olhar fixo nas ondas que cresciam e se quebravam sem que nenhum vento soprasse, o que, a seu ver, demonstrava a veracidade do mito.

De outra feita convidei um de meus informantes para assistir à revelação de chapas fotográficas. Primeiro, dessensibilizei as chapas e depois as revelei em um recipiente

11. Outros clãs da metade do Sol têm diferentes nomes para o Sol – Inggun-mali, Kala-ndimi etc. A controvérsia aqui discutida diz respeito apenas a Twat-mali.

aberto sob luz moderada, de forma que ele pôde ver o surgimento gradual das imagens. Ficou muito interessado, e alguns dias mais tarde me fez prometer nunca mostrar esse processo aos membros dos outros clãs. Kontum-mali era um de seus ancestrais; ele viu no processo da revelação fotográfica a verdadeira materialização das marolas em imagens e encarou isso como demonstração da veracidade do segredo do clã.

Essa atitude intelectual para com os grandes fenômenos naturais surge continuamente nas conversas entre o antropólogo e seus informantes, os quais sondam o antropólogo sobre a natureza do universo. Aprendi muito cedo que a atitude correta a ser adotada nessas conversas era de extrema discricção. Eu só dava a informação após insistir no sigilo, e depois compartilhava o segredo como um elo entre mim e o informante. Sem essas preliminares, o que eu dizia não era levado a sério, em geral se supunha que fossem mentiras exotéricas. Certa vez, um homem aproximou-se de mim discretamente, vangloriando-se de que sabia os segredos europeus sobre o dia e a noite. Dizia que um homem branco havia lhe contado que de dia o Sol viajava sobre a terra e à noite voltava para o Leste, viajando de volta sobre o mundo do céu, de forma que as pessoas do céu tinham dia, enquanto nós, na terra, tínhamos noite e vice-versa – uma bela reformulação dos antípodas em termos iatmul.

Quando me encontrava em Kankanamun, houve um eclipse lunar e discuti isso com meus informantes. Fiquei muito surpreso ao constatar que estavam muito pouco interessados no fenômeno. Eles o atribuíam à mágica realizada pelo povo tshuosh. Um informante, Iowimet, parecia bastante desconfiado dessa teoria e me perguntou o que os europeus achavam. Enrolei um pouco e então expliquei o segredo. A lua, durante o eclipse, tinha ficado vermelha – alguns dias antes meu informante havia me dito que o sol era um canibal; atribuí, então, a vermelhidão da lua ao sangue contido no excremento do sol e disse que esse material estava entre a lua e a terra, obscurecendo o brilho da lua. Esse segredo foi um elo de compreensão extremamente útil entre nós, e, mais tarde, por várias vezes ele se referiu ao eclipse como “aquele assunto que nós dois sabemos”. Seria interessante coletar, no futuro, como Iowimet reformulou essa história.

Mais especificamente, o pensamento iatmul caracteriza-se não apenas por sua intelectualidade, mas também por uma tendência a insistir que o que é simbólico, sociológico ou emocionalmente verdadeiro também o é cognitivamente. O tipo de paradoxo que se pode construir dessa maneira parece ser muito atraente para a mente dos Iatmul, e a mesma torção mental é, evidentemente, reconhecível entre os dialéticos e teólogos de todas as partes do mundo. Entre os Iatmul, esses sujeitos não são uma classe à parte, mas, como já vimos, os principais contribuintes da cultura. Assim, ocorre que muitas complicações da cultura podem ser descritas como *tours-de-force* em torno desse tipo de paradoxo, dispositivos que enfatizam a con-

tradição entre a realidade emocional e cognitiva ou entre diferentes aspectos da verdade emocional.

Como exemplos disso, temos a idéia freqüentemente repetida da discriminação dos diferentes aspectos da personalidade social e, não obstante, da sua identidade. Já observamos esse fenômeno cultural na nomenclatura dos seres humanos; já vimos como os vários nomes de um homem constituem um diagrama de suas várias lealdades, ao clã paterno, ao clã materno e aos *waus* classificatórios, e como um outro nome é ligado à sua posição como iniciado. As diversas almas de um homem, com seus diferentes destinos *post-mortem* – seu aspecto patrilinear, que é reencarnado no filho de seu filho, seu aspecto matrilinear, que mora na terra dos mortos sob o nome dado por seu *wau*, e o aspecto de sua personalidade representado por seu nome secreto, que se torna um espírito ancestral, um guardião do seu clã – correspondem da mesma maneira às várias facetas de sua personalidade.

A discriminação de facetas da personalidade é levada ainda mais longe no caso dos *wagans*, o tipo mais importante de ser espiritual. Kava-mbuangga, o *wagan* que pôs seu pé no barro e assim criou a terra seca, representa tanto a vida como a morte, e há mitos sobre sua visita à terra dos mortos. Um boneco representando Kava-mbuangga, que me foi mostrado em Mindimbit, era pintado em duas cores: o lado direito em ocre para representar carne viva, o lado esquerdo em preto, para representar pedra, a *kava* (paralisia ou “formigamento”) que se espalha sobre o corpo na morte. Assim, no boneco, os dois lados da personalidade de Kava-mbuangga são diagramaticamente exibidos.

Também na onomástica, os *wagans* não apenas são diferenciados como membros de seus clãs maternos e paternos e como iniciados, mas também têm séries separadas de nomes segundo sua função como (a) espíritos xamânicos; (b) espíritos vingadores, invocados na feitiçaria; (c) gongos secretos nas cerimônias iniciatórias; (d) *mbwatnggowi* (bonecos cerimoniais que vagamente se acredita estarem associados com a fertilidade); e (e) *mwai* (máscaras de longos narizes com as quais os rapazes dançam. Essas danças são versões juvenis análogas às cerimônias com os gongos *wagans* realizadas pelos seniores).

Muitos desses diferentes nomes dos *wagans* são esotéricos, devendo-se ocultar especialmente a identidade fundamental que existe a despeito da diferenciação entre as várias personificações. Somente os homens mais eruditos sabem que *mwai* e *mbwatnggowi* são realmente *wagans*. Quando me contaram isso, era como se fosse um mistério além de sua compreensão, um paradoxo que tinha de ser aceito e diante do qual eles se maravilhavam com certa humildade grave e com aceitação da sua incompreensibilidade. Ao mesmo tempo, insistiam na identidade com uma excessiva ênfase em prol daquela crença que, das duas, era a mais difícil de assimilar.

Outro exemplo da insistência em uma verdade sociológica pelo fato de parecer um contra-senso cognitivo pode ser encontrado nas afirmações constantemente repetidas de que a palmeira *Borassus*, Tepmeaman<sup>12</sup>, além de palmeira é um peixe. Tepmeaman é o *kaishi* (contraparte ou parceiro) de *na'u*, a palmeira do sagu. Mas, na economia iatmul, a contraparte do sagu é o peixe, pois o povo do rio pesca o peixe que troca pelo sagu trabalhado nas aldeias da floresta. Assim, justifica-se a afirmação de que a palmeira *Borassus* é um peixe.

A tendência a enfatizar a mais cognitivamente obscura de duas verdades é também reconhecível no sistema de parentesco. Em minha descrição preliminar da cultura declarei que, enquanto a “morfologia do sistema social”<sup>13</sup> é patrilinear, o “sentimento” das pessoas é preponderantemente matrilinear. Agora inclino-me a ver nessa ênfase quase sentimental da importância do vínculo com a mãe outro exemplo de supercompensação em favor da verdade menos evidente. Quando discutíamos sobre a mãe e o irmão da mãe, meus informantes apresentavam um traço da mesma insistência confusa presente quando me falavam das diferentes personalidades do *wagan*. Poderia parecer então que o relacionamento patrilinear é bastante evidente na organização clânica para não precisar ser enfatizado. Mas sua clara existência lança uma leve obscuridade sobre a relação matrilinear, que, embora não seja menos social e emocionalmente real, se torna assim menos evidente cognitivamente. Por isso a relação matrilinear é a mais enfatizada.

Outro exemplo do mesmo tipo de pensamento ocorre na identificação do *laua* com os ancestrais do clã materno (cf. p. 106). Aqui, o vínculo no qual se baseia a equação poderia parecer puramente emocional. Nos dois relacionamentos – entre um clã e seus *lauas* e entre um clã e seus ancestrais –, o único fator comum é o orgulho associado aos feitos tanto de *lauas* como de ancestrais.

Nas cerimônias do *naven* podemos observar o mesmo tipo de pensamento re-torcido, representado no cerimonial. Em um sentido social, econômico e emocional,

12. Os nomes dessa palmeira são Tepmeaman, Kambuguli etc. (cf. p. 107, onde é fornecida a lista completa). Em uma publicação anterior (*Oceania*, 1932), declarei que Kambuguli é uma espécie de palmeira diferente de Tepmeaman. Em minha segunda expedição, descobri que *Borassus* é uma palmeira dióica e que Kambuguli é a planta macho, diferente de Tepmeaman, que é a planta fêmea. Na verdade, os nativos consideram Tepmeaman como macho, sendo a palavra *tshik* usada homonimamente para “fruta” e para “pênis”.
13. Cf. *Oceania*, 1932, p. 289. Por “morfologia do sistema” quero referir-me àquelas premissas culturais que são articuladamente formuladas pelos nativos; por exemplo, agrupamentos como clãs, metades, graus iniciatórios etc., que são nomeados e discriminados. Os vínculos de um homem com seu pai são articuladamente afirmados, enquanto os de um homem com sua mãe se expressam principalmente no comportamento simbólico.

o *wau* é uma mãe e uma esposa do *laua*. Mas no sentido estritamente cognitivo, ele não é nada disso. Na realização da cerimônia, o que se enfatiza é a verdade emocional, que, das duas, é a de mais difícil assimilação cognitiva.

Além do contraste entre verdade emocional e verdade cognitiva, o pensamento dos Iatmul tem alguns outros padrões ou motivos nos quais é treinado pela cultura e que perpassam as várias instituições. A esta altura do livro, o leitor dificilmente se surpreenderá se eu disser que esses padrões são em grande parte contraditórios, de forma que a cultura como um todo aparece como um tecido complexo no qual os vários motivos eidológicos conflitantes são torcidos e urdidos juntos. Deslindando e isolando esses motivos, podemos reconhecer e descrever alguns dos mais importantes:

- (a) Senso de pluralismo: multiplicidade e diferenciação dos objetos, pessoas e seres espirituais existentes no mundo.
- (b) Senso de monismo: tudo é fundamentalmente uno ou pelo menos derivado de uma única origem.
- (c) Senso de dualismo *direto*: tudo tem um germano.
- (d) Senso de dualismo *diagonal*: tudo tem uma contraparte simétrica.
- (e) Padrões de pensamento que dirigem a seriação dos indivíduos e dos grupos, aparentemente baseados em (c) e (d).

Os sentidos de multiplicidade e monismo não necessitam senão de um tratamento muito breve, pois nenhum deles, ao que eu saiba, teve quaisquer repercussões sobre as cerimônias do *naven*. De um lado, temos o tipo de material que já mencionei, isto é, a distribuição de milhares de nomes pessoais para as coisas, para as pessoas do mundo e para as diferentes facetas de suas personalidades; de outro, temos a insistência em que tudo é realmente *um*. No todo, poderia parecer que a crença na multiplicidade é leiga e exotérica, ao passo que os detalhes das bases do monismo são um mistério esotérico reservado ao erudito.

Isso não significa que o conceito geral de monismo seja um segredo. Quando dois clãs estão lutando pela propriedade ancestral de um nome, um homem pode declamar em debate aberto: “Um pai, uma mãe, uma raiz – esse é o tipo de pessoas que nós (seres humanos) somos”, insistindo, por essa referência convencional a um dos casais dos pais primordiais da raça humana, na indivisibilidade do nome em disputa. Mas os nomes desses primeiros pais são secretos, como também o são todos os detalhes da mitologia embaralhada por meio da qual o monismo une o mundo todo em misticismo histórico.

As mesmas considerações aplicam-se aos *wagans*. Há muitos *wagans*, e muitos deles têm personalidades múltiplas, embora todos sejam um e descendentes de Kava-

mbwangga, que se multiplicou por meio das massas de bétel mascado sobre o qual pisou e que assim se tornaram outros *wagans*; mas na verdade todos são Kava-mbwangga. Outro exemplo desse monismo místico pode ser visto na teoria segundo a qual todas as coisas do mundo não passam de padrões de ondas.

Mas, em contraposição à percepção da unidade de tudo, podemos situar a confusão que resultou talvez da rivalidade entre os clãs e da ênfase no orgulho. Todos acreditam no monismo fundamental e nele insistem, mas cada grupo tem sua própria teoria mitológica segundo a qual seus próprios ancestrais ocupam as posições-chave na origem unitária do mundo. Disso resulta não haver uma teoria monística, mas toda uma série de teorias conflitantes, cada qual enfatizando a unidade fundamental do mundo.

Há pelo menos dois (e provavelmente mais) casais de pais primordiais incluídos no esquema totêmico polissilábico; e além destes há um terceiro que tem nomes curtos, não vinculados a nenhum clã<sup>14</sup> – e assim oscila a cultura entre monismo e pluralismo.

Uma interessante expressão do pluralismo fundamental do mundo pode ser vista na teoria nativa de “estradas” separadas. Essa é uma questão a respeito da qual os próprios nativos são vagos e a opinião varia de informante para outro. Relataram-me que seres humanos, *wagans*, *kurgwas* (feiticeiros) e *windjimbus* (espíritos da mata) têm “estradas” separadas. Contudo, alguns informantes inclinavam-se a pensar que havia apenas duas “estradas”, a dos seres humanos e a dos espíritos; outros distinguíam três estradas – a dos *wagans* e *kurgwas*, a dos *windjimbus* e a dos seres humanos. Contaram-me em pidgin que os *wagans* estavam “atrás da verdade”, isto é, que, embora invisíveis, estavam presentes de maneira misteriosa, o que seria uma espécie de “quarta dimensão” ou a outro “plano de existência”. A palavra *iamba* (estrada), aplicada a esses seres espirituais, parecia, não obstante as estradas fossem descritas como meios de transporte, ser também um equivalente a “planos de existência”.

Enquanto no pensamento iatmul monismo e pluralismo são comparativamente fáceis de entender, as duas formas de dualismo são um pouco mais obscuras. A questão, no entanto, é relevante, e acredito que a discriminação entre dualismo direto e diagonal pode se mostrar útil para a descrição de outras culturas além da dos Iatmul<sup>15</sup>.

14. É interessante que meu informante, Kainggenwan de Mindimbit, que me forneceu os nomes desses dois primeiros pais não totêmicos, Mogavia (o homem) e Leren (a mulher), considerasse esses nomes segredos de grande importância, muito embora, como eles não têm posição no clã e nenhuma eficácia mágica, pudéssemos esperar que não tivessem nenhum valor.

15. Esta exposição do dualismo direto e diagonal foi escrita antes de eu ter compreendido que esses conceitos são apenas análogos eidológicos dos *ethos* complementar e simétrico. As expressões aqui usadas são em certos aspectos desajeitadas, e uma certa simplificação poderia ter

Entendo por dualismo uma tendência a ver as coisas, as pessoas ou os grupos sociais como relacionados em pares. Há o dualismo *direto* e o *diagonal*, segundo o tipo de relação observada entre os elementos de cada par. No primeiro caso, a relação é análoga à existente entre um par de irmãos do mesmo sexo; no segundo, análoga à existente entre um par de homens que se casaram com a irmã um do outro.

Essas considerações estão sugeridas num artigo do dr. Leonard Adam<sup>16</sup>, que mencionou uma instituição nepalesa descrita como “irmandade artificial”. A existência de duas formas de pensamento dualista tornou-se evidente a partir da consideração do contraste entre essa relação e os correspondentes relacionamentos “artificiais” institucionalizados na cultura iatmul.

Em quase todas as culturas se podem encontrar parcerias institucionalizadas; nas sociedades mais simples é comum elas ocorrerem fora dos laços entre parentes, atravessando-os, e ainda assim moldadas segundo os vínculos de parentesco familiar. Dessa forma, no Nepal, o comportamento dos parceiros é aparentemente moldado no comportamento normal entre irmãos. Entre os Iatmul, em contrapartida, não há “irmandade artificial”, mas tipos de relações “artificiais” moldadas nos vínculos de afinidade e enfatizando a natureza simétrica desses vínculos.

O contraste é bastante nítido e conduz naturalmente ao problema de quais fatores culturais podem ser expressos pela institucionalização de um tipo de relação “artificial” em lugar de outro. A teoria que estou apresentando agora é uma tentativa de responder a essa questão do ponto de vista eidológico.

Há dois tipos contrastantes de pensamento dualista. O primeiro, que é fácil para os europeus acompanharem, classifica juntos os ângulos adjacentes de um losango (para empregar uma analogia geométrica). Esse tipo de pensamento, ao qual me referirei como dualismo *direto*, é o que leva à formação de relações artificiais baseadas na irmandade e a conceitos como aquele dos Iatmul segundo o qual tudo no mundo pode ser agrupado em pares, de sorte que em cada par há um germano mais velho e outro mais moço do mesmo sexo.

sidio introduzida pela substituição do termo “direto” por *complementar* e do termo “diagonal” por *simétrico*. No entanto, pareceu valer a pena deixar a formulação original da questão praticamente inalterada, para que o leitor pudesse perceber como os fenômenos cismogênicos estavam refletidos em minha descrição do *eidos* iatmul *antes* de eu ter desenvolvido o conceito de cismogênese. A equivalência entre os dois tipos de dualismo e os dois tipos de cismogênese é explorada com mais profundidade no final do livro, pois só quando eu estava escrevendo o Epílogo é que essa identidade se tornou clara.

16. *Man*, vol. XXV, 1935, p. 12, e *Zeitschr. für Vergl. Rechtswissenschaft*, vol. XLIX. Para exemplos de “relacionamentos artificiais” provavelmente baseados no dualismo diagonal em comunidades africanas, cf. Hocart, “Blood Brotherhood”, *Man*, 1935, p. 127.

O segundo tipo de pensamento é muito mais difícil para os europeus entenderem, porque é menos desenvolvido em nosso *eidós*<sup>17</sup>. Ele classifica juntos os ângulos diagonalmente opostos de um losango, enfatizando sua igualdade e oposição fundamentais. Essa maneira de pensar diagonal leva a cultura iatmul à formação de relações de afinidade artificiais e à idéia de que tudo no mundo tem sua contraparte igual e oposta. Estende-se até a grande construção dualista subjacente às duas metades Sol e Mãe, com seus totens opostos Céu e Terra, Dia e Noite, e até as divisões duais cruzadas do sistema iniciatório, em que a metade de uma metade inicia a metade diagonalmente oposta da outra metade (ver Fig. 5, p. 277).

É possível que esses dois padrões de pensamento estejam ambos representados no *eidós* de todas as culturas, mas acredito haver uma grande variação entre culturas quanto ao grau em que um ou outro tipo de dualismo é enfatizado. Entre os Iatmul, ambos os tipos são fortemente desenvolvidos. É difícil avaliar sua importância relativa, porque a maneira de pensar diagonal parece mais estranha e surpreendente para o observador europeu. Minha impressão é de que se dá uma maior ênfase ao tipo diagonal, e também que essa ênfase é mais forte entre os Iatmul orientais (Mindimbit, Tambunum etc.) do que entre os centrais (Palimbai, Malingai etc.). Em Mindimbit, coletei dois tipos de listas de nomes de espíritos xamânicos dispostos em pares. Em uma delas os pares eram compostos por nomes do irmão mais velho e do irmão mais moço; em outra havia pares de *kaishi* (contrapartes opostas). Em Palimbai, tentei coletar os mesmos tipos e só recebi as listas dispostas em pares de irmãos. Quando perguntei pelos nomes emparelhados como *kaishi*, dizendo que havia recebido essas listas em Mindimbit, meu informante afirmou: “É, os do leste estão sempre pensando nos *kaishi*; com eles tudo tem um *kaishi*; mas nós não somos assim”. Sem dúvida, essa diferença eidológica entre Palimbai e Mindimbit deve-se em parte ao acidente histórico, e é interessante notar que os povos do leste estão geograficamente mais próximos da área na qual sistemas de parentesco simétricos extremamente complicados foram coletados entre os Benaro<sup>18</sup> e os Mundugumor<sup>19</sup>.

Mas, apesar dessa diferença de grau entre Palimbai e Mindimbit, ambos os tipos de pensamento dualista estão bem desenvolvidos por todo o território iatmul, e

17. Já que ambos os tipos de cismogênese estão presentes na sociedade européia, por que seria mais difícil para nós pensarmos em termos de dualismo diagonal (isto é, simétrico)? Embora habitualmente pensemos nos relacionamentos complementares em termos duais, não pensamos na rivalidade e na competição como necessariamente duais. Nossa sociedade, não obstante seja baseada na competição e na rivalidade, carece de simetria bilateral.

18. Cf. Thurnwald, *Mem. Amer. Anth. Ass.*, vol. III, 1916.

19. Cf. Margaret Mead, *Sex and Temperament*.

ambos são reconhecíveis na conformação do *naven*. De um lado, temos a ênfase nas várias identificações diretas dos germanos, de pai e filho e de marido e esposa; de outro, como exemplos do modo de pensar diagonal, temos toda a padronização da relação de cunhadio e a notável simetria inversa no *naven* dos dois lados do laço matrimonial, por meio da qual a irmã do pai se veste de homem e se identifica com o pai, ao passo que o irmão da mãe se veste de mulher e se identifica com a mãe.

Há, evidentemente, outros tipos de dualismo além dos dois cultivados pelos Iatmul. Em nossa própria cultura, temos o dualismo entre Mente e Matéria e outros baseados no contraste entre níveis diferentes da personalidade. Tanto quanto eu saiba, os Iatmul não se deixaram levar por esse tipo de dualismo e tampouco enfatizaram um dualismo baseado em padrões etológicos contrastantes. Isso talvez seja surpreendente numa cultura em que cada sexo tem seu próprio *ethos*. Mesmo a idéia comum de princípios “masculinos” e “femininos” na natureza só é reconhecível como um motivo menor na divisão dual totêmica. O Sol é personificado no masculino e a Lua, que pertence à metade Mãe, é uma mulher. A metade Mãe tem a vulva (que eu saiba, não personificada, mas feminina no gênero) como seu símbolo mais importante. Mas esse tipo de contraste não é levado muito longe, e a terra e o céu são ambos personificados no masculino. Em geral o pensamento iatmul tem ignorado o tipo de filosofia que encontra na natureza diferenciações etológicas. Nunca houve um Blake entre eles, e seus mitos da origem do mundo enfatizam a *separação* do céu e da terra, em lugar do encontro de grandes opostos para produzir o mundo. Na verdade, há tão pouca tendência a vincular contrastes etológicos ao dualismo diagonal que, com alguma hesitação, classifiquei a identificação do marido e da esposa entre aquelas baseadas no dualismo direto, em vez de inseri-la na mesma classe da identificação dos cunhados. No casamento, o contraste no *ethos* sexual existente impossibilita o elemento de competição simétrica que caracteriza a cooperação entre cunhados<sup>20</sup>.

20. Este parágrafo foi escrito *antes* de eu ter comparado o dualismo direto com os padrões complementares, mas deixei a passagem inalterada. Descobri que aqueles com quem discuti os tipos de dualismo tendiam a confundir a oposição geométrica do dualismo diagonal com o tipo de oposição que ocorre no contraste entre Dia e Noite. Meus conceitos na época eram um tanto vagos, mas estava certo de que essa era uma interpretação equivocada, e por isso essa passagem dedica-se a mostrar que o dualismo diagonal não implica uma oposição de natureza. Não me ocorreu formular a questão como formularia agora, em termos positivos, declarando que o dualismo *direto* implica uma natureza complementar. A falta de ênfase do sistema totêmico nos princípios “masculino” e “feminino” provavelmente está ligada ao fato de ser esse sistema um reflexo da subdivisão da comunidade em metades e clãs, e não da diferenciação entre os sexos.

Finalmente, antes de deixar as questões de pensamento direto e diagonal, podemos observar que os povos primitivos, assim como os antropólogos, tendem a confundir esses dois métodos. Em um sistema classificatório típico, a distribuição dos termos de parentesco baseia-se na identidade entre irmãos do mesmo sexo. Assim, o uso de termos de parentesco idênticos para duas pessoas diferentes torna-se, caracteristicamente, um dispositivo para enfatizar sua identidade social direta, mas o mesmo dispositivo pode também ser usado para enfatizar uma identidade baseada no pensamento diagonal. Assim, entre os Sulkas da Nova Bretanha, que estudei durante alguns meses em 1929, o termo de parentesco usado para o irmão real da mãe é estendido à contraparte do irmão real da mãe (*krus*) na metade oposta, um homem a quem o orador se dirigiria como “pai” se não fosse por sua identificação diagonal com o irmão da mãe. No sistema *iatmul*, o mesmo fenômeno é reconhecível quando se observa, por parte do *tambinyen* do pai, o tabu que lhe proíbe comer alimentos coletados pelo filho, um tabu que envolve principalmente o pai.

Mais uma vez, ocorre uma confusão entre os dualismos direto e diagonal no sistema de metades e clãs totêmicos. Esse sistema é concebido como uma série de dicotomias decrescentes, mas não é perfeitamente claro se elas são diretas ou diagonais. Já indiquei que a relação entre as metades é, no todo, diagonal. Mas se entende os pares de clãs aparentados como descendentes de pares de irmãos mais velhos e mais moços, e assim a relação entre eles é imaginada como direta; e esse conceito foi estendido à metade, de tal forma que a gente do Sol diz que sua metade é o “irmão mais velho” da metade Mãe<sup>21</sup>.

Da mesma forma, em vez de afirmar que o dualismo direto que ocorre entre pares de clãs se estendeu à relação entre as metades, podemos dizer que o dualismo diagonal entre as metades influenciou a relação entre os clãs. As listas de ancestrais totêmicos dos vários clãs mostra que houve muita imitação. Todo clã tem seu porco, sua água, seu fogo, seu crocodilo, sua casa cerimonial, seu espírito xamânico etc. personificados. É provável que o senso de simetria associado ao dualismo diagonal

21. Creio que os membros da metade Mãe também me disseram que seu grupo era “irmão mais velho” da metade Sol, mas não tenho registro disso em minhas anotações. Provavelmente prestei pouca atenção à afirmação na ocasião, descartando-a como se fosse uma jactância. Mas a questão é interessante porque, se a diferença de idade, a marca do relacionamento complementar, tornou-se objeto de rivalidade simétrica, isso pode lançar alguma luz sobre o sistema alternado de agrupamento dos graus iniciatórios em metades com rivalidade simétrica entre elas. Cf. também a querela entre Kwoshimba e Kili-mali (p. 156), relacionados simetricamente por meio do casamento de seus filhos. Finalmente, Kwoshimba vangloria-se de ser “irmão mais velho” de Kili-mali.

tenha guiado os clãs em sua imitação (isto é, a relação entre os clãs, embora nominalmente complementar e expressa em termos de “mais velho” e “mais moço”, é até certo ponto moldada em uma rivalidade simétrica).

Há uma peculiaridade na maneira pela qual os Iatmul lidam com o dualismo direto que necessita ser especialmente enfatizada (e a partir daí, para além de qualquer outro detalhe, deduzirei no “Epílogo” uma equivalência entre dualismo “direto” e padrões complementares de relação). Toda coisa e toda pessoa têm um germano, e os nomes polissilábicos são dispostos em pares de forma que, em cada par, um nome é o irmão *mais velho* do outro. Em todo o campo em que o pensamento dualista direto é reconhecível, ele é acompanhado do conceito de que uma das unidades é sênior da outra. Não há tal conceito no caso de pessoas identificadas pelo dualismo diagonal – parece que essas pessoas são nominalmente iguais em *status* e sempre do mesmo sexo –, já as que são diretamente identificadas nunca podem ser iguais, mas devem diferir em senioridade ou no sexo.

No caso de germanos de sexo oposto, não há ênfase na senioridade; a diferença de sexo é aparentemente análoga à diferença de idade. Uma irmã, independentemente da idade, sempre se refere a seu irmão como *nyamun*, termo que um homem só usa para se referir ao seu irmão mais velho. Mas entre germanos do mesmo sexo, sempre se empregam os termos *nyamun* (germano mais velho do mesmo sexo) e *tshuambo* (germano mais moço do mesmo sexo). No sistema de nomes, há pares de nomes masculinos e, em muitos casos, pares correspondentes de nomes femininos. Por exemplo:

Mwaim-nanggura-ndimi (irmão mais velho)	Mwaim-nanggura-ndimi-ndjowa (irmã mais velha)
Temwa-nanggura-ndimi (irmão mais moço)	Temwa-nanggura-ndimi-ndjowa (irmã mais moça)
etc. (nove pares de nomes)	etc. (sete pares de nomes)

A senioridade é sempre marcada nos pares do mesmo sexo e omitida entre os sexos.

Em outras culturas em que opera o pensamento dualista, podemos encontrá-lo expresso em referências mitológicas a gêmeos. Mas esse tipo de mito, que eu saiba, está ausente na cultura iatmul. É provável que o extremo horror e a intolerância aos gêmeos em algumas culturas sejam um desenvolvimento adicional comparável à ênfase iatmul na senioridade. Entre os Iatmul, gêmeos são tolerados e não há grande interesse nesse fenômeno. Há, entretanto, uns poucos mitos que desenvolvem ricamente a idéia dos homônimos (*oiseli*). Um homem encontra outro e, ao perguntar-lhe o

nome, descobre que é igual ao seu. Então, pergunta o nome do pai e descobre (como teoricamente exige o sistema dos nomes) que é igual ao nome de seu próprio pai. Na mitologia, os homônimos iniciam imediatamente uma amizade. Mas, na vida real, eles parecem prestar pouca atenção um no outro.

Deixando agora os exemplos de identificação ou oposição entre os pares e passando às séries mais longas, um novo padrão de pensamento pode ser reconhecido. Na cultura iatmul, com a ausência de chefes ou de hierarquia, há apenas três contextos nos quais essa seriação ocorre<sup>22</sup>, e em todas elas a primeira, a terceira, a quinta etc. unidades são agrupadas. Esse grupo é contrastado com aquele que consiste na segunda, quarta, sexta etc. unidades. Os três contextos em que esse padrão é desenvolvido são: alternância de gerações, alternância de graus iniciatórios e alternância dos germanos.

A própria geração de um homem, a geração do seu avô paterno e a geração do seu neto patrilinear são agrupadas em um *mbapma* (literalmente “linha”), e em contraste com isso as gerações do seu pai e do seu filho são do *mbapma* oposto. Já mencionei que teorias de reencarnação estão associadas a essa alternância, mas é preciso acrescentar aqui que um homem pode se dirigir ao pai do seu pai como *nggwail* (avô) ou *nyamun* (irmão mais velho). Essa identificação de parentes com outros parentes em posições análogas duas gerações distantes em uma linha patrilinear penetra todo o sistema de parentesco, de tal forma que a esposa do filho de um homem é *nyame* (mãe) e o irmão da esposa do filho é *wau* (irmão da mãe).

O sistema iniciatório – segundo o contexto em que ocorre o mesmo tipo de alternância – será descrito a seguir de maneira muito breve.

As duas metades cruzadas estão assinaladas como *A* e *B* e *x* e *y*. Assim, os quadrantes resultantes são *Ax* e *Ay*; *By* e *Bx*. Os membros de uma metade iniciam jovens da metade oposta. Desse modo, os membros de *Ax* iniciam *By*, e os de *Ay* iniciam *Bx*. Cada quadrante é dividido em três grupos geracionais nomeados: 1, 3, 5 ou 2, 4, 6, de tal forma que 1 são os pais de 3, que são os pais de 5, ao passo que 2 são os pais de 4, que são os pais de 6.

O sistema é disposto de tal modo que uma das metades, *A* ou *B*, é sempre sênior em relação à outra. No Diagrama, *A* está representada como sênior de *B*. Assim, dos grupos geracionais em *A*, cada um é um pouco mais sênior que o grupo correspondente em *B*. Os membros de *Ax*<sub>1</sub> iniciaram os membros de *By*<sub>2</sub>. *Ax*<sub>3</sub> está agora iniciando *By*<sub>4</sub>. *Ax*<sub>5</sub> está quase pronto para a iniciação, mas mais tarde será iniciado por *By*<sub>4</sub>. *By*<sub>6</sub> compõe-se de crianças pequenas. Similarmente, *Ay*<sub>1</sub> iniciou *Bx*<sub>2</sub> etc.

22. Há um ou dois exemplos menores de seriação sem graduação, como a plantação de inhames em fileiras e a disposição dos pilares da casa. Nesses casos não há alternativa.

Com o passar do tempo,  $Ax_1$  se extinguirá e uma nova geração,  $Ax_7$ , aparecerá. A metade  $B$  então será mais velha que  $A$  e sua senioridade será reconhecida quando ela afirmar violentamente sua força em uma briga.  $By_4$ , então, começará a iniciar  $Ax_5$ .

Nesse belo sistema, os grupos 1, 3 e 5 estão unidos e opostos a 2, 4 e 6, que se alternam com eles e são sempre mais jovens por cerca de meia geração. Desse modo, o padrão que apareceu como uma alternância de gerações no clã patrilinear surge aqui como uma alternância de grupos de meia-geração, que são dispostos em zigzag, como os raios de uma roda.

Em todo o sistema, cada grau é referido como o “irmão mais velho” do grau situado logo abaixo dele. Assim, 1 é irmão mais velho de 2, 2 é irmão mais velho de 3 etc. Esse uso está ligado ao terceiro contexto em que ocorre o mesmo padrão.

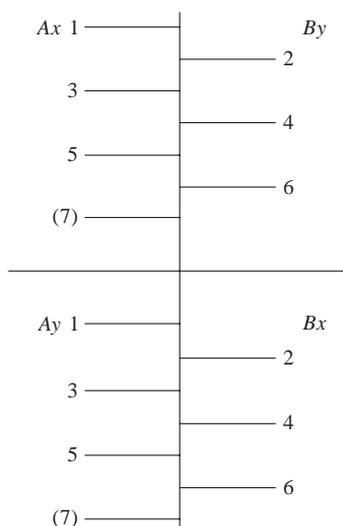


Figura 5. Diagrama dos Grupos Iniciatórios.

Em famílias grandes, nas quais há uma longa série de irmãos, espera-se o mesmo tipo de alternância. A língua possui cinco termos (não-numerais) para o primeiro, segundo, terceiro, quarto e quinto filho, respectivamente; espera-se que, em suas que-relas sobre o patrimônio a ser partilhado antes da morte do pai, o primeiro e o terceiro irmãos unam forças contra o segundo e o quarto. Perguntei sobre o quinto irmão, mas me disseram que “ele seria muito pequeno e só ficaria observando os outros”.

Finalmente, há um outro contexto em que sou tentado a ver o desenvolvimento do mesmo tipo de padrão, a saber, a estrutura da música de flauta<sup>23</sup>. As flautas iniciatórias não têm as chaves laterais pelas quais o executante pode controlar e variar a tonalidade. Por isso, ele fica limitado às séries de harmônicas naturais proporcionadas pelo tubo. Uma flauta emite cerca de sete notas, distribuídas em três oitavas, mas os intervalos entre as notas são muito grandes para que qualquer melodia possa ser produzida por uma única flauta. Essa dificuldade é superada por um esquema de alternância. As flautas são sempre tocadas em pares, e em cada par uma está num tom mais elevado do que a outra. Na execução, como resultado da diferença de tonalidade entre os dois instrumentos, a harmonia de um alterna-se com a harmonia do outro, de sorte que os dois executantes, que sopram por turnos, podem, juntos, produzir melodias simples. A flauta de tom mais grave é referida como o “irmão mais velho”, embora para propósitos totêmicos o par de flautas seja considerado uma unidade.

Pode-se duvidar de que a alternância da harmonia das flautas seja realmente uma expressão do tipo de pensamento com que estamos lidando aqui. Mas, a partir da alternância das gerações, dos graus iniciatórios e dos irmãos, a realidade do fenômeno é bastante clara. Tanto quanto sei, esse padrão de pensamento não é reconhecível na conformação do *naven*, com exceção de pequenos pontos – por exemplo, o da identificação do pai do marido da irmã do homem como seu *laua* (cf. a distribuição dos porcos, p. 83). No entanto, descrevi essa alternância por conta do interesse geral que ela suscita e porque acredito que possamos ver nela uma combinação dos dois tipos de pensamento dualista – a intrusão do pensamento diagonal em contextos em que a identificação direta e o princípio de senioridade já estão em ação. Desse modo, entre pares de irmãos, apenas esses dois fatores estão envolvidos, mas em séries mais longas encontramos o princípio da oposição simétrica interrompendo as séries.

Nessa conexão, é interessante comparar o mito dos filhos gêmeos de Zeus, Castor e Pólux, com as alternâncias características do *eidōs iatmul*. Desses gêmeos, Pólux era imortal e Castor, mortal. O primeiro foi morto em uma batalha, e seu irmão intercedeu junto a Zeus, que concedeu, como um favor, que ele partilhasse sua imortalidade com o irmão. A partir daí, os dois passaram a existir em dias *alternados*<sup>24</sup>.

23. Cf. *The Eagle*, St John's College Magazine, 1935, p. 258.

24. Existem outras versões desta história e estas são menos comparáveis às alternâncias da cultura *iatmul*. Diz-se, por exemplo, que Pólux tinha permissão de passar seus dias alternadamente entre os deuses e com seu irmão no Hades.

A semelhança entre a alternância dos Gêmeos Celestes e a dos irmãos e dos graus iniciatórios na sociedade iatmul é impressionante, mas podemos, mesmo que de maneira cautelosa, perguntar o que ela significa – se é que significa alguma coisa. Em primeiro lugar, é óbvio que uma semelhança eidológica entre duas culturas não precisa ter nenhum significado de um ponto de vista sociológico ou etológico. Implicará ainda menos qualquer conexão histórica entre as culturas. A semelhança entre os dois sistemas só foi demonstrada dentro de limites estritamente definidos, e não temos o direito, quando tiramos nossas conclusões, de ultrapassar esses limites para adentrar os reinos da história, da sociologia ou da economia. Não podemos nos apressar em deduzir, a partir de semelhanças eidológicas, que o relacionamento de irmãos entre os gregos e os Iatmul seja semelhante, mesmo que seja em um único padrão de comportamento cultural. É evidente que o mesmo *eidos* poderia se expressar nas duas culturas mediante formas de comportamento muito diferentes.

Por essa razão a única conclusão que se pode tirar é que nas culturas grega e iatmul ocorrem padrões comparáveis de pensamento, e que, em ambas, esses padrões se expressam em contextos de relação entre irmãos – mais longe que isso não se pode ir. Mas, se o isolamento estrito dos pontos de vista eidológico, etológico e sociológico permite-nos até mesmo essa grande liberdade na comparação dos detalhes entre culturas diferentes, acredito que ele seja compensador. Até o momento, não tínhamos nenhum critério de equivalência que indicasse as comparações permissíveis ou o tipo de conclusão que poderíamos basear em semelhanças.

Sugiro que, se nos disciplinarmos para pensar rigidamente em termos de um tipo de função social e cultural de cada vez, ficaremos finalmente livres para comparar detalhes específicos entre as culturas, sabendo o que estamos comparando e quais deduções podem ser feitas a partir disso. É verdade que nossas conclusões serão tão limitadas em seu escopo que poderão parecer quase inúteis, mas terão ao menos uma utilidade, qual seja, a de sugerir novos problemas. Embora as conclusões eidológicas possam não lançar nenhuma luz sobre outros aspectos do comportamento cultural, suscitam certamente novas questões, cujas respostas deverão ser buscadas em termos desses outros aspectos. A descoberta de um *eidos* similar em duas culturas diferentes pode perfeitamente estimular uma investigação no campo da sociologia ou da economia dos povos envolvidos.

Outro ponto comparativo que certamente compensará investigar é a semelhança entre o sistema de parentesco iatmul e os sistemas de classes da Austrália, de Ambrym etc. Em todos esses sistemas, pode-se reconhecer tanto o pensamento dualista diagonal como o direto, além de uma ênfase na alternância de gerações. No entanto, uma diferença visível é o fato de os sistemas australianos serem *fechados*. Isto é, uma comunidade australiana divide-se em um número determinado de gru-

pos, estabelecem-se os casamentos entre os grupos e entre as gerações. Isso não acontece no sistema iatmul e, mesmo que os nativos estivessem mais rigidamente confinados a um casamento *iai*, não teriam um sistema tão fechado quanto o da Austrália. Os Iatmul não encaram sua comunidade como um sistema fechado, mas como um tronco infinitamente proliferado e ramificado. Um clã pode ficar grande e se subdividir; uma aldeia que se torne extensiva demais poderá irradiar colônias. A idéia de uma comunidade fechada é provavelmente incompatível com uma subdivisão contínua e o dispersamento da prole, “como o rizoma de um lótus”.

Vale a pena especular ainda sobre outra diferença entre o sistema de parentesco dos australianos e o dos Iatmul. Segundo relatos sobre o primeiro, poderia parecer que as pessoas entendem a atribuição dos termos de parentesco como determinada pelo sistema dos grupos sociais; de fato, o parentesco classificatório da Austrália é realmente *classificatório*. Em contrapartida, os Iatmul certamente atribuem os termos de parentesco com base na *extensão* a partir da própria família. Não estamos preocupados aqui com a questão de como, no passado obscuro, este ou aquele termo vieram a ser atribuídos a este ou aquele parente, mas, sim, com a questão puramente sincrônica de saber qual método de pensamento as pessoas usam agora para atribuir termos de parentesco a seus parentes. Está claro que, em um sistema classificatório, é possível raciocinar de grupos sociais para a família ou, ao contrário, da família para grupos sociais – é provável que se use um ou outro sistema. No caso dos Iatmul, diria que os nativos atribuem esses termos mais na base da extensão do que na da classificação.

Essa é uma questão sobre a qual se tem discutido nos círculos antropológicos – os antropólogos inclinam-se a um ou a outro modo de pensar. Seria importante saber se povos nativos diferem uns dos outros nesse mesmo aspecto. É presumível que algumas culturas promovam os métodos indutivos de pensamento, ao passo que outras promovam os dedutivos.

Se há uma possibilidade de que os modos de pensar dos antropólogos ocorram também entre os povos primitivos, que diríamos então das diversas maneiras de pensar que foram adiantadas neste livro? A esta altura, podemos proveitosamente voltar ao sistema que construímos e considerar o que ele significa em termos do *eidós* nativo. Documentamos o fato de que todo detalhe de comportamento é importante (a) para a sociedade como um todo, (b) para as emoções dos indivíduos e (c) para o pensamento dos indivíduos, e treinamos nós mesmos para pensar em termos de cada uma dessas formas de relevância. Além dessas formas, poderíamos ter estudado outras, como, por exemplo, em especial, considerar a cultura um mecanismo orientado para a produção, a distribuição e o consumo de objetos materiais, ou também um mecanismo que molda as personalidades dos indivíduos.

A sugestão que ora desejo propor é a de que os próprios povos nativos são mais ou menos conscientes desses vários aspectos do seu comportamento, e que as culturas podem diferir profundamente na extensão em que um ou outro aspecto é enfatizado<sup>25</sup> na consciência dos indivíduos.

Se perguntarmos a um indivíduo por que ele se comporta de uma determinada maneira, há certamente cinco tipos de resposta que ele poderá dar:

1. “Este comportamento promove o bem-estar da comunidade”, respondendo à pergunta em termos sociológicos.
2. “Este comportamento é costumeiro, ou tradicional, ou coerente com outro comportamento”, respondendo à pergunta em termos estruturais.
3. “Este comportamento me proporciona algum tipo de satisfação emocional”; ou “proporciona satisfação ou insatisfação emocional a outras pessoas, e eu gosto disso”, respondendo à pergunta em termos etológicos.
4. “Este comportamento vai fornecer tais e tais objetos úteis”, respondendo à pergunta em termos econômicos.
5. “Este comportamento vai exercitar minha mente, ou a mente de alguma outra pessoa”, ou “resulta da minha educação”, respondendo à pergunta em termos desenvolvimentais.

Mas, como já vimos ao menos a respeito dos três primeiros pontos de vista, todos os tipos de relevância estão na realidade presentes em todo comportamento.

A questão que temos de decidir, considerando que todos os aspectos estejam presentes, é: “Será que o indivíduo está igualmente consciente de todos eles?” Diria que esses diferentes aspectos são enfatizados em graus variados em diferentes culturas, e que uma diferença profunda aparece numa personalidade quando um ou outro aspecto do comportamento seja o mais consciente.

Entretanto, ao investigar essa questão, uma precaução faz-se muito necessária. O leitor terá percebido que é preciso uma acrobacia mental para fazer com que alguém que pensa de um determinado ponto de vista passe a pensar de outro. Além disso terá notado que ele próprio pensa mais prontamente em termos de um ou outro ponto de

25. É duvidoso, talvez, em que medida esse tipo de padronização deva ser encarado como *ethos* ou *eidos*, mas não creio que, por ora, essa questão deva nos perturbar. É possível que algum outro termo deva ser introduzido para esses vários tipos de padronização, mas as síndromes a eles associadas ainda não foram suficientemente investigadas para justificar a introdução de nova terminologia.

vista. Eu mesmo, pelo menos nos níveis conscientes da minha mente, tendo a pensar mais prontamente em termos estruturais; e, ao avaliar a ênfase relativa desses diferentes métodos de pensamento na cultura iatmul, posso ter sido influenciado por essa tendência. É provável que as perguntas que fiz aos meus informantes tenham sido formuladas de modo a indicar que eu esperava uma resposta em termos estruturais.

Já vimos que, na cultura iatmul, conceitos sociológicos são em geral expressos em termos simbólicos. O bem-estar e a fertilidade da comunidade são atribuídos aos seres espirituais chamados *mbwan* ou *kop*; a força de combate da aldeia é simbolizada pela água; e a unidade do grau de iniciação é representada pelo crocodilo.

Uma série mais interessante de formulações sociológicas é proporcionada pelas declarações dos nativos sobre a sanção da vingança (cf. p. 116). Já vimos que há várias formulações da questão. Em primeiro lugar, relativa a *ngglambi*, a nuvem escura que é vista sobre a casa do homem culpado e que pode causar a doença de seus parentes. Podemos entender essa formulação, com sua frouxa inclusão de todo o grupo de parentes do pecador, como sociológica. Em segundo, relativa a *wagan*, e esta também poderia parecer uma expressão sociológica, diferindo da primeira porque o grupo de indivíduos cuja unidade está aqui simbolicamente representada não é o grupo dos parentes do ofensor, mas o clã do homem ofendido. Em terceiro, relativa à vingança individual, ou *lex talionis*. Aqui a questão é apresentada simplesmente em termos das emoções e dos motivos dos indivíduos e da simetria do seu comportamento, desaparecendo aí o simbolismo característico das expressões mais sociológicas.

Em todas essas expressões se reconhece o desenvolvimento de um sistema de pensamento que se ajusta muito bem à teoria da religião apresentada por Durkheim. Podemos desconfiar que, na medida em que as expressões sociológicas tendem a ser simbólicas, esse aspecto do comportamento não é enfatizado na consciência iatmul.

Nessa conexão, é interessante discutir o modo como nas comunidades “totalitárias” européias modernas – fascistas ou comunistas – um aspecto do comportamento, que anteriormente era quase ignorado, é atualmente enfatizado por todo tipo de propaganda. O sujeito é levado a ver seu comportamento como sendo cada vez mais importante para o Estado. A formulação consciente do motivo sociológico em termos do Estado parece substituir uma expressão simbólica anterior da questão em termos de uma deidade.

Por outro lado, as formulações estruturais parecem-me muito mais desenvolvidas na cultura iatmul. Afirma-se articuladamente que o *wau* é uma mãe, e grande parte do seu comportamento é visto pelos nativos como compatível com essa importante premissa. Além disso, grande parte do comportamento cultural é considerado pelos nativos como “tradicional”, e isso, em minha opinião, é provavelmente expressão de um ponto de vista estrutural. A declaração não envolve nenhum silogis-

mo elaborado, corresponde apenas a dizer que uma coisa é feita porque foi feita no passado. Mas isso é, acima de tudo, uma declaração de coerência estrutural.

Outro aspecto da cultura iatmul que provavelmente é uma expressão do pensamento estrutural diz respeito à tendência dos nativos para clichês concisos. “Ela era uma ótima mulher” – por isso a casaram dentro do clã. Não sei exatamente em que extensão expressões desse tipo são clichês ou provérbios, mas eram enunciadas por meus informantes com uma entonação completamente diferente daquela que acompanharia uma declaração dos motivos de um comportamento.

Outro exemplo do interesse dos Iatmul pelos aspectos estruturais do comportamento pode ser visto em sua insistência nas qualidades esquemáticas e na correção do sistema matrimonial (p. ) e de suas listas de nomes totêmicos (pp. 145, 176-177).

Podemos suspeitar que essa ênfase no ponto de vista estrutural esteja ligada a uma ausência de naturalidade emocional que já vimos ser característica dos homens iatmul, e, se essa correlação estiver correta, existe a possibilidade de que uma visão estrutural do mundo seja um sintoma importante na síndrome que Kretschmer chamou de esquizotimia. Surgem assim questões sobre a possibilidade de cismogênese entre as personalidades que enfatizam um desses pontos de vista e as personalidades que enfatizam outro.

Formulações vinculadas à emoção são, por outro lado, muito mais raras entre os homens iatmul. As duas únicas que consigo lembrar são de teor desagradável – *ngglangga* e *kianta* –, a primeira uma referência à emoção de um homem cujo orgulho foi ferido e que pode talvez ser traduzida como “ressentimento”; a segunda, um termo correspondente a ciúme. Esses dois termos são, às vezes, usados para descrever as razões de um comportamento, mas nunca ouvi nenhuma referência a emoções agradáveis como causa de algum detalhe comportamental. O termo *wowia kugwa*, “estar apaixonado”, é usado apenas com referência às mulheres, e é provável que entre elas formulações emocionais das razões para um determinado comportamento sejam muito mais freqüentes do que entre os homens.

As expressões econômicas não são raras na cultura. Todavia, embora sejam mantidos os registros de todo preço-da-noiva pago, e embora um homem iatmul seja capaz de barganhar duramente, não há nessa cultura papuana nada da enorme ênfase econômica tão característica da maioria dos povos melanésios. Moeda, comércio e acumulação de riquezas nunca poderiam ser descritos como a principal preocupação dos Iatmul. Talvez valesse a pena investigar a relação entre a ênfase cultural nos aspectos econômicos do comportamento e o tipo de personalidade denominada anal no jargão psicanalítico.

Outro ponto de vista que um povo nativo pode adotar é o calendárico, mas só poderia discutir essa questão de maneira superficial. Eu mesmo tenho tão pouca no-

ção de tempo que me esqueci quase inteiramente de investigar esse aspecto da cultura iatmul. Entretanto, tenho a impressão de que entre eles há pouca ênfase nesse aspecto do comportamento. Os homens mais importantes, aos quais cabe decidir quando uma determinada cerimônia deve ser realizada, fizeram-me ocasionalmente declarações muito pouco articuladas sobre a periodicidade das cerimônias do *wagan* e do *mwai*. Embora uma ou duas vezes eu tenha tentado esclarecer essa questão, jamais o consegui: meus informantes variavam sobremaneira em suas opiniões. Mesmo quanto ao calendário lunar, os informantes mostravam-se muito pouco interessados e, obviamente, ignorantes. A dificuldade residia no fato de o calendário não ser simplesmente lunar, mas também controlado pelo nível da água. Nominalmente, o ano consiste em *doze* luas, das quais cinco são luas de água alta e cinco de água baixa. Entre cada um desses grupos de cinco luas há uma lua intermediária. Mas, como a subida e a descida do rio é muito irregular, os informantes geralmente tinham dúvidas sobre em que mês estavam em qualquer momento determinado. O ano astronômico de 365 dias contém, é claro, aproximadamente *treze* meses lunares, de forma que com sua teoria de doze luas no ano os Iatmul nunca podem ser precisos na identificação das luas em seu calendário.

Em geral, as ocupações dos homens parecem pouco reguladas pela hora do dia, e até a realização das cerimônias mais importantes pode ser adiada da maneira mais aleatória possível. Cerimônias que devem ser celebradas à noite costumam ocorrer quando a lua está cheia, mas não é raro serem adiadas de uma lua cheia para outra; às vezes esse adiamento impõe a execução de uma dança após a subida da água, quando a área de dança está inundada. Nesses casos, uma plataforma é construída sobre canoas para uso dos dançarinos.

Afirmo que o *ethos* e o *eidós* são uma expressão dos aspectos afetivo e cognitivo da personalidade, mas vale ressaltar que outros aspectos da personalidade podem também ser padronizados, e aqui abordarei brevemente alguns deles:

1. Apolíneo e dionisíaco. A dra. Benedict<sup>26</sup> descreveu dois pólos extremos de uma possível variação na personalidade, mostrando que esses extremos podem ser padrão na cultura. Entretanto, não é perfeitamente claro como as síndromes que ela chamou de apolínea e dionisíaca relacionam-se com o *ethos* e o *eidós*. Minha impressão é de que, na personalidade apolínea, temos uma padronização que poderia ocorrer com muitos tipos de organização das emoções e dos sentimentos.

26. Cf. *Patterns of Culture*, 1935.

Mas enquanto os fenômenos de dissociação não tiverem sido adequadamente relacionados com outros fenômenos psicológicos, e especialmente enquanto não tivermos uma idéia do que entendemos por consciência, não será possível definir mais precisamente esses pólos de variação.

2. Tempo. Uma impressão comum dos que visitam países estrangeiros é a de que os nativos são mais rápidos ou mais lentos, mais inteligentes ou mais tolos em suas reações do que os membros da comunidade do próprio observador. Isso se deve sem dúvida a algum tipo de padronização cultural das personalidades envolvidas e deve ser investigado. Não sabemos, por exemplo, se o tempo de reação pode ser afetado pela cultura.
3. Constância. Em algumas culturas, parece que os indivíduos tomam muitas precauções para evitar receber ou causar choques emocionais uns aos outros. A srta. Lindgren disse-me que, entre os mongóis, um homem que chega com notícias excitantes, mesmo que sejam de uma natureza que exija ação rápida, só vai comunicá-las depois de passado algum tempo. É provável que as culturas variem bastante na flexibilidade que exigem do indivíduo, e seria importante saber algo sobre a posição de um indivíduo superflexível em uma cultura que espera alto grau de constância, assim como o destino de um indivíduo emocionalmente rígido em uma cultura que exija flexibilidade.
4. Finalmente, podemos recordar que este livro tem como objetivo apresentar apenas uma visão sincrônica da cultura iatmul, e é possível que os indivíduos e as culturas variem na proporção em que vêem o mundo como um produto do passado ou como um mecanismo funcionando no presente.

No momento, não seria proveitoso fazer mais do que sugerir a existência desses outros tipos de padronização da personalidade, mas é possível que o estudo dos fenômenos psicológicos em seus contextos culturais possa contribuir para sua compreensão, e que a antropologia cultural tenha importantes contribuições a dar ao tema da psicologia individual. Eventuais progressos em qualquer um desses temas sempre haverão de contribuir para progressos no outro, e o conceito de padronização cultural da personalidade é um elo entre eles.



## EPÍLOGO DE 1936

Escrever este livro foi um experimento, ou antes uma série de experimentos, nos métodos de pensar sobre o material antropológico. Resta relatar como fui levado a realizar esses experimentos, avaliar as técnicas que desenvolvi e sublinhar o que considero meus resultados mais importantes.

Meu campo de trabalho era fragmentado e desconexo – talvez mais do que o de qualquer outro antropólogo. Afinal, propus-me a fazer o impossível: investigar em poucos meses uma cultura extremamente complexa e inteiramente estranha; e todo antropólogo sincero, quando volta para a Inglaterra, descobre terríveis lacunas em seu trabalho de campo. Mas meu caso foi um pouco pior. Em geral, o antropólogo tem algum interesse definido em algum aspecto da cultura que ele está estudando, seja a reconstrução histórica, a cultura material, a economia, seja a análise funcional, e reunirá ao menos um suprimento adequado de material para escrever um livro permeado por seu ponto de vista particular. Contudo, eu não tinha esse interesse orientador quando estava no campo; era (e ainda sou) cético a respeito das reconstruções históricas; não conseguia (e ainda não consigo) ver como a análise funcional ortodoxa pode conduzir a qualquer parte; e finalmente minhas próprias abordagens teóricas (*Oceania*, 1932, pp. 484ss.) mostraram-se muito vagas para serem de qualquer utilidade no campo.

Não via claramente nenhuma razão por que devesse inquirir mais sobre uma questão do que sobre outra. Se um informante me contava uma história de feitiçaria e assassinato, eu não sabia que pergunta lhe fazer em seguida – e isso não tanto por falta de treinamento mas por excesso de ceticismo. De modo geral, além de alguns

procedimentos-padrão, como a coleta de genealogias e da terminologia de parentesco, deixava que meus informantes passassem livremente de um tema para outro ou fazia a primeira pergunta que me vinha à cabeça. De vez em quando fazia um informante voltar a algum tema anterior da conversa, mas achava difícil apresentar razões teóricas para tal atenção especial a alguns temas.

Esse método, ou a ausência dele, resultava em desperdício, mas tinha suas compensações. Sei, por exemplo, como é grande o valor que os nativos atribuem ao seu enorme sistema de nomes totêmicos, e sei disso não por algumas declarações monótonas, mas pela experiência curiosa de listar milhares – literalmente milhares – de nomes por ordem dos meus informantes; e sei disso também pela experiência mais amarga de encontrar meus livros de anotações cheios de nomes quando os procurava para conseguir alguma informação sobre tipos preferidos.

A chegada de parte do manuscrito de *Patterns of Culture*, de autoria da dra. Benedict, fato já mencionado no “Prefácio”, juntamente com conversas com os drs. Fortune e Margaret Mead, forneceram-me um vago indício do que eu queria fazer em antropologia, e nos três últimos meses que passei na Nova Guiné tentei segui-lo. Percebi então a importância do método no trabalho de campo, e na última parte do meu tempo lá esforcei-me para suprir algumas deficiências das minhas anotações sobre os temas mais comuns. Reconheci a importância do contraste de *ethos* entre os sexos, mas não desenvolvi nenhum método especial de investigação que poderia ter sido importante para uma abordagem etológica. Só depois de voltar à Inglaterra é que compreendi a importância de observar as reações de um sexo diante do comportamento do outro, ou de recolher declarações dos nativos sobre os tipos preferidos. Quando um informante me contou que Woli-ndambwi tinha um grande nariz (cf. p. 207), tomei nota dessa afirmação, mas sem ter idéia de que esse detalhe poderia ter qualquer interesse particular.

Estou enfatizando a ausência de método no meu trabalho de campo para satisfazer aos que podem dizer que “escolhi os meus fatos para adequá-los às minhas teorias”. Evidentemente, alguma escolha ocorreu no processo de preparação dos meus cadernos de notas, mas isso foi realizado na Inglaterra. A anotação dos fatos em si foi feita ao acaso, antes de eu sequer sonhar com *ethos*, *eidós* e cismogênese, e sublinho essas considerações agora porque elas jamais serão aplicáveis a meu futuro trabalho, quando espero selecionar fatos que serão relevantes para os problemas levantados.

Quando me deparei com a tarefa de adequar minhas observações a um relato consecutivo, vi-me diante de uma massa de material extremamente diverso e desconexo. Tinha, por exemplo, um tanto de histórias de feitiçaria e vingança, mas a nenhuma delas foi anexado um estudo sistemático dos fatos relevantes do parentesco, da técnica, da atitude emocional etc. É claro que não coletei fatos isolados, mas fatos agrupa-

dos em pequenos feixes organizados numa base cronológica, numa base estrutural, e assim por diante. Não havia um sistema de organização que perpassasse o material, mas, em geral, os grupos de fatos haviam sido reunidos por meus informantes, de forma que os sistemas de agrupamento eram baseados mais no pensamento nativo do que no pensamento científico. A partir desse material, tive de construir um quadro da cultura iatmul. Se em tais circunstâncias consegui demonstrar alguma coerência na cultura, esse feito é a melhor testemunha da utilidade dos métodos de análise.

O relato dos vários passos que levaram à confecção deste livro servirá de resumo das minhas sugestões, e a narrativa dos erros que cometi ao longo do caminho pode ser útil para alguém que decida segui-lo.

Um detalhe do *naven* de Palimbai me tocou profundamente. Eu já havia visto antes mulheres travestidas, orgulhosas de seus ornamentos masculinos, e tinha inclusive publicado um relato das cerimônias do *naven* de Mindimbit, mas nunca vira o *wau* travestido. Jamais tinha imaginado que ele fosse uma figura engraçada. Toda a minha imagem mental do *naven* estivera errada, porque, embora me houvessem contado o que se fazia, não tinha nenhuma idéia dos aspectos emocionais do comportamento.

Embora não soubesse o que aquilo significava, sentia que a bufonaria do *wau* havia alterado toda a minha concepção do *naven*, e, sendo assim, o contraste entre o travestismo sujo dos homens e o uso orgulhoso dos ornamentos homicidas pelas mulheres devia conter de alguma forma uma pista importante para a compreensão da cultura iatmul. A mudança em meu modo de pensar veio da ênfase emocional ao que era originalmente um quadro puramente formal, e assim passei a acreditar que o *ethos* era o que importava.

Muito mais tarde, depois que voltei para a Inglaterra, percebi pelas fotografias que aquelas mulheres, quando estavam enfeitadas para o cerimonial público, usavam ornamentos como aqueles que, em geral, só eram usados pelos homens, e essa descoberta me levou a estabelecer uma analogia com as elegantes cavaleiras e desenvolver a teoria do travestismo iatmul, que apresentei no Capítulo 14.

Quão fundamentada pode ser essa teoria é difícil de julgar, mas foi apresentada com toda a seriedade e tenho um carinho especial por ela, pois, embora hoje ela se apresente como um detalhe de menor importância do livro, foi a partir desse detalhe que se desenvolveu toda a síntese. No Congresso Internacional realizado no verão de 1934, apresentei uma comunicação na seção de sociologia sobre a minha teoria do travestismo iatmul. Nela, forneci esboços do cerimonial do *naven* e do *ethos* de cada sexo na cultura iatmul. Senti que havia dado conta satisfatoriamente dos curiosos detalhes do *naven* e ainda tinha a certeza de que o *ethos* era o que importava.

Depois do congresso, comeci a reescrever esse pequeno artigo sobre o travestismo, acreditando que valeria a pena publicá-lo e que posteriormente poderia usá-lo

como esqueleto de um livro sobre a cultura iatmul. Mas o artigo cresceu, primeiro com a adição de um método de abordagem e depois de outro, até que se transformou no presente livro, e agora o seu propósito já não é apresentar uma teoria do travestismo iatmul, mas sugerir métodos de pensar os problemas antropológicos.

A primeira dificuldade que encontrei concernia ao fato de os homens iatmul vestirem tangas, e as mulheres saias. Achei que a minha teoria etológica era uma descrição bastante satisfatória do travestismo cerimonial, mas não conseguia dar conta da simples circunstância em que, nas ocasiões mais comuns, roupas especiais eram adotadas por cada sexo; e essa diferenciação era evidentemente necessária para que o travestismo ocorresse na cultura. Contudo, o problema não me preocupou muito, e pus a questão de lado. Era uma regra da cultura, uma “formulação”, que indivíduos de sexo diferente deviam vestir roupas diferentes. Na verdade, pus a questão de lado de um modo tão incisivo que em parte alguma do livro declarei o fato óbvio de que a diferenciação das roupas segundo o sexo é um dos fatores que “promovem” o travestismo.

A questão tornou-se mais séria quando questionei por que o irmão da mãe, e não o pai, deveria assumir aquelas atitudes grotescas. Além disso, refugiei-me nos termos *formulação* e *estrutura*. O sistema de parentesco, “construído” a partir de formulações, era parte da estrutura da sociedade, e o *naven* era “construído” sobre essa estrutura. Parecia, então, que havia outra “coisa” chamada “estrutura” que importava na cultura.

Enquanto o *ethos* me parecia consistir em tipos preferidos e em comportamento que expressava emoção, a estrutura consistia no sistema de parentesco e em outras “formulações”. Se um homem xingava sua esposa, seu comportamento era *ethos*, mas se ele se casava com a filha da irmã de seu pai, era estrutura. Fui mais longe, até o ponto de pensar na estrutura como uma rede de canais que guiavam o *ethos* e eram por ele moldados (cf. nota 7, p. 172). Hoje, olhando para trás, é quase inacreditável que eu tenha pensado nessas linhas ou usado essas metáforas, e acho muito difícil escrever sobre minhas teorias iniciais sem caricaturá-las.

Demorei muito tempo para me afastar dessas falácias e avancei em outras direções antes de escapar. Acrescentei o que costumava chamar de “função pragmática” à minha lista das subdivisões da cultura. Esta era uma mistura da “satisfação das necessidades dos indivíduos” e da “integração da sociedade”. A confusão entre esses dois tipos de função social era resultado do embaralhamento de dois fatos quase não relacionados: o de que a lealdade é necessária para o *wau* e o de que ela serve também para integrar a sociedade. Ainda entendia o *ethos*, a estrutura e a função pragmática como categorias em que a cultura poderia ser subdividida, e até comecei a escrever o último capítulo do livro antes de sair desse terreno pantanoso.

Neste último capítulo, tencionava examinar as inter-relações dessas diferentes subdivisões da cultura, mas descobri que não fornecera critérios claros para distinguir os elementos da cultura que eu classificaria de *ethos* daqueles que classificaria de estrutura ou função pragmática. Comecei, então, a duvidar da validade das minhas categorias e fiz uma experiência. Selecionei três fragmentos de cultura: (a) um *wau* dando alimento a um *laua* – fragmento pragmático –; (b) um homem xingando sua esposa – fragmento etológico –; e (c) um homem se casando com a filha da irmã do pai – fragmento estrutural. Depois tracei um quadriculado com nove quadrados em uma grande folha de papel, três séries de quadrados com três quadrados em cada fileira. Rotulei os quadrados horizontais com meus fragmentos de cultura e as colunas verticais com minhas categorias. Então me obriguei a ver cada fragmento como supostamente pertencendo a cada categoria. Descobri que era possível fazê-lo.

Podia pensar em cada fragmento da cultura de maneira estrutural; podia vê-lo segundo um conjunto consistente de regras<sup>1</sup> ou formulações. Também conseguia ver cada fragmento como “pragmático”, fosse para satisfazer às necessidades dos indivíduos, fosse para contribuir para a integração da sociedade. Além disso, conseguia ver cada fragmento etologicamente, como uma expressão de emoção.

Essa experiência pode parecer pueril, mas para mim foi muito importante. Eu a relatei detalhadamente porque pode haver, entre os leitores, alguém inclinado a encarar conceitos tais como “estrutura” como partes concretas que “interagem” na cultura, e que encontre, como aconteceu comigo, dificuldade em pensar nesses conceitos como meros rótulos para pontos de vista adotados pelo cientista ou pelos nativos. É também instrutivo realizar a mesma experiência com conceitos como economia, parentesco e posse da terra; e mesmo religião, língua e “vida sexual” não se sustentam tão seguramente como categorias de comportamento, mas tendem a se revelar rótulos para pontos de vista a partir dos quais todo comportamento pode ser considerado.

A questão pode ser reformulada, quer em termos dos pontos de vista adotados pelo cientista, quer em termos de aspectos do comportamento. Devemos esperar descobrir que cada fragmento de comportamento tem sua significância etológica, estrutural e sociológica<sup>2</sup>.

1. Abandonei desde então essa formulação legalista da estrutura cultural, e substituí *regras* ou *formulações* pelo termo *premissas*, ressaltando a natureza *consistente* da estrutura cultural e ignorando a questão de saber o quanto ela é impingida e o quanto é articuladamente formulada pelos nativos.
2. Não reivindico ter detectado a falácia da “concretude deslocada” independentemente de Whitehead, e talvez nunca tivesse conseguido desenredar a questão se as conversas com C. H. Waddington não tivessem plantado em minha mente as sementes da filosofia de Whitehead.

Isto significava que eu tinha apenas de manter claramente a convicção de que o *ethos*, a estrutura etc. eram meros pontos de vista ou aspectos da cultura e procurar cada aspecto em todo fragmento de comportamento e em toda declaração dos nativos. Mas isso ainda era difícil. Em primeiro lugar, o hábito de pensamento que atribui concretude a aspectos dos fenômenos é persistente. A falácia que Whitehead ridicularizou tem sido um importante princípio ou motivo de *eidos* europeu, certamente desde a época da filosofia grega. Demorei mais de um ano para me livrar desse hábito, ainda que parcialmente, e temo que muitas passagens do livro ainda possam estar mais ou menos infectadas por ele, apesar de ter feito uma drástica revisão.

Outra dificuldade foi manter meus pontos de vista distintos e separados. Muitas vezes me desviei do ponto de vista adequado ao capítulo em que estava trabalhando, constatando, por exemplo, que havia inserido um parágrafo de expressões estruturais em um capítulo sobre *ethos*. Um exemplo disso merece ser mencionado: fiquei muito impressionado pelo tom do debate sobre a profanação da casa cerimonial júnior (cf. p. 153), e, de minhas investigações sobre esse debate, emergiu o fato de que não havia sanções sérias no interior de um grau iniciatório. Reconheci isso como um fato de primordial importância e fiz uma anotação de que essa ausência de sanções internas deveria ser inserida no capítulo que descreve o *ethos* na casa cerimonial. Posteriormente, escrevi várias páginas sobre o assunto a serem ali inseridas e só quando reli o que havia escrito percebi que essas páginas nada mais eram que sociologia. Elas se tornaram então o núcleo da segunda metade do capítulo sociológico.

Esse exemplo serve para mostrar como a concretude deslocada tende a confundir os aspectos separáveis. Minha seqüência de pensamento, embora desarticulada, foi mais ou menos essa: o tom do debate é impressionante; o debate é “puro *ethos*”; por isso a generalização que extraí desse debate é *ethos*.

Incomodou-me também a sensação de que, se os próprios nativos discriminavam, como o fazem os europeus ocidentais, entre a economia e o direito e entendiam essas áreas mais como subdivisões do que como aspectos da cultura, eu deveria aceitar sua visão sobre o assunto e adotar suas categorias. Mais tarde, quando estava trabalhando no *eidos* iatmul, ocorreu-me que deveria buscar uma padronização, nas várias culturas do mundo, dos próprios métodos de pensamento que eu mesmo vinha apresentando. Quando me dei conta de que as pessoas podiam pensar ora estruturalmente, ora em termos econômicos, ora em termos de *ethos* ou de sociologia, compreendi que não já precisava me preocupar com as idéias dos nativos sobre a subdivisão da cultura. Eu tinha razão em esperar que cada aspecto estivesse representado em cada fragmento de comportamento, e o fato de os nativos só estarem conscientes de um desses aspectos num determinado contexto era um ponto que podia ser relevante em um exame eidológico da cultura.

Para mim, escapar da falácia da concretude deslocada foi um enorme progresso, e espero que outros estudiosos possam encontrar no relato das minhas aventuras algo que os ajude a ver seus problemas com mais clareza e simplicidade. A partir desse momento, a construção do sistema de abstrações que apresentei foi uma tarefa comparativamente fácil. Mas se podem mencionar três outros passos no processo, ainda que apenas para prestar homenagem a quem me ajudou nesse sentido.

A *separação da sociologia* da minha mistura de “funções pragmáticas”. Isto se deveu ao prof. Radcliffe-Brown. Fiz uma conferência em Chicago esboçando meu sistema de abstrações, e ele observou que usei o termo “estrutura” em um sentido diferente do dele. Ele se referia à estrutura da *sociedade*, ao passo que eu usava o termo para o que ele então propôs chamar de “estrutura cultural”. Seguindo esse raciocínio, dividi minha “função pragmática” em duas abstrações separadas: “sociologia” no sentido estrito do termo, e o que chamei de “motivação” ou “expressão do *ethos* no comportamento”.

O *isolamento do eidos em relação ao ethos*. Isso resultou da inadequação do meu uso do termo *lógica* na definição de estrutura cultural. Descobri ser necessária uma nota para explicar que devemos esperar encontrar tipos diferentes de “lógica” em diferentes culturas, e ao escrever essa nota compreendi que devia descrever a lógica da cultura iatmul da maneira mais abrangente possível e que esse era um aspecto relevante da cultura. O “*ethos*”, em minha antiga formulação, era subdivisível, então, em duas abstrações importantes, *ethos* e *eidos*, que estavam inter-relacionadas tal como os aspectos afetivos do comportamento vinculam-se aos cognitivos. Por isso desisti do uso antigo e mais amplo do termo *ethos* para cobrir todas aquelas características profundas de uma cultura que podem ser atribuídas à padronização dos indivíduos. Agora uso o termo da dra. Benedict, *configuração*, nesse sentido mais amplo. Numa conversa, ela concordou comigo em que, no seu uso original desse termo, pretendia que ele incluísse a padronização de muitos aspectos diferentes da personalidade, sendo conveniente ter um termo geral para a combinação de todos esses aspectos da cultura.

É lamentável que, embora a canhestra palavra “lógica” leve ao conceito de *eidos*, a elaboração desse conceito não tenha contribuído praticamente nada para mitigar a inadequação do termo. Acho que esse talvez seja o ponto mais frágil na exposição do meu sistema. Estou razoavelmente convencido de que a estrutura cultural seja um aspecto importante e isolado do comportamento, mas a formulação exata do tipo de consistência característica da cultura, vista desse ponto de vista, ainda me escapa.

Intimamente vinculada a essa dificuldade existe outra, que diz respeito à discriminação entre aspectos afetivos e cognitivos da personalidade. Estou consciente de que, hoje em dia, os psicólogos se inclinam a considerar com desconfiança os termos *afetivo* e *cognitivo*, mas espero que, se primeiro aceitarmos que esses termos

são aspectos e não categorias de comportamento, para depois passarmos a comparar o *ethos* e o *eidos* de várias culturas, possamos no final chegar a uma melhor compreensão do pensamento e da emoção.

*Cismogênese*. Esse conceito desenvolveu-se muito lentamente a partir de conversas com os drs. Margaret Mead e Fortune. A dra. Mead contribuiu com uma idéia de primeira importância, a do *ethos* complementar. Mas durante um longo tempo, depois que voltei para a Inglaterra, ainda pensava no fenômeno em termos estáticos, como tipos de *ethos* ou tipos de personalidade. Permiti-me ser indevidamente influenciado pelas conclusões da psicologia tipológica. Pouco a pouco compreendi que, se existia essa relação complementar entre os *ethos* dos dois sexos na cultura iatmul, era evidente – devido à natureza especial dessa relação – que cada *ethos* devia ter alguma ação formativa ou diretiva sobre o outro. A partir dessas formulações concretas da questão, desenvolveu-se o tema da cismogênese complementar.

Posteriormente, a partir de uma conversa com Alan Barlow sobre política européia, desenvolvi a idéia da cismogênese simétrica. O capítulo sobre esses processos resulta da combinação dessas duas linhas de pensamento e da fermentação da mistura com um pouquinho de dialética hegeliana.

Esses foram, pois, os passos que me conduziram ao isolamento de cinco pontos de vista relevantes para o estudo do comportamento dos seres humanos na sociedade – estrutural (e eidológico), emocional (e etológico), econômico, desenvolvimental e sociológico. Não apresentei amostras dos métodos desenvolvimental e econômico, mas tentei oferecer um esboço da cultura iatmul a partir de cada um dos outros pontos de vista. O resultado foi que, em cada capítulo, segundo o método adotado, partes diferentes da cultura foram posicionadas lado a lado. No capítulo estrutural, os contextos mais diversos da cultura foram emparelhados para demonstrar as identificações relevantes ao comportamento *naven* do irmão da mãe. No capítulo sociológico, vimos a cerimônia do *naven* situada ao lado do sistema de casamento, como parte de um amplo mecanismo para a integração da sociedade. Nos capítulos etológicos, expressões características da emoção iatmul foram reunidas a partir dos contextos da vida cotidiana, da caça de cabeças e da iniciação, e a partir disso pude então ir adiante e atribuir valor emocional específico ao comportamento dos vários parentes no *naven*. Finalmente, no capítulo sobre o *eidos* iatmul, emparelhei os padrões do totemismo, dos graus iniciatórios e até da música de flauta iatmul, para apresentar um quadro de seus modos de pensamento. Na verdade, qualquer que tenha sido meu método, o material foi o mesmo e incluiu toda a diversidade ordenada do comportamento iatmul.

Porém, embora o material de meus estudos tenha sido o mesmo a respeito de qualquer aspecto da cultura que pretendi estudar, não foi de modo algum secundária

a ordem em que investiguei os diferentes aspectos. Ao atribuir valor emocional aos detalhes do comportamento *naven*, insisti no fato de que qualquer atribuição desse tipo seria perigosa se o *ethos* da cultura como um todo não tivesse sido estudado; por isso, o quadro geral do *ethos* iatmul precede necessariamente o capítulo em que tentei analisar as emoções dos vários parentes no *naven* – e, mesmo com essa precaução, esse capítulo talvez seja o menos satisfatório do livro.

No estudo da lógica da cultura iatmul, adotei o procedimento oposto. Primeiro, esbocei as premissas nas quais se baseia a cerimônia do *naven* para só depois apresentar um quadro geral do *eidós* iatmul. É preciso pois fazer a pergunta: “Por que, se não é justificável imaginar motivos antes de o *ethos* ter sido estudado, é permissível atribuir comportamentos a premissas específicas antes de o *eidós* da cultura ter sido esboçado?”.

Creio que essa questão seja muito relevante, e sua resposta pode muito bem refletir-se sobre a relação entre os aspectos afetivos e cognitivos da personalidade. Por ora, posso apenas sugerir duas respostas possíveis: a ordem de procedimento que fui obrigado a adotar pode ser resultado tanto da minha própria psicologia como da psicologia de meus informantes. Já afirmei que, em meus próprios processos mentais conscientes, os aspectos estruturais e lógicos do comportamento são vistos mais claramente do que os emocionais, e acredito que o mesmo aconteça com os Iatmul. Se essa observação estiver correta, ao atribuir valor emocional a detalhes de comportamento, eu especulava sobre os processos mais inconscientes e, por isso, precisava do material de apoio que só poderia ser proporcionado por um estudo preliminar do *ethos* iatmul. Mas, no caso dos aspectos lógicos do comportamento, eu poderia contar com algum grau de articulação dos informantes e assim passar diretamente à afirmação da consistência entre diferentes detalhes de comportamento.

Além disso, uma maior articulação com relação aos aspectos estruturais do comportamento é característica não apenas dos nativos mas também dos europeus. A língua inglesa – e talvez todas as línguas – não é adaptada para uma descrição crítica da emoção. Se, de um lado, o silogismo pode ser formulado com total simplicidade, de outro, é quase impossível fazer qualquer afirmação simples sobre emoções. O melhor que podemos fazer, então, é esboçar um *ethos* ou uma personalidade de maneira jornalística ou artística difusa e depois resumir esse esboço em palavras cuja significância seja determinada pelo esboço. Por isso, após apresentar um esboço do *ethos* iatmul, batizei esse *ethos* de “orgulhoso” e “esquizotímico”. Essas palavras podem ter uma centena de significados diferentes, mas o sentido em que as utilizei está em certa medida definido pelo meu esboço do *ethos* iatmul. Na ausência desse esboço preliminar, minha atribuição de valor emocional ao comportamento seria inevitavelmente orientada por suposições gerais e provavelmente falaciosas sobre a

natureza humana, suposições cuja generalidade apagara qualquer diferenciação de sexo, temperamento e cultura.

Neste capítulo final estou tentando, talvez prematuramente, obter uma visão geral dos diferentes métodos de abordagem exemplificados no decorrer do livro, e há um ponto de especial interesse. Se, qualquer que seja o método que adotemos, o nosso material for o mesmo e a única diferença entre um método e outro for sua disposição, torna-se relevante investigar o quanto qualquer subdivisão da cultura ou de qualquer outro fenômeno sistemático revela-se fundamental a ponto de sobreviver a esse reembaralhamento dos detalhes de comportamento e reaparecer sob forma reconhecível em cada uma das nossas descrições.

A “subdivisão” ortodoxa da cultura em instituições como casamento, parentesco, iniciação, religião etc. desapareceu completamente; mas um fenômeno persistiu em todos os reembaralhamentos e foi apresentado em termos diferentes em cada descrição. No capítulo sobre o contraste etológico e a competição, de fato o último capítulo a ser escrito, afirmei que, embora o conceito de cismogênese tenha se desenvolvido a partir do estudo do *ethos*, “devemos estar preparados para estudar a cismogênese de todos os pontos de vista propostos – estrutural, etológico e sociológico”. Quando escrevi essa frase, pretendia adiar o estudo dos aspectos sociológicos e estruturais da cismogênese para um trabalho futuro. Estava consciente de que os historiadores marxistas já se haviam ocupado dos aspectos econômicos do processo, daí ter deduzido que deveria esperar aspectos estruturais e sociológicos, mas não tinha idéia de como o processo poderia se afigurar a partir desses pontos de vista. Por isso, quando reli meu manuscrito, fiquei surpreso ao descobrir que dedicara realmente muitas páginas dos capítulos sobre o *eidōs* e a sociologia às duas formas de cismogênese, surpresa ainda maior na medida em que o conceito de cismogênese simétrica fora uma adição muito tardia à minha teoria.

As últimas páginas do capítulo sobre sociologia (pp. 158 e seguintes) foram dedicadas à discussão dos diversos padrões de fissão que ocorrem nas sociedades humanas. Ressaltei aqui o contraste entre a fissão das comunidades *iatmul*, que dá origem a grupos com normas culturais similares às da sociedade original, e a fissão das comunidades européias, que tão freqüentemente produz grupos com normas culturais divergentes das originais. Observei também que a produção de grupos derivados com normas similares estava associada a um sistema de sanções periféricamente orientado, ao passo que a produção de grupos divergentes estava associado a um sistema centrípeto ou hierárquico.

Esses dois tipos de fissão podem ser simplesmente descritos em termos de cismogênese simétrica e complementar. Afirmei que, na integração da sociedade *iatmul*, os vínculos mais frágeis são aqueles entre os parentes por afinidade. Esses vínculos

são rompidos quando a comunidade se divide, ao passo que os vínculos baseados nos relacionamentos patrilineares persistem. O “plano de cisão” dessa sociedade é paralelo ao patrilinear, mas atravessa os laços matrilineares e de afinidade.

Já vimos que, nessa sociedade, as relações entre pai e filho e entre irmão mais velho e irmão mais moço são complementares, entre cunhados é simétrica. Assim, são principalmente as relações simétricas que se vêem rompidas na cisão, e podemos razoavelmente suspeitar que a própria fissão seja em parte um resultado de cismogênese simétrica.

Descobrimos que uma das funções sociológicas do *naven* é o fortalecimento desses vínculos de afinidade, mas não ficou perfeitamente claro (cf. p. 150) por que, para esse propósito, se devia enfatizar a relação entre o *wau* e o *laua* classificatórios, e não aquela entre cunhados classificatórios. Para a mente européia, pareceria mais natural enfatizar a segunda. Mas, à luz da posição cismogênica, é razoável supor que a relação *wau-laua*, com a diferença de idade entre as pessoas que a acompanha, é mais consistentemente complementar em seus padrões de comportamento e, por isso, mais adaptada para funcionar como um elo numa sociedade que aparentemente tem certa dificuldade para controlar a cismogênese simétrica. Além disso, vale dizer que o comportamento efetivo do *wau* no *naven* pode ser descrito como uma insistência nos aspectos complementares da sua relação com o *laua*, às custas dos aspectos simétricos. Ele enfatiza a sua posição como “mãe” e “esposa” do *laua*, negando assim o aspecto simétrico do relacionamento ligado à sua posição de “cunhado”.

É possível que essa insistência nos padrões complementares na relação *wau-laua* seja um caso do controle de uma cismogênese simétrica por meio da mistura de padrões complementares de comportamento (cf. p. 232). Contudo, como a fissão final da comunidade ainda acompanha um plano de cisão que atravessa os laços matrilineares e de afinidade, podemos supor que essa tentativa de controlar a cismogênese simétrica não é totalmente bem-sucedida.

Em contraste com a fissão das comunidades *iatmul* pela cismogênese simétrica, percebemos que nas comunidades européias os grupos derivados se separam dos grupos originais geralmente em revolta contra as elaboradas hierarquias centrípetas – legal, religiosa e militar –, que são um traço característico da integração dessas comunidades. Tais hierarquias são todas construídas a partir de séries de relações complementares, e por isso é razoável supor que as fissões sejam, total ou parcialmente, um resultado de cismogênese complementar.

Não posso dizer mais do que isso no momento; e é provável que, ao atribuir a fissão das comunidades *iatmul* à cismogênese simétrica e a das comunidades européias à cismogênese complementar, eu tenha sido mais impetuoso em minhas gene-

realizações do que é estritamente justificável. Entretanto, essas declarações impetuosas servem de amostra das generalizações que poderiam ser cuidadosamente documentadas mediante um estudo da cismogênese em seus aspectos sociológicos.

Enquanto no capítulo sociológico a cismogênese apareceu sob a forma de uma classificação de tipos de cisão social, o mesmo processo foi representado no capítulo sobre o *eidōs* como uma classificação dos tipos de dualismo (pp. 270-279). Estava insatisfeito com minha formulação de dualismo “direto” e “diagonal” e tive uma dificuldade considerável para explicar esses conceitos, mas só encontrei o caminho para uma nova formulação da questão quando compreendi que poderia substituir os termos *direto* e *diagonal* por *complementar* e *simétrico*, nos sentidos em que esses termos tinham sido usados na descrição das relações cismogênicas.

Essa equivalência fica clara quando se considera a lista de relações que classifiquei respectivamente de “diretas” e “diagonais”. Relações “diretas” ocorrem entre irmão mais velho e irmão mais moço, irmão e irmã, marido e esposa; e todas elas são tipicamente complementares. Relações “diagonais” ocorrem entre cunhados (especialmente cunhados que trocam irmãs) e entre *kaishis* (contrapartes que trocaram objetos de valor ou pessoas cujos filhos se casaram entre si). Ambas as relações são simétricas.

Nas “diretas”, a importância do padrão complementar fica evidente na insistência, nas listas de nomes totêmicos, sobre a diferença de idade entre irmãos do mesmo sexo. No caso de irmãos de sexo oposto, é significativo que não haja sugestão de uma diferença de idade, “[sendo] a diferença de sexo aparentemente análoga à diferença de idade” (p. 275). Podemos então vislumbrar a natureza dessa analogia: esses dois tipos de diferença são semelhantes porque cada um deles introduz uma base para padrões complementares na relação.

Nos relacionamentos entre pares de clãs e entre as duas metades totêmicas, observei que ambas as formas de dualismo são reconhecíveis. Embora os clãs sejam nominalmente agrupados em pares como “mais velhos” e “mais moços”, os membros dos clãs também gastam grande energia na competição simétrica em orgulho pelos ancestrais e, conseqüentemente, os tipos de dualismo vêm-se entrelaçados. Sugiro, de modo muito aproximativo, que a afirmação de uma relação de irmandade marcada pela diferença de idade entre clãs relacionados pode talvez mitigar a competição simétrica entre eles. Mas a questão não é clara, e faz-se necessário um estudo mais profundo sobre o comportamento efetivo; precisamos, sobretudo, saber em que contextos os membros de um par de clãs insistem em sua irmandade e em que contextos eles competem (cf. nota 21, p. 274). Na falta de informações mais completas, devemos descartar esses agrupamentos como fontes de evidência para a equivalência entre os tipos de dualismo e os tipos de relação cismogênica.

Entretanto, essa equivalência está claramente demonstrada nos elaborados sistemas de alternância dos graus iniciatórios e dos irmãos. Descrevi essa alternância como decorrente de “uma combinação dos dois tipos de pensamento dualista – a intrusão do pensamento diagonal em contextos em que a identificação direta e o princípio de senioridade já estão em ação” (p. 278). Em termos de padrões cismogênicos, podemos agora reformular a combinação das duas formas de dualismo. A relação entre dois graus consecutivos quaisquer é complementar e está marcada por contrastes tão agudos quanto os que ocorrem na iniciação, na qual o noviço é a “esposa” dos iniciadores. Mas a relação entre as metades iniciatórias é simétrica. A rivalidade e o combate são culturalmente esperados entre os dois grupos, e na verdade essa relação proporcionou os exemplos mais desenvolvidos de cismogênese simétrica.

Em relação ao mecanismo que determina a construção de séries alternadas, parti do pressuposto (p. 276) de que o padrão alternado é, em si, um motivo do *eidós* iatmul, e por isso esse padrão reaparece em qualquer contexto em que seja adequado. Contudo, não está claro se essa suposição é justificada ou necessária. Talvez não todo o padrão, mas apenas os dois tipos de dualismo estejam presentes no *eidós*. Pensando por um momento em termos diacrônicos, é improvável que quaisquer desses complexos sistemas alternados tenham sido introduzidos inteiramente pelo contato cultural. Por isso temos de considerar a maneira como o primeiro desses sistemas se desenvolveu; só então será permitido pensar no padrão alternado como “transportado pelo *eidós*”, isto é, supor que os outros sistemas alternados tenham sido construídos segundo o modelo do primeiro. Além disso, não conheço nenhuma terminologia nativa para descrever a alternância, e na ausência de tal terminologia é provável que os sistemas alternados sejam formados de novo em cada contexto. É possível também que a única padronização proporcionada pelo *eidós* seja a dos dois tipos de dualismo, os quais a língua nativa expressa adequadamente por meio da terminologia de parentesco.

Dessa forma, devemos ver o desenvolvimento de sistemas alternados na cultura iatmul e sua ausência em nossa própria cultura como uma função do fato de, entre os Iatmul, *ambos* os padrões, complementar e simétrico, serem pensados em termos duais, ao passo que na Europa, embora entendamos os padrões complementares como duais ou dispostos em hierarquias, não pensamos nos padrões de rivalidade e competição como necessariamente duais. Em nossas comunidades, a rivalidade e a competição são encaradas como se dando entre qualquer número de pessoas, sem nenhuma suposição de que o sistema resultante será padronizado com base em qualquer tipo de simetria bilateral. Apenas se ambos os tipos de relação forem habitualmente considerados em termos duais será provável o desenvolvimento de hierarquias alternadas do tipo que ocorre entre os Iatmul.

Outra linha de investigação pode ser mencionada, embora não se tenha nenhuma resposta às questões suscitadas por ela. Assim como no caso dos *ethos* contrastantes fomos levados a perguntar a maneira pela qual o sistema apropriado de atitudes emocionais é inculcado em cada indivíduo, aqui também questionamos como os dois métodos de pensamento dualista são inculcados. A esse respeito apenas posso sugerir, mesmo que a formulação pareça desajeitada, que esses hábitos de pensamento são resultado da observação de padrões de relacionamento e do diálogo sobre eles. Essa questão em si mesma possui interesse acadêmico no presente contexto, porque ilustra, talvez melhor do que qualquer outra, a diferença entre *ethos* e *eidós*; portanto o exame de seus termos pode conduzir a uma formulação mais adequada da diferença entre os aspectos afetivo e cognitivo da personalidade.

Em relação ao problema etológico, tínhamos de pensar como um indivíduo é moldado de maneira a adotar ele próprio um determinado *ethos*, um determinado sistema de atitudes emocionais, em seus contatos com outras pessoas e o mundo exterior. Em terminologia behaviorista, tínhamos de pensar como um determinado *sistema de respostas* é condicionado. Porém, no presente problema, é preciso entender como o indivíduo é treinado para discriminar e classificar os relacionamentos entre pessoas e entre grupos. Por isso estou preocupado aqui, não com sistemas de respostas, mas com o sistema de classificação que o indivíduo usa diante dos estímulos.

Podemos, portanto, afirmar que toda série de eventos denominados estímulo-resposta tem tanto aspectos afetivos como cognitivos; e o aspecto que vamos estudar é determinado pela maneira como trabalhamos. Se tomarmos um determinado estímulo-resposta e considerarmos todos os detalhes da *resposta* e a maneira como estão associados, e se então continuarmos analisando a composição de outros conjuntos de detalhes de resposta associados entre si, estaremos estudando a organização de respostas e chegaremos a um quadro dos aspectos afetivos da personalidade. Se, por outro lado, partirmos de um determinado estímulo-resposta e o compararmos com outra série similar de eventos para obter, primeiro, uma lista de *estímulos* que evoquem um detalhe de resposta particular e, depois, uma classificação de estímulos segundo as respostas que eles evocam, chegaremos finalmente a um quadro dos aspectos cognitivos da personalidade.

Nesses procedimentos, pode-se observar que, *stricto sensu*, não chegamos a retratos do indivíduo, mas a retratos dos eventos em que o indivíduo está envolvido. Essa inconsistência desaparece quando nos damos conta de que o termo *personalidade* não se refere ao indivíduo isolado, mas ao *indivíduo no mundo*.

Essa definição dos termos *afetivo* e *cognitivo* pode ser expressa diagramaticamente (Figs. 6 e 7). Quando descobrimos que um indivíduo responde com reação A aos estímulos 1, 3 e 5, podemos dizer que ele distingue esses estímulos de 2, 4 e 6 e

os classifica juntos com base em alguma qualidade que têm em comum; e podemos partir disso para um estudo mais elaborado de todo o sistema de discriminações e classificações características daquele indivíduo. Um estudo desse tipo seria um estudo dos aspectos cognitivos da sua personalidade.

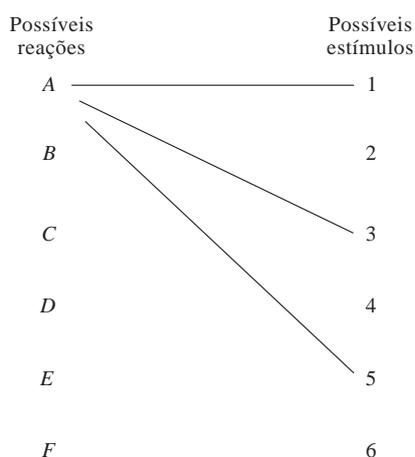


Figura 6. Estudo dos aspectos cognitivos da personalidade.

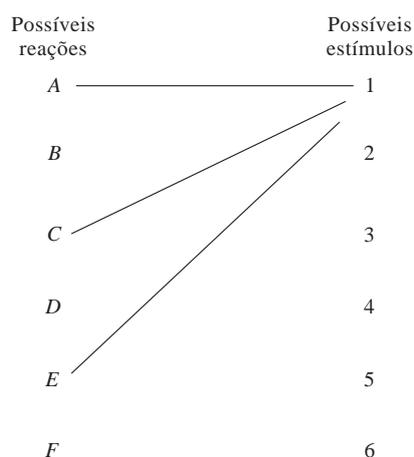


Figura 7. Estudo dos aspectos afetivos da personalidade.

No estágio inicial deste livro (p. 89) analisei “silogismos” e “lógica” na estrutura cultural, e seria interessante considerar como isso teria de ser formulado caso futuros trabalhos demonstrassem o valor da definição dos aspectos cognitivos da personalidade. Em suma, teríamos de formular a questão não em termos de lógica, mas em termos de classificações do comportamento. Em vez de seguir o raciocínio: “O indivíduo exibe a reação A em resposta aos estímulos 1 e 3; o estímulo 5 se assemelha (ou é identificado) a 1 e 3; portanto, o indivíduo exibe a reação A em resposta ao estímulo 5”, deveríamos pensar: “Os estímulos 1, 3 e 5 são classificados juntos”. A partir daí passaríamos diretamente ao estudo do sistema de classificação, o *eidós* da cultura.

Do lado afetivo, a questão não é tão simples. Se descobrimos que o indivíduo reage ao estímulo 1 com as reações simultâneas A, C e E, podemos classificar essas reações conjuntamente como uma síndrome de sintomas de alguma emoção. A partir daí, passaríamos a uma classificação de todas as séries de respostas associadas exibidas pelo indivíduo e, assim, obteríamos uma descrição geral dos lados afetivos da sua personalidade. No entanto, há dificuldades com essa visão, e é possível que existam outros mecanismos que associem respostas além daqueles sistemas que pode-

mos descrever como “emoções”. No momento, contudo, não conheço nenhum modo de formular a questão que chegue mais perto de traduzir o termo *emoção* para a linguagem behaviorista.

Acredito que essa formulação a respeito do afeto teria um efeito muito pequeno sobre a descrição geral do *ethos* iatmul. É verdade que a descrição que elaborei está muito distante de um relato sistemático de conjuntos de respostas associadas, mas tal falha não se deve à fragilidade de meus conceitos teóricos, mas à dificuldade meramente prática de descrever o comportamento humano de uma maneira crítica e abrangente. Quando declarei que o “tom” do comportamento dos homens nas cerimônias de iniciação expressava mais aspereza e irresponsabilidade do que ascetismo, queria dizer que as ações por eles realizadas – o banho do noviço etc. – eram *acompanhadas* por outros detalhes de comportamento de modo que o quadro todo apresentava-se como uma aspereza. Enquanto não tivermos desenvolvido técnicas adequadas para o registro e a análise da postura, do gestual, da entonação, do riso etc. humanos, teremos de nos contentar com croquis jornalísticos sobre o “tom” do comportamento.

Entretanto, teria de modificar o capítulo intitulado “A Expressão do *Ethos* no *Naven*”. O termo “motivação” desapareceria inteiramente, mas não está bem claro o que poderia substituí-lo. O ideal seria que o capítulo consistisse em uma análise de todas as síndromes de resposta exibidas pelo *wau*. Essas síndromes seriam, então, comparadas e equiparadas às síndromes de resposta coletadas nos demais contextos da cultura, e o capítulo teria finalmente se desenvolvido em uma síntese de estudos afetivos e cognitivos para mostrar que os estímulos da situação do *naven* eram de um tipo tal que se podia esperar que evocassem tais síndromes.

Deixando de lado a contemplação de uma análise mais elaborada que idealmente deveria ter sido realizada, podemos nos voltar para o que na realidade se fez e examinar com mais cuidado as diferenças entre os diversos pontos de vista que adotei nos diferentes capítulos. Já vimos que a cismogênese é reconhecível em três aspectos diferentes da cultura: no *ethos*, no *eidós* e na sociologia; e podemos proveitosamente considerar que distorções foram introduzidas no retrato desse processo diacrônico segundo os vários métodos de sua delineação.

Em primeiro lugar, é certo que todas as representações da cismogênese devem ter tido uma falha em comum. Elas não deveriam ter fornecido nenhuma indicação de que a cismogênese é um processo diacrônico, um processo de mudança. Cada método era, nominalmente, estritamente sincrônico, e cada um deles deveria ter oferecido apenas uma “seção” sincrônica de cismogênese, na qual o processo de mudança apareceria como estacionário em qualquer momento dado.

Na verdade, a visão sociológica da cismogênese, devido à imprecisão de minha exposição, mostrou as duas formas de fissão social, e estas, penso, devem ser

vistas como processos diacrônicos. No capítulo sociológico, deveria ter-me limitado a discriminar entre os sistemas periféricos e centrípetos de integração e não ter-me afastado dessa classificação para considerar os resultados da fissão nos dois casos. É concebível que mesmo a partir dessa classificação estritamente limitada pudesse ter chegado à afirmação de que a integração periférica depende principalmente dos vínculos simétricos entre indivíduos, ao passo que a integração centrípeta depende sobretudo dos vínculos complementares. Mas não percebi isso na ocasião, provavelmente porque minha atenção estava por demais concentrada na unidade maior – a sociedade como um todo.

Entretanto, na descrição do *ethos* iatmul, o quadro que desenhei da cismogênese era estritamente sincrônico. Vimos o contraste etológico como estatisticamente existente na cultura<sup>3</sup>. Com efeito, o passo da rotulação do contraste etológico – primeiro como “complementar” e depois em termos da tipologia de Kretschmer – para a percepção final de que cada *ethos* deve ter um efeito formativo no outro era muito grande. Os aspectos diacrônicos da cismogênese não vieram à tona até que eu atacasse a questão dos processos de moldagem dos indivíduos em padrões complementares – enquanto, na verdade, não deixasse para trás a etologia e começasse a pensar em termos da psicologia desenvolvimental.

A visão da cismogênese proporcionada pelo esboço do *eidos* iatmul era igualmente limitada em seu escopo. Creio ser improvável que, apenas sob esse aspecto, eu pudesse descrever o dualismo “direto” e “diagonal” em termos dos padrões complementares e simétricos da relação. Nesse caso, a dificuldade de uma formulação clara do problema devia-se não apenas a uma falta de perspectiva diacrônica, mas também a duas outras circunstâncias: primeiro, já havia rotulado as duas formas de dualismo e seria difícil afastar-me das implicações desses rótulos; segundo, dei-me conta de que era irrelevante para o dualismo o quanto as unidades de um determinado par eram identificadas ou discriminadas, e isso (illogicamente) teria impedido que eu inspecionasse a padronização das relações.

Assim, cada um dos métodos tomado separadamente envolve distorções e dá uma visão apenas parcial dos fenômenos, mas não creio que por essa razão devam ser descartados. À incompletude de cada aspecto isolado dos fenômenos, podemos contrapor a maior simplicidade que esse isolamento proporciona e as vantagens de poder determinar os problemas e as generalizações de forma tão clara que, de imediato, se percebem os fatos importantes. Além disso, vale lembrar que nada impede

3. A análise dos processos cismogênicos na iniciação constituiu uma inserção tardia na descrição do *ethos* e foi escrita *depois* que discriminei os dois tipos de cismogênese.

ao arquiteto – que primeiro desenha uma planta baixa e depois elabora uma projeção frontal de um edifício – fazer dele um desenho em perspectiva. Após se ter visualizado os esboços dos aspectos isolados da cultura, ainda será possível prosseguir em direção a uma síntese desses aspectos, uma síntese que envolva seus próprios tipos de distorção, mas que seja mais completa porque, ao coletar os fatos, teremos sido guiados por tipos diferentes de relevância.

Finalmente, resta-me explicitar o valor que atribuo aos fatos, às teorias e aos métodos que propus. É claro que contribuí muito pouco para o estoque de fatos antropológicos, e que as informações usadas sobre a cultura iatmul nos vários capítulos não fazem mais do que ilustrar meus métodos. Mesmo para propósitos de ilustração, o suprimento de fatos é escasso, e certamente não posso sustentar que meus fatos tenham demonstrado a veracidade de qualquer teoria.

Isso seria uma séria confissão de fraqueza – na verdade este livro não teria valor se não fosse uma outra falha que, em certo sentido, anula a primeira. Pretender avançar sem o apoio de uma sólida base de fatos, teorias e hipóteses novas teria sido criminoso, mas acontece que nenhuma das minhas teorias é nova ou estranha. São todas, de certa forma, lugares-comuns que romancistas, filósofos, líderes religiosos, advogados, o homem comum e até antropólogos reiteraram de várias formas, provavelmente desde que se inventou a linguagem. A estrutura, o *ethos* e tudo o mais não são idéias ou teorias novas, são apenas rótulos novos para velhas maneiras de pensamento. Com efeito, apenas duas de minhas abstrações – o *eidós* e a cismogênese – podem reivindicar a distinção de receber novos rótulos.

Estou consciente de que há riscos inerentes no uso de rótulos e de que esses pedacinhos de papel são muito propícios a ocultar as coisas a que estão ligados. Mas, embora devam ser usados com cautela, rótulos são úteis, e toda a ciência depende deles. No presente caso, isso ajudou-me a desemaranhar velhas idéias e permitiu-me pensar um aspecto da cultura de cada vez, em vez de misturar todos eles. Nosso conhecimento não científico das diversas facetas da natureza humana é prodigioso, e somente quando esse conhecimento for posto em um arcabouço científico poderemos esperar por novas idéias e teorias.

## EPÍLOGO DE 1958

Há uma história bastante conhecida sobre o filósofo Whitehead. Seu ex-discípulo e famoso colaborador Bertrand Russell foi visitá-lo em Harvard e fez uma conferência no grande auditório sobre a teoria quântica, tema sempre difícil e, naquela época, uma teoria relativamente nova. Russell esforçou-se para tornar o tema inteligível à seleta audiência, entre cujos membros muitos não eram versados em física matemática. Quando se sentou, Whitehead levantou-se, como presidente da mesa, para agradecer ao orador. Cumprimentou Russell por sua brilhante exposição “e especialmente por deixar... *desobscurecida*... a vasta escuridão do assunto”.

Toda ciência é uma tentativa de cobrir com dispositivos explicativos – e assim obscurecer – a grande escuridão do tema. É um jogo em que o cientista usa seus princípios explicativos segundo determinadas regras para ver se esses princípios podem ser estendidos para cobrir a vasta escuridão. Mas as regras da extensão são rigorosas, e o propósito da operação toda é na verdade descobrir quais partes da escuridão ainda permanecem encobertas pela explicação.

Mas esse jogo tem também um propósito mais profundo, mais filosófico: aprender algo sobre a própria natureza da explicação, tornar clara alguma parte da mais obscura das questões – o processo do conhecimento.

Nos 21 anos que se passaram desde que escrevi este livro, a epistemologia – ciência ou filosofia que tem por objeto os fenômenos que chamamos de conhecimento e explicação – sofreu uma transformação quase completa. Preparar o livro para republicação em 1957 foi uma viagem de descoberta a um período anterior, em que os novos modos de pensamento mal se prenunciavam.

*Naven* foi um estudo sobre a natureza da explicação. O livro contém, evidentemente, detalhes sobre a vida e a cultura iatmul, mas não é primordialmente um estudo etnográfico, um relato minucioso de dados para síntese posterior por outros cientistas. É, antes, uma tentativa de síntese, um estudo das maneiras pelas quais os dados podem ser ajustados uns aos outros, e o ajuste de dados é o que entendo por “explicação”.

O livro é pesado e desajeitado, com partes quase ilegíveis. Pela seguinte razão: quando o escrevi, estava tentando não apenas explicar, ajustando dados, mas também usar esse processo explicativo como um exemplo no interior do qual os princípios de explicação poderiam ser visualizados e estudados.

O livro é uma trama de três níveis de abstração. No nível mais concreto estão os dados etnográficos. Mais abstrato é o arranjo tentativo dos dados para apresentar várias imagens da cultura, e ainda mais abstrata é a discussão autoconsciente dos procedimentos pelos quais as peças do quebra-cabeça são reunidas. O clímax final do livro é a descoberta, descrita no epílogo – e só realizada alguns dias antes de o livro ir para o prelo –, do que hoje parece um truísmo: que *ethos*, *eidós*, sociologia, economia, estrutura cultural, estrutura social e todo o restante dessas palavras referem-se apenas às maneiras de os cientistas reunirem as peças do quebra-cabeça.

Esses conceitos teóricos encerram uma ordem de realidade objetiva. São *realmente* descrições de processos de conhecimento adotadas por cientistas, mas sugerir que o “*ethos*” ou a “estrutura social” tem mais realidade que isso é cometer a falácia whiteheadiana da concretude deslocada. A armadilha ou a ilusão – como tantas outras – desaparece quando se consegue manejar corretamente os tipos lógicos. Se “*ethos*”, “estrutura social”, “economia” etc. são palavras daquela linguagem que descreve a maneira como os cientistas dispõem os dados, essas palavras não podem ser usadas para “explicar” fenômenos, nem pode haver qualquer categoria “etológica” ou “econômica” de fenômenos. Evidentemente, as pessoas podem ser influenciadas por teorias econômicas ou por falácias econômicas – ou pela fome –, mas provavelmente não podem ser influenciadas pela “economia”. A “economia” é uma *classe* de explicações, e não, em si mesma, uma explicação de alguma coisa.

Uma vez detectada a falácia, está aberto o caminho para o desenvolvimento de uma ciência inteiramente nova – que na verdade já se tornou básica para o pensamento moderno. Essa nova ciência ainda não tem um nome satisfatório; parte dela está incluída no que atualmente é chamado de teoria da comunicação, parte está na cibernética e parte na lógica matemática. O conjunto permanece sem nome e imperfeitamente imaginado. É uma nova estruturação do equilíbrio entre nominalismo e realismo, um novo conjunto de estruturas e problemas conceituais que substitui as premissas e os problemas colocados por Platão e Aristóteles.

Por isso, um dos propósitos do presente ensaio é relacionar o livro com esses novos modos de pensamento que nele estão vagamente prenunciados. O segundo propósito, mais específico, é relacioná-lo com o pensamento corrente no campo da psiquiatria. Enquanto o clima do pensamento epistemológico esteve se alterando e se desenvolvendo em todo o mundo, meu pensamento sofreu mudanças que foram precipitadas especialmente pelo contato com alguns dos problemas da psiquiatria. Assumi a tarefa de ensinar antropologia cultural a residentes em psiquiatria e tive de me defrontar com problemas como os levantados pela comparação entre a variedade de culturas e aquelas “entidades clínicas” vagamente definidas, as doenças mentais que têm suas raízes na experiência traumática.

Esse propósito mais específico – tornar o livro relevante para a psiquiatria – é mais fácil de atingir do que aquele mais amplo – situá-lo no cenário epistemológico corrente. Sendo assim, abordarei primeiro o problema psiquiátrico, com o seguinte lembrete ao leitor: os problemas da psiquiatria estão repletos de dificuldades epistemológicas.

*Naven* foi escrito praticamente sem o auxílio de Freud. Um ou dois pareceristas chegaram a se queixar disso, mas creio que as circunstâncias assim o favoreceram. Meu gosto e julgamento psiquiátricos eram defeituosos naquela época, e um maior contato com as idéias freudianas provavelmente me conduziria apenas ao seu uso inadequado e equivocado. Teria me lançado numa orgia de interpretação de símbolos, e isso desviaria minha atenção de problemas mais importantes do processo interpessoal e intergrupal. Desse modo, nem sequer me dei conta de que a mandíbula do crocodilo, que é o portão para o compartimento iniciatório, chama-se em iatmul *tshuwi iamba* – literalmente, “portão do clitóris”. Esse dado apenas confirmaria o que já é indicado quando os iniciadores homens são identificados como “mães” dos novinhos, mas ainda assim a tentação de analisar o simbolismo poderia ter interrompido a análise da relação.

Porém, a fascinação da análise dos símbolos não é a única armadilha da teoria psiquiátrica. Talvez mais sérias ainda sejam as distorções da tipologia psicológica. Um dos grandes erros da antropologia tem sido a tentativa ingênua de usar idéias e rótulos psiquiátricos para explicar a diferença cultural, e certamente a parte mais fraca do livro é o capítulo em que tentei descrever o contraste etológico em termos da tipologia de Kretschmer.

Sem dúvida, abordagens mais modernas do problema da tipologia, como o trabalho de Sheldon sobre os somatótipos, são um grande avanço em relação ao sistema grosseiramente dualista de Kretschmer. Contudo, esse não é o ponto que me preocupa. Se a tipologia de Sheldon estivesse disponível para mim em 1935, eu a teria usado no lugar da de Kretschmer, mas ainda assim estaria errado. Do modo como as vejo

hoje, essas tipologias, quer na antropologia cultural, quer na psiquiatria, são na melhor das hipóteses falácias heurísticas, *culs de sac* cuja única utilidade é demonstrar a necessidade de um novo começo. Felizmente, confinei minha brincadeira com a tipologia psiquiátrica em um capítulo isolado; não fosse isso, dificilmente poderia permitir a republicação hoje.

Mas o *status* da tipologia permanece indefinido e crucial. Os psiquiatras ainda anseiam por classificações de doenças mentais, os biólogos ainda anseiam por gêneros e espécies e os fisiologistas, por uma classificação dos seres humanos que mostre coincidência entre classes definidas por critérios comportamentais e classes definidas pela anatomia. Finalmente, devo confessar que eu mesmo anseio por uma classificação, uma tipologia, dos processos de interação tal como ocorrem entre pessoas ou entre grupos.

Essa é uma região onde os problemas da epistemologia se tornam cruciais para todo o campo biológico, incluindo a cultura iatmul e o diagnóstico psiquiátrico. Há uma área de comparável incerteza na teoria da evolução toda: Será que as espécies têm existência real ou são apenas um artifício descritivo? Como resolver as antigas controvérsias entre continuidade e descontinuidade? Ou, como reconciliar o contraste recorrente na natureza entre a continuidade da mudança e a descontinuidade das classes que resultam da mudança?

Hoje, parece-me haver uma resposta parcial para esses problemas nos processos de cismogênese que são analisados neste livro, mas tal resposta dificilmente poderia ter sido extraída dessa análise quando o livro foi escrito. Esses passos adicionais tiveram de esperar outros avanços, como a expansão da teoria da aprendizagem, o desenvolvimento da cibernética, a aplicação da Teoria dos Tipos Lógicos de Russell à teoria das comunicações e a análise formal de Ashby das ordens de eventos que conduzem a alterações paramétricas em sistemas anteriormente estáveis.

Por isso, uma discussão da relação entre a cismogênese e esses desenvolvimentos teóricos mais modernos é um primeiro passo em direção a uma nova síntese. Nesta discussão, vou supor a existência de analogias formais entre os problemas de mudança em todos os campos da ciência biológica.

O processo da cismogênese, tal como está descrito no livro, é um exemplo de mudança progressiva ou *direcional*. Um primeiro problema na evolução é o da direção. A visão estocástica convencional da mutação presume que a mudança seja casual e que a direção só seja imposta à mudança evolutiva por um fenômeno do tipo seleção natural. Que uma tal descrição seja suficiente para explicar o fenômeno da ortogênese – o longo processo de mudança direcional revelado pelo registro fóssil nas amonites, ouriços-do-mar, cavalos, burros, titanotérios etc. – é bastante duvidoso. Talvez seja necessária uma alternativa ou explicação suplementar. Destas, a mais

óbvia é a alteração climática ou outra mudança progressiva do ambiente, e esse tipo de explicação pode ser adequado para algumas seqüências ortogênicas. Mais interessante é a possibilidade da ocorrência de mudança ambiental progressiva no ambiente *biológico* das espécies em questão, o que suscita questões de uma nova ordem. Dificilmente se pode imaginar que organismos marinhos como os amonites ou os ouriços-do-mar tenham muito efeito sobre o clima, mas uma alteração nos amonites poderia afetar seu ambiente biológico. Além disso, os elementos mais importantes no ambiente de um organismo individual são (a) outros exemplares da mesma espécie e (b) plantas e animais de outras espécies com que o indivíduo em questão tem uma relação interativa intensa. É provável que o valor de sobrevivência de uma determinada característica dependa em parte do grau em que essa característica é compartilhada por outros membros das espécies; e, *vis-à-vis* outras espécies, devem existir relações – por exemplo, entre predador e presa – comparáveis às que evocam sistemas interativos de ataque e defesa, tão dolorosamente familiares nas corridas armamentistas no âmbito internacional.

Esses são sistemas que começam a se mostrar estreitamente comparáveis aos fenômenos de cismogênese de que trata este livro. Entretanto, na teoria da cismogênese (e nas corridas armamentistas) um fator adicional é assumido para dar conta da direção da mudança. Supõe-se que o avanço em direção a uma rivalidade mais intensa no caso da cismogênese simétrica ou para uma diferenciação maior de papéis na cismogênese complementar depende de fenômenos de aprendizagem. Esse aspecto da questão não é discutido no livro, mas toda a teoria se apóia em algumas idéias sobre processos de formação de caráter – idéias que estão também latentes na maioria das teorias psiquiátricas. Essas idéias podem ser brevemente resumidas.

A ordem de aprendizagem a que me refiro é a que Harlow chamou de “aprendizagem de conjunto” e que eu mesmo denominei “deuteroaprendizagem” [*deutero-learning*]. Parto do pressuposto de que na experiência da aprendizagem – por exemplo, do tipo pavloviano ou recompensa instrumental – ocorre não somente aquela em que o experimentador costuma estar interessado, isto é, o aumento da freqüência da resposta condicionada no contexto experimental, mas também uma ordem de aprendizagem mais abstrata ou mais elevada, na qual o sujeito experimental aprimora sua capacidade de lidar com contextos de um determinado tipo. O sujeito passa a agir cada vez mais como se os contextos desse tipo fossem esperados em seu universo. Por exemplo, a deuteroaprendizagem do animal submetido à seqüência de experiências pavloviana será provavelmente um processo de formação de caráter no qual ele passa a viver como se estivesse em um universo onde os sinais premonitórios de reforços posteriores (ou estímulos não condicionados) pudessem ser detectados, mas nada pudesse ser feito para precipitar ou evitar a ocorrência dos reforços. Em suma,

o animal adquirirá uma espécie de “fatalismo”. Em contraste, podemos esperar que o sujeito de repetidas experiências de recompensa instrumental realize uma deuteroprendizagem de uma estrutura de caráter que lhe possa permitir viver como se estivesse num universo em que pode controlar a ocorrência de reforços.

Todas essas teorias psiquiátricas que invocam a experiência passada do indivíduo como um dispositivo explanatório dependem necessariamente de alguma teoria desse tipo de aprendizagem de ordem superior, ou aprendizagem do aprender. Quando a paciente diz ao terapeuta que, em sua infância, aprendeu datilografia, isso não tem interesse particular para ele, a menos que além de terapeuta ele também seja um conselheiro vocacional. Mas, quando ela começa a lhe falar sobre o contexto em que aprendeu essa habilidade, como sua tia lhe ensinou e a recompensou ou puniu, ou negou recompensa ou punição, o psiquiatra começa a ficar interessado, pois o que a paciente aprendeu a partir das características formais ou *padrões* dos contextos de aprendizagem é a chave para seus hábitos atuais, seu “caráter”, sua maneira de interpretar e participar da interação entre ela própria e os outros.

Esse tipo de teoria, que está subjacente a grande parte da psiquiatria, é também fundamental para a idéia de cismogênese. Supõe-se que o indivíduo que tem um relacionamento simétrico com outro tenderá, talvez inconscientemente, a criar o hábito de agir como se esperasse simetria em outros encontros com esse outro e quem sabe, ainda mais amplamente, em futuros encontros com todos os outros indivíduos.

Assim, está preparado o campo para a mudança progressiva. À medida que um indivíduo aprende padrões de comportamento simétrico, ele não somente passa a esperar esse tipo de comportamento nos outros, mas também age de maneira tal que faz com que os outros experimentem esses contextos, em que eles, por sua vez, aprenderão um comportamento simétrico. Temos aqui um caso em que a mudança no indivíduo afeta o ambiente dos outros de tal modo que provoca neles uma mudança similar. Isso repercutirá no indivíduo inicial, produzindo nele novas mudanças na mesma direção.

Mas, como observei, esse retrato da cismogênese não pode se aplicar à sociedade iatmul. Evidentemente, o que se conseguiu traçar foi apenas um retrato parcial do processo que, *caso lhe fosse permitido*, conduziria ou bem na direção de uma excessiva rivalidade entre pares ou grupos simétricos de indivíduos, ou bem na direção de uma excessiva diferenciação entre pares complementares. Num determinado momento, se esses fossem os únicos processos envolvidos, a sociedade explodiria. Já estava consciente dessa dificuldade quando escrevi este livro, e por isso fiz um esforço para considerar o suposto equilíbrio dinâmico do sistema, indicando que os processos simétricos e complementares são em certo sentido opostos (p. 232), de forma que a cultura que contém esses processos pode presumivelmente contrabalançar um com o outro. Entretanto, essa era uma explicação no mínimo insatisfatória, pois presumia

que duas variáveis teriam, *por coincidência*, valores iguais e opostos, mas, obviamente, é improvável que os dois processos possam se equilibrar a menos que exista entre eles alguma relação funcional. No chamado equilíbrio dinâmico de reações químicas, o índice de mudança numa direção é uma função da concentração dos produtos da mudança inversa, e vice-versa, mas não consegui detectar nenhuma dependência funcional desse tipo entre os dois processos cismogênicos e tive de deixar a questão nesse ponto ao publicar o livro.

O problema transformou-se totalmente com o desenvolvimento da teoria cibernética. Tive o privilégio de ser membro da Macy Conference, que se reunia periodicamente nos anos que se seguiram ao fim da Segunda Guerra Mundial. Em nossos primeiros encontros, a palavra *cibernética* ainda não fora criada, e o grupo se reuniu para considerar as implicações, para a biologia e para outras ciências, daquilo que na época chamávamos de *feedback*. Ficou logo evidente que todo o problema do propósito e da adaptação – o problema teleológico no sentido mais amplo – tinha de ser reconsiderado. Essas questões haviam sido levantadas pelos filósofos gregos, e a única solução que eles tinham conseguido apresentar tinha a ver com uma idéia mística: a de que o fim de um processo podia ser considerado um “propósito” e que esse fim ou propósito poderia ser invocado como uma explicação do processo que o *precedia*. Essa noção, como bem se sabe, estava intimamente relacionada com o problema da natureza *real* (isto é, transcendente antes que imanente) das formas e dos padrões. O estudo formal dos sistemas de *feedback* mudou imediatamente tudo isso. Hoje temos modelos mecânicos de circuitos causais que busariam equilíbrio (se os parâmetros do sistema fossem adequados) ou estados estáveis. Mas este livro foi escrito sob um rigoroso tabu no tocante à explicação teleológica: o fim nunca poderia ser invocado como explicação do processo.

A idéia de *feedback* negativo não era nova; havia sido utilizada por Clark Maxwell, em sua análise do motor a vapor com regulador, e por biólogos como Claude Bernard e Cannon, na explicação da homeostase humana. Mas o poder da idéia não era reconhecido. O que aconteceu nas reuniões da Macy foi uma exploração do enorme alcance dessas idéias na explicação dos fenômenos biológicos e sociais.

As idéias em si mesmas são extremamente simples. Basta que nos perguntemos, não pelas características das cadeias lineares de causa e efeito, mas pelas características de sistemas em que as cadeias de causa e efeito são circulares ou mais complexas do que circulares. Se, por exemplo, considerarmos um sistema circular contendo os elementos A, B, C e D – relacionados de tal forma que a atividade de A afeta a atividade de B, B afeta C, C afeta D e D tem, por sua vez, um efeito sobre A –, veremos que esse sistema tem propriedades que diferem totalmente de qualquer coisa que possa ocorrer em cadeias lineares.

Esses sistemas causais circulares devem por natureza ou buscar um estado estável ou sofrer uma mudança exponencial progressiva; e essa mudança será limitada pelos recursos de energia do sistema, ou por alguma restrição externa, ou ainda por uma quebra do sistema como tal.

O motor a vapor com regulador ilustra o tipo de circuito que pode buscar um estado estável. Nesse caso, o circuito é construído de tal forma que quanto mais rápido o pistão se movimenta, mais rápido o regulador gira; e quanto mais rápido o regulador gire, maior a divergência de seus braços balanceados; e quanto maiores as divergências desses braços, *menor* o suprimento de energia. Mas isso, por sua vez, afeta a atividade do pistão. A característica autocorretiva do circuito como um todo depende de haver dentro do circuito pelo menos um elo, de tal forma que quanto mais houver de uma coisa, menos haverá de outra. Nesses casos, o sistema pode ser autocorretivo, seja buscando um índice estável de operação, seja oscilando em torno desse índice estável.

Em contraste, um motor a vapor com regulador construído de forma que uma ampla divergência dos braços do regulador  *aumente* o suprimento de vapor do cilindro oferece um exemplo do que os engenheiros chamariam de *runaway* (desequilíbrio, descontrole). O *feedback* é “positivo”, e o sistema vai operar cada vez mais depressa, aumentando sua velocidade exponencialmente até o limite do suprimento de vapor disponível ou até o ponto em que o volante ou alguma outra parte venha a quebrar.

Para os presentes propósitos, não é necessário recorrer à matemática desses sistemas, exceto para observar que as características de qualquer um deles dependerão do ritmo. Será que o evento ou a mensagem corretiva atinge o ponto em que é efetivo em um momento adequado, e será que o efeito será suficiente? Ou a ação corretiva será excessiva? Ou muito pequena? Ou muito tardia?

A substituição da idéia de propósito ou de adaptação pela noção de autocorreção definiu uma nova abordagem dos problemas da cultura iatmul. A cismogênese parecia promover uma mudança progressiva, e o problema era saber por que essa mudança progressiva não levava à destruição da cultura como tal. Com os circuitos causais autocorretivos como modelo conceitual, era agora natural indagar se poderiam existir, nessa cultura, conexões funcionais tais que os fatores de controle adequados pudessem ser colocados em ação pelo aumento da tensão cismogênica. Já não bastava dizer que a cismogênese simétrica acontecia por coincidência para equilibrar a cismogênese complementar. Era agora necessário indagar se havia algum caminho comunicacional capaz de permitir que um aumento na cismogênese simétrica produzisse um aumento no fenômeno complementar corretivo. Será que o sistema poderia ser circular e autocorretivo?

A resposta era evidente (p. 75). O cerimonial do *naven*, que é uma caricatura exagerada de um relacionamento sexual complementar entre o *wau* e o *laua*, é destacado na verdade por um comportamento jactancioso simétrico. Quando o *laua* se vangloria na presença do *wau*, este último recorre ao comportamento *naven*. Talvez, na descrição inicial do contexto para o *naven*, tivesse sido melhor descrevê-lo como o contexto primário e considerar os feitos do *laua* na caça de cabeças, na pesca etc. como exemplos particulares de ambição ou mobilidade vertical do *laua*, que o situam em algum tipo de relação simétrica com o *wau*. Mas os Iatmul não pensam na questão dessa maneira. Se perguntarmos a um iatmul sobre os contextos para o *naven*, ele primeiro vai enumerar os feitos do *laua* e apenas, como uma menção tardia, os contextos menos formais (mas talvez mais profundamente significativos) em que o *wau* usa o *naven* para controlar a falta de boas maneiras de que o *laua* é culpado quando supõe estar em uma relação simétrica com o *wau*. Na verdade, somente numa visita posterior aos Iatmul descobri que, quando o *laua* é um bebê e está no colo do *wau*, se ele urinar, o *wau* ameaçará um *naven*.

Também é interessante que esse elo entre comportamento simétrico e complementar seja duplamente invertido. O *laua* realiza o gesto simétrico e o *wau* responde, não com uma dominância complementar esmagadora, mas com o inverso disso – submissão exagerada. Ou deveríamos dizer o inverso desse inverso? O comportamento do *wau* é uma caricatura da submissão?

As funções sociológicas desse circuito autocorretivo não podem ser tão facilmente demonstradas. As questões que estão em jogo são o quanto a excessiva rivalidade simétrica entre os clãs realmente aumentará a frequência com que os *lauas* atuam simetricamente em relação aos seus *waus*, e o quanto o aumento resultante na frequência do *naven* tenderá a estabilizar a sociedade. Isso só poderia ser demonstrado por um estudo estatístico e uma mensuração adequada, que seria extremamente difícil. Entretanto, há boas razões para se esperar tais efeitos, visto ser o *wau* em geral de um clã diferente do *laua*. Em qualquer caso de intensa rivalidade simétrica entre dois clãs, podemos esperar uma probabilidade maior de insulto simétrico entre os membros, e quando acontece de os membros do par se relacionarem como *laua* e *wau* devemos esperar que se desencadeiem rituais complementares que irão atuar para mitigar a ameaça de cisão na sociedade.

Mas, se existe uma relação funcional em que o excesso de rivalidade simétrica possa desencadear rituais complementares, devemos esperar encontrar também o fenômeno inverso. Na verdade, não está claro se a sociedade poderia manter sua situação estável sem que um excesso de cismogênese complementar provocasse algum grau de rivalidade simétrica. Isso também pode ser demonstrado com dados etnográficos:

- (1) Na aldeia de Tambunum, quando dois meninos pequenos exibem o que parece aos companheiros de idade um comportamento homossexual, os outros colocam varas em suas mãos e fazem os dois ficarem de pé um em frente ao outro e “lutar”. Na verdade, qualquer sugestão de homossexualidade masculina passiva é extremamente insultante na cultura iatmul e conduz a uma peleja simétrica.
- (2) Como é discutido no livro, embora o travestismo do *wau* seja uma caricatura do papel feminino, o travestismo da irmã do pai e da esposa do irmão mais velho é uma exibição orgulhosa de masculinidade. É como se essas mulheres estivessem afirmando uma rivalidade simétrica em relação aos homens, compensando o seu papel em geral complementar. Talvez seja significativo que elas o façam no momento em que um homem, o *wau*, esteja afirmando sua complementaridade em face do *laua*.
- (3) A extrema complementaridade da relação entre iniciadores e noviços é sempre contrabalançada por uma extrema rivalidade entre os grupos iniciatórios. Aqui, mais uma vez, o comportamento complementar fornece de alguma maneira o cenário para a rivalidade simétrica.

Podemos também formular a questão sociológica, qual seja, saber se essas passagens da complementaridade para a simetria podem ser consideradas eficientes na prevenção da desintegração social. Mais uma vez, investigar esse problema com os exemplos disponíveis é difícil. Entretanto, há outro aspecto do assunto que nos autoriza a acreditar na probabilidade de que essa oscilação entre o simétrico e o complementar se revista de profunda importância para a estrutura social. O que foi demonstrado a partir dos dados é que os Iatmul experimentam repetidamente essas mudanças e delas participam. Daí podermos perfeitamente esperar que esses indivíduos *aprendam*, além dos padrões simétricos e complementares, a esperar e a exibir algumas relações sequenciais entre o simétrico e o complementar. Não somente devemos pensar em uma rede social mudando de momento para momento e impondo-se aos indivíduos, de tal forma que os processos que tendem para a desintegração venham a ser corrigidos pela ativação de outros processos que tendem para uma direção oposta, mas devemos também lembrar que os indivíduos componentes dessa rede estão eles próprios sendo treinados para introduzir esse tipo de mudança corretiva na sua maneira de lidar uns com os outros. Em um caso, estamos comparando os indivíduos com o A, B, C e D de um diagrama cibernético; no outro, observando que A, B, C etc. são eles próprios estruturados de modo que as características de *input* e *output* de cada um vão apresentar as características autocorretivas apropriadas.

É esse fato – de que os padrões da sociedade como uma entidade maior podem, por via do aprendizado, ser projetados ou conceituados pelos indivíduos participan-

tes – que torna a antropologia, e, na verdade, a ciência do comportamento como um todo, particularmente difícil. O cientista não é o único ser humano no cenário. Seus sujeitos são também capazes de todo tipo de aprendizagem e conceituação, e até mesmo, como o cientista, são capazes de erros de conceituação. Entretanto, essa circunstância conduz a um outro conjunto de questões trazido pela teoria das comunicações, ou seja, as questões que dizem respeito às *ordens* de evento que desencadearão a ação corretiva e à ordem dessa ação (considerada uma mensagem) quando ela ocorrer.

Utilizo aqui a palavra *ordem* em um sentido técnico bastante semelhante ao sentido em que a palavra *tipo* é usada na Teoria dos Tipos Lógicos de Russell. Isso pode ser ilustrado pelo exemplo que se segue. Uma casa com um sistema de aquecimento controlado por termostato é um circuito autocorretivo simples do tipo discutido acima. Um termômetro adequadamente colocado na casa está ligado ao sistema para controlar um disjuntor, de tal forma que, quando a temperatura subir acima de um certo nível crítico, a caldeira é desligada. Do mesmo modo, quando a temperatura cai abaixo de um certo nível, a caldeira é ligada. Mas o sistema também é governado por outra circunstância, a saber, a determinação das temperaturas críticas. Mudando a posição de um indicador, o proprietário da casa pode alterar as características do *sistema como um todo*, alterando as temperaturas em que a caldeira será ligada e desligada. Acompanhando Ashby, vou reservar o termo *variáveis* para as circunstâncias mensuráveis que variam de momento para momento, à medida que a casa oscila em torno de alguma temperatura estável, e o termo *parâmetros* para as características do sistema que variam, por exemplo, quando o dono da casa intervém e muda a posição do termostato. Esta última mudança será entendida como sendo de ordem mais elevada.

A palavra “ordem”, na verdade, é usada aqui num sentido comparável àquele em que foi usada antes neste texto para definir as ordens de aprendizagem. Estamos lidando, como antes, com metarrelações entre mensagens. Duas ordens de aprendizagem quaisquer estão relacionadas para que a aprendizagem de uma ordem seja uma aprendizagem *sobre* a outra, e, similarmente, no caso do termostato da casa, a mensagem que o dono da casa transmite ao sistema mudando a posição do termostato refere-se ao modo como o sistema deverá responder às mensagens da ordem inferior emanada do termômetro. Estamos num ponto em que tanto a teoria da aprendizagem como a teoria dos sistemas cibernéticos enquadram-se no campo da Teoria dos Tipos de Russell.

A noção central de Russell é o truísmo segundo o qual uma classe não pode ser um membro de si mesma. A classe dos elefantes não tem tromba e não é um elefante. Evidentemente, esse truísmo deve ser aplicado com força igual quando os membros da classe não são coisas, mas nomes ou sinais. A classe dos comandos não é em si um comando e não pode lhe dizer o que fazer.

Correspondendo a essa hierarquia de nomes, classes e classes de classes, há também uma hierarquia de proposições e mensagens, no interior da qual deve vigorar a descontinuidade entre os tipos de Russell. Estamos falando de mensagens, de metamensagens e de metametamensagens; e o que chamei de deuteroaprendizagem poderia perfeitamente ser chamado de metaaprendizagem.

Mas a questão fica mais difícil porque, por exemplo, enquanto a classe de comandos não é em si um comando, é possível e até comum dar comandos em uma metalinguagem. Se “Feche a porta” é um comando, então “Escute as minhas ordens” é um metacomando. A expressão militar “Isso é uma ordem” é uma tentativa de reforçar um comando dado, apelando para uma premissa de um tipo lógico superior.

A regra de Russell indicaria que, assim como não devemos classificar a classe dos elefantes entre seus membros, também não devemos classificar “Escute as minhas ordens” entre comandos como “Feche a porta”. Mas, sendo humanos, continuaremos a fazê-lo e, inevitavelmente, como previu Russell, estaremos propensos a alguns tipos de confusão.

Retornando ao tema que estou tentando elucidar – o problema geral da continuidade do processo e da descontinuidade dos produtos do processo –, passo agora a considerar a maneira como podemos classificar as respostas a esse problema geral. Necessariamente, elas serão formuladas nos termos mais gerais, mas seria útil apresentar uma ordenação dos pensamentos sobre a mudança tal como ela deve, *a priori*, ocorrer em todos os sistemas ou entidades que ou aprendem ou evoluem<sup>1</sup>.

Primeiro, mais uma vez é necessário enfatizar a distinção entre a mudança nas variáveis (que ocorre, por definição, dentro dos termos do sistema em questão) e a mudança nos parâmetros, ou seja, aquela que ocorre nos próprios termos que definem o sistema, lembrando sempre que é o observador que realiza a definição. Ele cria mensagens (isto é, ciência) sobre o sistema que está estudando, e são essas mensagens que estão necessariamente em uma ou outra linguagem e, por isso, precisam ter *ordem*: precisam ser de um ou outro Tipo Lógico ou de alguma combinação de Tipos.

A tarefa do cientista é apenas ser um bom cientista, ou seja, criar uma descrição do sistema a partir de mensagens dessa tipologia lógica (ou assim inter-relacio-

1. Este não é o local para discutir as controvérsias que assolaram a relação entre a aprendizagem e o processo evolutivo. Basta que duas escolas de pensamento opostas estejam de acordo sobre uma analogia fundamental entre os dois gêneros de processo. De um lado, há os que, seguindo Samuel Butler, declaram que a mudança evolutiva é um tipo de aprendizagem; de outro, há os que declaram que a aprendizagem é uma espécie de mudança evolutiva. Entre estes últimos destacam-se Ashby e Mosteller, cujos modelos de aprendizagem envolvem conceitos estocásticos bastante comparáveis aos conceitos de seleção natural e mutação aleatória.

nadas em sua tipologia) tal como apropriado ao sistema específico. Se os Tipos de Russell “existem” nos sistemas que o cientista estuda, essa é uma questão filosófica que está além do escopo do cientista – talvez até seja uma questão irreal. Para o cientista, basta observar que a classificação lógica é um ingrediente inevitável na relação entre qualquer descritor e qualquer sistema a ser descrito.

O que estou propondo é que o cientista deve aceitar e usar esse fenômeno, que, seja como for, é inevitável. Sua ciência – o agregado de suas mensagens sobre o sistema que está descrevendo – será construída de forma que possa ser mapeada em algum diagrama mais ou menos complexo de tipos lógicos. Do modo como eu o imagino, cada mensagem da descrição teria sua locação nesse mapa, e o relacionamento topológico entre as várias locações representaria o relacionamento tipológico entre as mensagens. É da natureza de toda comunicação, tal como a conhecemos, a possibilidade de algum mapeamento desse tipo.

Mas, ao descrever um determinado sistema, o cientista faz muitas escolhas. Ele escolhe suas palavras e decide que partes do sistema vai descrever primeiro; até mesmo decide em que partes vai dividir o sistema para descrevê-lo. Essas decisões vão afetar a descrição como um todo, no sentido de que influenciarão o mapa sobre o qual as relações tipológicas entre as mensagens elementares da descrição são representadas. Duas descrições igualmente suficientes do mesmo sistema poderiam ser perfeitamente representadas por mapeamentos totalmente diferentes. Nesse caso, será que existe algum critério pelo qual seria possível ao cientista escolher uma descrição e descartar outra?

Evidentemente, uma resposta a essa questão estaria disponível se os cientistas usassem, além de aceitá-los, os fenômenos da classificação lógica. Eles já são escrupulosos com respeito à codificação precisa de suas mensagens e insistem na singularidade do referente para cada símbolo usado. A ambigüidade, nesse nível mais simples, é abominada e evitada por regras rigorosas para a tradução da observação em descrição. Mas esse rigor de codificação também poderia ser útil em um nível mais abstrato. As relações tipológicas entre as mensagens de uma descrição poderiam também ser usadas – sujeitas a regras de codificação – para representar relações no interior do sistema a ser descrito.

Afinal, qualquer modificação do sinal ou mudança na relação entre modificações do sinal podem servir para transmitir uma mensagem; e, justamente por isso, qualquer modificação na relação entre mensagens pode por si transmitir uma mensagem. Não há, portanto, nenhuma razão inerente pela qual as várias espécies de metarrelações entre as mensagens da nossa descrição não devam ser usadas como símbolos, cujos referentes seriam relações internas ao sistema a ser descrito.

Na verdade, algo similar a essa técnica de descrição já está sendo adotado em alguns campos, especialmente nas equações de movimento. As equações de primeira or-

dem (em  $x$ ) denotam velocidade uniforme; as equações de segunda ordem (em  $x^2$ ) implicam aceleração; as equações de terceira ordem (em  $x^3$ ) implicam uma mudança na aceleração; e assim por diante. Há, além disso, uma analogia entre essa hierarquia de equações e a hierarquia de Tipos Lógicos: uma afirmação de aceleração é *meta* em relação a uma afirmação de velocidade. A familiar Regra de Dimensões está para as quantidades físicas como a Teoria dos Tipos Lógicos está para as classes e as proposições.

Estou sugerindo que uma técnica desse tipo deveria ser usada para descrever as mudanças nesses sistemas que ou aprendem ou evoluem, e, além disso, que se uma tal técnica fosse adotada, teríamos então uma base natural sobre a qual classificar as respostas aos problemas de mudança nesses sistemas: as respostas enquadrar-se-iam em classes segundo a tipologia das mensagens que elas contêm. E essa classificação das respostas deveria coincidir com uma classificação tanto dos sistemas segundo sua complexidade tipológica como das mudanças segundo suas *ordens*.

Para ilustrar isso, agora é possível voltar a todo o corpo de descrições e argumentos contido neste livro e dissecá-lo em uma escala ou mapa tipológico generalizado.

*Naven* começa com duas descrições da cultura iatmul e, em cada uma delas, observações relativamente concretas do comportamento são usadas para validar generalizações. A descrição “estrutural” conduz à generalização eidológica – e a válida –, e um *corpus* de generalização etológica é validado por observações de expressões de afeto.

No “Epílogo de 1936” está demonstrado que *ethos* e *eidós* são apenas maneiras alternativas de dispor os dados, ou “aspectos” alternativos dos dados. Isso, na minha opinião, é outra maneira de dizer que essas generalizações são da mesma ordem ou do tipo russelliano. Por motivos intrincados, tive de usar dois tipos de descrição, mas a presença dessas duas descrições não significa que o sistema descrito tenha de fato uma complexidade de natureza dual.

Entretanto, uma importante dualidade já foi mencionada nesse breve levantamento, a saber, a dualidade entre observações do comportamento e generalização. Acredito que essa dualidade reflita uma complexidade especial do sistema: o fato dual de aprender e aprender a aprender. Um passo na tipologia russelliana inerente ao sistema é representado por um passo correspondente na descrição.

Um segundo contraste tipológico na descrição, que creio representar um contraste real no sistema descrito, é aquele existente entre *ethos* e *eidós*, de um lado, e a sociologia, de outro. Nesse caso, porém, a questão é menos clara. Na medida em que a sociedade como um todo está representada no pensamento e na comunicação nativos, tal representação é evidentemente de um tipo superior em relação às representações de pessoas, ações etc. Isso implicaria que um segmento da descrição deveria estar dedicado a essa entidade e que a delimitação desse segmento do restante da

descrição representaria um contraste tipológico real dentro do sistema descrito. Mas, do modo como a questão é apresentada no livro, as distinções não estão perfeitamente claras, e a idéia da sociologia como ciência que lida com a adaptação e a sobrevivência das sociedades é mesclada com o conceito de “sociedade” como uma *Gestalt* do pensamento e da comunicação nativos.

Em seguida, cabe perguntar sobre o conceito da “cismogênese”. O isolamento e a nomeação desse fenômeno representam uma ordem extra de complexidade do sistema?

A resposta é claramente afirmativa. O conceito de “cismogênese” é um reconhecimento implícito de que o sistema contém uma ordem extra de complexidade, devida à combinação da aprendizagem com a interação das pessoas. A unidade cismogênica é um sistema de duas pessoas. Esse sistema contém as potencialidades de um circuito cibernético passível de entrar em mudança progressiva; não pode, por isso, ser conceitualmente ignorado e deve ser descrito em uma linguagem de tipo mais elevado do que a usada para descrever um comportamento individual – esta última categoria de fenômeno constituindo apenas os eventos em um ou outro arco do subsistema cismogênico.

Em seguida, devo observar que a descrição original continha um erro relevante em seu mapeamento tipológico. Está apresentada como “sincrônica”<sup>2</sup>, o que em terminologia mais moderna pode ser traduzido como “excluindo mudança irreversível”. Sua suposição básica era que o sistema descrito estava em um estado estável, de forma que todas as mudanças em seu interior poderiam ser encaradas como mudanças nas variáveis, e não nos parâmetros. Para justificar-me, poderia dizer que era necessária a existência de muitos fatores capazes de controlar os desequilíbrios ou descontrole da cismogênese, mas ainda assim negligenciei o que é fundamental do presente ponto de vista: o fato de que o sistema deve conter *circuitos* ainda maiores que operariam corretivamente na cismogênese. Ao deixar de fazer essa dedução, falsei toda a tipologia lógica da descrição, não descrevendo o seu nível mais elevado. Esse erro está corrigido na parte inicial do presente “Epílogo”.

Assim, é possível, pelo menos *grosso modo*, examinar a descrição científica de um sistema e relacionar a tipologia lógica da descrição com a estrutura do circuito do sistema descrito. O próximo passo é considerar as descrições da mudança, preparando a pergunta de como uma classificação dessas descrições pode se relacionar com problemas de descontinuidade fenomênica.

2. Há também um segundo sentido em que os antropólogos usam a palavra *sincrônico*: para descrever um estudo de cultura que ignore a mudança progressiva, considerando apenas um período de tempo breve (ou infinitesimal). Nesse uso, uma descrição *sincrônica* difere de uma descrição *diacrônica* quase como o cálculo diferencial difere do cálculo integral.

Considerando o que já foi dito, está claro que devemos esperar que as afirmações sobre mudança sejam sempre realizadas em uma linguagem um grau mais abstrato do que naquela suficiente para descrever o estado estável. Como as afirmações sobre aceleração devem ser sempre de um tipo lógico mais elevado do que as afirmações sobre velocidade, também as afirmações sobre mudança cultural devem ser de um tipo mais elevado do que as afirmações sincrônicas sobre a cultura. Essa regra aplica-se a todo o campo da aprendizagem e da evolução. A linguagem usada para a descrição da mudança de caráter deve ser sempre de um tipo superior ao da descrição do caráter; a linguagem usada para descrever a etiologia psiquiátrica ou a psicoterapia, ambas implicando mudança, deve ser sempre mais abstrata do que a linguagem do diagnóstico. E assim por diante.

Contudo, esta é apenas outra maneira de dizer que a linguagem adequada para a descrição da mudança em um dado sistema é aquela que também seria adequada para descrever o nível tipológico mais elevado em um sistema estável dotado de um grau a mais de complexidade nos seus circuitos. Se a descrição original da cultura iatmul, tal como apresentada no corpo do livro, tivesse sido uma descrição suficiente e correta de um estado estável, a linguagem das afirmações adicionais sobre os circuitos maiores teria sido precisamente aquela adequada para descrever a *mudança* ou a perturbação naquele estado estável.

Quando o cientista está perdido na busca por uma linguagem adequada para a descrição de mudança em um sistema, lhe será conveniente imaginar um sistema um pouco mais complexo e tomar emprestado do sistema mais complexo uma linguagem adequada à sua descrição da mudança para o sistema mais simples.

Finalmente, torna-se possível tentar fazer uma listagem inicial dos tipos de mudança e relacionar os itens dessa lista ao problema geral do qual parti – o do contraste entre a continuidade do processo e a descontinuidade dos produtos do processo.

Tome-se como ponto de partida um sistema S, do qual temos uma descrição com uma complexidade C, e observe-se que o valor absoluto de C é irrelevante para os presentes propósitos. Estamos preocupados com o problema da *mudança*, e de modo algum com valores absolutos.

Consideremos então eventos e processos dentro de S. Estes podem ser classificados segundo as ordens de afirmação que devem ser feitas na descrição de S para representá-los. A pergunta fundamental que deve ser formulada sobre qualquer evento ou processo dentro de S é: esse evento pode ser incluído em uma descrição de S como um *estado estável* que tenha a complexidade C? Se puder, está tudo bem e não estamos lidando com nenhuma mudança que altere os parâmetros do sistema.

O caso mais interessante, porém, é aquele em que em S são observados eventos ou processos que não podem ser incluídos em uma descrição de estado estável de

complexidade C. Nesse caso, estamos diante da necessidade de acrescentar algum tipo de metadescrição, a ser selecionada segundo o tipo de perturbação observada.

Três tipos de perturbação podem ser relacionados: (a) mudança progressiva, como a cismogênese, que ocorre nos valores de variáveis relativamente superficiais e de mudança rápida; esta, se não for contrariada, sempre poderá destruir os parâmetros do sistema; (b) mudança progressiva, que, como indicou Ashby, pode ocorrer nas variáveis (ou parâmetros?) mais estáveis quando algumas variáveis mais superficiais estão *controladas*. Isso necessariamente acontece quando uma limitação é imposta àquelas variáveis superficiais e de mudança rápida que anteriormente eram elos essenciais em algum circuito autocorretivo. Um acrobata sempre vai perder o equilíbrio se for incapaz de realizar mudanças no ângulo entre seu corpo e sua vara de equilíbrio. Em ambos esses casos o cientista será levado a acrescentar, à sua descrição de S, afirmações de ordem superior às incluídas dentro da descrição prévia de complexidade C; (c) finalmente, há o caso dos eventos “aleatórios” que ocorrem no sistema S. Estes se tornam especialmente interessantes quando um grau de aleatoriedade é introduzido nos próprios sinais dos quais o sistema depende para as suas características autocorretivas. A teoria estocástica da aprendizagem e a teoria da evolução por mutação-seleção natural invocam, ambas, fenômenos desse tipo como base para a descrição ou explicação da mudança. As teorias estocásticas assumem mudanças aleatórias de certo tipo na rede neurológica, ao passo que a teoria da mutação assume mudanças aleatórias no agregado cromossômico das mensagens.

Nos termos da presente discussão, nenhuma dessas teorias é satisfatória porque ambas deixam indefinida a classificação lógica da palavra “acaso”. Podemos esperar, *a priori*, que o agregado de mensagens que chamamos de genótipo deve ser composto de mensagens individuais de tipologia muito variada, transmitidas por genes individuais ou por constelações de genes. É até provável que, no seu conjunto, mensagens mais generalizadas e do tipo mais elevado sejam mais frequentemente transmitidas por constelações de genes, ao passo que mensagens mais concretas são, em geral, transmitidas por genes individuais. Não se tem um conhecimento preciso disso, mas parece improvável que pequenas perturbações “aleatórias” possam alterar com igual frequência mensagens de qualquer tipo lógico. Podemos então perguntar: Que distribuição de perturbação entre as mensagens de vários tipos os proponentes dessas teorias têm em mente quando usam a palavra “acaso”? Essas, no entanto, são questões mais específicas do que os termos amplos da presente discussão e só foram introduzidas para ilustrar os problemas levantados pela nova epistemologia que está atualmente se desenvolvendo.

Agora o problema da descontinuidade fica claro, no sentido de que é possível classificar os principais tipos de processo e explicação que se cristalizam em torno

desse fenômeno. Consideremos ainda o hipotético sistema  $S$  e a descrição desse sistema cuja complexidade estou chamando de  $C$ . O primeiro tipo de descontinuidade é aquele caso, relativamente trivial, no qual observamos que o estado do sistema em um determinado momento contrasta com seu estado em algum outro momento, mas no qual as diferenças ainda são do tipo que podem ser classificadas dentro dos termos da descrição apresentada. Nesses casos, a aparente descontinuidade será um artefato resultante do intervalo de tempo entre nossas observações ou será devida à presença de fenômenos intermitentes no mecanismo comunicacional do sistema estudado.

Um caso menos trivial é proposto na consideração de dois sistemas similares,  $S_1$  e  $S_2$ , ambos sofrendo mudanças contínuas em suas variáveis, de tal forma que dois sistemas parecem estar divergindo ou se tornando cada vez mais diferentes um do outro. Um caso desses não é trivial quando há o envolvimento de algum fator extra que pode evitar uma convergência posterior. Mas, evidentemente, qualquer desses fatores deverá estar representado na descrição dos sistemas por meio de mensagens de tipo lógico mais elevado.

A próxima categoria de descontinuidade inclui todos os casos que envolvem contraste paramétrico. Considerei brevemente, mais acima, os tipos de processo contínuos que devem conduzir a uma ruptura paramétrica e observei que todos eles são exemplos nos quais a descrição do sistema que está sofrendo mudança deve ser de tipo lógico mais elevado do que seria o caso na ausência desses processos. Acredito que isso seja verdade mesmo naquela grande maioria de exemplos em que a perturbação paramétrica conduz a uma grande simplificação dos parâmetros após a mudança disruptiva. Mais comumente, essas rupturas – de acordo com as leis da probabilidade – resultarão na “morte” do sistema. Em alguns casos pode persistir alguma versão simplificada de  $S$ , e em um grupo ainda menor de casos a ruptura paramétrica levará à criação de um novo sistema, tipologicamente mais complexo que o original  $S$ .

Essa rara possibilidade é talvez o que há de mais fascinante em todo o campo da aprendizagem, da genética e da evolução. Mas, se é possível nos termos mais gerais afirmar com algum rigor qual tipo de mudanças é aqui vislumbrado e ver os resultados dessa mudança descontínua progressiva, por exemplo, na telencefalização do cérebro dos mamíferos, ainda é totalmente impossível fazer asserções formais sobre as categorias de perturbação paramétrica capazes de transformar esses ganhos positivos em complexidade.

Eis a dificuldade central que resulta do fenômeno da classificação lógica. Por natureza, não é possível prever, a partir de uma descrição que tenha complexidade  $C$ , como seria o sistema se ele tivesse complexidade  $C + 1$ .

Essa dificuldade formal, no fim das contas, sempre limitará a compreensão científica da mudança e, ao mesmo tempo, as possibilidades da mudança planejada – seja

EPÍLOGO DE 1958

no campo da genética, da educação, da psicoterapia, seja do planejamento social.

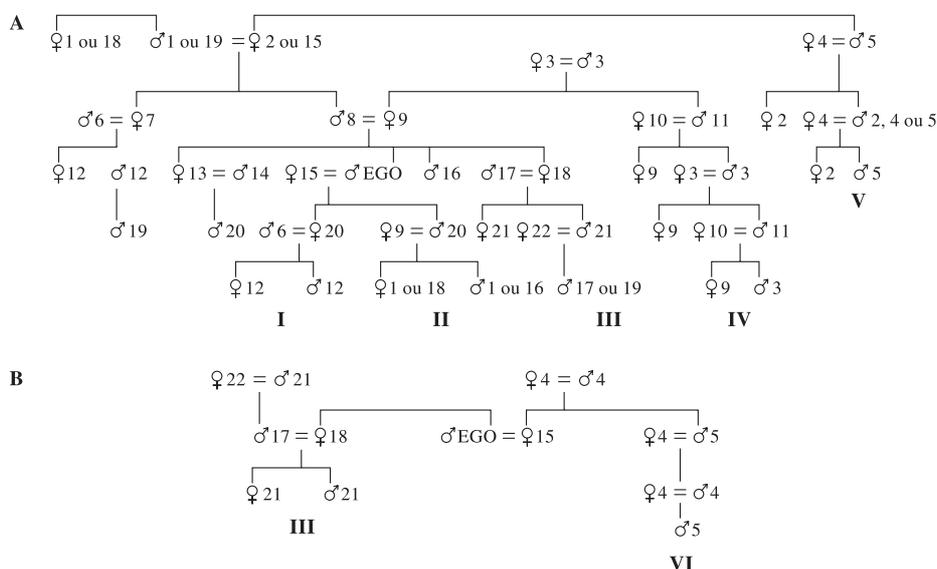
Alguns mistérios são, por razões formais, impenetráveis, e aqui reside a grande obscuridade do tema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASHBY, W. R. *Design for a Brain*. New York, Wiley, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to Cybernetics*. New York, Wiley, 1958.
- BATESON, G. "Bali: The Value System of a Steady State". In: FORTES, M. (org.). *Social Structure*. New York, Oxford University Press, 1949.
- \_\_\_\_\_. "The Message 'This is a Play'". In: *Second Conference of Group Processes*. New York, Josiah Macy Jr. Foundation, 1956, pp. 145-242.
- BATESON, G.; JACKSON, D. D.; HALEY, J. & WEAKLAND, J. H. "Toward a Theory of Schizophrenia". *Behavioral Science*, I, 1956, pp. 251-264.
- BUSH, R. R. & MOSTELLER, F. *Stochastic Models for Learning*. New York, Wiley, 1955.
- BUTLER, S. *Life and Habit*. London, Fifiield, 1878.
- \_\_\_\_\_. *Luck or Cunning*. London, Fifiield, 1887.
- FOERSTER, H. von (org.). *Cybernetics*. New York, Josiah Macy Jr. Foundation, 1949-1953, 5 vols. (Atas da 6ª, 7ª, 8ª e 9ª Conferências.)
- MARTIN, C. P. *Psychology, Evolution, and Sex*. Springfield, Illinois, Charles C. Thomas, 1956.
- RICHARDSON, L. F. "Generalized Foreign Politics". *British Journal of Psychology Monograph Supplements*, n. 23, 1939.
- Ruesch, J. & BATESON, G. *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*. New York, W. W. Norton, 1951.
- RUSSELL, B. "Introduction to Wittgenstein". In: *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York, Harcourt, 1956.
- SHANNON, C. E. & WEAVER, W. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana, University of Illinois Press, 1949.
- WADDINGTON, C. H. *The Strategy of the Genes*. London, Allen & Unwin, 1957.
- WEYL, H. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton, Princeton University Press, 1949.
- WHITEHEAD, A. N. & RUSSELL, B. *Principia Mathematica*. Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
- WIENER, N. *Cybernetics*. New York, Wiley, 1948.



DIAGRAMA DOS TERMOS DE PARENTESCO  
USADOS NESTE LIVRO



A: Termos de consaguinidade (h.f.); B: Termos de afinidade (h.f.); ♂: masculino; ♀: feminino; =: casamento; |: descendência; ┌──┐: germanidade.

Os números arábicos referem-se aos termos para indivíduo:

- |             |            |           |              |              |                  |
|-------------|------------|-----------|--------------|--------------|------------------|
| 1. nggwail  | 5. tawonto | 9. nyame  | 13. tshaishi | 17. lando    | 21. laua         |
| 2. iai      | 6. nondu   | 10. mbora | 14. nyamun   | 18. nyanggai | 22. kaishe-ragwa |
| 3. mbuanbo  | 7. iau     | 11. wau   | 15. tagwa    | 19. ianan    |                  |
| 4. naisagut | 8. nyai    | 12. na    | 16. tshuambo | 20. nian     |                  |

Os números romanos referem-se a termos para grupos patrilineares considerados coletivamente:

- I. kaishe-nampa.
- II. Próprio clã.
- III. lanoa-nampa ou laua nyanggu
- IV. wau-nyame (iai nampa do filho)
- V. iai-nampa (torna-se towa-naisaguti se EGO se casa com uma de suas mulheres)
- VI. towa-naisagut (wau-nyame do filho)



## GLOSSÁRIO DE TERMOS TÉCNICOS E NATIVOS

- a.f. (ambos falando)** – Significa que um termo de parentesco pode ser usado por ambos os sexos.
- Afetivo e cognitivo** – Esses termos foram usados frouxamente no corpo do livro: afetivo para indicar “relativo às emoções” e cognitivo para indicar “relativo ao pensamento”. Os termos estão re-interpretados mais criticamente na p. 301.
- agwi** – Ilhas de grama flutuante, que podem atingir considerável tamanho e solidez. São formadas nos lagos, mas flutuam até o Sepik quando se quebram. Diz-se que os crocodilos vivem sob elas. Por isso os *wagans* (que são crocodilos), em seu jargão xamânico, referem-se a uma casa como *agwi*.
- Alternância** – Cf. pp. 277ss.
- angk-au** – Literalmente, “fragmento de cerâmica”, e em decorrência os espíritos dos ancestrais simbolizados pelos cacos de cerâmica que ficam sob a casa. Cf. p. 108.
- awan** – Sufixo dos nomes dados pelo irmão da mãe ao filho da irmã. O significado literal desse sufixo é *máscara* ou *homem velho*. Cf. p. 106.
- bandi** – Um noviço ou iniciado; um homem jovem; um membro do grau iniciatório  $Ax_3$  ou  $Ay_3$ . -*bandi* é um sufixo para os nomes dados pelo *wau* ao *laua* depois da iniciação. Cf. p. 106.
- Centrípeto** – O sistema de organização de um grupo é chamado centrípeto se depende de uma autoridade central única ou de alguma forma de hierarquia.
- Ciclotimia** – Síndrome de características de temperamento descrita por Kretschmer (*Physique and Character*, 1925). Esse temperamento é reconhecível (*inter alia*) por uma tendência à variação periódica entre alegria e tristeza. Acredita-se que está associada ao físico pícnico. Cf. p. 205.
- Cismogênese** – Definição, na p. 219.
- Clã** – Estou usando essa palavra para indicar um grupo patrilinear unilateral. Entre os Iatmul há entre cinquenta e cem clãs, dos quais entre dez e vinte estão representados em uma aldeia. Em muitos casos, os clãs são emparelhados e traçam sua descendência de um par de

irmãos, sendo um clã chamado de “irmão mais velho” do outro. Também ocorrem grupos maiores de clãs. Ver *Metade*.

**Cognitivo** – Cf. *Afetivo*.

**Complementar** – Diz-se que um relacionamento entre dois indivíduos (ou entre dois grupos) é principalmente complementar se a maior parte do comportamento de um dos indivíduos é encarado culturalmente como de um tipo (por exemplo, agressivo), enquanto a maior parte do comportamento do outro, quando ele responde, é considerada culturalmente como de um tipo complementar àquele (por exemplo, submisso). Cf. p. 219.

**Configuração** – Definida, na p. 96.

**Diacrônico** – É conveniente dividir a antropologia científica em duas disciplinas importantes: a diacrônica, relacionada com os processos de mudança cultural, e a sincrônica, relacionada com a elaboração dos sistemas culturais em um determinado período. A antropologia sincrônica ignora a origem histórica dos detalhes culturais. Cf. p. 71.

**Discriminação** – O oposto de *Identificação*.

**Dualismo diagonal** – Modo de pensar que agrupa pessoas ou objetos em pares, considerando cada membro do par como a contraparte simétrica do outro (p. 272). No final deste livro é assinalado que “diagonal” é equivalente a “simétrico”, no sentido de que o último termo é aplicado a relações. Cf. p. 298.

**Dualismo direto** – Modo de pensar que agrupa pessoas ou objetos em pares, considerando os membros de cada par como mutuamente complementares (p. 271). Para a equivalência entre “direto” e “complementar”, cf. p. 298.

**Eidos** – Cf. nota 2, p. 89; e pp. 93, 257.

**Equilíbrio dinâmico** – Estado de coisas em um sistema funcional no qual, embora nenhuma mudança seja visível, somos compelidos a acreditar que pequenas mudanças estão continuamente ocorrendo e se contrapondo umas às outras. Cf. pp. 218, 230.

**Esquizotimia** – Síndrome de características de temperamento descrita por Kretschmer. (Cf. *Ciclotimia*.) A esquizotimia é caracterizada (*inter alia*) por mudanças repentinas e irregulares, que vão desde a anestesia emocional até a hiperestesia emocional.

**Estrutura** – Cf. definições de estrutura cultural e social na p. 88.

**Estrutura social** – Para a distinção entre esse conceito e o de estrutura cultural, cf. p. 88.

**Ethos** – Cf. nota 1, p. 70; e pp. 93, 95, 166, 170, 173, 303.

**Formulação** – Usei essa palavra, de maneira vaga, como sinônimo de premissa cultural.

**Função** – Cf. pp. 90ss.

**Função adaptativa** – Quando dizemos que alguma parte de um sistema funcional se comporta dessa ou daquela maneira para produzir este ou aquele efeito desejável no conjunto do sistema, estamos lhe atribuindo uma função adaptativa; e estamos à beira da falácia teleológica. Mas é muito arriscado, a partir daí, imaginar que nenhuma célula ou órgão se importe com a sua sobrevivência. Podemos evitar alguns perigos da teleologia reconhecendo que efeitos indesejáveis ocorrem com alguma frequência. Podemos também evitar tratar muito a sério a teoria teleológica dizendo, por exemplo, que o pai não desempenha nenhum papel no *naven* porque não há como conseguir integração alguma extra da comunidade aumentando-se a ênfase nos vínculos entre pai e filho. Cf. pp. 90, 248.

**Função afetiva** – O efeito de algum detalhe de comportamento cultural na satisfação ou insatisfação das necessidades emocionais dos indivíduos atuantes. Cf. p. 301.

## GLOSSÁRIO

- Função pragmática** – Para a crítica e a subdivisão desse conceito, cf. pp. 93ss; também pp. 291, 293.
- Germanos** – Pessoas de qualquer sexo que têm um pai, uma mãe ou ambos em comum.
- Grau** – O sistema iatmul de graus iniciatórios não é facilmente descrito em inglês, e usei a palavra *grau* [*grade*] de maneira um tanto não convencional. Para uma descrição do sistema, ver p. 277.
- Grupos iniciatórios** – Cf. Diagrama, p. 277.
- Homem calculador** – O indivíduo de uma comunidade quando visto de um ponto de vista puramente econômico. Essa expressão não requer nenhuma suposição sobre os termos em que o homem “calcula”. Cf. p. 91.
- Homicida** – Um homem que matou outro. Entre os Iatmul, o matador sucessivo dos inimigos tem direito a ornamentos especiais, aqui denominados “ornamentos de homicida”.
- h.f.** – Homem falando; colocado após a tradução de um termo de parentesco, significa que esse termo é usado no sentido apresentado apenas por um homem.
- iai** – Mãe do pai, filha do irmão da mãe do pai, todas as mulheres do mesmo clã patrilinear que estas. O mesmo termo (ou *naisagut*, ou *tawonto*) pode ser aplicado a seus irmãos. Para o casamento entre *iai* e *ianan*, cf. pp. 143ss.
- ianan** – Filho do filho (m.f.); filho do filho da irmã do pai (a.f.); o recíproco do *iai*.
- iau** – Irmã do pai, real e classificatória.
- Identificação** – Cf. explicação na p. 99.
- Instituição** – Cf. crítica desse conceito na p. 91.
- kaishe nampa** – Termo coletivo para indicar os membros do grupo patrilinear em que a filha do ego está casada.
- kaishe-ndo** – Pai do cônjuge do(a) filho(a); *kaishe-ragwa*, mãe do cônjuge do(a) filho(a). Esses termos são também usados entre pessoas cujos filhos se espera que se casem entre si; por exemplo, a esposa do filho da irmã pode ser chamada de *kaishe-ragwa*. O termo *kaishe* é também usado entre parceiros que trocaram presentes cerimoniais de moedas de conchas.
- kamberail** – Um grupo iniciatório,  $By_4$  ou  $Bx_4$ . Cf. p. 277.
- kanggat** – Filho(a) do irmão (m.f.); o recíproco de *iau*.
- kau** – Violência. Cf. p. 187.
- kop** – Termo geral para indicar os espíritos dos ancestrais que protegem seus descendentes e os ajudam na guerra. Inclui tanto os *mbwan* como os *angk-au*.
- lan** – Marido.
- lando** – Marido da irmã, filho do filho da irmã, real ou classificatório (h.f.). Esse termo pode também incluir os homens que se poderia esperar se casassem com a irmã do falante, de forma que é às vezes usado no lugar de *ianan*.
- lan men to!** – “Marido tu de verdade”. Cf. nota 9, p. 138.
- lanoa nampa** – Literalmente “gente do marido”; termo coletivo para indicar os membros do grupo patrilinear em que a irmã do falante se casou. Cf. explicação na p. 147.
- laua** – Filho(a) da irmã, pai do marido da irmã (h.f.) e outros parentes classificados junto com eles. Cf. p. 149.
- laua-ianan** – Sinônimo de *laua nyanggu*.
- laua nyanggu** – Grupo patrilinear que inclui os *lauas* classificatórios do falante. Cf. p. 149.
- Leptorrino** – Esse termo é usado de maneira vaga para indicar “ter um nariz estreito”. Cf. p. 208.
- Lógica** – Cf. nota 2, p. 89, e p. 257.

- mbapma** – Literalmente, uma “linha”, especialmente uma linha de pessoas uma ao lado da outra, distinta de uma fileira. A palavra é também aplicada a um grupo definido em termos de gerações alternadas. Em qualquer linhagem patrilinear há duas *mbapmas*, uma contendo os membros da geração do ego, a geração do seu avô e a geração do filho do seu filho, a outra contendo membros da geração do seu pai e da geração do seu filho.
- mbora** – Esposa do irmão da mãe, esposas de todos os homens classificados como irmãos da mãe.
- mbuambo** – Pai da mãe, mãe da mãe, filho do irmão da mãe, esposa do filho do irmão da mãe, irmão mais velho do pai. Cf. p. 103, para o uso incorreto do termo por um iatmul.
- mbuandi** – Árvore com fruto brilhante cor laranja (*Ervatamia aurantiaca*).
- mbwan** – O espírito de um inimigo que foi morto e enterrado sob um marco de pedra ou outeiro cerimonial. Esses espíritos são considerados ancestrais e se acredita que ajudem na guerra e no aumento da população.
- mbwatnggowi** – Bonecos cerimoniais que representam espíritos dos ancestrais do clã associados com a fertilidade. Cf. p. 267 e Ilustrações 25 e 27.
- mbole** – Pequena casa cerimonial destinada aos meninos, especialmente para os graus iniciatórios  $Ax_5$  e  $Ay_5$ .
- Metade** – A sociedade iatmul é dividida em dois grupos ou metades totêmicas chamados *nyowe* (Sol) e *nyame* (Mãe). É também dividida em metades cruzadas para o cerimonial iniciatório (cf. p. 277). A afiliação a todos esses grupos é determinada por descendência patrilinear.
- m.f.** – Mulher falando; colocado após a tradução de um termo de parentesco, significa que esse termo só é usado naquele sentido por uma mulher.
- mintshanggu** – Cerimônia mortuária. Cf. p. 109.
- Motivação** – Cf. o exame dos termos “cognitivo” e “afetivo” na p. 302.
- nwai** – Seres mitológicos análogos aos *wagans* (gongos rachados) e representados por máscaras com grandes narizes. Cf. p. 267 e Ilustração 28B.
- na** – Filho(a) da irmã do pai (h.f.); filho(a) da filha (a.f.); recíproco de *mbuambo*.
- naisagut** – Pai da esposa, mãe da esposa, esposa do irmão da esposa, irmão da mãe da esposa. Cf. p. 146.
- nambu wail** – *Nambu* = cabeça, *wail* = crocodilo. O termo *wail* é usado para qualquer grupo iniciatório (metade, quadrante ou grupo geracional). No sistema iniciatório, o termo *cabeça do crocodilo* é aplicado ao membro mais velho de um grupo geracional. Cf. p. 276.
- nampa** – Povo, gente.
- nasa** – Filho da irmã do marido; recíproco de *mbora*.
- naven** – Um conjunto de costumes cerimoniais dos Iatmul usado para ilustrar as análises teóricas neste livro.
- ndjambwia** – Conjunto de pregos colocados no chão ou dispositivos mágicos destinados a evitar traspases. Cf. p. 108.
- ndo** – Homem.
- nemwan** – Grande.
- nggambut** – Poste colocado ao lado da sepultura de uma mulher. Cf. p. 116.
- nggambwa** – Vingança; uma fúria que despedaça cadáveres. Cf. p. 118.
- nggelakavwi** – Um epífito tuberoso (*Myrmecodia sp.*). Cf. p. 120.
- ngglambi** – Cf. pp. 115ss, e p. 186.

## GLOSSÁRIO

- nggwail** – Pai do pai, irmã do pai do pai, filho do filho, filha do filho. Esse termo é também aplicado aos ancestrais totêmicos de um clã.
- nggwail-warangka** – Cf. p. 102.
- nggwat keranda** – Quando a menina sai da casa de seus pais para o casamento, seus parentes a enfeitam. Os ornamentos constituem o *nggwat keranda*, um presente cerimonial para o marido. Cf. p. 157.
- nian** – Filho, filha e (m.f.) filho da irmã do pai. Essa é a palavra comum para se referir aos filhos (pl. *nyanggu*) e é também usada como sinônimo de *nampa*, povo, gente.
- nondu** – Marido da filha, marido da irmã do pai e marido da irmã do marido; recíproco de *naisagut*.
- nyai'** – Pai, irmão classificatório do pai. Cf. *mbuambo* e *tshambwi nyai'*. Esse termo é aplicado à irmã do pai no *naven*.
- nyame** – Mãe, irmã da mãe (real e classificatória); qualquer mulher do clã da mãe; esposa do filho (h.f.). Esse termo é aplicado ao irmão da mãe no *naven*.
- nyamun** – Germano mais velho de mesmo sexo, irmão (m.f.); pai do pai. Esse termo, também usado entre os clãs (q.v.) e os graus iniciatórios (cf. p. 277), é aplicado à esposa do irmão mais velho no *naven*.
- nyanggai** – Irmã, real ou classificatória (h.f.); irmã do pai do pai (h.f.); filha do filho (h.f.).
- Padronização** – Processo pelo qual os indivíduos de uma comunidade são moldados para se assemelhar uns aos outros em seu comportamento. Cf. pp. 95-96, 166, 284.
- Periférico** – Diz-se que o sistema de organização de um grupo é periférico quando ele depende, para suas sanções, não de uma autoridade mais elevada, mas do comportamento de outros grupos equivalentes. Cf. p. 152.
- Potlatch** – Prestação cerimonial competitiva, característica dos índios da costa noroeste da Columbia Britânica.
- Premissa** – Definição na p. 88.
- Psicologia desenvolvimental** – Estudo das alterações que ocorrem na psicologia de um indivíduo, como resultado de crescimento ou experiência.
- Psicologia social** – Cf. definição tentativa na p. 119.
- pwivu** – Cf. p. 109.
- rite de passage** – cerimônia que acompanha ou promove uma mudança de *status*.
- Sanções externas (ou laterais)** – Usei esse termo para referir-me às sanções que são impostas ao membro de um grupo por pessoas de fora daquele grupo. Cf. p. 151.
- Sanções internas** – Usei esse termo para indicar apenas as sanções impostas ao membro de um grupo por algum outro membro (freqüentemente um oficial) do mesmo grupo, e não o empreguei no sentido psicológico para me referir à consciência etc.
- Sanções laterais** – Cf. Sanções externas.
- Segmentação** – Pode-se dizer que um sistema funcional é segmentado quando consiste em duas ou mais partes, sendo cada uma delas, de certa forma, uma repetição das outras; por exemplo, um sistema de clãs ou uma minhoca.
- Simétrico** – Diz-se que um relacionamento entre dois indivíduos (ou dois grupos) é simétrico quando cada um reage ao outro com o mesmo tipo de comportamento; por exemplo, se um cumprimenta o outro assertivamente.
- Sincrônico** – Cf. Diacrônico e p. 285.

- Síndrome** – Usado neste livro como termo coletivo para indicar as características de um sistema funcional. Esse termo é usado em medicina para designar as características *adicionais* que um corpo adquire em uma condição de doença.
- Sociologia** – Usei essa palavra em um sentido especialmente restrito. Cf. pp. 93, 96.
- tagail** – Pequena casa cerimonial dos meninos, especialmente para os membros de  $Bx_4$  e  $By_4$ . Cf. p. 183.
- tagwa** – Mulher, esposa. Esse termo é também aplicado de forma jocosa para a mãe do pai.
- tambinyen** – Um parceiro da metade oposta, que é do mesmo grupo geracional do falante; por exemplo, os membros do grupo iniciatório  $Ax_3$  são *tambinyanggu* de  $Ay_3$ .
- tambointsha** – Borla de penas, um símbolo do homicida. Cf. pp. 108, 129.
- tavet** – Ritmo no gongo rachado, usado para chamar um homem ou um grupo.
- tawontu** – Literalmente, “esposa-homem”, irmão da esposa, irmão da mãe do pai, real ou classificatório (h.f.). Esse termo, recíproco de *lando*, é estendido para incluir os *iais* do sexo masculino.
- timbut** – Espécie de pequeno limão usado em rituais de purificação, em magia e como purgação. Cf. p. 201.
- towa-naisagut** – Termo coletivo usado para os membros do clã da esposa. Cf. p. 148.
- Travestismo** – O uso de roupas femininas por homens ou de roupas masculinas por mulheres.
- tshaishi** – Esposa do irmão mais velho, real ou classificatório (h.f.).
- tshambwi nyai'** – Irmão mais moço do pai real.
- tshat kundi** – Ato de dirigir-se ao filho da irmã como um antepassado. Cf. p. 106.
- tshimangka** – Espécie de peixe; ato na iniciação em que um iniciador dança como um peixe.
- tshimbwora** – Franja de tiras de folhas de palmeira penduradas, usadas como cortina nas cerimônias de iniciação. Essa palavra é usada pelos *wagans* (xamãs) para indicar a água. Cf. p. 109.
- tshivla** – Comprido.
- tshuambo** – Germano mais moço de mesmo sexo; filho do filho (h.f.); irmão mais moço do marido.
- Tshuosh** – Tribo que vive logo ao norte dos Iatmul.
- tshugukepma** – Cerimônias em que o filho da irmã dança como os ancestrais do clã do irmão da mãe. Cf. p. 76.
- tshumbuk** – Bastão indicador usado em feitiçarias. Esse objeto é personificado. Cf. pp. 120, 129.
- wagan** – Esse termo é usado entre os Iatmul centrais em dois sentidos: (a) para indicar alguns espíritos ancestrais clânicos que “possuem” os xamãs e falam por suas bocas; (b) para designar os gongos sagrados usados na iniciação. Entre os Iatmul orientais, o termo é usado apenas para os gongos, e um termo específico (*lemwail*) é empregado para os espíritos. Os Iatmul centrais, porém, consideram os gongos e os espíritos como fundamentalmente a mesma coisa. Cf. pp. 116, 267, 269
- waingga** – Compra. Esse termo é também usado para indicar a aquisição de uma esposa. Cf. p. 135.
- warangka** – Pai do pai do pai.
- wau** – Irmão da mãe, irmão da esposa do filho e outros parentes classificados juntamente com eles. Cf. p. 148.
- wau-mbuambo** – Termo coletivo usado para indicar os membros do clã da mãe real ou classificatória.

## GLOSSÁRIO

*windjambu* – Espíritos que vivem nas árvores. Cf. p. 124.

*yigen* – Bonito, gentil, sossegado. Cf. p. 188.

*yigen kundi* – Literalmente, “canto silencioso”. Cerimônia mortuária realizada por mulheres. Cf. p. 203.

*yivut* – Cf. nota 4, p. 178.



## ILUSTRAÇÕES





1. A área de dança de Palimbai na estação das enchentes. O *wompunau* ou área de dança é uma longa avenida que vai até o centro da aldeia. Nela ficam as casas cerimoniais dos homens, das quais uma é visível na foto. As laterais do *wompunau* são ladeadas de outeiros onde se plantam coqueiros, crótons, bananas etc. para elevá-los acima do nível da enchente. As casas de moradia ficam em ambos os lados do *wompunau*, ocultas por essa vegetação. A foto foi tirada do andar superior de outra casa cerimonial. No primeiro plano imediato estão as partes superiores de dracenas que crescem no *wak*, ou outeiro cerimonial que pertence a essa casa. Atrás destes, uma mulher está remando uma pequena canoa através do *wompunau*. Defronte e à esquerda da casa cerimonial afastada, seu *wak* é visível.



**2A.** *Naven* em Palimbai para um filho da irmã que fez uma grande canoa nova. Os dois jovens são *waus* (irmãos da mãe) e estão vestidos como velhas, com capas de chuva esfarrapadas e saias sujas. Eles andam claudicando pela aldeia, apoiando-se em remos curtos, como os usados pelas mulheres nas canoas. (Os homens usam remos de 3 a 3,5 m de comprimento e ficam de pé enquanto remam.) O mais próximo dos dois *waus* traz uma galinha branca na mão para ser oferecida a seu *laua*.



**2B.** *Naven* em Palimbai: os dois *waus* procurando pelo seu *laua*.



**3A.** *Naven* em Palimbai. Os *waus* estão andando em direção à canoa feita pelo seu *laua*. Pendurado no nariz do segundo *wau*, vê-se um “ornamento” feito de sagu velho.



**3B.** *Naven* em Palimbai: um dos *waus*.



**4A.** *Naven* em Palimbai. Um dos *waus* tropeça devido a sua pretensa fraqueza. As crianças se juntam em torno dele, rindo.



**4B.** *Naven* em Palimbai. Um dos *waus* alcançou a canoa e caiu dentro dela com suas pernas abertas. O outro, “de gatinhas”, aproxima-se com dificuldade.

**5A.** Pequeno *naven* em Kankanamun. Os *laua nampa* (filhos da irmã) tinham ajudado nas operações de construção. Depois de realizado o trabalho, um dos *waus* vestiu-se de mulher e aqui é visto dançando com uma cabeça tomada do inimigo por um de seus *lauas*. A cabeça, uma efígie modelada em argila do crânio de um inimigo, é antiga.



**5B.** Iniciação em Kankanamun. O noviço é separado de sua mãe e o seu *wau*, cerimonialmente, assume a função dela e é chamado de *nyame* (“mãe”). O *wau* é visto carregando um noviço nos ombros, como uma mãe de verdade carregaria seu filho pequeno.



**6A.** *Naven* de mulheres em Kankanamun. Um menino fez uma canoa nova e a fotografia mostra suas “mães”, irmãs do pai e esposas dos irmãos mais velhos celebrando esse feito. Esse foi apenas um pequeno *naven*, e o travestismo é de um tipo menos elaborado. As duas “mães” tiram suas saias e *sentam-se* na canoa usando remos femininos; isto é, estão “nuas”, não travestidas. As irmãs dos pais e as esposas dos irmãos mais velhos, embora estejam usando remos femininos, ficam *de pé* para remar à moda dos homens.



**6B.** O mesmo *naven*. A fotografia mostra os gestos guerreiros das mulheres travestidas. Uma delas está usando um avental pubiano feito de folhas, cópia grosseira do usado pelos homens.



**7A.** Casa cerimonial dos homens em Kankanamun. Esta era a mais bela casa cerimonial de todas as aldeias ribeirinhas. As ripas do telhado de folhas de sagu são alternadamente amarelas e marrons, proporcionando um padrão decorativo. No espigão frontal são visíveis quatro pequenas janelas, com um crânio de inimigo em cada uma delas. Abaixo das janelas há uma face grotesca, da qual apenas os dentes e os ornamentos do nariz em forma de lua crescente são visíveis na fotografia. Em frente à casa está o *wak*, ou outeiro cerimonial, sobre o qual se colocam os corpos dos inimigos mortos e os cativos. No pé da escada há uma pequena árvore da espécie chamada *wani*, um antepassado totêmico do clã a que pertence essa extremidade da casa cerimonial. A construção tem 40 m de comprimento.



**7B.** Um homem debatendo. O homem estava posando para esta fotografia. Ao lado do banco de debates, elaboradamente entalhado, ele segura os três feixes de folhas com que bate no banco durante a sua fala. Foto tirada em uma casa cerimonial na aldeia de Malingai.



**8A.** O canto de uma casa cerimonial em Palimbai. O fotógrafo mostra um dos postes que suporta o piso. O alto do poste é entalhado para representar um *windjimbu*, ou espírito da mata.



**8B.** Levantando a viga mestra de uma das casas cerimoniais em Palimbai. Um andaime foi construído em torno da viga de sustentação. As vigas horizontais deste andaime não são amarradas, de forma que se pode removê-las para permitir que a viga mestra seja elevada. A cada passo, as horizontais abaixo da viga mestra são substituídas. A viga mestra é levantada pelos homens que estão ao lado dela no andaime e pelos outros que estão embaixo, que empurram um travessão amarrado a um cabo de bambu. O cabo é amarrado no alto da viga mestra por um laço de cana. Esse trabalho é obrigação de todos os parentes por afinidade do clã cuja casa cerimonial está sendo construída. O trabalho é acompanhado por batidas de gongos e música de flautas.



**9A.** Um par de gongos rachados em Mindimbit. A fotografia mostra apenas as extremidades elaboradamente entalhadas dos gongos. Os entalhes nesses dois exemplares representam as cabeças de camarões com seus esporões. O interesse pelos narizes confere uma importância especial aos ancestrais totêmicos que possuem narizes proeminentes, como, por exemplo, gorgulhos de sagu, camarões etc. No gongo mais próximo, na base do esporão, vê-se a representação de um sapo com a perna traseira estendida em uma longa linha ondulante.



**9B.** Iniciação em Kankanamun. Os iniciadores estão esperando em duas linhas, armados com varas. O noviço vai entrar através da cortina de folhas que está no fundo da cena, e vai ser golpeado pelas varas dos iniciadores. Na verdade, o pai do noviço virá com ele e lhe protegerá as costas, permitindo que os golpes caiam em suas próprias costas. Esse espancamento do pai é análogo ao espancamento do noviço, pois ambos são da mesma metade iniciatória.



**10.** Iniciação em Malinau. O noviço está deitado de bruços em uma canoa invertida, abraçado ao irmão de sua mãe, que age como confortador e como “mãe”. Um iniciador da metade oposta do noviço está cortando as costas deste com uma pequena lâmina de bambu. No primeiro plano vê-se uma tigela de água com mechas de fibra para limpar o sangue. A pintura branca e preta nos rostos dos dois homens é um privilégio dos que mataram um homem e é usada em todas as ocasiões cerimoniais. A faixa de gambá usada pelo iniciador é também um símbolo de homicídio.



**11A.** Iniciação em Kankanamun. O noviço está sentado no colo do irmão de sua mãe, enquanto os iniciadores cortam crescentes acima dos mamilos do noviço. O iniciador com penas de ave-do-paráíso nos cabelos está realizando o corte, enquanto outros admiram sua habilidade e seguram o noviço.



**11B.** A mesma iniciação: o corte das costas do noviço. Outros iniciadores assistem à operação.



12. Iniciação na aldeia de Komindimbit: intimidação do noviço. Durante cerca de uma semana depois que suas costas foram cortadas, o noviço é submetido todas as manhãs a uma série de cerimoniais de intimidação. É obrigado a ficar agachado como uma mulher enquanto iniciadores mascarados o maltratam de várias maneiras. O incidente particular mostrado aqui é uma inovação recente. A máscara usada pelo iniciador foi feita pelos povos das montanhas, nas cabeceiras do rio Yuat. Essa máscara chegou de alguma maneira – provavelmente como pilhagem – às mãos dos nativos do baixo Sepik. Um grupo de trabalhadores iatmul de volta à aldeia roubou a máscara em seu caminho para Komindimbit e ela foi adotada nas cerimônias locais de iniciação; era referida como *tumbuan* (a palavra usual em pidgin para indicar uma máscara). O *tumbuan* pressagia furtos. O osso de vaca (conseguido em alguma plantação), que está no chão diante dos joelhos da figura, é levantado por uma corda diante do rosto do noviço. Então o *tumbuan* diz, dirigindo-se ao noviço na segunda pessoa do singular feminino: “Você é uma criança que rouba calicô?”. Em seguida move o braço, fazendo com que o osso balance, o que indica uma resposta afirmativa para a adivinhação, e dá uma bofetada no noviço. A mesma pergunta é feita com respeito a inhames, bananas, tabaco etc. Em cada caso, uma resposta afirmativa é obtida e o noviço é esbofetado.

**13A.** Iniciação em Komindimbit: um iniciador expressa seu desprezo por um noviço esfregando as nádegas na cabeça dele. Essa atitude é considerada bastante diferente da atitude do *wau*, que se envergonha de esfregar as nádegas na perna do *laua*. (O cão que está na foto pertencia ao etnógrafo e não era nativo.)



**13B.** Iniciação em Komindimbit: um noviço comendo uma refeição. Ele é lavado antes de comer e mesmo assim não deve tocar sua comida com as mãos, mas pegá-la de maneira desajeitada e complicada com um par de tenazes de bambu ou com uma folha dobrada. Este foi o mais jovem dos noviços iniciados nessa cerimônia. As partes do seu corpo que foram cortadas estão umedecidas com óleo e o restante do seu corpo foi coberto com barro.





**14.** Iniciação em Komindimbit. Todo dia, nominalmente durante cinco dias, mas na verdade por um período mais longo, os noviços são atormentados pela manhã e têm permissão para descansar à tarde. Esta fotografia mostra-os descansando no chão da casa cerimonial. Os iniciadores sentam-se em plataformas suspensas acima dos noviços a quem estão iniciando. No centro da casa cerimonial, os gongos rachados estão dispostos em pares e os iniciadores da metade oposta estão sentados nas plataformas na extremidade mais afastada da casa. Abaixo deles, no chão, ocultos pelos gongos, vêem-se os noviços a quem estão iniciando. Um par de flautas está sobre os gongos centrais, e na frente da estaca mais próxima há um par de tambores de água. Cocares de pena etc., pertencentes aos iniciadores, estão pendurados em ganchos pendentes das vigas.



**15A.** Casa de moradia na aldeia de Kankanamun.



**15B.** Interior de uma casa na aldeia de Kankanamun. O primeiro plano está repleto de sacos de dormir feitos de juncos trançados. Em geral, um marido tem seu próprio saco e cada esposa o dela. Um outro saco maior, como o que aparece no canto direito da fotografia, cabe às crianças, que dormem juntas. As crianças lactentes dormem com suas mães. Na casa estão penduradas várias cestas e bolsas de barbante padronizadas, trazidas dos povos tshuosh. A câmera foi instalada no chão, no espaço vazio que há na frente da casa, e há também um espaço correspondente depois dos sacos de dormir na extremidade oposta.



**16A.** Mulheres de Mindimbit costeiam as margens do rio Sepik em pequenas canoas, dirigindo-se às suas armadilhas de pesca.



**16B.** Mulheres de Palimbai pescando em um lago. A rede circular é segura por duas mulheres que estão de pé nas proas de duas pequenas canoas. Cada canoa é dirigida por uma mulher que está sentada na popa. Essa rede, chamada *djura*, é usada para pegar o peixe que se esconde sob pequenas ilhas de grama flutuante. A rede é empurrada sob a extremidade da ilha e depois levantada. Às vezes, um pequeno pedaço de grama é erguido na rede e depois jogado fora.

**17A.** Mulher da aldeia de Mindimbit com criança no colo, esta última muito ornamentada com conchas, como é comum mesmo no dia-a-dia. Tanto a mulher como a criança ficam tímidas diante do etnógrafo.



**17B.** Mulher da aldeia de Kankanamun com criança. Ela não sabia que estava sendo fotografada.



**18A.** Um público composto de mulheres e crianças assiste a um espetáculo representado por homens. As mulheres mais jovens e especialmente as crianças estão bastante enfeitadas para a cerimônia. O espetáculo, nesse caso, era uma dança de *wagan*.



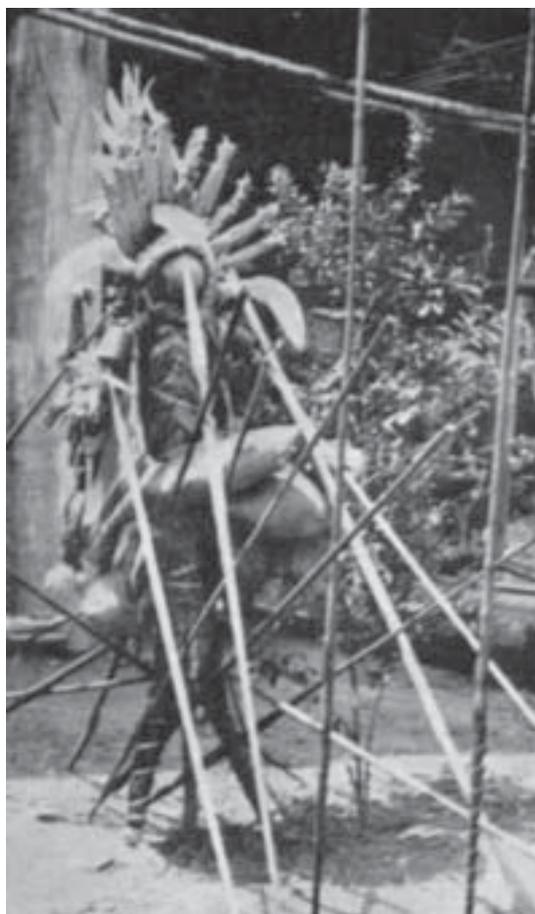
**18B.** Anciãos dos graus de idade  $By_2$  e  $Bx_2$  dançando como *wagans*. Os *wagans* são seres espirituais mitologicamente associados à água. Sua voz é representada pela batida dos gongos, um segredo da iniciação tardia. Os homens que personificam os *wagans* são vistos aqui extraordinariamente enfeitados, dançando com uma *djura* (rede de pesca, cf. Ilustração 16B), em que os *wagans* eram erguidos da água em sua origem mitológica. A rede contém um peixe de imitação feito de madeira que está amarrado ao seu fundo.



**19A.** Mulher pintada e ornamentada para a procissão de *tshugu-kepma*, cerimonial público em que as mulheres marcham em coluna para cima e para baixo ao longo da área de dança. Elas celebram os ancestrais de seu *wau-nyame-nampa* (clã materno). Para essa solenidade, as mulheres vestem, além de suas melhores saias e outros enfeites, vários outros ornamentos que em geral só são usados por homens. Na fotografia, os cocares de penas de casuar e o conjunto de leques de penas brancas amarradas são, normalmente, usados pelos homens, assim como os aros de conchas que a mulher está usando no braço. A pintura em seu rosto é amarelo ocre, e não a pintura branca usada pelos homicidas.



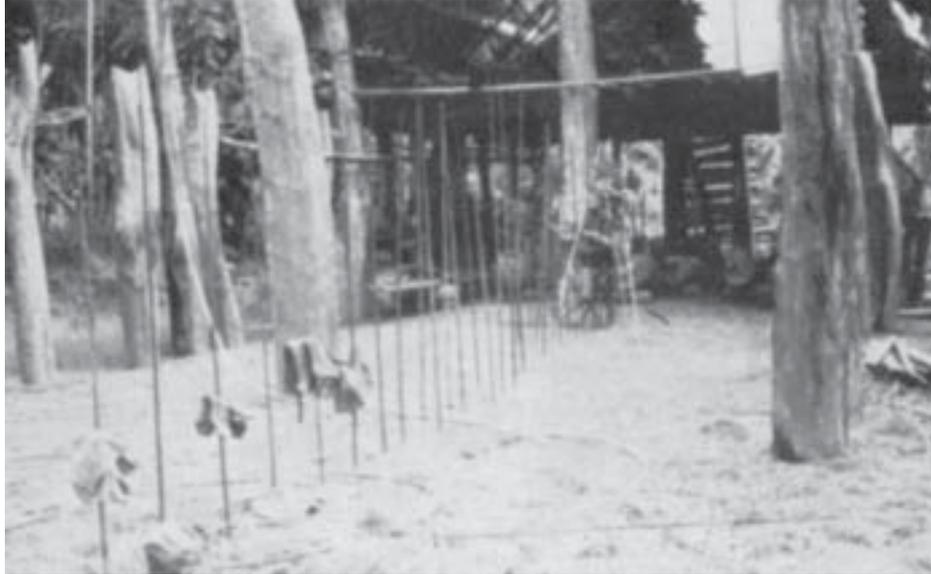
**19B.** Na frente da procissão de *tshugu-kepma* (cf. p. anterior), um grupo de mulheres executa uma dança que representa um incidente na mitologia do clã materno. A figura no canto esquerdo da fotografia é uma mulher usando uma máscara sem rosto, projetada para representar a montanha de Aibom. Parte de uma segunda máscara representando a montanha de Tchambuli é visível no canto direito. Essas duas montanhas são uma característica de destaque dos pântanos do Sepik. Todos os pedaços de terra são mitologicamente considerados ilhas flutuantes, e aqui vemos uma mulher dirigindo a montanha flutuante com um longo remo, como os usados normalmente pelos homens. Seu gestual é também uma reminiscência do orgulho masculino.



**20A.** Um grande homem de Palimbai morreu na noite anterior e foi enterrado na manhã seguinte. Mais tarde, no decorrer da manhã, o boneco que se vê aqui foi construído para representá-lo. A cabeça do boneco era um coco verde e o corpo era formado de feixes de folhas de palmeiras. As lanças foram espetadas na figura para assinalar os locais onde ele foi ferido em luta, e outras lanças foram enfiadas no chão, ao lado do boneco, pelos golpes de que se desviou. Uma série de lanças verticais, das quais apenas duas são visíveis na fotografia, foi colocada diante do boneco segundo os seus feitos. O próprio boneco foi enfeitado com conchas etc. Seis cestas de sagu foram penduradas sobre seu ombro direito para representar suas seis esposas, uma bolsa de barbante foi pendurada sobre seu ombro esquerdo para representar sua habilidade na magia. Vários ornamentos de gengibre em seu cocar representavam pessoas que ele havia atraído para a aldeia a fim de que outros pudessem matá-las. Na mão direita do boneco (não visível na fotografia) havia uma massa seca de sagu – pois dizia-se que certa vez ele matara um pássaro atirando sobre ele uma massa de sagu. O ramo de *timbut* (limão) colocado no chão ao lado do boneco é símbolo do seu conhecimento da mitologia.



**20B.** O boneco foi instalado pela metade iniciatória da qual o homem morto fora membro. Mais tarde, membros da outra metade vieram e pegaram os vários símbolos, um por um. Nesta fotografia, um homem é visto pegando uma das lanças que indica um ferimento, dizendo que ele tinha recebido um ferimento similar. No chão, ao lado do outro pé do boneco, vêem-se uma vassoura e um par de tábuas usadas para pegar lixo. Esses objetos simbolizam o trabalho que o morto havia realizado, limpando a casa cerimonial durante seu tempo de vida.



**21A.** A série de lanças em frente à imagem mortuária mostrada na Ilustração 20. A figura é vista ao fundo. A sua frente há (a) oito lanças representando os homens que ele matou, (b) dez lanças representando os homens mortos por outros membros da canoa cuja proa ele havia manejado, (c) dez lanças representando os porcos selvagens que ele matou – estes estão marcados com pedaços de folha de bananeira – e (d) (não visíveis na fotografia) lanças representando os crocodilos e morcegos que ele matou.



**21B.** Bonecos na cerimônia mortuária de *mintshanggu*, na aldeia de Palimbai. Os crânios dos mortos foram limpos e neles se modelaram efígies de barro. Estas são colocadas como as cabeças dos bonecos, que ficam de pé em uma plataforma suspensa do teto da casa. Tanto as figuras como a plataforma são extraordinariamente enfeitadas. Em frente aos dois bonecos vê-se uma efígie modelada sobre o crânio do homem cujo boneco mortuário está mostrado na Ilustração 20. A cerimônia acontece à noite, quando os cantos dos ancestrais dos mortos são entoados e os homens ocultos sob a plataforma tocam as flautas do clã.



22. Homem da aldeia de Mindimbit de personalidade orgulhosa, excitável e dramática, que é a preferida nos homens. Esse homem, na verdade, era considerado pelos Iatmul como demasiado instável. Era um informante entusiástico, mas confuso e não confiável. Sua postura mostra a reação dos homens à câmera (cf. Ilustração 26). Sua mão segura sua vareta de cal, pronto para raspá-la na abertura da caixa de cal a fim de produzir um alto ruído expressivo de orgulho ou raiva.



**23A.** Mali-kindjin de Kankanamun, cuja personalidade é descrita no Capítulo 12.



**23B.** Homem da aldeia de Tambunum.



**24A.** Nativo de Mindimbit. Homem do tipo discreto e com um físico levemente pícnico: homem muito inteligente e espirituoso e um dos meus informantes mais instruídos, a quem muito conhecimento esotérico foi confiado porque seus antepassados não tinham medo de que ele expusesse seus segredos em um acesso de raiva. Os pendentos de sua vareta de cal são um símbolo dos homens que ele matou.



**24B.** Tshimbat, nativo de Kankanamun, um produto do contato cultural.



25. Efigie modelada sobre o crânio de uma mulher. Era uma nativa de Kankanamun, falecida cerca de três gerações antes. Seu crânio foi limpado, exibido em cerimônias mortuárias, e finalmente enterrado segundo o costume. Mas, como era considerada incrivelmente bonita, mais tarde os homens desenterraram seu rosto (e provavelmente o substituíram por outro crânio na sepultura). Desde então seu crânio tem sido usado nas cerimônias de *mbwatnggowi* (cf. Ilustração 27). Seu nariz comprido era especialmente admirado. Na fotografia, o seio é uma meia casca de coco.



**26A e B.** Duas mulheres de Kankanamun mostram timidez diante da câmera (cf. Ilustração 22).



27. Uma imagem de *mbwatnggowi*, em Kankanamun. Uma efígie modelada sobre o crânio de um morto, escolhido por sua boa aparência, é colocada como cabeça de um boneco e prodigiosamente ornamentada. O objeto branco acima da cabeça é um prato europeu que, sendo mais brilhante e mais branco, é usado no lugar de uma concha Melo. O ornamento de cascas é pendurado como uma extensão do nariz. A cerimônia é um segredo iniciatório, mas alguns homens dizem também que ela tem como objetivo promover a prosperidade e a fertilidade da aldeia. A dança é executada à noite, atrás de uma cortina de folhas de bananeira totêmicas. Os homens erguem os bonecos pelas extremidades em que são construídos, levantando-os até acima da cortina, de tal forma que as mulheres, que estão de pé compondo o público, vejam as figuras como fantoches. Cada clã tem seu *mbwatnggowi*, e o principal interesse dos nativos na cerimônia está em sua natureza espetacular e em suas origens esotéricas, e não em seu efeito sobre a fertilidade.



**28A.** Imagens de *wagans* com enormes narizes, em Jentschan. Esta fotografia mostra o local da área de dança para as danças dos *wagans*. No fundo, à direita, pode-se ver a frente da casa cerimonial. Diante desta há uma cortina de folhas de bananeira através da qual os dançarinos que personificam os *wagans* vão passar. As duas figuras diante desta cortina foram rápida e secretamente arrumadas e ornamentadas durante os dois dias que precederam a dança. Foram colocados na área de dança nas primeiras horas da manhã, de forma que as mulheres acordaram e encontraram a área de dança preparada. Cada imagem consiste de um espigão colocado num ângulo elevado no chão; no alto do espigão é colocado um rosto. O rosto é um enorme laço – o nariz – próximo da base onde duas cascas de coco são fixadas para representar os olhos. Na junção do rosto e do espigão está pendurada uma folhagem de sagu, que desce enviesada até o chão. As lâminas das folhinhas dessa folhagem foram retiradas, e sobre as nervuras das folhinhas enfiaram-se grandes frutos de cor laranja. Essa folhagem do sagu é descrita como o *ioli* (capa de chuva) do boneco. O espigão está inteiramente coberto com plantas ancestrais totêmicas, uma delas decorada com ancestrais da metade Mãe e a outra com ancestrais da metade Sol. Diante dos dois bonecos, há um retângulo fechado formado de folhas brancas de palmeira. Esse é o “lago” em que o *wagan* vai dançar.



**28B.** Cabeça de uma máscara *mwai*, em Kankanamun. *Mwais* são máscaras de formato comprido, e a cerimônia em que elas se apresentam realiza-se na área de dança do *tagail* (casa cerimonial dos meninos). A cerimônia é uma analogia infantil das danças dos *wagans*. A fotografia mostra a face entalhada destacada da estrutura de formato comprido. O nariz é estendido em um longo apêndice, terminando em uma cabeça de cobra. A face é feita de madeira, à qual se fixam contas por meio de barro trabalhado com cal e óleo. O rosto está pendurado em uma casa de moradia, com vários enfeites de concha ao fundo.



## CLÁSSICOS

1. *Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música*  
Max Weber
2. *Literatura Européia e Idade Média Latina*  
Ernest Curtius
3. *A Arte Moderna nos Séculos XIX e XX*  
Meyer Schapiro
4. *A Economia das Trocas Lingüísticas*  
Pierre Bourdieu
5. *Construção Nacional e Cidadania*  
Reinhard Bendix
6. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*  
E. R. Leach
7. *Coerção, Capital e Estados Europeus*  
Charles Tilly
8. *A Eloqüência dos Símbolos*  
Edgar Wind
9. *Poliarquia*  
Robert A. Dahl
10. *A Cultura do Barroco*  
José Antonio Maravall

11. *Nós, os Tikopias*  
Raymond Firth
12. *Renascimento do Profissionalismo*  
Eliot Freidson
13. *A Forma e o Inteligível*  
Robert Klein
14. *Cursos de Estética I*  
G. W. F. Hegel
15. *Uma Teoria Econômica da Democracia*  
Anthony Downs
16. *A Lógica da Ação Coletiva*  
Mancur Olson
17. *Espelhos e Máscaras*  
Anselm L. Strauss
18. *Cursos de Estética II*  
G. W. F. Hegel
19. *O Declínio dos Mandarins Alemães*  
Fritz K. Ringer
20. *Como Pensam os Nativos*  
Marshall Sahlins
21. *Sublime Poussin*  
Louis Marin
22. *O Estado-Nação e a Violência*  
Anthony Giddens
23. *Filosofia da Arte*  
F. W. J. Schelling
24. *Cursos de Estética III*  
G. W. F. Hegel
25. *Linguagens do Ideário Político*  
J. G. A. Pocock
26. *Naven*  
Gregory Bateson

<i>Título</i>	<i>Naven</i>
<i>Autor</i>	Gregory Bateson
<i>Tradução</i>	Magda Lopes
<i>Coordenação Editorial</i>	Ana Novais
<i>Projeto Gráfico</i>	Marina M. Watanabe
<i>Capa</i>	João Victor Gonçalves Franco
<i>Foto da Capa</i>	João Musa
<i>Editoração Eletrônica</i>	Ana Novais
<i>Revisão Técnica</i>	Marcela Coelho de Souza
<i>Editoração de Texto</i>	Alice Kyoto Miyashiro
<i>Revisão de texto</i>	Ana Novais
	Jonathan Busato
<i>Revisão de Provas</i>	Ana Novais
<i>Divulgação</i>	Regina Brandão
	Bárbara Borges
<i>Secretaria Editorial</i>	Eliane dos Santos
<i>Formato</i>	18,0 x 25,5 cm
<i>Mancha</i>	29,0 x 44,0 paicas
<i>Tipologia</i>	Times 10/14
<i>Papel</i>	Cartão Supremo 350 g/m <sup>2</sup> (capa)
	Pólen Rustic Areia 85 g/m <sup>2</sup> (miolo)
<i>Número de Páginas</i>	384
<i>Tiragem</i>	1 500
<i>Impressão e Acabamento</i>	Imprensa Oficial do Estado









