

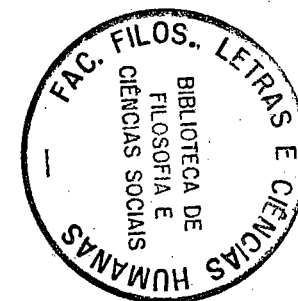
CURSO DE ANTROPOLOGIA MODERNA

MARSHALL D. SAHLINS

SOCIEDADES TRIBAIS

Tradução de
YVONNE MAGGIE ALVES VELHO

Revisão Técnica de
FRANCISCA ISABEL VIEIRA



TOMBO.: 45068



SBD-FFLCH-USP



BIBLIOTECA DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS - USP

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL



21000043114

~~16795~~

ZAHAR EDITORES
RIO DE JANEIRO

301.72

S131EP

NS: 429319

Título original:

Tribesmen

Traduzido da primeira edição, publicada em 1968, por PRENTICE-HALL INC., de Englewood Cliffs, New Jersey, Estados Unidos da América, na série *Foundations of Modern Anthropology*, dirigida por MARSHALL D. SAHLINS

Copyright © 1968 by Prentice-Hall Inc.

capa de
ÉRICO

1970

Direitos para a língua portuguesa adquiridos por
ZAHAR EDITORES
Rua México, 31 — Rio de Janeiro
que se reservam a propriedade desta tradução

Impresso no Brasil

ÍNDICE

X Prefácio	7
1. <i>Sociedades Tribais na História e Antropologia</i>	9
Ascensão e Queda da Cultura Tribal	9
Tribos e Civilizações: O Estado da Natureza e a Natureza do Estado	13
2. <i>A Cultura Tribal e suas Transformações</i>	27
O Esquema Tribal	27
Chefias e Tribos Segmentárias	36
X 3. <i>Adaptações Tribais</i>	47
Tribos de Agricultura de Floresta	48
Nomadismo Pastóril	54
Tribos de Caçadores, Pescadores e Coletores	64
Os Caçadores Eqüestres	66
Agricultura Intensiva	69
Adaptação Intercultural	72
4. <i>Estruturas Sociais</i>	77
Grupos de Descendência Maiores	77
Padrões de Aliança Matrimonial	88
Famílias e Relações Familiares	99
Padrões Interpessoais de Parentesco	106
X 5. <i>Economia Tribal</i>	117
O Modo de Produção Familiar	118
Troca e Sistema de Parentesco	127
Economia Política	135
6. <i>Religião Tribal</i>	149
O Sobrenatural como um Sistema Segmentário	153
Cultos	163
Referências Bibliográficas	176

Prefácio

QUALQUER seleção de sociedades primitivas para livro de texto deve parecer, em alguns aspectos, arbitrária. Ainda mais, se inclui, como neste livro, povos espalhados por todo o globo terrestre, com uma grande variedade de estilos históricos, e formas de subsistência que vão desde a agricultura nas florestas tropicais ao pastoreio num semideserto. Apesar disso o livro tem uma racionalidade, e os povos considerados constituem uma unidade além do compasso idiossincrásico do conhecimento pessoal de um autor. Representam certa categoria de desenvolvimento cultural, intermediária em complexidade entre os caçadores nômades e os coletores e os estados agrários iniciais, como o egípcio e o sumeriano. Eles formam, então, certa era cultural, período que se estende, variando em suas dimensões em diferentes partes do mundo, desde o fim da Idade da Pedra até os inícios da civilização. *Sociedades Tribais* é um estudo da herança etnográfica do período neolítico. Mas, acima de tudo, os povos com os quais tratamos assemelham-se em seu esquema cultural. *Sociedades Tribais* é um estudo das "sociedades segmentárias" primitivas.

Este último aspecto requererá uma justificação extensa; oferece aqui apenas uma explicação preliminar. Entendo o termo "tribo" como nação no seu uso mais antigo, um corpo de pessoas de origem e costumes comuns, que possui e controla toda a extensão de seu território. Mas, em certo grau, socialmente articulada, uma tribo é especificamente diferente de uma nação moderna na medida em que suas várias comunidades não estão unidas sob o governo de uma autoridade soberana, nem os limites do todo estão clara e politicamente determinados. A tribo cresce de dentro para fora, os segmentos menores da comunidade reunindo-se em grupos de ordem mais elevada; no entanto, justamente quando se torna maior, mais

fraca é a estrutura: a tribo vista desta forma é o mais tênue dos arranjos, sem nem mesmo ter uma semelhança de organização coletiva. A tribo é também pouco complexa em outro sentido. Sua economia, sua política, sua religião não são conduzidas por diferentes instituições especialmente destinadas para êses fins, mas, coincidentemente, pelos mesmos grupos de parentesco e grupos locais: os segmentos de linhagem e clã da tribo, as famílias extensas e aldeias que assim surgem como versáteis organizações responsáveis por toda a vida social. Tal formação cultural, ao mesmo tempo estruturalmente descentralizada e funcionalmente generalizada, é uma sociedade primitiva segmentária.

A partir do capítulo 1, que é uma discussão sobre "O Significado do Primitivo", de um tipo bastante popular atualmente, o leitor descobre logo que a unidade do livro é a que afirmo sobre as sociedades consideradas: o esquema segmentário tribal. O capítulo 2 tenta dar uma definição geral desse esquema; o capítulo 3, as variações adaptacionais a que é sujeito; o capítulo 4, alguns princípios fundamentais do conteúdo social e político; e os capítulos 5 e 6, a forma através da qual o esquema tribal ordena atividades econômicas e religiosas. Devo dizer que o livro foi escrito mais para antropólogos iniciantes e outros espectadores interessados do que para profissionais experientes. No entanto, algumas partes poderão causar dificuldades técnicas, particularmente aquela sobre casamento de primos cruzados e terminologia de parentesco fijiano no capítulo 4 (pp. 91-97 e 110-116). Penso que essas partes poderão ser lidas superficialmente sem que se perca a seqüência geral do assunto.

Um esboço preliminar desse livro foi escrito quando eu estava no Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences, em Palo Alto, Califórnia. Sou grato ao Centro pela oportunidade de desfrutar essa e centenas de outras extravagâncias. Sou grato também a Mervyn Meggitt, Roy Rappaport e Eric Wolf pelas críticas ao manuscrito.

Um livro que trata tanto de parentesco teria que ser dedicado àqueles que primeiro me ensinaram isso, pacientemente, com devoção e infundável tolerância para um aluno nem sempre apto: a meus pais.

M. D. SAHLINS

1. Sociedades Tribais na História e Antropologia

HÁ NÃO MUITO tempo atrás, existia um mundo primitivo e um mundo civilizado. Em ilhas dos mares do Sul, nas florestas da América do Sul e nas pradarias do Leste africano, povos tribais estavam ainda construindo novas versões de um tipo de cultura que na Europa já era de um período esquecido. Mas falar hoje em dia do "mundo civilizado", estando implícita alguma primitiva escuridão exterior, é falar a linguagem da História. A civilização moderna não conhece fronteiras: êses curiosos povos além das paliçadas foram atraídos para a esfera principal no decorrer dos quatro séculos europeus de exploração planetária. Uma vez descobertos, foram rapidamente colonizados, batizados e culturalmente traumatizados — "aculturados" é o termo técnico...

*Sucumbidos na submissão equatorial,
Convencidos da decrepitude cultural,
Construíram aldeias "dada" — de rústicos fragmentos
De ferro corrugado e barris de água arreventados.*

E agora, tendo-se embebido profundamente nos costumes nativos, a civilização permite a si mesma o luxo de uma digestão intelectual: os primitivos são amplamente antropologizados. (Assim, a Antropologia, como um amador observou cinicamente, torna-se uma investigação dentro do cadáver de uma sociedade dirigida por membros de outra.)

*Ascensão e Queda
da Cultura Tribal*

Se o mundo hoje pertence a Estados-nações para fazer dele o que querem, de uma forma semelhante há algumas cen-

tenas de anos passados pertenceu a povos tribais. A expansão da civilização moderna assemelha-se a uma história evolucionária de sucesso: a ascensão, extensão e diversificação de um tipo avançado, provocando o desaparecimento de tipos primitivos. Mas o cenário foi produzido antes, num estágio pré-histórico, durante a transição do paleolítico para o neolítico, com a primazia indo então para a cultura tribal, e desaparecendo os caçadores e coletores indígenas. No momento dado pela agricultura e criação animal neolítica, os povos tribais tornaram-se dominantes na maior parte da terra. A vida de caça tornou-se uma estratégia marginal.

A História tem sido decidida pelo poder econômico. Isso acontece tão regularmente a ponto de sugerir uma regra — ou “lei” como alguns gostam de chamá-la — de que a dominação cultural deriva da predominância técnica: o tipo cultural que desenvolve maior poder e recursos num determinado meio ambiente se desenvolverá aí, em detrimento das culturas indígenas. Essa “Lei da Dominância Cultural” explica de uma forma geral o sucesso da história tribal neolítica. Caçadores e coletores, incapazes de gerar o poder e a organização para aniquilar os regimes neolíticos intrusos, não puderam manter os meios ambientes férteis e acessíveis do mundo contra os agricultores e pastores — a não ser que os próprios caçadores adotassem a domesticação e transcendessem a condição paleolítica. De qualquer modo, não foi muito tempo antes do aparecimento do cultivo e da criação que os coletores de alimento nômades se viram limitados a orlas e faixas inóspitas de um amplo mapa neolítico. Em lugares isolados, e em extremos geográficos tais como desertos onde a coleta de alimento fornece maiores retribuições do que as técnicas neolíticas, o paleolítico pôde ainda permanecer. Mas agora apenas como uma explicação histórica lateral.

Tudo isso aconteceu rapidamente — considerando-se da perspectiva total da história humana. Os primeiros agricultores no registro arqueológico ocuparam florestas montanhosas e oásis de vales do Oriente Próximo, onde o neolítico parece ter-se desenvolvido no período de 10000 a. C. a 7000 a. C. Por volta de 2000 a. C. comunidades neolíticas tinham-se estabelecido na extensão da Eurásia, da Irlanda à Indonésia. No Novo Mundo, o cultivo de alimentos começou mais tardiamente do que no Velho Mundo: o principal produto básico da América neolítica, o milho, parece ter sido cultivado pela primeira vez

por volta de 5000 a. C., na América Central. Depois de um período de lenta gestação, a cultura neolítica expandiu-se ampla e rapidamente. Na era de Cristo estava distribuída do Peru ao Sudoeste americano.

Até este ponto, permitimo-nos algumas suposições imperfeitas. Povos e culturas tribais foram ligados a técnicas de produção neolítica como se estas necessariamente estivessem em estágios de evolução além das capacidades culturais dos caçadores. Uma das tarefas deste livro deve ser refinar tais equações e distinções evolucionárias; ou, melhor, fazer que o conhecimento dos estudantes seja suficiente para criticá-las. Aqui, portanto, existe um *caveat*: se é verdade que a maioria das sociedades tribais é de agricultores e caçadores, dêse modo descendentes culturais do neolítico, nem tôdas no entanto o são. Além do mais, é duvidoso que a cultura tribal se tenha originado com a Revolução Neolítica; poderia ter surgido muito antes. Um desenvolvimento complicado de clãs e chefes, de um tipo acima da cultura de caçadores nômades e de um tipo que podemos chamar de “tribal”, ocorreu em tempos recentes entre os índios da costa noroeste da América. O *Kwakiutl*, *Nootka*, *Tsmishian* e outras tribos do Noroeste da América estavam tão altamente organizados quanto a maioria dos índios ao Norte do México. Isso é apenas para assinalar um exemplo em que *coletores de alimentos*, aqui favorecidos com abundantes recursos marítimos, são conhecidos por terem alcançado o estágio médio cultural das comunidades neolíticas. Assim, onde a natureza é excepcionalmente pródiga, caçadores e coletores podem superar as circunstâncias culturais típicas desse estágio econômico.¹ E o mesmo poderia ter facilmente ocorrido durante o último período paleolítico — aqui e ali. O neolítico, então, não produziu necessariamente a cultura tribal. O que êle fez foi propiciar a tecnologia da *dominância* tribal.

As técnicas neolíticas equipam as sociedades para, criativamente, transformar seus meios ambientes. As comunidades neolíticas não operam sob as mesmas limitações naturais dos caçadores: a domesticação dos alimentos permite aos agricultores manter, comparativamente, graus mais elevados de ordem cultural numa variedade de quadros geográficos; ao

¹ Ver o livro de Elman R. Service nesta Série, *The Hunters* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966).

passo que os caçadores só podem fazer o mesmo onde a natureza provê abundantes alimentos selvagens. Portanto, enquanto é possível que algumas poucas sociedades caçadoras do paleolítico favoravelmente situadas tenham avançado para níveis tribais, um avanço geral da cultura primitiva numa escala planetária aguardou a Revolução Neolítica. Do mesmo modo, a maioria das tribos com as quais iremos tratar neste livro é de agricultores e pastôres, *produtores de alimento*, apesar de algumas serem de caçadores, pescadores e coletores.

O neolítico foi o dia histórico das sociedades tribais. Mas mesmo enquanto esse dia estava nascendo nas margens da Europa, Ásia e América, o sol tribal estava em eclipse em áreas centrais críticas. A civilização estava nascendo, já em 3500 a. C., no Oriente Próximo, e tribos neolíticas estavam sendo ultrapassadas da mesma forma com que antes tinham ultrapassado os caçadores do paleolítico. Por volta de 2500 a. C. a civilização desenvolveu-se no vale do rio Indo, por volta de 1500 a. C., no vale do rio Amarelo na China, por volta de 500 a. C., na América Central e no Peru. Este era um novo tipo dominante, sempre criando novas variedades enquanto avançava, e sempre opondo e enfraquecendo o tribalismo indígena. Mesmo antes da Europa começar sua missão, auto-designada, de dar "novos mundos ao mundo", antes, digamos, do século XVI, a distribuição da cultura tribal foi seriamente mutilada. Foi confinada fundamentalmente na América do Norte ao sul do Canadá e ao norte do vale do México; nas Antilhas e Amazônia, em porções da África do Sul ao sul do Saará, na Ásia Interior e Sibéria, no interior do Sudeste da Ásia e nas ilhas da bacia do Pacífico (Fig. 1).

Essas várias áreas formam o mundo tribal da moderna Antropologia Cultural. Aqui temos não pré-história, mas *Etnografia* — explicações de testemunhas oculares de tribos como preocupações existentes. Na verdade, os antropólogos, exceto na medida em que se tornam interessados em recentes mudanças culturais, preferem pensar que os nativos ainda existem em seu estado primitivo — ou pelo menos falar sobre eles dessa forma. Adotamos a convenção do "presente etnológico", discutindo os iroqueses ou os havaianos como eles eram no tempo da descoberta européia — ou seja, quando eram "verdadeiramente" iroqueses e havaianos. Mas é claro que existe mais do que uma nostalgia de antiquário nessa convenção: para fins comparativos é necessário caracterizar as culturas

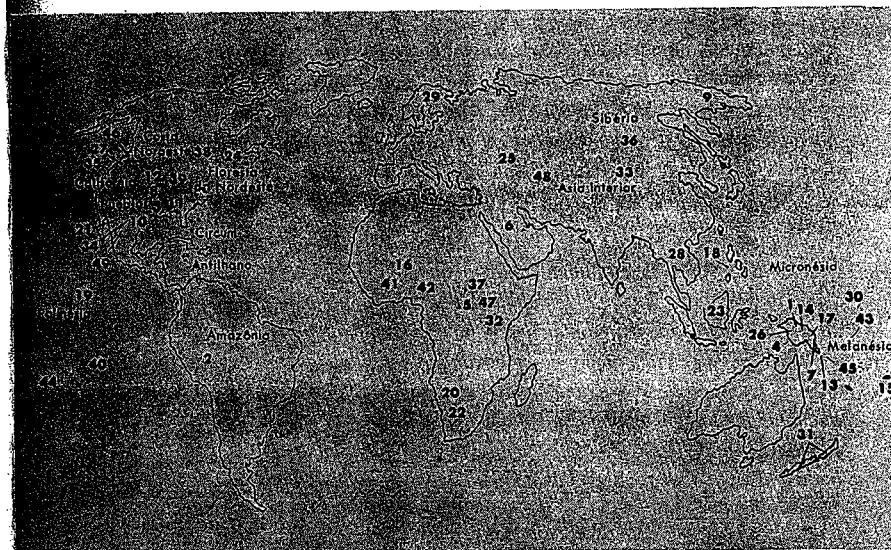


FIGURA 1. Tribos e áreas culturais gerais assinaladas nos capítulos a seguir. 1. Abelam. 2. Amahuaca. 3. Arapabo. 4. Asmat. 5. Azande. 6. Beduinos. 7. Busama. 8. Cheyenne. 9. Chukchi. 10. Comanche. 11. Creek. 12. Crow. 13. Dobu. 14. Enga. 15. Fijianos. 16. Fulani. 17. Gabuka-Gama. 18. Hanunó. 19. Havaianos. 20. Herero. 21. Hopi. 22. Hotentote. 23. Iban. 24. Iroquês. 25. Kalmuk (Mongóis). 26. Kapanku. 27. Kwakiutl. 28. Lamet. 29. Lapões. 30. Manus. 31. Maori. 32. Masai. 33. Mongóis. 34. Navajo. 35. Nootka. 36. Tungus do Norte. 37. Nuer. 38. Ojibway. 39. Sioux. 40. Taitianos. 41. Tallensi. 42. Tiv. 43. To'ambaita. 44. Tongans. 45. Trobriands. 46. Tsimshian. 47. Turkana. 48. Turkic (Kazakh). 49. Zuni.

primitivas longe das distorções introduzidas pelos europeus. Desculpem-nos, portanto, por essa romântica manipulação da história, e unam-se à nossa contemplação das sociedades tribais — do presente etnológico.

Tribos e Civilizações:

O Estado da Natureza e a Natureza do Estado

Por isso é manifesto, que durante o tempo em que os homens vivem sem um Poder comum para mantê-los todos amedrontados, estão nessa condição que é chamada Guerra; e tal Guerra, sendo de cada homem, contra cada homem.²

² Thomas Hobbes, *Leviathan*.

As tribos ocupam uma posição na evolução cultural. Elas partiram de simples caçadores; fizeram surgir as culturas mais avançadas que chamamos civilizações. Mas a civilização não é um avanço sobre a sociedade tribal simplesmente pelo fato do seu poder-dominância. A civilização é um avanço em organização, uma transformação qualitativa do tipo cultural.

Nos seus termos mais amplos o contraste entre tribo e civilização é o contraste entre Guerra e Paz. Uma civilização é uma sociedade especialmente constituída para manter "a lei e a ordem"; a complexidade social e a riqueza cultural da civilização dependem de garantias institucionais de Paz. Na ausência desses recursos e garantias institucionais, as sociedades tribais vivem em uma condição de Guerra, e a Guerra limita a escala, a complexidade e todas as direções da riqueza de sua cultura, e é responsável por alguns de seus costumes mais "curiosos".

Obviamente, compreendo "Guerra" e "Paz" de forma diferente do que é comumente compreendido. De fato deveríamos formulá-la "Guerra" como Hobbes freqüentemente fez, e com ele pretender dizer com a palavra não apenas "batalha", mas uma disposição geral e direito a lutar, se necessário.

Pois GUERRA, consiste não apenas em Batalha ou no ato de luta, mas em um período de tempo onde o desejo de travar batalha é suficientemente conhecido; e assim a noção de *Tempo* deve ser considerada na natureza da Guerra; assim como é na natureza do Tempo (condições meteorológicas)... Assim a natureza da guerra consiste não na luta propriamente dita, mas na disposição conhecida logo durante todo o tempo em que não há segurança do contrário. Todo o outro tempo é a PAZ.³

Na condição social da Guerra, a força é um recurso legitimamente disponível para todos os homens. Não precisa haver necessariamente violência, mas tampouco há segurança do contrário. Aliás, brigar pode ser mal visto dentro da tribo: uma comunidade *Hopi* é extremamente não-beligerante. Por outro lado, a violência interna cotidiana dos Estados Unidos da América tem poucos paralelos na História ou Etnografia. Mas, politicamente, a cidadania americana difere da *Hopi* nisto: eles têm "um Poder comum para mantê-los todos ame-

³ *Ibid.*

drontados", um Governo, onde ninguém pode fazer a lei com suas próprias mãos, mantém a Paz. Tribos como a *Hopi* não têm uma autoridade política e moral soberana; o direito de usar a força e "batalhar", se não é uma inclinação, é apesar disso observado por todo o povo separadamente. Técnica-mente isso é uma condição social interna da Guerra. Expressa de outra forma, na linguagem da mais velha filosofia, os E.U.A. são um Estado, a tribo um estado da natureza. Ou, os E.U.A. são uma *civilização*, a tribo uma *sociedade primitiva*.

O Estado diferencia civilização de sociedade tribal. O desenvolvimento da civilização foi nada mais do que a transformação em qualidade do sistema social. Um contraste com o tribalismo não é feito satisfatoriamente através da referência a um ou alguns simples traços. Provou-se a futilidade de se procurar alguma invenção decisiva para a divisão evolucionária. A escrita, por exemplo, não faz uma civilização. Os primitivos são convencionalmente chamados de "povos pré-letrados", mas a ausência da escrita, exclusivamente, não os distingue, como as iletradas porém sofisticadas civilizações nativas do Peru ou Costa da África testemunharão. Também não é a urbanização no sentido literal de cidades a reação tornassol da civilização. O recurso a tais critérios de civilização como escrita e cidades é sobretudo característico da suposição pré-antropológica de que povos primitivos são essencialmente rústicos.

Outra fórmula convencional "do parentesco ao território" — supondo que a sociedade primitiva é "baseada no" parentesco, a civilização no território — expressa melhor a transformação evolucionária. Mas esta está demasiadamente comprometida, e portanto é vulnerável a críticas ingênuas. O menos graduado noviço em Antropologia pode apontar que muitos povos primitivos ocupam e defendem territórios separados; ou que os grupos constituintes das sociedades tribais, tais como linhagens ou clãs, são freqüentemente centrados em Estados territoriais, e sem sua terra o clã está morto. Essa crítica está bastante informada sobre sociedade primitiva, mas insuficientemente informada do significado de "parentesco ao território", que é uma espécie de provérbio evolucionário, a condensação metafórica de um desenvolvimento complexo. Pelo menos "território" deveria ser aqui entendido como domínio, o reino de um poder soberano. O desenvolvimento crítico

não foi o estabelecimento de territorialidade na sociedade, mas o estabelecimento da sociedade como um território. O Estado e suas subdivisões estão organizados enquanto territórios — entidades territoriais sob autoridades públicas — opondo-se, por exemplo, a entidades de parentesco sob chefes de linhagem. Sir Henry Sumner Maine, quando argumentava contra a antiguidade da soberania territorial na Europa, epistemologizou, apropriadamente, seu desenvolvimento fora das concepções tribais através de algumas mudanças no título assumido pelos reis da França: desde o merovíngio “Rei dos Francos” ao capeto “Rei de França”.

Um Estado tem um *Governo* verdadeiro, público e soberano, estruturalmente separado da população subjacente e acima dela. A massa do povo no domínio do Estado torna-se súdito, e o Governo soberano, em virtude da força investida nêle. O direito do controle da força saiu da sociedade como um todo para ficar com o Governo. Ninguém, em geral, tem permissão de usar a força; apenas o Governo em particular tem permissão para decidir as regras da ordem social e de reforçá-las — assim, a Paz é uma condição interna do sistema constituído. Mais analiticamente, um Estado ou uma sociedade civilizada é uma sociedade na qual: 1) existe uma autoridade pública oficial, um conjunto de serviços da sociedade como um todo conferindo poder de governar sobre a sociedade como um todo; 2) “sociedade como um todo”, o domínio dessa autoridade governante é territorialmente definida e subdividida; 3) a autoridade reinante monopoliza a soberania — nenhuma outra pessoa ou assembléia pode por direito usar o poder (ou força) exceto através de delegação, permissão ou consentimento do soberano; 4) todas as pessoas e grupos do território são *como tal* — em virtude da residência no domínio — súditos do soberano, de sua jurisdição e coerção.

Porém “civilização”, podemos argumentar com razão, tem uma conotação muito mais rica. Mais do que um aparato político formal, é uma ampla e complexa cultura. A palavra invoca imagens de grandes cidades e arquitetura monumental, densas populações e uma riqueza de bens. Pensamos num sistema social ricamente estruturado, com artesãos e mercadores, camponeses, padres, proletários e príncipes. Bastante justo. Mas a objeção pode ainda confirmar nosso raciocínio, a justeza de isolar o Estado como o critério de civilização. Uma civili-

zação é uma sociedade ao mesmo tempo volumosa e dividida dentro dela mesma. A população é ampla, talvez etnicamente diversificada, dividida por seus trabalhos em ocupações especializadas e, pelos interesses desiguais nos meios do poder, dividida em classes desigualmente privilegiadas. Todas as realizações culturais da civilização dependem dessa magnitude e complexidade de organização. No entanto, uma sociedade tão ampla, heterogênea e internamente dividida não pode ficar de pé sem meios especiais de controle e integração. Consideremos uma situação em que qualquer pessoa pudesse proteger e promover seus próprios interesses da melhor maneira possível — em que todos pudessem proclamar “*Vétai, c'est moi!*” O sistema desintegrar-se-ia em particularismo caótico, insurreição e guerra civil. A riqueza cultural que chamamos de civilização tem que ser instituída na forma de Estado.

O Governo é para o organismo social o que o sistema nervoso central é para o organismo biológico. Exatamente como na evolução biológica, antes do desenvolvimento de um mecanismo central soberano, apenas certo mínimo de complexidade cultural foi possível. Aquilo que “os mantém todos amedrontados” mantém as partes diferenciadas da civilização em ordem colaboradora — não, como disse, abolindo a violência, mas tornando-a ilegítima. Para completar a analogia, uma tribo é um animal sem um sistema central regulador. Dêsse modo, são impostos limites na escala, complexidade e elaboração cultural global da tribo. Estas são as desvantagens da Guerra...

Tudo o mais, portanto, é consequência de um tempo de Guerra, onde cada homem é inimigo de cada homem; é consequência do tempo em que os homens vivem sem outra segurança além daquela que sua própria força, e sua própria invenção poderá fornecê-los. Nessa condição, não há lugar para a Indústria; porque o fruto disso é incerto; e consequentemente nenhuma Cultura da Terra; nenhuma Navegação, nenhum uso das comodidades que possam ser importadas por Mar; nenhuma Edificação cômoda; nenhum instrumento para mover e remover coisas que requeriam muita força; nenhum conhecimento da face da Terra; nenhuma consideração pelo Tempo; nem Artes; nem Letras; nem Sociedade; e, o que é pior que tudo, medo contínuo e perigo de morte violenta; E a vida do homem, solitária, pobre, sórdida, bruta e curta.⁴

⁴ *Ibid.*

Temos aprendido bastante sobre povos primitivos desde o século XVII. Nessa data longínqua, Hobbes parece uma paródia; sua observação "sórdida, bruta e curta" torna-se agora assunto favorito das críticas de livros de texto. Mas, apesar de nos congratularmos a expensas de Hobbes em assuntos sobre os quais estamos melhor informados — graças às investigações de incontáveis pessoas nesses três séculos — tendemos a não perceber as coisas que Hobbes conhecia melhor do que nós, e assim não aprendemos nada. A idéia central desse texto citado há pouco é que, onde a força é tomada individualmente, a sociedade está organizada inadequadamente para suportar um desenvolvimento cultural elaborado. Aqui está a chave das limitações comparativas da sociedade tribal e do significado evolucionário do Estado.

"A guerra de cada homem contra cada homem" é também verdade — *apesar de nunca ter acontecido*.⁵ Indivíduos ou subgrupos da sociedade tribal mantêm o direito certo e a inclinação potencial de assegurar pela força sua sobrevivência, emolumento e glória. Nesse acontecimento, existe Guerra, mas principalmente na forma de uma circunstância subjacente. De fato, os homens de tribo vivem em agrupamentos e comunidades de parentesco dentro dos quais a briga é usualmente suprimida, e são favorecidos também por instituições econômicas, rituais e sociais que conduzem à boa ordem. Falar de Guerra, então, é encobrir através de análises tendências normalmente latentes pelas imposições do sistema cultural. A anarquia primitiva não é a aparência das coisas. É o inconsciente do sistema. Contudo, como o comportamento exterior de uma pessoa não pode ser inteligível exceto como transfiguração de desejos inconscientes, assim a organização objetiva da sociedade tribal só pode ser entendida como uma transformação repressiva de uma anarquia subjacente. Muitos dos padrões especiais da cultura tribal tornam-se significativos precisamente enquanto mecanismos de defesa, enquanto *negação da Guerra*.⁶

⁵ Hobbes nem insistia nem acreditava que Guerra era sempre uma condição empírica geral. (Ver *Leviathan*, Parte I, capítulo XIII.) Poder-se-ia, é claro, fazer companhia a Hobbes em sua apologia do absolutismo, para cujo fim sua concepção do estado da natureza era uma condição necessária. Mas não estamos usando o *Leviathan* como uma tarefa política; para isso poderíamos ter usado Rousseau.

⁶ Talvez isso, por sua vez, deva-se ao sucesso de certo tipo de "funcionalismo" em Antropologia: a explicação de relações sociais e costu-

Porque, numa situação de Guerra, onde cada homem está autorizado a proceder contra cada homem, fazer a paz pode ser um acontecimento ocasional entre tribos. Torna-se um processo contínuo, que se passa dentro da própria sociedade. Quanto mais a Guerra está implícita, tanto mais fazer a paz torna-se uma necessidade explícita...

E porque a condição do Homem... é uma condição de Guerra de cada contra cada um; em cujo caso cada um é governado por sua própria Razão; e não há nada que ele possa fazer uso que não possa ser uma ajuda para preservar sua vida contra inimigos; conseqüentemente, em tal condição cada homem tem um Direito sobre cada coisa; até para com o corpo um do outro. E por causa disso, enquanto durar esse Direito natural de cada homem para com cada coisa, não pode haver segurança para nenhum homem (não importa quão forte ou fraco ele possa ser) para viver o tempo que a Natureza normalmente concedeu aos homens viver. E conseqüentemente é um preceito, ou regra geral da Razão, *que cada homem tem a obrigação de buscar a Paz tão longe quanto ele tenha esperança de obtê-la; e quando ele não pode obtê-la, que possa procurar e usar todas as ajudas, e vantagens da Guerra*. A primeira ramificação dessa regra contém a primeira e fundamental Lei da Natureza; que é *buscar a Paz e segui-la*.⁷

O homem não pode de fato ter esperança de sobreviver a não ser que a Guerra seja regulada. Hobbes por isso tomou como um preceito da razão que os homens buscam a paz — e, mais adiante, que o funcionamento da razão não poderia ser assegurado fora do Estado (*Commonwealth*). Minha opinião é a de que fazer a paz é a sabedoria das instituições tribais. Além do mais, desde que as instituições tribais têm que suportar esse fardo político, elas são algumas vezes bastante diferentes de instituições análogas das civilizações. Pois na civilização a Paz não precisa ser construída dentro, digamos, de relações econômicas. Aqui, a lei e a ordem são asseguradas por uma organização política especializada, o Governo, e imposta à economia. Assim, se um homem determinar "o que o tráfico irá produzir", o único prejuízo que arrisca é o financeiro.

mes dados pela sua contribuição com relação a "solidariedade social" ou "equilíbrio". A sociedade primitiva está na guerra com a Guerra. Daí, o funcionalismo ter poder e atração inusitados como uma teoria antropológica.

⁷ Hobbes, *Leviathan*.

É claro que não apenas as tribos tiveram que controlar a Guerra. Os caçadores estão pelo menos tanto quanto as tribos no estado da natureza e permaneceram lá muito mais tempo. Muitos dos ajustes para fazer a paz da cultura tribal são similares aos dos caçadores e coletores. No entanto, o potencial de Guerra, se não fôsse por mais nada, desenvolve-se com o avanço do tribalismo. Técnicas de produção tipicamente tribais englobam mais pessoas, populações ao mesmo tempo mais densas e mais concentradas do que permite a simples caça. O número puro de contatos brownianos, fora possíveis conflitos, aumenta. Recursos desigualmente valiosos, estáveis e raros são definidos pelas tecnologias da tribo: terra cultivável, lotes de mata para a agricultura de floresta, pastagens e água para o gado. Também há mais bens na sociedade — ao lado das novas técnicas de produção, a imobilidade da vida tribal torna factível alguma acumulação de riqueza — donde, mais coisas para roubar, pilhar ou, de outra forma, para brigar. A Guerra assume novas perspectivas nas sociedades tribais. A guerra tribal na Guerra é proporcionalmente intensa.

Tomemos as relações econômicas. A troca nas sociedades tribais geralmente se dá debaixo de certa coerção. A competição e o ganho são freqüentemente excluídos, seja na esperança de relacionar-se amigavelmente, seja ao menos para evitar relações não-amigáveis.

Em um número incomum de transações tribais, a utilidade material não é valorizada, na medida em que as vantagens principais parecem ser sociais, o ganho resultando em boas relações e não em boas coisas. Refiro-me às diversas variedades de “troca recíproca de presentes” (assim chamada), que vai da hospitalidade informal a trocas formais que confirmam um casamento ou mera fraternidade sanguínea. *Estas são trocas instrumentais; isto é, estabelecem solidariedade entre pessoas através da instrumentalidade das coisas.* (Como dizemos — porém comparativamente em raras ocasiões — “é o sentimento que vale”.) Em transações instrumentais, duas partes podem trocar bens que tanto uma quanto outra já possuem. Algumas vezes — ao estabelecer fraternidade sanguínea, terminar rixas, ou ao arranjar casamento — as pessoas se dão quantidades iguais de bens idênticos. Uma perda de tempo ou esforço? Como o famoso antropólogo Radcliffe-Brown observou com relação a transações comparáveis entre caçadores andamaneses: “O objetivo... era moral. O objetivo da troca era: produzir um senti-

mento de amizade entre as duas pessoas dadas e a não ser que isso se desse, falharia no seu objetivo.”⁸ A questão essencial não é o benefício material, exceto se fôr o benefício da outra parte, pois podem-se fazer sacrifícios — no interesse da paz. A questão é a paz.

E mesmo onde se buscam bens na troca, o devido respeito para a outra pessoa é usualmente político. Uma transação sempre tem um coeficiente instrumental: é socialmente negativa ou positiva, dependendo de até onde é pressionada a vantagem material do quanto é dado de volta por favores recebidos. Uma troca é inevitavelmente uma estratégia social. Na Guerra a estratégia alternativa é ser bom — ou estar preparado para lutar. Por isso, a *reciprocidade*, ou alguma aproximação dela, domina a economia tribal. Reciprocidade na troca é diplomacia econômica: a mutualidade do fluxo material simboliza a disposição em considerar o bem-estar do outro lado, uma inclinação para não buscar egoisticamente o próprio interesse. Aqui novamente Hobbes antecipou a Etnografia. Em um tempo de Guerra, pontificou êle, a reciprocidade é uma lei da natureza, conseqüente com a primeira lei, que faz o homem buscar a Paz:

“Assim como a Justiça depende de um Compromisso Antecedente, assim também a GRATIDÃO depende de uma Graça Antecedente; ou seja, um Presente dado livremente: e é a quarta Lei da Natureza que pode ser concebida dessa Forma, *Que um homem que recebe um Benefício de outro por mera Graça, Esforço que êle lhe quer dar, não tem motivo razoável para arrependê-lo de seu bom desejo.* Pois nenhum homem dá, sem a intenção de Bem para si mesmo; pois Presentear é ato Voluntário; e em todos os Atos Voluntários, o Objetivo é para cada homem o seu próprio bem; e se os homens vêem que êles serão frustrados não haverá início de benevolência, ou confiança; nem conseqüentemente de ajuda mútua; nem de reconciliação de um homem para com o outro; e por isso êles têm de ficar ainda na condição de Guerra; que é contrária à primeira e Fundamental Lei da Natureza, que obriga o homem a *Buscar a Paz.*”⁹

As trocas tornam-se tratados de paz. As transações mostram uma tendência a viver e deixar viver. Marcel Mauss, no seu bem conhecido “Ensaio sobre o Dom”, tendo reconhecido as

⁸ A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* (Glencoe, Illinois, The Free Press, 1948), p. 84.

⁹ Hobbes, *Leviathan*.

circunstâncias de Hobbes, sugeriu que se acrescentasse algo mais a elas — as pessoas têm que “entrar em acôrdo”:

Nessas sociedades primitivas e arcaicas não há meio-térmo. Existe ou completa confiança ou desconfiança. Depõem-se as próprias armas, renuncia-se à magia e pode-se dar tudo, desde uma hospitalidade ocasional até a própria filha ou a própria propriedade. É em tais condições que os homens, a despeito de si mesmos, aprendem a renunciar àquilo que lhes pertencia e a fazer contratos para dar e pagar de novo. Mas depois não têm mais escolha no assunto. Quando dois grupos de homens se encontram podem ir-se embra ou em caso de desconfiança ou desafio brigar; ou, então, entrar em acôrdo.¹⁰

Os povos primitivos também não são inconscientes da paz em seu comércio. Em certas línguas do Leste da África, “comércio” ou “troca” significa também “paz”. Talvez isso tenha sido melhor dito por êste bosquímano:

Demi disse: “A pior coisa é não dar presentes. Se as pessoas não gostam umas das outras, mas uma dá um presente e a outra aceita, isso traz uma paz entre elas. Damos sempre uns aos outros. Damos o que possuímos. Essa é a forma pela qual vivemos juntos.”¹¹

Agora tomemos as relações sociais em geral. Elas são, como o provérbio evolucionário vê, dominadas pelo parentesco. O parentesco é uma relação social de cooperação e não-violência (comumente). “*Kindred*” (“parentela”) tem a mesma raiz que “*kindness*” (“bondade”), duas palavras — como E. B. Tylor disse — “cuja derivação comum expressa, da forma mais feliz, um dos princípios fundamentais da vida social”.¹² As línguas das sociedades tribais encerram correspondências similares. Entre os *Nuer* do Leste da África, “parentesco” é a palavra para “paz”. Em fijiano, a frase *tiko vakaveiwekani*, “estar com (ou viver como) parentes” é aplicada para o estabelecimento e condição de “viver em paz”. Um termo fijiano que significa “estar familiarizado, conhecer uns aos outros” é si-

¹⁰ Marcel Mauss, *The Gift* (Londres: Cohen and West, 1954), p. 79.

¹¹ Lorna Marshall, “Sharing, Talking, and Giving: Relief of Social Tensions Among Kung Bushmen”, *Africa*, XXXI (1961), 245.

¹² Sir Edward B. Tylor, *Anthropology* (Ann Arbor: Ann Arbor Paperbacks, University of Michigan Press, 1960), p. 249.

nônimo de “ser aparentado”. De outro lado, “estrangeiro” significa também “não-aparentado” e para os fijianos como para muitos outros povos tribais tem uma conotação sinistra, se não tiver o sentido de “inimigo” — alguém que se pode comer. O parentesco é uma base fundamental para o raciocínio humano pacífico. A ampla extensão dos idiomas, relações e grupos de parentesco nas sociedades tribais representa outra forma de buscar a paz.

Isso não quer dizer que o parentesco prevalece na sociedade tribal apenas por causa de suas funções políticas. A cooperação econômica que êle sustenta é igualmente vital e talvez decisiva. Também, não pretendo afirmar que o parentesco é o único princípio tribal. Associações militares, religiosas e de grupos de idade não-organizadas enquanto grupos de parentesco se encontram amplamente distribuídas na África, Oceânia e América aborígine. No entanto, podemos observar que estas estão freqüentemente institucionalmente subordinadas ao esquema de parentesco, que o parentesco pessoal com um membro da associação é uma base comum do recrutamento, e que o idioma da solidariedade grupal é freqüentemente o parentesco — as associações são “fraternidades”. Isso exemplifica a propensão geral dos povos tribais de encobrir alianças de conveniência sob a aparência de parentesco. Onde a paz é necessária ou desejável, o parentesco estende-se para efetuá-la.

No nível interpessoal, o parentesco é amplamente estendido através da tribo. Talvez vocês já estejam familiarizados com o chamado “parentesco classificatório”. Êle é característico de grande maioria de tribos. Em esquemas classificatórios, algumas pessoas relacionadas com alguém numa linha de descendência direta vêm-se colocadas numa classe com parentes colaterais. Dêsse modo, em um uso classificatório comum, o irmão de meu pai está aparentado comigo do mesmo modo que meu pai: chamo os dois pelo mesmo termo — traduzido, “pai” — e comporto-me mais ou menos da mesma forma em relação aos dois. Dito de outra forma, parentes do mesmo status social amplo são classificados juntos. Meu pai e seu irmão podem ser em atributos sociais críticos a mesma coisa: homens de minha linhagem da mesma geração mais velha. A similaridade social é encerrada em uma designação de parentesco comum. Agora, a coisa importante é que uma vez que as categorias de parentesco são amplamente definidas dessa

forma são amplamente extensíveis. Se meu pai é socialmente equivalente a seu irmão, o filho deste último é logicamente equivalente a meu irmão; portanto $FirPa = Ir$. Pelo mesmo princípio, o pai de meu pai e seu irmão são equivalentes, o filho do irmão do pai de meu pai é "pai", seu filho é "irmão", e assim por diante (Fig. 2). O parentesco tem uma

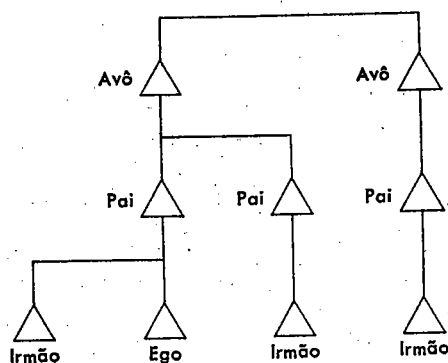


FIGURA 2. *Categorias de Parentesco Classificatório (baseado na "equivalência de irmãos")*.

lógica de expansibilidade. Não importa quão remotos, genealógicamente, os parentes não precisam ser considerados distantes, nem de fato ser tidos como remotos na classe de parentesco. É claro que as pessoas podem e fazem distinções entre um marido da mãe ("nosso" pai) e outros "pais", e entre parentes de uma dada classe "próximos" e "distantes". Porém a expansibilidade de classes de parentesco, e sua designação manifesta como categorias familiares, é uma ajuda óbvia para fazer a paz.

No nível da organização do grupo, para além do nível interpessoal, as tribos deram uma importante contribuição para o repertório de parentesco. Os grupos de descendência originaram-se talvez com as tribos: certamente não são característicos de caçadores, no entanto especialmente característicos na série tribal. Um grupo de descendência é um corpo de parentes unidos por um ancestral comum. Os grupos de descendência tribais variam extremamente — por exemplo, no modo de contar o descendente comum, que pode ser atra-

vés apenas de homens (*patrilinear*), apenas de mulheres (*matrilinear*), ou de homens e mulheres (*cognato*). Estamos tratando no momento daqueles que são *corporados*, no sentido de unidades perpétuas do sistema tribal, existindo para sempre, apesar dos membros individuais virem e irem-se através do nascimento e da morte. O grupo tem um destino e uma realidade que transcendem a extensão da vida das pessoas. É uma superpessoa e seus membros são como uma só pessoa — tão próximos talvez que podem ser determinados como "irmãos" e "irmãs" se são da mesma geração, e talvez proibidos de casar. Dentro de tais grupos uma Guerra de cada homem contra cada homem não pode materializar-se. Proceder pela força contra um companheiro de clã é proceder contra si mesmo, o que é contrário até às leis da natureza, um crime, possivelmente sujeito a terríveis conseqüências da fúria do ancestral. Em algumas tribos o único salvo-conduto é naqueles lugares onde o parentesco de clã pode ser estabelecido; de outra forma, exceto para guerrear, as pessoas são aconselhadas a ficar em casa. Assumindo assim a proteção dos seus membros e evitando a violência interna, os grupos de descendência empurram para fora a esfera da Guerra, no mínimo para algum setor intergrupar.

No entanto, mesmo aqui são possíveis ajustes diplomáticos. Através da permutação posterior do princípio de parentesco, os próprios grupos de descendência podem aliar-se pelo parentesco. Intercasamento traz *aliança*: sendo assim como cada grupo é uma entidade coesa, casamentos entre membros de grupos diferentes podem ser traduzidos em casamentos entre os próprios grupos. Os parentes são tanto feitos como nascidos; são feitos através de casamentos. E os casamentos não são feitos no céu; são feitos segundo regras. Uma regra proibindo casamento dentro do próprio grupo privilegia o casamento com outro grupo. Além disso, as regras podem especificar o tipo de parentes com quem se deve ou deveria casar; por exemplo, alguém aparentado enquanto "filho do irmão da mãe". Essa espécie de prescrição, como veremos, relaciona as linhagens sistematicamente. Cada regra destas desenvolve um determinado padrão de aliança entre grupos de descendência. Manobras maritais são tipicamente de interesse extremo para os homens de tribo. Pois na guerra tribal da Guerra, o casamento é uma estratégia institucional de primeira importância.

Agora as lições que aprendemos na economia e parentesco tribais podem também ser retiradas de outros setores culturais. Rituais em tribos (como em outros tipos de cultura) podem estar estreitamente vinculados à busca da paz. Confúcio disse: "As cerimônias são o liame que fazem que as multidões se unam, e se o liame é removido as multidões entram em confusão." Rituais comunais públicos tornam-se bastante comuns no nível tribal. Êsses rituais impõem, no mínimo, uma paz cerimonial, e, através da implicação de dependência comum aos poderes sobrenaturais, infundem um sentimento de coletividade e de *dependência* de cada homem com relação a cada homem. O efeito posterior pode ser intensificado por uma divisão cerimonial de trabalho entre os grupos aparentados, cada um responsável por uma função ou atuação ritual específica, de modo que a colaboração se torna necessária para assegurar os benefícios sobrenaturais. Existem tribos — os povos voltaicos do Leste da África e os índios *Pueblo*, por exemplo — onde o ônus de fazer a paz repousa criticamente no ritual, como se, nessas comunidades densamente povoadas porém socialmente fragmentadas, os planos comumente seculares de boa ordem devam mostrar-se inadequados.

O suficiente já foi dito. O significado está claro e não necessita de posteriores repetições.

Tentei mostrar-lhes que as civilizações diferem das tribos em virtude de suas instituições políticas especializadas, seus Governos, que soberanamente assumem o poder e o direito de proteger a cidadania e manter a paz dentro do Estado. Nas sociedades tribais o contróle da força não é negado ao povo; êles estão na condição que Hobbes chamou de Guerra, que é uma condição fatal se não fôr controlada. Na ausência de instituições *especializadas* de lei e ordem, as tribos têm que mobilizar as instituições generalizadas que têm para enfrentar a ameaça de Guerra. Economia, parentesco, ritual e o resto são assim inscritos. No processo, realizando essa função política, as instituições tribais desenvolvem formas e expressões particulares, diferentes e curiosas talvez, porém cada uma e tôdas inteligíveis como ajustes diplomáticos para manter um pouco de paz. Esta é a sabedoria das instituições tribais.

2. A Cultura Tribal e suas Transformações

PAÍSES diferentes, costumes diferentes: duas tribos nunca são iguais em detalhe. Os homens da tribo, além disso, são iguais a todos os povos e a qualquer pessoa: quanto mais familiarizados com êles tanto mais difícil de relembrar nossas primeiras impressões gerais. Assim, o que irei fazer — que é formular um contôrno geral da cultura tribal — é claramente arriscado e talvez fútil. Mas essa é a mágica do "tipo ideal" do sociólogo que, baseado como é na real ou pretensa ignorância da diversidade empírica, inadequado como é enquanto uma representação de realidades complexas, primitivo como possa ser enquanto um procedimento intelectual, pode fornecer *insights* extraordinários no caso particular. Penso que o modelo geral de cultura tribal aqui sugerido ajuda a entender tribos particulares — pelo menos um número considerável delas.

O Esquema Tribal

Segundo texto clássico da ciência social, tôdas as culturas são divisíveis em três partes: tecnologia, organização social e ideologia. Dêsses componentes, a tecnologia é frequentemente concebida como o mais fundamental e, juntamente com as relações sociais de produção, decisivo para o sistema. O resto é "superestrutura".

Êsse esquema tem sido usado com bastante sucesso para explicar certos desenvolvimentos superiores na evolução da cultura, como o grande salto para frente quando a agricultura foi inventada, ou o amplo avanço estabelecido pela Revolução Industrial. Porém como um relato de como as tribos são or-

ganizadas e funcionam, o esquema deturpa bastante as coisas. Pois que, na tribo, produção, política e religiosidade não estão ainda separadamente organizadas, e a sociedade não é ainda uma santa aliança de mercado, Estado e Igreja. A condição tribal, como eu disse, transcende o momento em que um aparato estatal é diferenciado e imposto à sociedade como um todo. A estrutura tribal é generalizada: nisso repousa sua primitividade. Falta-lhe um setor econômico independente ou uma organização religiosa separada, quanto mais um mecanismo político especial. Em uma tribo, tais coisas não são tanto instituições diferentes quanto são *funções* diferentes das mesmas instituições: uma linhagem, por exemplo, pode fazer coisas diferentes. Possuindo uma porção de terra, a linhagem parece uma entidade econômica; hostilizando, é um grupo político; sacrificando para os ancestrais, uma congregação ritual. A "economia", portanto, não parece um componente distinto da mesma ordem como a "organização social", mas certo desenvolvimento de grupos e relações sociais generalizadas que têm também outras funções. A sabedoria antropológica sugere que abandonemos a análise convencional da cultura em esferas econômica, político-social e ideológica distintas, e comecemos, em vez disso, com um relato geral do esquema social tribal.

As unidades constituintes da sociedade tribal examinada formam uma progressiva série inclusiva de grupos, desde o grupo doméstico estreitamente ligado ao abrangente todo tribal. Grupos menores combinam-se com grupos maiores através de vários níveis de incorporação. As combinações particulares variam, é claro, mas o esquema pode ser interpretado mais ou menos dessa forma: as famílias reúnem-se em linhagens locais, as linhagens em comunidades de aldeias, as aldeias em confederações regionais, as últimas constituindo a tribo ou "povo" — que se acha colocado num campo intertribal mais amplo. Os grupos menores são comumente grupos de parentesco coesos. Os maiores aparecem como agrupamentos sociais dos menores, integrados talvez por parentesco pessoal, sistema de clã ou casamentos. Comumente, a tribo como um todo é identificada e distinguida das outras por certas identidades de costume e língua. Partindo da perspectiva de um crescimento arquitetural, a tribo apresenta-se como uma pirâmide de grupos sociais, tecnicamente falando, como uma "hierarquia segmentada" (Fig. 3a). As menores unidades, como as fami-

lias, são segmentos de unidades mais inclusivas, como as linhagens, as linhagens por sua vez segmentos de grupos mais amplos, e assim por diante, como uma pirâmide de blocos construídos. Falamos de "sistema segmentado" não apenas porque é composto de segmentos combinados, mas também porque é constituído *apenas* disso: sua coerência não é mantida de cima através de instituições políticas públicas (como por uma autoridade soberana). O mesmo sistema tribal, no entanto, quando visto de qualquer ponto particular interno dá uma impressão diferente (Fig. 3b). Dessa perspectiva, a tribo é dividida em círculos concêntricos de parentes: a família na posição central, rodeada por um círculo de parentes de linhagem, por um círculo mais amplo de relações de aldeias indo até as esferas tribal e intertribal. Cada esfera, de outra forma um *nível de organização*, torna-se nessa perspectiva um setor de *relações sociais*,¹ relações cada vez mais amplas e diluídas na medida que nos distanciamos do ponto central familiar.

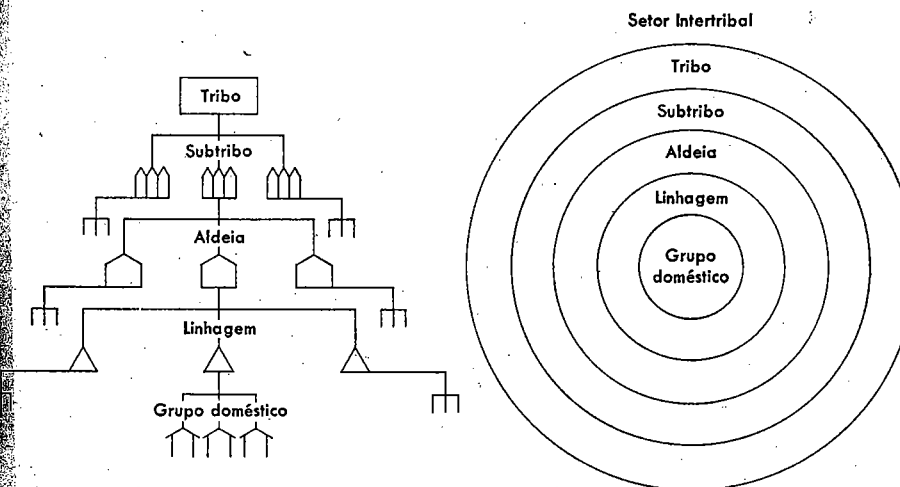


FIGURA 3. Esquema tribal generalizado

¹ Pode-se falar aqui igualmente de "zonas", "esferas" ou "campos" de relações sociais. "Setor", no entanto, é geomêtricamente inapropriado, mas fornece o único adjetivo adequado; por isso é que vou preferi-lo.

A força de uma tribo está no grupo doméstico e no povoado, os grupos menores e esferas mais estreitas. Aqui, na infra-estrutura tribal, a interação social é maior e a cooperação mais intensa. Essa coesão expressa de modo geral as limitações da economia neolítica ou da economia caçadora avançada: produção em pequena escala, divisão de trabalho restrita, transporte e comunicação pouco desenvolvidos, e comparativamente baixa produtividade. O sistema social, por conseguinte, torna-se mais fraco onde é mais amplo: o grau de integração decresce na medida em que o nível de organização cresce, e graus de sociabilidade diminuem na medida em que os campos de relação social se ampliam. A tribo (como um todo) é freqüentemente o liame mais fraco na corrente segmentada. Suas comunidades periféricas desenvolvem estreitas relações e similaridades culturais com povos vizinhos, pondo em movimento uma erosão marginal da integridade tribal, e em vez de encontrarmos uma fronteira intertribal determinada encontramos uma zona de transição ambígua. Raramente unida politicamente, freqüentemente não-definível com precisão, a "tribo" pode estar cercada por uma crise de identidade: não tem nome, exceto enquanto as pessoas são consideradas "indesejáveis" ou algo semelhante por seus vizinhos.

O modelo que temos diante de nós é definido em termos sociais. Porém, mais do que um esquema de relações sociais, é uma organização da cultura. Os vários níveis de organização são, no jargão da profissão, *níveis de integração sócio-cultural*; os setores, *setores de relações sócio-culturais*. Isso significa, primeiro, que cada nível (cada tipo de grupo) tem uma série de funções: econômica, de cerimonial, defensiva, e assim por diante — cada um organiza certas tarefas necessárias. Além disso, cada setor enquanto campo mais ou menos solidário de co-participação tem seus valores e moralidade, que governam a conduta dos negócios humanos dentro do campo. Os termos da troca econômica, as armas de disputa política — em resumo, as condições de qualquer transação cultural — variam de acordo com a distância setorial das partes. As funções são reguladas por níveis de organização, e as transações por setores de relação.

Existe uma piada corrente de que na família americana média a esposa decide as coisas pequenas, como quando comprar uma casa nova, enquanto o marido cuida dos problemas maiores — deveríamos ou não invadir a China, por exemplo.

Algo semelhante à mesma divisão de trabalho aplica-se ao sistema segmentário tribal: problemas comuns cabem principalmente aos grupos menores, enquanto questões maiores são resolvidas pela organização mais alta. A família, com sua divisão de trabalho por sexo e idade, é constituída para a produção do dia a dia — tanto de bens de produção como de muitos trabalhos artesanais — e pode-se contar comumente com os vizinhos da comunidade para assistência posterior. Assim, não só a produção mas a circulação de bens (como provisionamento doméstico e ajuda mútua) são mais intensas nos níveis domésticos da sociedade. Os grupos menores também se apossam ou têm acesso direto à propriedade estratégica, aos recursos e meios técnicos de produção. Mas as funções dos grupos domésticos são mais do que econômicas — e também vão além do cuidado, educação e socialização do jovem. O grupo doméstico é uma entidade política, e, numa sociedade tribal, uma entidade de alguma importância. Uma pequena chefia dentro da chefia é principalmente regularizante de si mesma, na medida em que se organiza a si própria graças às belezas do respeito e autoridade englobados nas relações familiares. Na verdade, um pai usualmente tem mais poder para manter sua casa em ordem do que qualquer líder de comunidade em seu domínio: pelo menos um homem pode bater em seu próprio filho (e talvez em sua mulher), mas o tirano da aldeia que domina através da clava corre o risco de ser morto por ela. Além disso, "a família que reza unida..." A religião também tem existência em um nível mais baixo, um substrato concernente ao bem-estar pessoal, que pode reunir os íntimos sociais para aplacar o espírito da doença e outras desgraças; para não mencionar cerimônias em benefício do grupo doméstico ou da linhagem enquanto grupo, ritos agrícolas por exemplo, que invocam tais entes sobrenaturais socialmente apropriados como fantasmas de família e ancestrais de linhagem. A infra-estrutura tribal tem uma ampla série de sentidos e objetivos locais.

Comunidades maiores confrontam-se com dificuldades mais gerais. Algumas coisas como chuva, epidemia ou má colheita alcançam todos. "Todos" então — isto é, a aldeia ou tôdas as aldeias vizinhas — podem unir-se na súplica às grandes forças sobrenaturais que governam o destino comum. Não é preciso dizer que os sentimentos de coletividade e interdependência inspirados desse modo ajudam a fortalecer esses grupos maio-

res. O caminho pode estar aberto para a cooperação em assuntos seculares, ou seja, construção comunal de facilidades técnicas, comércio regional, ou ajuda a comunidades vizinhas carentes de alimentos. A economia regional, no entanto, é comumente episódica, se é que alguma vez surge. A superestrutura tribal é um arranjo político, um padrão de alianças e inimizades, cujo esquema é moldado por considerações táticas. As relações mais amplas de sistema de clã ou confederação regional parecem, na maioria das vezes, compelidas por ameaças competitivas, em relação às quais a cooperação econômica e ritual em larga escala pode desempenhar o papel derivativo de apoiar a coesão em face de perigos exteriores. A formação de Governos regionais, no entanto, é freqüentemente difícil para as sociedades tribais — por algumas das mesmas razões que a tornariam útil. Uma unidade maior tem que lutar com as divisões segmentárias da infra-estrutura, com grupos locais economicamente autcentralizados preparados para definir e defender seus próprios interesses contra todos os intrusos. Essa anarquia pode revelar-se um compromisso sério, talvez insituído muito profundamente para ser ultrapassado.

A cultura ocidental, com suas diferenciações de parentesco, política, religião e economia, não nos equipa adequadamente para entender uma ordem tribal segmentária. Quando pensamos em "religião" já temos em mente certo conjunto (razoável) consistente de crenças, práticas e organização sistemático e com sentido próprio, característico e separado das "outras coisas da vida" — algo feito no domingo, e omitido no resto da semana. Isso pode não ser apropriado em um contexto tribal, como não é apropriado falar da religião de uma tribo. A religião tribal é organizada em vários níveis segmentários. Para se apreciar o "sistema" nêle mesmo, a prática religiosa tem que ser dissecada em seus níveis componentes e relacionada com a constituição social e problemas de vida dos grupos em questão. Só então, talvez, descubra-se ou comece-se a entender o padrão de ordem nessa série aparentemente fantástica de entidades espirituais. Os espíritos têm sua própria hierarquia, freqüentemente reconhecida da seguinte maneira pelas pessoas: aqui está o substrato de almas animísticas, depois um nível intermediário de seres ancestrais, e acima de tudo uma classe superior sobrenatural de grandes deuses da natureza. O "sistema" é o sistema segmentário da tribo, a classificação dos espíritos uma transposição simbólica da hierar-

quia segmentária. Os deuses supremos são deuses tribais, espíritos de todos, ligados às coisas que acontecem com todos. Os espíritos ancestrais são tutelares do clã ou linhagem, ligados aos destinos particulares desses grupos; enquanto os fantasmas dos mortos recentes, espíritos de floresta, ou ainda o poder mágico das "plantas medicinais" influenciam particularmente o destino familiar e individual. É claro que é possível apelar de pontos mais baixos para poderes mais altos, mas as diferentes classes de espírito possuem como suas congregações primárias os agrupamentos sociais de ordem diferente. E se as pessoas dizem, por outro lado, que as almas dos mortos rondam em torno de suas antigas casas como fantasmas malévolos, e, por outro lado, que os mortos viajam para outro-mundo ancestral de onde zelam benévola pelos vivos, não precisamos tirar conclusões sobre as capacidades mentais das pessoas — ou, ainda, tirar conclusões de que elas acreditam que todas as pessoas têm duas almas. As crenças aparentemente contraditórias pertencem a diferentes contextos sociais, e por isso não são colocadas em confronto. A consistência da crença aqui não é interna, mas está na sua relação com a ordem social: sua organização por níveis de integração sócio-cultural.

Isso fornecerá alguma idéia das vantagens de se conceber o sistema segmentário tribal na sua dimensão hierárquica. Outra compreensão será obtida considerando-o da perspectiva das esferas sócio-culturais em expansão.

Os vários setores de uma tribo estão graduados pela sociabilidade. Elevada e positiva na esfera interna do parentesco próximo, a sociabilidade declina na medida em que o setor das relações sociais se expande, tornando-se cada vez mais neutra em círculos distantes e finalmente, no campo intertribal, totalmente negativa. Assim uma transação entre duas partes quaisquer — seja econômica, política, ou de outro caráter — localiza-se em algum setor da comunidade tribal: envolve o setor mais estreito de co-participação dos indivíduos. É uma relação de linhagem, ou uma transação entre membros duma mesma aldeia, ou entre companheiros de tribo. Cada um desses setores, além disso, prescreve um padrão de comportamento: a transação enquadra-se num corpo existente de usos e costumes, assim como é compatível com o grau de interesse comum. Dêsse modo, o esquema setorial regula várias seleções entre pessoas. No entanto, a regra é sujeita a algumas exceções, pois o parentesco é o sistema de clã po-

dem ser largamente estabelecidos, envolvendo pessoas em sistemas de relações especiais fora de sua própria aldeia ou distrito. Nem todos os parentes próximos de um homem vivem nas vizinhanças. E homens de clã, apesar de talvez viverem longe na parte baixa do rio e de nunca terem sido encontrados antes, devem ser tratados com consideração: são irmãos e não estrangeiros. Ainda assim, de modo geral é verdade que parentes próximos residem perto e parentes distantes longe — talvez somente porque parentes que moram perto estão próximos num sentido sociológico e parentes que moram longe são parentes distantes. E como a qualidade do parentesco é desse modo depreciada pela distância, a qualidade da tolerância é reforçada. Considerem como isso afeta os termos das trocas econômicas numa tribo das ilhas Salomão:

A humanidade (para o povo *Siuai*) consiste em parentes e estrangeiros. Os parentes estão normalmente interligados tanto por laços de sangue como por laços matrimoniais; a maioria deles vive perto, e todas as pessoas que vivem perto são parentes... As transações entre eles devem ser efetuadas dentro de um espírito destituído de comercialidade — consistindo de preferência em partilha, presentes não-recíprocos e legados entre parentes mais próximos, ou em empréstimos entre parentes distantes... Com exceção de poucos companheiros *sib* (isto é, homens de clã) aparentados muito distantemente, as pessoas que vivem longe não são parentes e só podem ser inimigos. A maioria de seus costumes é inadequada para os *Siuai*, mas alguns de seus bens e técnicas são desejáveis. Só se interage com eles para comprar e vender — utilizando barganha e ardil para tirar tanto mais proveito dessas transações quanto possível.²

O comportamento político é qualificado de modo semelhante. As armas de disputa comumente têm um cálculo segmentário rigorosamente graduado na sua capacidade mortífera numa progressão com a distância setorial. As questões não devem ir além de palavras inflamadas nas discussões familiares, e ainda que se possam dar socos nas brigas da aldeia e as lanças possam ser erguidas nas contendas entre aldeias, a flecha fatal envenenada é reservada para os inimigos da tribo. Inversamente, a compulsão para negociar é maior onde o setor social da discussão é mais estreito. Dentro da comunidade, sem mencionar a família, o conflito precisa ser rapidamente

² Douglas Oliver, *A Solomon Islands Society* (Cambridge: Harvard University Press, 1955), pp. 454-455.

suprimido para impedir o fracionamento do grupo. Dentro da tribo, as rixas precisam ser resolvidas e as injúrias desfeitas mais cedo ou mais tarde. Mas a inimizade em relação às outras tribos pode ser eterna.

No seu sentido mais amplo, esse aspecto setorial é o plano moral do universo tribal. Daí sua influência no comportamento econômico e político que são formas diferentes de conduta moral. A moralidade envolvida é principalmente uma moralidade de parentesco. É baseada em considerações de semelhança (do mesmo tipo, benevolência, parentela) e interesse comum cujo idioma costumeiro é familiar. Os campos sociais concêntricos são diversos degraus de uma unidade decrescente, daí as diversas distinções morais na "maneira de se proceder".

Mas então um contraste entre a ordem moral tribal e a civilizada surge — normas relativas e situacionais opondo-se a imperativos universais. No quadro tribal um determinado ato não é em si bom ou mau, independentemente de quem possa envolver; vai depender exatamente de quem é envolvido. Roubar os bens ou a mulher de outro homem é um crime dentro de sua própria comunidade, mas o mesmo ato perpetrado contra um estrangeiro pode ser um motivo de mérito. O contraste sugerido com as injunções absolutas da lei e ética modernas pode ser exagerado.³ Nenhum esquema moral é estritamente absoluto — especialmente em tempo de guerra, quando se *deve* matar algumas pessoas — e talvez nenhum seja estritamente contextual. Entretanto, injunções universalistas são requeridas singularmente em sociedades estatais (civilizadas) que enfrentam o problema emergente de manter a paz de um domínio heterogêneo dentro do qual o conflito de interesse é uma condição de organização. Em circunstâncias tribais, dá-se domínio livre a idéias domésticas de certo e errado — e a caridade começa em casa. Uma moralidade setorial prevalece assim entre os homens de tribo, e por ser suficientemente contrastante conosco provoca comentários etnográficos repetidos. Por exemplo:

³ A lei antiga, entretanto, podia estipular punições diferentes (implicando graus diferentes de injustiça) para um dado erro, dependendo da posição de classe da parte ofensora e injuriada, como no Código de Hamurábi.

A moralidade *navajo* é... mais contextual do que absoluta... A mentira não é sempre um erro em toda parte. As regras variam com a situação. Enganar quando se comercia com tribos estrangeiras é uma prática moral aceita. Os atos não são em si bons ou maus. O incesto (por definição um pecado contextual) é talvez a única conduta que é condenada sem qualificação. É absolutamente correto usar técnicas de feitiçaria quando se comercia com tribos estrangeiras. ... Há uma ausência quase completa de idéias abstratas. Sob circunstâncias de vida aborígene os *navajos* não necessitaram orientar-se a si mesmo em termos de moralidade abstrata... Numa sociedade ampla, complexa como a América moderna, onde as pessoas vão e vêm, e o comércio e outras transações têm que ser feitos por pessoas que nunca se vêem umas às outras, é funcionalmente necessário ter padrões abstratos que transcendam uma situação imediata concreta na qual duas ou mais pessoas estão interagindo.⁴

Chefias e Tribos Segmentárias

Nosso esquema tribal é, até agora, um simples esboço. Primeiramente, era necessário estabelecê-lo dessa maneira por pretendermos englobar as amplas diferenças entre as tribos do mundo real. Agora precisamos começar a informar-nos dessas diferenças e em seguida remetê-las ao modelo geral, incorporando-lhe mais detalhes e indicando as transformações a que está sujeito.

As tribos apresentam uma notável variedade de desenvolvimentos evolucionários — considerando “evolução” no seu aspecto de avanço cultural globalizante — o que coloca nos extremos dois tipos radicalmente diferentes. No extremo subdesenvolvido do espectro, mal constituindo um avanço em relação aos caçadores, estão as tribos social e politicamente fragmentadas e de economias não-diversificadas e modestamente dotadas. Estas são as *tribos segmentárias* propriamente ditas. Mas, na sua expressão mais desenvolvida, a *chefia*, a cultura tribal antecipa o Estado em suas complexidades. Aqui temos regimes políticos organizados sob chefes poderosos e nobrezas primitivas, muitas vezes abrangendo economias diversificadas e produtivas. A tribo segmentária é uma permutação do modelo geral na direção de extrema descentralização, fazendo

⁴ Clyde Kluckhohn, “The Philosophy of the Navaho Indians”, em Morton H. Fried, *Readings in Anthropology* (Nova York: Crowell, 1959), vol. II, p. 434.

que o pêso da cultura esteja localizado em pequenos grupos autônomos locais enquanto os níveis mais elevados de organização desenvolvem pequena coerência, pouca nitidez e função mínima. A *chefia* é um desenvolvimento na outra direção, visando à integração do sistema segmentário em níveis mais altos. É estabelecida uma superestrutura política e nessa base uma organização maior de economia, cerimônia, ideologia e outros aspectos da cultura.

Entre a *chefia* mais avançada e a tribo segmentária mais simples existem várias combinações intermediárias. Concentrar-nos-emos nos contrastes mais marcantes; isso nos dará idéia dos limites de desenvolvimento entre as sociedades tribais.

A tribo segmentária é o tipo dominante na Amazônia, na Califórnia aborígene, na Melanésia, no Nordeste da América do Norte, em várias partes da África. Os índios americanos das Grandes Planícies, da costa Noroeste e os *Pueblo* do Sudoeste estão adiantados em alguns aspectos, mas de modo geral estão na mesma classe.

A tribo segmentária está marcadamente dividida em comunidades locais independentes (“segmentos políticos primários”). Essas comunidades são pequenas. Raramente incluem mais do que umas poucas centenas de pessoas, normalmente bem menos, e com exceção dos caçadores e pastores, raramente detêm mais do que umas poucas milhas quadradas como seu domínio próprio. Em termos de agrupamento, o segmento primário pode ser uma aldeia compacta ou uma “comunidade aberta” de residências e povoados. A organização precisa também varia: em algumas tribos a comunidade autônoma é um único grupo de descendência (por exemplo, a linhagem), em outras a associação de várias diferentes linhagens, em outras ainda uma rede frouxa de amigos e parentes que acaba por envolver a todos (um parentesco local). Mas qualquer que seja a organização precisa será a mesma das de outras comunidades da tribo: os vários segmentos primários são “estruturalmente equivalentes”. E cada um não só economicamente como em outros termos faz o que os outros fazem: são também “funcionalmente equivalentes”.

Essas comunidades também são politicamente iguais. Por razões fortuitas, uma pode exceder a outra em bravura; no entanto, nenhuma é superior por direito e nenhuma estruturalmente subordinada, mas todas são igualmente boas na visão dos homens — se não por si mesmas, mas sobretudo por esta-

rem aptos a proclamar esse fato diante da mais ínfima provocação. Zelosos de sua própria soberania, não reconhecem nenhuma causa política maior que esteja acima e contra seus interesses separados. Alguns grupos podem aliar-se por algum tempo e para um objetivo, como para um empreendimento militar, mas o espírito coletivo é episódico. Quando o objetivo pelo qual se aliaram se realizou, a aliança acaba e a tribo volta a seu estado normal de desunião.

Devido ao sistema político de modo geral, a liderança nas tribos segmentárias é ilimitada no seu âmbito, principalmente à comunidade primária — e freqüentemente não é nem mesmo tão extensa. Podemos discernir dois tipos sociológicos distintos entre essas autoridades locais, os *chefetes* e os *líderes*, algumas vezes os dois na mesma tribo.

Um chefe é uma “autoridade constituída plenamente”, o chefe oficial de uma comunidade ou grupo de descendência local. A característica distintiva do chefe, independentemente de sua pequenez, é seu caráter oficial. Ou seja, é uma posição oficial: o chefe não faz a sua preeminência tanto quanto chega a ela, e seus seguidores são menos subordinados pessoais do que sujeitos àquela posição oficial enquanto membros do grupo. A sucessão da chefia pode passar a dependentes; ou pode ir através do costume para o homem mais velho. Em ambos os casos, a distinção obtida é frágil — a ausência de um título formal além de algumas dessas denominações como “o velho” é característica, e sintomática do subdesenvolvimento da autoridade oficial. O chefe é comumente o porta-voz de seu grupo e conhecedor de suas cerimônias, com pouca influência além disso, poucas funções e nenhum privilégio. Uma palavra dele, e todos fazem o que ele quer. Mas aí as coisas costumam seguir por si mesmas em comunidades de parentesco próximo que sabem como devem proceder acertadamente em relação aos outros e que estão normalmente inclinadas a isso pelo medo do ridículo e da quebra da solidariedade.

Como uma classe genérica de liderança, a chefia oficial tem uma grande carreira diante dela, mas no estágio da tribo segmentária tem que dar proeminência ao mais espetacular “líder”. Este é um homem que não toma posse de uma posição existente de liderança sobre certo grupo, mas adquire pessoalmente dominância sobre alguns outros companheiros, um homem que se eleva acima dos demais — e na verdade, entre

certos povos criadores de gado, é denominado “o touro” — que se faz a si mesmo um líder pelo fato de fazer os outros seguidores: um pescador de homens, induzindo complacência pela força de sua personalidade, por sua capacidade de persuadir, talvez por sua bravura como um guerreiro, um mágico, ou um cultivador, e muitas vezes por disposição calculada de sua riqueza, que faz que as pessoas se submetam a ele e força-lhes o acato. Ele é um príncipe entre os homens: os homens atendem-no porque ele é príncipesco. Ele não é um Príncipe dos Dinamarqueses — a quem os homens atenderiam se fossem dinamarqueses. Embora não possua nenhum cargo ou poder atribuído, ele possui um domínio sobre os outros e uma reputação superior — por consenso ele é, na expressão melanésia, um “grande homem”. Exatamente quanta influência terá tal modelo parece depender da estrutura da tribo e do envolvimento da comunidade local em várias manobras de cooperação e competição com outros grupos. Transações externas críticas, políticas e econômicas podem ser entregues ao líder — simplesmente pela ausência de ajustes superestruturais vigorosos, tais como relações de linhagem entre diferentes povoados. O bem-estar da comunidade depende nesse caso das providências do líder, e sua influência dentro do grupo correspondentemente aumenta. Representando seus seguidores no vasto mundo, o líder de certas tribos melanésias aumenta cada vez mais a sua força. Ganhando renome entre outros grupos locais, um líder pode conseguir uni-los todos para a guerra, cerimônia ou troca. Mas essa união maior é comumente temporária, assim como o maior domínio do líder. Na maior parte do tempo ele continua a ser um líder num lugar pequeno, e isso apenas na medida em que continua a ser uma personalidade marcante.

A economia da tribo segmentária é tão atomística quanto o sistema político. A produção é geralmente de pequena escala, com suficiente mão-de-obra disponível na aldeia, para não falar na família, para as principais tarefas de manutenção. Ao lado disso, como cada comunidade produz as mesmas coisas, nenhuma é substancialmente dependente da outra em produtos especializados. A economia tribal não é integrada por uma divisão local do trabalho e por uma troca de bens complementares.

A relação do segmento primário para com a paisagem tribal denota sua independência. O domínio da comunidade

abarca as sementes dos recursos naturais, incorporando o âmbito dos meios ambientes aos quais a técnica tribal está costumeiramente adaptada. O grupo político mínimo detém a terra cultivável de diferentes tipos, pastagens, território de caça — tudo o que seja necessário para a existência humana (tribal). A economia local é a economia tribal em miniatura. Cada grupo, explorando oportunidades ambientes semelhantes, consegue por sua integridade ecológica sua autonomia política.

É possível que grupos tribais, situados a certa distância em meios ambientes relativamente diferentes, divirjam na sua produção e desenvolvam um comércio moderado. Mesmo quando meios ambientes locais são semelhantes pode haver diferenças na fertilidade, e certos grupos, sujeitos a escassez alimentar sazonal, são obrigados a recorrer ao auxílio de outros grupos da tribo. No entanto, é talvez mais comum para os homens da tribo desenvolver comércio regular com estrangeiros do que entre si mesmos. Porque tribos vizinhas muitas vezes têm suas fronteiras ao longo de algum marco ecológico — uma linha entre a costa e o interior, entre terras altas e o vale, entre floresta e planície — estabelecendo dentro de suas zonas respectivas padrões peculiares de adaptação. Como produtores de bens complementares, povoados de diferentes tribos podem promover uma troca estratégica: um fluxo crucial de materiais penetra os limites culturais. Os estudiosos da pré-história têm declarado que a “comunidade neolítica típica era auto-suficiente”. No entanto, a evidência da Etnografia e da Arqueologia sugere que a divisão intertribal de trabalho e comércio é lugar-comum, possivelmente porque as adaptações das tribos mais simples tendem a ser estreitas e ecológicamente específicas.

Dentro de uma tribo, no entanto, a troca pode ser socialmente utilizada mesmo que seja ecológicamente desnecessária. Bens passam através das comunidades em transações instrumentais, tais como pagamentos de casamento e dívidas de sangue, em interesse da paz e de alianças. Parece notável que tais bens sejam itens exóticos procurados no comércio com estrangeiros. Pagamentos sociais instrumentais são muitas vezes os meios básicos de distribuição dentro da tribo dos bens obtidos no exterior. As pessoas ficam satisfeitas em serem amigas porque assim adquirem coisas que, de outra maneira, não poderiam ser obtidas: o pagamento é um presente raro,

socialmente efetivo no princípio de que “era exatamente o que eu estava precisando”.

É bom que alguma coisa “tribal” finalmente apareça nesta discussão, porque a ênfase nas divisões segmentárias na economia e na política ameaça condenar o tribalismo a uma morte analítica (exatamente a sentença que alguns teóricos antropológicos gostariam de proferir): No fundo o tribalismo mal aparece, mas ali está, e a sua presença perturbadora insiste em que o tomemos em consideração. Talvez o aspecto mais crítico que dá ao povo tribal aquela medida de coerência e identidade que possui é a sua semelhança cultural. Os grupos locais são semelhantes em costumes e língua, mesmo quando difiram nesses aspectos de outros. Cortados do mesmo pano, eles têm um destino comum ou, mais tecnicamente, uma “solidariedade mecânica”. Na medida em que esses grupos se assemelham, respondem da mesma maneira ao mundo e assim desenvolvem uma identidade histórica, mesmo não sendo exatamente política. É também importante o vínculo social ligando povoados vizinhos de uma tribo. A comunidade primária raramente é endogâmica. Casamentos cortam divisões políticas assim como os laços de parentescos resultantes desses casamentos. Assim existem certas *instituições pantribais*, associações tribais difundidas: não exatamente “grupos” desde que não agem como coletividade, porém mais como ordens fraternais com capítulos estabelecidos em diferentes locais — assim como através de um apêto de mão secreta se consegue almoçar na casa de outro. O *clã* é instituição típica desse tipo: uma unidade de descendência multilocal, patrilinear ou matrilinear, muitas vezes bastante disperso em linhagens locais, cujos membros não casam entre si por causa de sua suposta origem comum, mas por isso mesmo estão prontos a ir em auxílio uns dos outros, se necessário. Desde que as pessoas têm que casar fora do clã, em outros clãs, a tribo aparece como uma série de clãs inter-relacionados cruzando através de diferentes grupos locais. Um conjunto de grupos de idade, ou de sociedades religiosas ou militares pode, de forma análoga, ligar os segmentos políticos tribais. Apesar disso não se pode confiar sempre nos sentimentos tribais e em conexões intercomunais em momentos decisivos — conhece-se o caso de aldeias melanésias que se aliaram com os estrangeiros com quem comerciavam em guerras contra suas próprias comunidades — testemunha do espírito do tribalismo.

Assim é a tribo segmentária.

A chefia ultrapassa suas limitações, transcendendo suas distinções segmentárias através de uma hierarquia administrativa que reduz a comunidade local ao *status* de uma subdivisão política. Podemos encontrar os melhores exemplos de chefias nas sociedades insulares da Polinésia e Micronésia, na América Circum-Antilhana, entre nômades da Ásia central e entre os bantos do Sudoeste africano.

A chefia é uma sociedade hierarquizada. Os grupos de descendência e de comunidades de uma tribo segmentária são basicamente equivalentes, mas os de uma chefia são dispostos hierarquicamente, o mais alto oficialmente superior em autoridade e merecedor de uma demonstração de deferência dos outros. Uma chefia não é uma sociedade de classes. Embora seja um estágio além do igualitarismo primitivo, não está dividida em um estrato dirigente controlando os meios estratégicos de produção ou de coerção política e uma classe inferior desprovida. É uma estrutura de graus de interesse mais do que de conflitos de interesse: de prioridades familiares graduadas no controle da riqueza e da força, nas reivindicações de serviço dos outros, no acesso ao poder divino, e em estilos materiais de vida — tal como, se todos fossem parentes e membros da sociedade, ainda assim alguns fossem mais membros do que outros. Pois alguns são de descendência superior. No entanto, onde a hierarquização está ligada desse modo à descendência, os *status* são frequentemente tão sutilmente diferenciados que ninguém pode dizer, ou admitirá, onde acaba a chefia e começa a “comunalidade”. Os homens comuns são normalmente parentes de “nobres” e os termos indígenas são empregados de modo relativo: um homem que é um homem comum em referência a algum alto chefe é no entanto “nobre” em relação àqueles parentes aos quais é superior hierarquicamente — embora eles possam ser simplesmente seu próprio filho e o contexto da discussão seja seu próprio grupo doméstico.⁵

Um tipo particular de organização de chefia, desenvolvido exatamente em tais distinções de graus de parentesco, tantas

⁵ Assim um etnógrafo com longa experiência entre os maoris da Nova Zelândia escreveu sobre eles: “Considerando que como todos os membros de uma tribo estão ligados a famílias bem nascidas, então torna-se um problema difícil definir a classe *ware* ou *tutua*, as pessoas de origem mais baixa. Nunca encontrei um nativo que tivesse admitido

vêzes surgiu para o pensamento antropológico que já chegou a caracterizar a classe. Este é o tipo polinésio, baseado no *clã cônico*. O sistema de clã cônico não está de fato restrito à Polinésia: está amplamente difundido na Ásia central e em partes da África; e pode ter tido um papel na construção da sociedade ocidental, como parece ter sido a ordem histórica dos povos celtas — por exemplo o clã escocês — e talvez também os israelitas bíblicos.

O clã cônico é um grupo de descendência comum extensivo, hierarquizado e segmentado ao longo das linhas genealógica e patrilinear em uma tendência ideológica (Fig. 4). Aqui o sistema de clã torna-se político. São feitas distinções entre os membros do grupo de acordo com a distância genealógica com relação ao ancestral: o primeiro filho dos filhos mais velhos situa-se mais alto, e outras pessoas mais abaixo na medida de sua descendência até o último filho dos filhos mais moços — que está no último degrau da escada. Uma regra de primogenitura está implícita: o filho mais velho deverá suceder a autoridade de seu pai. Uma segunda implicação é que qualquer grupo de descendentes de um ancestral comum será dividido em um ramo superior (linha principal) e ramos inferiores hierarquizados (linhas “caçulas”). Esses princípios aplicam-se na estrutura como um todo: entre as crianças de qualquer casa, entre as casas de qualquer linhagem, e entre as linhagens de qualquer linhagem inclusiva, subindo até o clã como um todo. Assim a chefia enquanto uma unidade política está construída no clã enquanto unidade de descendência hierarquizada. De um modo ideal, deixando de lado várias complicações que a realidade possa introduzir, a Fig. 4 ilustra a integração de uma chefia em linhas de clã cônico pequenas. Seções de linhagens (*Linhagens A, B, C e D*) abrangem ou dominam povoados locais e fornecem chefes locais de sua casa mais velha. As linhagens locais dirigentes de um dado distrito estão relacionadas como “irmãos” — isto é, como descendentes de irmãos — e assim constituem uma linhagem de ordem superior (*Linhagem I*) que domina no distrito. O chefe que descendeu na linha principal dessa linhagem (*Chefe: a*) é o chefe supremo do distrito. Do mesmo modo, no nível mais alto, o clã cônico supre a estrutura para a chefia como um todo: o supremo da chefia é o

que era um membro dessa classe.” Elsdon Best, *The Maori, Memoirs of the Polynesian Society*, N.º 5 (Wellington, 1924), vol. I, p. 346.

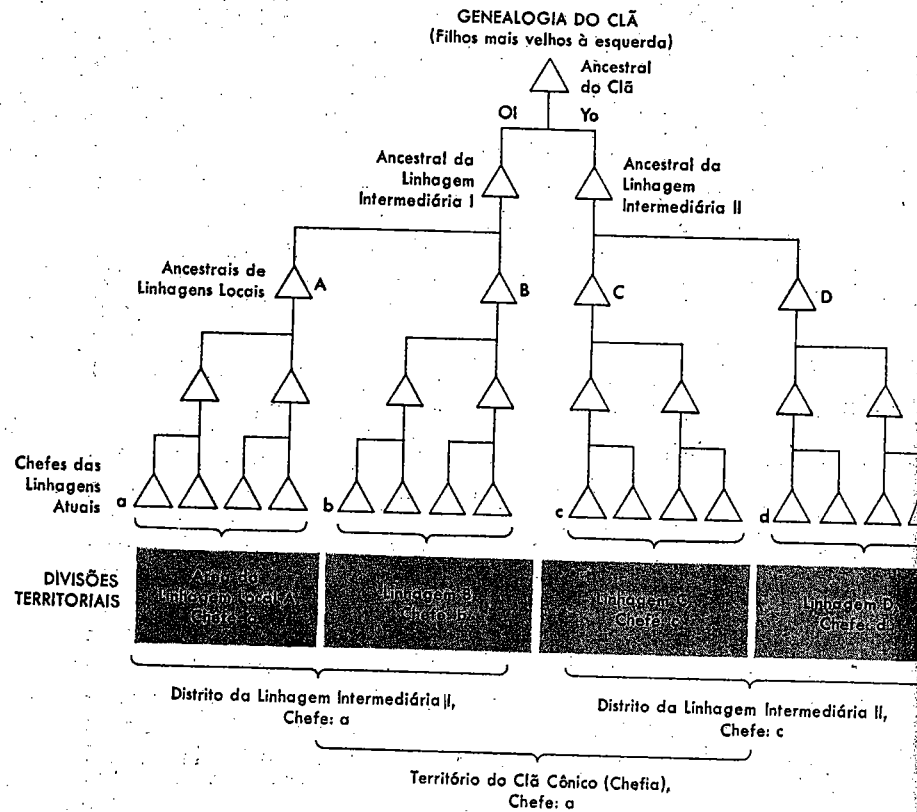


FIGURA 4. Modelo esquemático da chefia integrada nas linhas de clã cônico.

descendente direto do ancestral do clã — e este último é elevado ao *status* de maior deidade do grupo político. Pode ser que a tribo enquanto tal seja constituída como uma simples chefia de clã, porém mais freqüentemente ela está dividida em várias chefias independentes, lutando para ver quem é o melhor.

O organização política é desse modo estabelecida acima e além do nível da comunidade. A economia política desenvolve-se proporcionalmente. A produção do dia-a-dia é ainda centralizada nas residências e aldeias, mas uma multidão de pessoas pode ser chamada para a construção de um complexo

de irrigação extensivo, um grande templo, ou a bela casa do chefe supremo. Numa decisão do comando do chefe, bens e serviços são arrecadados contra o povo para esses empreendimentos, ou para o sustento do chefe e seu séquito e oficiais cerimoniais e executivos, parentes nobres e parentes ociosos. Mas a chefia não vai apenas além da economia local, ela introduz-se na economia local e estimula-a. Pressão do chefe, pressão política, intensifica a produção doméstica além das necessidades de âmbito doméstico, e desvia o excesso (*"surplus"*) para a economia coletiva.

A economia de chefia normalmente desenvolve-se também em outro sentido, para uma maior diversificação. Uma maior especialização de trabalho desenvolve-se sobre uma base de subsistência mais ampla. E, em comparação com as tribos segmentárias, o próprio setor de subsistência pode ser mais variado. Continua sendo verdade para a chefia, assim como para as tribos segmentárias, que o grupo político independente se situa na base de subsistência ecológica, incorporando a variedade de paisagens normalmente encontrada na área geral. Mas a escala das coisas pode provocar uma diferença. Disseminada em cerca de cem milhas quadradas uma chefia provavelmente abrangerá maior variedade de meios ambientes do que aquela incluída em algumas milhas quadradas do domínio de uma aldeia. Mais ainda uma chefia tem os meios para organizar ou pelo menos tolerar adaptações localizadas na medida das oportunidades de meio ambiente. As chefias caracterizaram-se por combinar diversas economias locais especializadas, envolvendo diferentes tipos de agricultura e matérias-primas agrícolas ou certa mistura de agricultura, criação, pesca e talvez comércio. A economia é comparativamente orgânica. Na realidade, a divisão de trabalho *dentro* de uma chefia pode ser tão grande como aquela *entre* tribos segmentárias adjacentes. Enquanto na Melanésia o limite entre pescadores da costa e cultivadores de taro do interior é quase sempre uma divisão cultural, no Havai ambos os padrões e ainda outros foram incorporados na mesma organização. Esse é um tipo clássico de progresso evolucionário — habilidade de organizar maior diversidade econômica e ambiental dentro de um único esquema cultural, na realidade, dentro de um único grupo político.

Por esse avanço é essencial o desenvolvimento da chefia propriamente dita. Nas chefias, a autoridade oficial supera de

muito seus pequenos antecedentes nas tribos segmentárias. Falar do maior alcance e poder dos chefes supremos não documenta completamente o avanço. O que se forjou não foram apenas chefes maiores, mas um *sistema* de chefia, uma hierarquia de autoridades maiores e menores dominando subdivisões maiores ou menores da tribo: uma cadeia de comando ligando o chefe supremo aos líderes de nível médio e local e ligando a aldeola do interior aos píncaros estratégicos. O chefe da tribo segmentária é, em comparação, uma figura inconspícua no que os antropólogos sociais chamam de uma "sociedade acéfala".

Nas chefias, essa organização extensiva, além do mais, combina-se com as vantagens do poder oficial. Os líderes da chefia ocupam posições oficiais com privilégios específicos (assim como obrigações) em relação a grupos definidos. Onde um líder é obrigado a se engajar em toda espécie de manobra artificiosa para acumular riqueza e depois habilmente distribuí-la para engendrar lealdades pessoais e mais riqueza, o chefe vive como um nobre devido à vassalagem e os bens de seu povo. O chefe é uma autoridade verdadeira: seu é o poder do grupo, mais do que da pessoa, obtido pelas obrigações estruturais dos outros de honrá-lo e obedecê-lo. Talvez então ele fique gordo e *torne-se* um homem grande — assim lembrando a resposta clássica do informante polinésio ao que ele considerava ser ingenuidade do antropólogo: "Você não vê como ele é um chefe. Veja como ele é grande!"⁶ Mas a própria corpulência do grande chefe não é a mais significativa de suas proezas sociológicas; ao mesmo tempo, ele amplia a vida econômica, política e cerimonial muito além das concepções paroquiais das tribos segmentárias.

Assim a chefia está unificada onde a tribo segmentária está dividida, e está culturalmente integrada em níveis mais altos enquanto a tribo segmentária está pobremente definida. Mais uma vez é preciso entender que essas são permutações polarizantes do esquema tribal e que o mundo real introduz várias versões intermediárias. A posição de uma determinada tribo dentro desse contínuo pode ser entendida, pelo menos em parte, pela forma com que se relaciona com a natureza e as sociedades coexistentes, pelo seu modo de adaptação. Esse é o assunto do capítulo seguinte.

⁶ Edward Winslow Gifford, *Tongan Society*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin N.º 61 (Honolulu: Bishop Museum Press, 1929), p. 124.

3. Adaptações Tribais

AS PRIMEIRAS comunidades neolíticas do Oriente Próximo tinham "economias mistas", combinando a criação de animais (gado, carneiro, cabra e porco) com cultura de cereais (trigo e cevada). Mas na medida em que a "revolução neolítica" expandiu-se deste e de outros centros, modos de existência especializados desenvolveram-se fora desses protótipos generalizados. Meios ambientes novos foram encontrados, povos diferentes começaram a participar na "revolução", e experiências únicas na domesticação foram empreendidas com plantas e animais locais. A cultura neolítica propagou-se e diversificou-se no processo. Sofreu uma *radiação adaptativa*.

Chegando tarde em cena, o antropólogo descobre não um estilo de vida tribal, mas toda uma série deles. Algumas sociedades tribais são na verdade de caçadores e coletores: através de adaptações criativas da técnica paleolítica em áreas marginais com relação às economias avançadas elas conseguiram sobreviver até que um etnógrafo pudesse vê-las. Cada tribo surge desse modo como um tipo ecológico especial: cada uma tem seus problemas de vida próprios — suas próprias circunstâncias de meio ambiente — e cada uma construiu uma resposta apropriada.

É claro que existem tantas variações adaptativas quanto existem tribos. De novo, temos uma dificuldade devido às riquezas empíricas. Mas com definições amplas é possível agrupar alguns *ecótipos* largamente distribuídos e contrastantes. E é possível dizer, também num sentido amplo, como essas adaptações se colocam dentro da própria estrutura tribal, gerando certas permutações do modelo geral com o qual estivemos trabalhando.¹

¹ Esse procedimento contém uma desvantagem especial. Há uma tentação inevitável de tratar apenas com aqueles ecótipos que envol-

Tribos de Agricultura de Floresta

Uma forma específica de produção neolítica é praticada caracteristicamente nas florestas tropicais. Distingue-se por técnicas hábeis de um cultivo de "derrubar e queimar". Define-se, normalmente, pelo seu lado agrícola, acompanhado talvez de alguma coleta e talvez da domesticação de certos animais. Essa adaptação já foi familiar tanto no Novo Mundo como no Velho e tanto na floresta temperada quanto na tropical. Na África uma variante de "cavar e queimar" também desenvolveu-se no mato e nos campos. Em épocas mais recentes sistemas de agricultura mais intensiva desenvolveram-se nas zonas temperadas fazendo que derrubar e queimar seja agora uma técnica proeminentemente tropical. No entanto, de acordo com um informe recente da ONU,² cerca de 14 milhões de milhas quadradas — habitadas por dezoito milhões de pessoas — são ainda cultivadas por esses métodos antigos. Não se trata apenas de domínios tribais: essa técnica é encontrada também entre camponeses de sofisticadas civilizações. Tribos de agricultura de floresta, no entanto, estão notavelmente representadas na bacia do Congo, na Amazônia e na Oceânia. Na verdade, das sociedades tribais sobreviventes é provável que as que utilizem essa base de subsistência sejam tão numerosas como quaisquer outras.

Distribuída por todo o mundo, a prática agrícola de derrubar e queimar é muito variada e em alguns lugares maravilhosamente complexa. De modo geral, é uma seqüência sazonalmente regulada de procedimentos destinados a abrir e cultivar um pedaço do solo da floresta. Depois de uma ou duas estações de cultivo esse pedaço é negligenciado durante anos, normalmente com a intenção de restaurar a fertilidade do solo através de sua reversão à floresta. Depois do que a área pode ser aberta de novo para outro ciclo de cultivo e repouso. Como uma defi-

vem uma prática produtiva unilateral, dominante, tal como a agricultura de floresta e o pastoreio, embora muitas tribos tenham modos de vida mistos. Não quero obscurecer o grau de variação, mas não posso lutar adequadamente com ele aqui. Que o estudante deve tomar cuidado com o que se segue e, esperemos, que seja estimulado a ir além de suas simplificações.

² Citado em Harold C. Conklin, "The Study of Shifting Cultivation", *Current Anthropology*, II (1961), p. 27.

nição mínima, pode-se dizer que se trata de uma "agricultura de derrubar e queimar" quando o costumeiro intervalo de repouso excede o período usual de cultivo.

O cultivo de derrubar e queimar toma vários nomes: alguns nomes locais, tais como *ladang*; na Indonésia, ou *milpa*, na América Central; alguns parcialmente enganadores como "agricultura itinerante" e alguns sofisticadamente intelectualizados tais como "cultivo *swidden*" (coivara), um termo do Norte da Inglaterra recentemente revivido por antropólogos. "Agricultura itinerante" é apropriada quando se refere ao uso em curto prazo de pedaços de floresta, mas não se deve entender por isso que o solo fique inevitavelmente exaurido no processo, e as pessoas perenemente forçadas a deslocar-se à procura de florestas mais verdes. Estudos recentes mostram que a "coivara" não é necessariamente prejudicial para o solo ou incompatível com a vida estável da aldeia, particularmente em regiões úmidas e sem a presença de populações e pressões políticas características do colonialismo. A maioria dos "agricultores itinerantes" é capaz e se contenta em voltar a usar pedaços próximos de floresta secundária revertida (sempre mais fácil de limpar que a floresta virgem). E assim permanecem sedentários por muito tempo. O caráter "pioneiro" de explorar a terra virgem, levando a uma relocação crônica de povoados, é uma prática minoritária entre os cultivadores coivara.

A coivara está ajustada tipicamente à alternativa sazonal de períodos mais secos e mais úmidos, com a preparação do campo fazendo-se na estação seca e o cultivo calculado para coincidir com as chuvas. As tarefas principais incluem selecionar o local, derrubar a floresta, queimar os detritos acumulados, plantar, cultivar e colher — talvez cercar e guardar contra incursões de animais. Ocorrem variações locais nessas práticas. A extensão em que a floresta é cortada, por exemplo, é mais ou menos completa: árvores menores e menos desenvolvidas normalmente são derrubadas, mas as árvores maiores geralmente ficam de pé, embora seus galhos possam ser podados ou as próprias árvores mortas por terem suas cascas cortadas ou as bases queimadas. Normalmente não se usam fertilizantes na coivara, exceto as cinzas da queimada misturadas ao solo pelas chuvas. O cultivo profundo não é característico da coivara. As sementes podem simplesmente ser jogadas em buracos cavados no solo com pedaços de pau (por exemplo, plantação de arroz no Sudeste asiático); ou podem ser se-

meadas ao largo sôbre uma área levemente revolvida por enxada (plantações de cereais na África). Cultivo de raízes surgem de derrubadas muitas vêzes em pequenos montículos de terra amontoada (plantação de inhame na Oceânia). Os principais produtos da coivara incluem: mandioca (originalmente na floresta tropical na América do Sul), milho (nas Américas; hoje também amplamente distribuído), milho-miúdo e sorgo (África), arroz (Sudeste asiático e Indonésia), batata-doce e inhame (Oceânia; agora na África e em outros lugares), taro e bananas (Oceânia e Sudeste asiático; hoje espalhados).

Um campo pode ser basicamente dedicado ao cultivo de um produto, tais como arroz ou milho, mas outras plantas são usualmente intercaladas com o produto principal. Na realidade, vários diferentes cultivos podem ser feitos no mesmo pedaço de terra: parte com o produto básico, parte com o secundário, às vêzes plantados na mesma estação e outras vêzes em estações sucessivas, fazendo que o campo produza regularmente todo o ano. Os cultivadores de coivara *Hanunóo* das Filipinas cultivam cêrca de 68 tipos básicos de plantas alimentícias (cêrca de 280 subtipos específicos), mais um número de plantas úteis não-alimentícias e mais de 40 tipos básicos foram vistos crescendo ao mesmo tempo na mesma horta.³

A agricultura de derrubar e queimar é de escala limitada. Os pedaços de terra limpos são geralmente de um acre ou menos. Em muitas regiões um hectare (2,47 acres) em cultivo sustenta por um ano uma família de cinco a oito pessoas. O cultivo é de "trabalho intensivo" — ou seja, muito dependente do esforço humano, sem o auxílio do arado ou animais de tração e envolvendo apenas ferramentas simples tais como machados e machetes (nos dias de hoje), para a limpeza, e a enxada e o pau de cavar, para o cultivo. Um adulto médio pode trabalhar de 500 a 1.000 ou mais horas por ano em tarefas agrícolas. (Esse cálculo embora exclua a preparação de comida e qualquer outra produção de subsistência pode não constituir nenhuma vantagem particular sôbre o tempo gasto pelos caçadores e coletores na obtenção de comida.⁴ Um estu-

³ Harold C. Conklin, *Hanunóo Agriculture in the Philippines* (Roma, FAO, 1957), p. 147.

⁴ Comparar com Frederick B. McCarthy e Margaret McArthur, "The Food Quest and the Time Factor in Aboriginal Economic Life", em C. P. Mountford, *Records of the American-Australian Scientific*

do comparativo cuidadoso da coivara e dos caçadores provavelmente colocaria em dúvida a visão tradicional de que a revolução neolítica aliviou o homem na sua busca de alimentos, dando-lhe o "ócio para construir cultura".) Uma grande força de trabalho normalmente não é exigida para a coivara; uma só família pode realizar muitas das operações principais nos seus próprios campos, talvez com auxílio externo para tarefas como a limpeza. E, apesar do equipamento primitivo, os resultados podem ser elevados em proporção ao trabalho despendido — maior do que em certos sistemas de cultivo intensivo.⁵

A principal desvantagem da coivara é a grande extensão de terra arável requerida. Com repousos costumeiros de oito, dez ou mais anos, cada comunidade tem que ter mais terra à sua disposição do que aquela que tem cultivada em um determinado momento.⁶ A densidade de população é portanto freqüentemente menor do que a mantida pela agricultura intensiva de arado ou de irrigação. A densidade de população dos cultivadores de floresta é freqüentemente menor do que 10 pessoas por milha quadrada. O tamanho dos agrupamentos humanos é igualmente restrito, vilas maiores do que a média de 200-250 pessoas em áreas de coivara.

Na realidade, o crescimento de população pode constituir uma séria ameaça para o uso da coivara — ameaça especialmente conhecida por materializar-se em "reservas nativas" confinadas, como na África. Na ausência de terra livre para expansão, a crescente necessidade de alimentos diminui os costumeiros períodos de repouso, assim impedindo a completa recuperação do solo. O equilíbrio entre o homem e a natureza é perturbado. Mudanças irreversíveis no solo e na vegetação aparecem — formação de solos resistentes e deficientes em matéria orgânica ("laterização") e gramas e pastos duros — removendo a terra além das capacidades agrícolas locais.

Expedition to Arnhem Land: Anthropology and Nutrition, vol. 2 (Melbourne: Melbourne University Press, 1960), pp. 145-194.

⁵ Ver D. E. Dumond, "Swidden Agriculture and the Rise of Maya Civilization", *Southwestern Journal of Anthropology*, XVII (1961), pp. 301-316.

⁶ Esse é o caso se a comunidade precisa manter ocupação contínua. Obviamente se os aldeamentos e locais de cultivos são relocados depois de um ou dois ciclos agrícolas, as exigências de terra são igualmente substanciais.

A agricultura de derrubar e queimar dá margem a uma existência material mais rica do que a coleta e caça móveis, embora talvez não tanto devido à maior produtividade do trabalho, mas à maior estabilidade da fixação. Os povos nômades precisam limitar seus padrões de vida ao que podem transportar. Uma existência sedentária, no entanto, permite a acumulação de pelo menos módicos recursos domésticos: habitação, cerâmica, roupa tecida, esteiras e outras quinquilharias neolíticas. Na realidade, um amplo avanço cultural em todos os sentidos surge algumas vezes de uma produção de derrubar e queimar, por exemplo os maias das terras baixas que apresentam em um nível mais elevado um paradoxo análogo aos das ricas culturas tribais dos índios da costa Noroeste estabelecidos em uma base de coleta, caça e pesca. Mas o máximo alcance dos agricultores de floresta não atinge os padrões de "alta cultura". Eles tendem a se organizar como simples tribos segmentárias. Pois esse tipo de adaptação normalmente maximiza as divisões locais a expensas da organização regional. Capitalismo e infraestrutura tribal levam a um sistema descentralizado de comunidades autônomas mais do que de uma chefia piramidal.

A coivara tem um efeito centrífugo na distribuição dos agrupamentos e uma população dispersa através da floresta tropical não é propícia para a unificação política. Cultivadores pioneiros podem ser capazes de reunir-se em largos agrupamentos, mas sempre com a necessidade de um contínuo deslocamento para terras virgens. A agricultura de floresta estável, por outro lado, exige grandes reservas de terra e, portanto, uma distribuição espraiada de pessoas. Aí as principais alternativas são: 1) um padrão de residências ou aldeolas espalhadas pela paisagem, cada uma cercada por suas terras de subsistência; 2) pequenas aldeias de cerca de 100 a 150 pessoas separadas umas das outras por grandes áreas cultiváveis.⁷ Aliada aos meios de comunicação existentes, essa distribuição rarefeita de população é um atraso político. Exceto ao longo de vias fluviais navegáveis, os grupos locais podem ser condenados a isolamento na floresta. A autoridade de qualquer líder não é, pois,

⁷ Vilas um tanto maiores podem ser mantidas por um compromisso envolvendo a ocupação sazonal de aldeolas próximas de campos distantes com o reagrupamento na vila depois da colheita. Mas se no caso chega-se a uma concentração maior de pessoas é provável que a distância entre as aldeias seja maior do que normalmente.

imediatamente estendida além de sua própria vizinhança, nem é fácil coordenar os assuntos de diferentes aldeias ou distritos. A maior organização tem que ser acompanhada de uma limitação ecológica.

Ao mesmo tempo, talvez ainda mais importante, as circunstâncias da produção separam nitidamente a aldeia ou a comunidade de vizinhança dos agricultores de floresta. A especialização regional da produção é normalmente limitada, e cada grupo local tem a mão-de-obra e organização suficientes para realizar suas próprias tarefas. Os direitos de terra são, correspondentemente, exclusivos estabelecidos em nível de família, aldeia, linhagem ou comunidade ou vários destes ao mesmo tempo, mas raramente em um nível mais elevado.

Acrescente-se a isso que o cultivo contínuo na floresta secundária não provoca qualquer antítese entre a espada e a enxada. Pelo contrário, do cultivo pode-se passar diretamente para a competição intercomunal em torno de terras valiosas. O *status quo* econômico exige uma proporção equilibrada entre homens e terra em cada comunidade, obviamente um equilíbrio frágil, facilmente perturbável por variações locais nos índices de nascimento e morte. A invasão por parte de grupos maiores das terras cultivadas de grupos menores não é o único meio de restaurar o equilíbrio mas é pelo menos uma tática concebível, e o *ethos* militante de muitas tribos da floresta testemunha alguma facilidade de adotá-la.⁸ Os efeitos nas relações intercomunitárias complicam-se, mas no todo esse interesse auto-centralizado pelo *lebensraum* provavelmente encoraja a solidariedade local a expensas do tribalismo. Entendimentos amigáveis com certas comunidades vizinhas podem ser úteis, tanto para refrear a competição quanto para promover aliança contra outros grupos. Mesmo assim, além dessa esfera mínima de relações pacíficas, ela mesma não inteiramente livre de dissensões, a comunidade freqüentemente está separada por seus próprios interesses de um mundo hostil, que muito provavelmente inclui companheiros de tribo.

⁸ Ver Andrew P. Vayda, "Expansion and Warfare among Swidden Agriculturalists", *American Anthropologist*, LIII (1961), 347-358. A ampla distribuição da organização matrilinear corporativa entre agricultores de floresta pode ser vinculada mais adiante à competição crônica. As mulheres são um núcleo estável de cultivadoras, necessariamente ligadas à terra, na medida em que os homens têm de ser desligados dela para suas aventuras militares.

Nomadismo Pastoril

O nomadismo pastoril é em sentidos fundamentais o contrário ecológico da agricultura de floresta: uma adaptação a campos semi-áridos abertos em oposição a florestas de chuva tropical, uma prática de criação de animal, de exclusão virtual do cultivo de plantas, e uma base econômica mais de chefias do que tribos segmentárias. Se a economia mista generalizada das localidades iniciais do Oriente Próximo fôr tomada como o protótipo neolítico, o pastoreio representa um ramo especializado na direção oposta da agricultura de floresta.

A localização clássica das tribos pastôras é a faixa transcontinental seca da Ásia e África: Manchúria, Mongólia, Tibete, Turquestão, Irã, Arábia, o Saara e suas vizinhanças. Aqui vivem os povos pastôres mais famosos, tais como as hordas mongólica e turca da Ásia Interior e os "beduínos nobres" da Arábia. De forma atenuada, o pastoreio estende-se para dentro da floresta e tundra do norte da Eurásia, uma região dominada, de Lapland a Kamchatka, por criadores de renas. Na África, os povos pastôres estão distribuídos através do grande arco de campos ao norte, leste e sul da floresta da bacia do Congo. Povos como o *Fulani* das savanas da África ocidental até o *Turkana* e *Massai* da África oriental, até o Sudoeste africano onde os hotentotes, *Herero* e outros praticam uma variante da criação leste-africana.

Este é, juntamente com a agricultura de floresta, um tipo ecológico principal. Os pastôres da Ásia Interior estão na casa dos milhões. Na África a área ocupada pelo pastoreio é muito maior do que o total de terras cultivadas. Pelo menos, um décimo dos povos das montanhas e *plateaux* do Sudeste da Ásia são povos pastôres nômades, e um quinto da população da Arábia. O pastoreio propriamente dito, envolvendo total dedicação ao pastoreio e negligenciando a agricultura, não se desenvolveu na América pré-colombiana, embora na era posterior ao contato alguns povos, tais como os criadores de ovelha, *Navajo*, entrassem na rede pastoril.

O pastoreio é a negação da agricultura. Mas talvez em suas origens, e muitas vezes em suas formas existentes, o pastoreio não pode ser entendido independentemente das comunidades agrárias. O pastoreio clássico, o nomadismo eqüestre altamente móvel da Ásia Interior, parece ter-se desenvolvido por

volta de 1500-1000 a. C. como um ramo da agricultura diversificada.⁹ A tardia data é intrigante. Pois que milhares de anos antes, economias neolíticas diversificadas tinham em muitos pontos se aproximado das estepes asiáticas semi-áridas, ocupando meios ambientes intermediários que davam maior ênfase ao lado animal do complexo de subsistência. No entanto, nenhuma adaptação extensiva ao campo parece ter sido feita, como se houvesse algum impedimento para uma separação conclusiva das terras neolíticas de origem. Em parte a relutância pode ser atribuída à ausência durante todo esse tempo de transporte adequado para os homens, cuja criação em larga escala na estepes requer: o cavalo só foi domado no final do segundo milênio a. C. e aparentemente o camelo não tinha sido domesticado até essa data. Mas, por outro lado, é bem possível que a ausência de um empurrão suficiente vindo pela retaguarda tenha tornado pouco atrativa a contínua ocupação da zona econômica marginal fazendo mesmo um semideserto parecer atraente. Observando a história dos limites ecológicamente transicionais da China e da Ásia Interior, Owen Lattimore foi levado a sugerir que nesse caso a expansão de uma civilização chinesa dominante e explorativa forneceu a força decisiva.¹⁰ Adotar a criação nômade era para o povo da fronteira um ato de resistência, mesmo de liberdade. "Onde condições ótimas de pastoreio existiam ao lado de condições mínimas de agricultura", escreveu Lattimore, "o pobre agricultor podia tornar-se um próspero nômade abandonando sua porção desprivilegiada de civilização e rumando para a estepes." A aplicação geral da tese de Lattimore é problemática. O pastoreio pode ter sido inventado mais de uma vez, mas pelo menos algumas vezes como um produto de civilização imperial mais do que um produto direto da evolução neolítica.

Tantos povos são chamados imprecisamente de "nôma-des" ou "pastôres" que se torna necessário especificar as práti-

⁹ Eu me refiro particularmente aqui ao pastoreio extensivo, móvel e eqüestre. Criadores de menor escala e mais sedentários, sem animais de transporte, podem ter aparecido mais cedo nas margens do desenvolvimento neolítico do Sudeste asiático.

¹⁰ Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China* (Nova York: American Geographical Society Research Series N.º 21, 1951). Ver também Lawrence Krader, "Culture and Environment in Interior Asia", em *Studies in Human Ecology* (Washington: Pan-American Union, Social Science Monographs, III, 1957), pp. 115-138.

cas apresentadas. Os pastores nômades são criadores inteiramente especializados e completamente devotados ao cuidado de seus numerosos animais e à vida nômade que isso acarreta. A sua mobilidade e a sua dependência especializada nos animais são mutuamente contingentes: os rebanhos precisam ser deslocados de pasto em pasto, de manancial para manancial, e o movimento exigido das pessoas impossibilita atenção à agricultura. Os pastores engajam-se em tarefas agrícolas mínimas, "verdadeiros" pastores nômades em nenhuma. Em certos meios ambientes severos e em áreas marginais aos principais centros de pastoreio, o povo pode depender basicamente de uma única espécie animal — o camelo no Norte da Arábia, as renas na Sibéria, o gado no Sudoeste da África. O pastoreio completo da Ásia central, no entanto, envolve um número complexo de animais — tais como cavalos, vacas, camelos, ovelhas, cabras — com um equilíbrio de rebanhos muito bem ajustado às condições locais de clima e de pastagem.

Em toda parte o cuidado com os rebanhos exige frequentemente mudanças de campo e algumas vezes longas marchas. Alguns nômades percorrem até cerca de mil milhas em um roteiro anual. Como dizem velhos anais chineses, "a sua pátria é o dorso de um cavalo". Mas as migrações não são na realidade sem objetivo ou sem fronteira. Tribos nômades (ou subdivisões tribais) possuem seu território: pastagens específicas e mananciais que florescem em vários períodos e entre as quais viajam o povo e seus animais em um ciclo anual regular.¹¹

O nomadismo é a mais extensiva das economias tribais. A população humana está conseqüentemente escassamente distribuída, embora, devido ao grau de movimento, a comunicação e a interação entre os nômades possam ser desproporcionalmente intensas. Na maior parte do ano, as pessoas podem viajar em grupos de 100 a 200 ou menos e raramente, neste caso, normalmente por pouco tempo, podem juntar-se em números maiores. As densidades populacionais variam basicamente entre 1 e 5 pessoas por milha quadrada. Na rica estepe ao noroeste do mar Cáspio os mongóis *Kalmuk* mantêm uma densidade média

¹¹ Em certas regiões do Sudoeste asiático diferentes tribos nômades, por acordo, usam as mesmas pastagens sucessivamente; cada uma tem direito a certas pastagens em certos períodos. Ver Fredrik Barth, "The Land Use Pattern of Migratory Tribes of South Persia", *Norsk Geografisk Tidsskrift*. XVII (1959-1960), pp. 1-11.

de cerca de 18 por milha quadrada; por outro lado, em partes do deserto de Gobi a densidade nômade cai até 0,2 por milha quadrada.¹²

As pessoas não são as únicas coisas que são escassas. Diz-se verdadeiramente do nômade que sua riqueza é um pêso. Isso desde logo coloca uma contradição para uma mobilidade. Um acúmulo de bens mundanos além de certo ponto restringe a liberdade de movimento do pastor, reduzindo assim a sua habilidade para cuidar de seu gado e ameaçando seu meio de vida. Portanto, citando novamente Lattimore, "o nômade puro é um nômade pobre". E, se não é exatamente pobre, a sua riqueza deve limitar-se ao que é portátil e inquebrável. Assim, se a concepção de tesouro dos pastores é de pulseiras cintilantes que podem ser penduradas em uma roupa ou colocadas no penteado de sua mulher, isso é perfeitamente compreensível.

Mesmo tão simples quanto suas necessidades possam ser, os pastores são caracteristicamente incapazes de obtê-las por seus próprios recursos.¹³ O gado fornece alimentos (geralmente nem tanto a carne, porém mais o leite e o sangue), estêrco para combustível, couros para utensílios, lã e peles para roupas e, talvez, até para as moradias propriamente. O gado e os produtos do gado são também comercializáveis e dessa forma também são essenciais para a existência dos pastores na medida em que os nômades precisam adquirir pela troca com as comunidades agrárias os bens indispensáveis que não podem produzir.

A relação dos pastores com os agricultores sedentários é como um casamento feliz: o nômade não suporta o agricultor, mas não pode viver sem êle. O famoso desprezo dos criadores pela vida sedentária em parte reflete seus próprios conflitos.

¹² Algumas densidades representativas (pessoas por milha quadrada) na África: *Masai*, do Quênia, 4,3; *Masai*, de Tanganica, 2,0; *Fulani*, 2,4; *Turkana*, 3,3; *Somali*, 5,8; *Mukogodo*, 6,0; de William Allan, *The African Husbandman* (Edimburgo, Oliver and Boyd, 1965), p. 309.

¹³ Os estudantes têm que ser prevenidos de que existem controvérsias entre nossas autoridades no que diz respeito à habilidade dos nômades em sustentar-se a si mesmos independentemente, sem praticar troca (ou outras relações econômicas) com os agricultores. Sem insistir se essa troca é uma condição necessária ou universal de pastoreio, talvez eu tenha enfatizado demais aqui o aspecto "da falta de auto-suficiência". Ou seja, considero a troca uma condição normal.

Como nas origens, êle fica reconciliado com sua pobreza, e assim preserva sua liberdade. No entanto, pastôres nômades são arrastados para junto daqueles que desprezam por uma questão de sobrevivência, e raramente existem separados e sem contato regular com comunidades sedentárias. Os povos pastôres e cultivadores de uma determinada área compreendem setores econômicos complementares: um explorando as potencialidades agrícolas locais, o outro as possibilidades de utilização dos campos próximos e os dois, assim, estão intensamente ligados em relações de troca e tensão.

Constantemente a estepe não permite uma economia completa. Ela necessita de produtos agrícolas, artesanais e industriais. Sem cereais e outras plantas alimentícias a dieta nômade torna-se insuficiente. Mais ainda, em estações de pastos pobres (por exemplo, o auge do verão na Arábia), o nômade pode ser incapaz de alimentar seu gado, e é obrigado a ir para a cidade em razão de suas necessidades e talvez entre em acôrdo com fazendeiros locais para o acesso ao restôlho dos campos. A vida nômade móvel também não é consistente com uma especialização artesanal desenvolvida. Os pastôres dependem da cidade para manufaturas vitais, desde utensílios de metal e armas a roupas, sapatos e tecidos para tendas. A observação seguinte referente ao Sudoeste asiático indica como os pastôres nômades podem ser profundamente dependentes de seus vizinhos agrários:

Da totalidade de objetos contidos em um lar nômade — seja êle um curdo do Oeste do Irã ou um gujar no Paquistão do Norte — apenas uma fração pequena foi produzida por êle mesmo ou por um companheiro nômade; e da comida que tal família consome em um ano apenas uma fração pequena é de produtos pastoris.¹⁴

Os nômades trocam produtos pastoris por produtos da cidade, ou com antigos “amigos de comércio” ou em mercados

¹⁴ Fredrik Barth, “Nomadism in the Mountain and Plateau Areas of South West Asia”, em *The Problems of the Arid Zone* (Paris: Unesco, 1960), p. 345. Discutindo a Ásia central, Owen Lattimore observa que, “a despeito de insistente antipatia, existe uma espécie de simbiose entre cada grande grupo de pastôres nômades conhecido na história e alguma sociedade sedentária — talvez mais do que uma”. (*Op. cit.* pp. 333-334.) Exceções evidentes a esta regra de simbiose podem ser encontradas em outras áreas, como, por exemplo, os criadores sibe-rianos ou pastôres do Sudoeste africano, tais como os *Herero*.

locais. Estratégias mais sinistras são algumas vêzes adotadas: roubo, pilhagem, extorsão de tributo pela fôrça ou — no estilo de uma proteção extorquida — pela ameaça da fôrça. Mais ainda, os criadores podem ter que se sujeitar para conseguir o que necessitam, alugando-se como trabalhadores agrícolas ou tornando-se arrendatários. Ou o nômade pode negociar para aumentar sua fôrça econômica: se fôr rico pode comprar terras de cidades e coletar rendas em espécie ou em dinheiro.

Pilhagem e troca são freqüentemente táticas alternativas de relacionamento entre grupos dependentes. A primeira pode facilmente parecer para o nômade o método mais conveniente de negociar com os homens da cidade; assim, a cidade que um ano acolhe bem uma troca econômica com homens da estepe descobre que no ano seguinte é prêsã do mesmo povo — que se tornou agora uma horda de pilhagem, precipitando-se sôbre os aldeões indefesos como um lóbo sôbre o rebanho. O desespero ocasional dos nômades expressa outra contradição entre riqueza e mobilidade, estabelecida aqui em um nível regional mais elevado. Explorando os habitantes da cidade pela violência, os nômades simplesmente invertem as relações habituais. Na troca pacífica, o pastor está em desvantagem. Êle é o mais pobre. A troca é mais urgente para êle do que para o habitante da cidade. E êle não pode esperar indefinidamente para conseguir têrmos de troca mais favoráveis, pois que tem que partir de nôvo, mais cedo ou mais tarde, para as verdes pastagens. Por outro lado, embora economicamente inferiores aos povos sedentários, os nômades são superiores militarmente. Nascidos e crescidos sôbre a sela e numa carreira de pilhagem e vingança, os pastôres nômades têm no treinamento militar um estilo de vida. Com prática, um bando nômade pode atacar, roubar e desaparecer em grande velocidade de maneira impossível de ser alcançado, desaparecendo sem deixar marcas como um rio penetrando na areia do deserto. A população urbana geralmente nada tem a opor contra essas táticas exceto uma muralha. Assim a relação econômica entre os pastôres e os habitantes da cidade é inconsistente com o equilíbrio de poder existente entre êles. A pilhagem apresenta-se freqüentemente aos nômades como uma escolha melhor do que a troca, especialmente nas ocasiões em que perderam gado devido ao tempo, doença ou roubo, e que têm pouca coisa a trocar.

Arrendatários e proprietários de terras nômades refletem outras contradições da vida pastoril, contradições tão profundas que desligam êsses homens da estepe e os obrigam a se seden-

tarizar. É verdade que o nômade pobre é o nômade puro, mas se é pobre demais torna-se uma ameaça à pureza de seus companheiros. Se o gado de uma família escasseia além do mínimo necessário para a subsistência — um acontecimento comum devido às incertezas da criação e da guerra — outras famílias vêm em auxílio, correndo o risco de que possam logo encontrar-se na mesma situação. Os nômades têm que se tornar mais egoístas do que os agricultores. As características sociais dos pastores geralmente inibem a responsabilidade pelo bem-estar alheio e assim famílias pobres são empurradas para a cidade por necessidade antes que se tornem uma draga do capital do rebanho de todos potencialmente envolvidos. Em algumas áreas o fluxo de pastores para as comunidades sedentárias é aumentado pelo crescimento populacional, relativamente alto das populações nômades cujas práticas dietéticas e sanitárias são mais saudáveis do que as da população urbana. Enquanto isso, os pastores ricos têm seus próprios problemas. Grandes rebanhos são difíceis de sustentar, e o dono, diante da perspectiva de lucros reduzidos, pode inclinar-se a investir seu excedente em outros tipos de propriedade tais como terras na cidade. O homem rico enfrenta então a contradição entre riqueza e mobilidade. Ele também se sedentariza: para supervisionar seus bens e gozar os benefícios. Essa "sedentarização" dos excessivamente pobres e dos excessivamente ricos é um processo normal em muitas áreas, e é outra faceta da interdependência da estepe e da cidade.¹⁵

Assim, a adaptação dos pastores engendra complexas relações com a natureza e com outras sociedades. Quais são os efeitos na estrutura social nômade? De modo geral: coesão dispersa, tribalismo e certa centralização em níveis mais altos. Os pastores freqüentemente desenvolvem chefias.

O modo de produção promove relações entre comunidades nômades e sua combinação em "hordas" maiores, havendo densidade animal e humana suficiente. O estudo comparativo de Lawrence Krader das tribos da Ásia central indica que os graus de integração política variam diretamente com a densidade populacional, em última análise com a abundância natural de água e pastagem. Os povos mais favoravelmente situados são capazes de construir uma estrutura política através de diversos níveis de

¹⁵ Barth, *op. cit.*; e *Nomads of South Persia* (Nova York: Humanities Press, Oslo University Press, 1961).

integração ao longo de linhas genealógicas, na maneira dos clãs cônicos. São capazes mesmo de partir para grandes conquistas imperiais e dar-se ao luxo de participar de grandes religiões mundiais. Os nômades pobres, no entanto, estão presos a unidades políticas elementares, embora seu sistema de descendência possa ser, em princípio, o mesmo.¹⁶

Havendo a densidade necessária, a adaptação nômade propicia certas forças de coesão política. As comunidades entram em acordos regionais de paz interna, defesa coletiva e redistribuição periódica de recursos naturais. Combinam-se em confederações regionais ou tribais e talvez possam vir a ter um chefe supremo. Isso a despeito do constante ir e vir e em parte devido a isso mesmo. O tribalismo amortece as freqüentes colisões entre campos vizinhos e minimiza a competição em torno das pastagens. Mais ainda, provoca vantagens em outra esfera de conflito pastoril, a endêmica pilhagem de gado e contrapilhagem da vida nômade. Dizemos "endêmica" porque o gado é vulnerável à doença, e as pastagens a uma natureza caprichosa, mas a criação de gado até o seu pleno desenvolvimento novamente é uma atividade muito lenta, talvez lenta demais a ponto de repelir servidão, sedentarização ou morte. Ao contrário, como diz o beduíno, "a pilhagem é a nossa agricultura". A pilhagem de gado é obviamente divisiva e autopertuante. Mas ao mesmo tempo encoraja alianças ofensivas e defensivas entre comunidades, e lealdade a homens poderosos em posição de garantir a segurança e distribuir o saque. Finalmente, e esta talvez seja a fonte interna mais importante de cooperação nômade, os ciclos anuais dos grupos vizinhos têm que ser coordenados sob o risco de não conseguirem distribuir-se em relação adequada aos recursos pastoris. Isso muitas vezes leva a uma alocação anual de pastagens entre comunidades vizinhas e talvez a algum acordo com comunidades agrárias ou outras confederações nômades próximas às rotas pastoris. Sem dúvida decisões a respeito de migrações não podem ser tomadas por uma comunidade isolada. Têm que ser decididas em acordo com os líderes dos campos vizinhos, ou então feitas e impostas a um grupo de comunidades por um chefe supremo.

¹⁶ Lawrence Krader, "Ecology of Central Asian Pastoralism", *Southwestern Journal of Anthropology*, XII (1955), pp. 301-326; e "Principles and Structures in the Organization of the Asiatic Steppe Pastoralists", *op. cit.*, pp. 67-92.

As adaptações dos nômades às comunidades agrárias têm implicações semelhantes: confederação e centralização dos criadores. A riqueza da cidade atua sobre os nômades como um ímã sobre limaduras de ferro, não apenas atraindo-os, mas mantendo-os juntos no processo. Essa coesão é plenamente funcional onde os pastores confrontam centros sedentários como predadores militares ou soberanos políticos. Mas mesmo onde aparecem nos mercados das cidades como negociantes pacíficos, uma organização mais forte pode ter vantagens sutis; como uma ameaça encoberta influenciando favoravelmente os preços da troca para os produtos pastoris. Ao lado disso, é útil para os nômades ter uma chefia representativa, talvez permanentemente situada na cidade, que irá lavar as ofensas de que eles, numa necessariamente breve permanência, não podem encarregar-se.

Por outro lado, os homens da cidade têm uma necessidade complementar de tratar com "pessoas de autoridade" entre esses homens selvagens. Como os *colonos* europeus na África ou no Pacífico, a primeira inclinação das pessoas da cidade é "encontrar o chefe" — uma necessidade tão compelida que os chefes nômades devem ser inventados se ainda não existem. Um Governo nômade é cristalizado por pressões externas. Como Fredrik Barth observa sobre os pastores do Sudoeste asiático:

Onde as tribos tinham organizações de linhagem acéfalas, como entre alguns dos nômades *Pathan*, as autoridades não foram capazes de negociar através dessa organização, e criaram essencialmente chefes por insistirem em negociar com "pessoas de autoridade". Tais pessoas poderiam no contexto de seu próprio sistema ser olhadas como delegados falando no interesse das assembléias de linhagem. Mas, através do suporte que receberam de fora, sua posição tornou-se mais entrincheirada; e relações com outros sedentários têm sido um fator contínuo para mudar as organizações políticas tribais de tipo acéfalo (isto é, segmentário) para o tipo centralizado.¹⁷

A aspiração da cidade por um chefe nômade é parcialmente econômica. Os povos sedentários também necessitam de alguém através de quem eles possam negociar com os nômades em geral e contra quem possam reclamar. (É comum no Sudoeste asiático encontrar-se nômades que não são nômades de ocupação, mas moradores da cidade — e provavelmente também

¹⁷ Barth, "Nomadism in the Mountain and Plateau Areas of South West Asia", p. 349.

formados na Universidade de Colúmbia.) Além disso, chefes influentes podem ser usados pelos habitantes das cidades para controlar os homens desregrados das estepes. A cidade interfere na política da estepe, como a China estava acostumada a fazer na sua fronteira noroeste, tendo em vista neutralizar a fronteira ou criar um anteparo de "indianos amigos". Isso pode ser perigoso. Envolve subsidiar certo grau da organização nômade e certa medida da liderança nômade — todavia nunca em demasia, caso contrário podia conduzir-se um dragão às portas da cidade.

A tendência dos pastores em formar chefias seja como fôr não é freqüentemente tão completa quanto poderia ser. Os etnógrafos falam de certa instabilidade na política nômade, que formulam de várias maneiras: como um conflito entre parentesco e contrato, entre descendência e "individualismo", e (em referência a postos oficiais mais altos) entre sucessão hereditária e "usurpação". Uma fonte de fraqueza na infra-estrutura da comunidade nós já detectamos: a necessidade de limitar a solidariedade social e por conseguinte responsabilidades econômicas extensivas, de modo que as famílias empobrecidas são abandonadas antes que se tornem uma fonte de empobrecimento dos rebanhos da comunidade. A atividade individual nos mercados das cidades que exige um acúmulo pessoal de meios de troca a expensas da caridade local tenderia a ter o mesmo efeito de ruptura.

Mais ainda: o militarismo nômade pode transigir por conveniência princípios sociais em todo e qualquer nível de organização. Famílias, acampamentos ou sessões tribais inteiras têm que buscar refúgio onde possam encontrar. Embora a descendência comum possa ser a base adequada de colaboração, a conveniência pode decretar outra coisa. Uma combinação de forças *ad hoc* que forneça segurança é preferível a uma aliança genealógica que é apenas moralmente correta. O militarismo também dá campo à realização pessoal do poder, premiando com seguidores àqueles que podem premiar seguidores. Mas tais homens não são necessariamente chefes por direito de nascimento. Por um lado, isso significa que os líderes carismáticos usurpam ou criam *status* oficiais mais do que os herdam; por outro lado, seus adeptos e grupos subordinados podem estar ligados por lealdade pessoal mais do que por regras de parentesco, recrutados para o serviço do líder através da promessa de glória e saque ou pelo medo de perder o que já possuem.

A "desordem" da chefia nômade aparece então em duas dimensões. Em primeiro lugar, a chefia é apenas insubstancialmente baseada em um sistema corporado de descendência, tal como um clã cônico. A filiação de linhagem faz concessões a relações contratuais: servidão, clientela, vassalagem e irmandade de sangue. Em segundo lugar, uma pirâmide política simétrica, com chefes maiores e menores liderando subdivisões maiores e menores, freqüentemente não se realiza. O poder tende a se concentrar no alto com os grupos subordinados estando igual e separadamente sob a liderança do chefe supremo.

Tribos de Caçadores, Pescadores e Coletores

A faixa Oeste da América do Norte, da Califórnia ao Sul do Alasca, foi ocupada nos tempos aborígenes por tribos sem agricultura ou criação. Da mesma forma, algumas tribos do Sudoeste da Nova Guiné baseavam-se na coleta mais do que na produção de alimentos. A combinação da estrutura tribal e a produção de caça, pesca e coleta é, contudo, excepcional. Usualmente depende da existência de um ou dois alimentos nativos especialmente abundantes — por exemplo, peixe (especialmente o salmão) no Noroeste americano, bolotas na Califórnia, sagu na Nova Guiné, que procurados na sua estação própria permitem algo como uma safra agrícola. Pode-se dizer desses povos que praticam uma "agricultura natural".

Apesar disso, ao elogiar as dádivas da natureza não podemos desprezar a competência dos povos. Através de técnicas extremamente refinadas capitalizam as suas oportunidades comuns. Não é uma técnica ou conhecimento desprezível aquele incorporado nos processos através dos quais as tribos da Califórnia tornam comestível a bolota naturalmente venenosa ou nos numerosos métodos para pescar e armazenar o salmão, mamíferos do mar e outros alimentos nos índios da costa Noroeste. A produtividade destes, especialmente, pode-se comparar perfeitamente com a dos povos agrícolas da América do Norte nativa.

As tribos de caçadores e coletores podem também gozar de um conforto material tão grande quanto sociedades tribais "neolíticas". Muitos dos melhores entalhadores de madeira do mundo primitivo são caçadores e coletores como os *Asmat* da Nova Guiné e os índios da costa Noroeste. Os índios da Cali-

fórnia geralmente são considerado os melhores em cestaria entre os povos primitivos (ou qualquer outro povo). Ligada a essas realizações está a existência semi-sedentária em "aldeias sazonais" pelo menos e, algumas vezes, a vida em aldeia por todo um ano.

As densidades populacionais das tribos de caçadores e coletores equiparam-se também aos padrões neolíticos. A densidade da população aborigine da Califórnia era tão alta como a de qualquer região ao norte do México, incluindo as regiões agrícolas.¹⁸ Os índios da costa Noroeste não ficavam muito aquém. As aldeias dos *Asmat* (Nova Guiné) chegam a 2 mil pessoas. Isso, no entanto, pode ser 10 ou 20 vezes a média das tribos caçadoras e coletoras cujos agrupamentos são geralmente comparáveis aos dos agricultores de floresta.

Também como no caso dos agricultores de floresta, a pequena comunidade de caçadores e coletores tende a ser independente. Não que esteja socialmente isolada. A aldeia liga-se por parentesco e outras relações com outras aldeias da tribo, e as incertezas da coleta fazem que essas conexões sejam veículos providenciais de auxílio material. Mas as mesmas incertezas solapam a unificação política de tais comunidades e, por esse motivo, a integração interna de cada comunidade.

As reservas naturais de alimento disponíveis para os grupos locais de tribos de caçadores e coletores estão sujeitas a variações sazonais e anuais. A comunidade, que em um determinado momento está bem, pode em outro momento defrontar-se com séria escassez. Não dispondo de uma fonte de poder segura através da qual uma "área central" pudesse dominar os agrupamentos vizinhos, essas variações incontroláveis não permitem uma base efetiva para uma política regional centralizada. Na costa Noroeste, chefes de nascimento "nobre" eram influentes nas diversas linhagens ("casas") e aldeias. Mas nenhum podia manter continuamente supremacia sobre uma região tribal, desde que o salmão apareceria em abundância,

¹⁸ A. L. Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America* (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1947). Os dados de Kroeber para a Califórnia subestimavam a sua população. De acordo com Baumhoff, as densidades das tribos californianas chegavam a 11,12 por milha quadrada; Martin A. Baumhoff, *Ecological Determinants of Aboriginal California Populations* (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1963).

ano após ano, nos rios pretendidos por outro chefe qualquer.¹⁹ Mais ainda, a mobilidade do caçador, aqui mais restringida do que usualmente, mas ainda periodicamente evidente, prejudica uma ordem, de outra maneira estável, com uma turbulência imanente. Famílias dispersam-se para locais melhores para a coleta em certas estações, ficando fora do alcance e além do controle central. Um declínio constante nos recursos alimentícios locais provoca emigração permanente, minando o suporte dos possíveis chefes e mudando radicalmente a correlação local e regional das forças.

Assim, apesar de poder sustentar uma população densa, a coleta por sua insegurança inerente desorganiza uma estrutura tribal. Tumultua continuamente a codificação política da comunidade local e das comunidades regionais congêneres. Os grupos locais tendem a ser menos coerentes e menos solidários do que nos agrupamentos agrícolas onde recursos específicos explorados durante longos períodos dão solidez a fortes formações corporadas. Ao mesmo tempo, a política regional (opondo-se às sociabilidades regionais) não é facilmente desenvolvida, e, se desenvolvida, permanece comparativamente destruída. De modo geral, quando não invariavelmente, as tribos de coletores de alimentos são sistemas segmentários amorfos.

Os Caçadores Equestres

Os *Sioux*, *Cheyenne*, *Comanche* e outras tribos das Grandes Planícies exaurem as concepções populares do índio americano. O estereótipo contemporâneo de "um índio", aquele intrépido guerreiro a cavalo de cara pintada e cocar de penas, era característico das Planícies e de nenhuma outra área da América. Antes da chegada do branco, não existia esse tipo de índio em nenhum lugar. O florescimento da cultura das Planícies foi um episódio fugaz, indo apenas da introdução do cavalo à extinção do búfalo, ao todo menos de 300 anos; esse acontecimento decisivo inicial e final assim como o comércio que subsi-

¹⁹ Wayne Suttles, "Affinal Ties, Subsistence, and Prestige among the Coast Salish", *American Anthropologist*, LXII (1960), pp. 296-305; Andrew P. Vayda, "A Re-examination of Northwest Coast Economic Systems", *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Série II, vol. XXIII (1961), 618-624.

diou a história tribal em todo esse período foram "benéficos" da civilização européia. Não existem muitos paralelos ecológicos em outros lugares: um desenvolvimento análogo na Patagônia pós-colombiana, de que se sabe muito pouco, e um padrão algo similar de caçar montado em rena na Sibéria (os tungus do Norte). Mas talvez as melhores analogias venham, de um lado, das tribos pastoris, e, de outro, das tribos caçadoras puras. Nas Planícies a adaptação combinando a criação de cavalos, a caça ao búfalo, a pilhagem e o comércio num complexo interdependente combina características especiais dessas adaptações.

Como no nomadismo, a vida nas Planícies era peripatética. Mas a mobilidade era ditada mais pela caça de rebanhos selvagens de búfalos do que por rebanhos domesticados de cavalos. O búfalo seguia um ciclo natural de concentração e dispersão, "escurecendo as Planícies" em enormes massas durante a rotina do final de sua estação de verão, espalhando-se depois em rebanhos menores no inverno e na primavera. Os índios respondiam com um ciclo social paralelo, reunindo-se para cerimônias tribais e caças comunais no fim do verão, depois dividindo-se em bandos menores (ou ainda em grupos menores de parentesco) para a caça ordinária. No auge da concentração toda a tribo (ou uma seção principal) reunia-se — talvez uns poucos milhares de pessoas — mas os bandos e grupos de parentesco que seguiram seus caminhos separados compreendiam apenas pequenas frações do conjunto tribal.

A economia era extensiva e a densidade populacional proporcionalmente baixa, bem menos do que uma pessoa por milha quadrada nas Planícies do Sul.²⁰ Como no caso dos pastores nômades, o movimento constante também restringiu a quantidade e o caráter da riqueza dos índios das Planícies. Não faziam cerâmica, tecidos ou cestaria, e desenvolveram apenas trabalhos simples em pedra, madeira e osso. Mas dependiam, pelo contrário, de produtos de couro e bens de metal obtidos pela troca e davam a maior atenção às suas roupas trabalhadas com contas, pendentes e penas.

Reminiscente do nomadismo era a sua atitude contínua de beligerância em relação a inimigos tradicionais e o roubo cotidiano de cavalos. O conflito entre os índios era constantemente

²⁰ Jerrôld E. Levy, "Ecology of the South Plains", em Viola E. Garfield, *Symposium: Patterns of Land Utilization and Other Papers* (Seattle: American Ethnological Society, 1961), pp. 18-25.

estimulado pelas diferenças de acesso aos bens europeus e periodicamente exacerbado pelas mudanças radicais dos postos comerciais europeus e mudanças na sua demanda de bens indígenas. Desde cedo as diversas tribos tiveram oportunidades desiguais de adquirir cavalos e armas de fogo. Os cavalos entraram nas Planícies principalmente através dos estabelecimentos espanhóis do Sul, e as armas através dos negociantes franceses e ingleses do Nordeste. Assim, certas tribos ficavam fortalecidas para expandir-se a expensas de seus vizinhos mais pobres, enquanto estes, atacados, eram obrigados a adotar todos os meios disponíveis de preservação, desde a chicana até a aliança contra o mais forte. Mas subitamente o cálculo estratégico mudou quando se abriu o Missouri para barcos a vapor, iniciando-se também o comércio maciço de couros de búfalo. Tribos que tinham chegado a uma ascendência baseadas em armamentos superiores eram agora obrigadas a retirar-se diante de povos que elas tinham anteriormente afugentado. Qualquer equilíbrio militar estava assim ameaçado logo que fôsse estabelecido, e um ódio nutrido durante décadas de derrota fêz vítimas entre os vitoriosos do passado.²¹

As pressões seletivas favoreceram a coesão tribal, assim como no caso dos pastores nômades. Mas também análoga à condição nômade e ainda mais semelhante à situação dos caçadores, a organização formal dessa coesão era prejudicada pela contínua instabilidade econômica. Os seus deslocamentos e encontros dentro do mesmo território fomentavam a solidariedade tribal dos bandos das Planícies, e a guerra também incentivava a coerência intratribal e mesmo a aliança intertribal. No entanto, tribos que tinham tido linhagens e clãs antes de sua chegada às Planícies agora as viam minadas. Nenhuma, também, desenvolveu um sistema centralizado de chefia.

Os bandos das Planícies eram conjuntos frouxos de parentes, que facilmente se uniam e facilmente se desligavam, de acordo com as flutuações ditadas pela posse de cavalos e pelas possibilidades de caça. Os mesmos caprichos ameaçavam os líderes em evidência,²² cuja influência dependia dos sucessos in-

²¹ Frank Raymond Secoy, *Changing Military Patterns on the Great Plains*, American Ethnological Society Monographs, No. XXI (1953).

²² Na literatura etnográfica os líderes das Planícies são caracterizados como "chefes"; como tipos sociológicos, eles são os líderes do tipo descrito no capítulo 2.

certos e pouco duradouros da guerra e criação de cavalos. Assim a unidade tribal não era efetiva por uma série segmentária de linhagens e chefes de linhagem: estabelecia-se através de associações que se inter cruzavam, tais como sociedades militares e grupos de idade, e efetivava-se nos conselhos constituídos de homens proeminentes. As tribos das Planícies organizaram-se em níveis mais altos, mas com uma formalidade mínima. Produziram os contornos das chefias, mas não sua estrutura interna.

Agricultura Intensiva

A irrigação de oásis foi provavelmente uma das formas mais antigas da agricultura no Oriente Próximo, e inúmeras variedades de irrigação eram conhecidas na América Central neolítica. Adaptada aos grandes sistemas fluviais do Egito, Mesopotâmia e outros centros estratégicos, tornou-se finalmente a base técnica de muitas civilizações arcaicas. Tipos mais simples de agricultura hidráulica persistiram, no entanto, no mundo primitivo: nas regiões áridas ou mesmo nos climas tropicais onde os produtos cultivados (por exemplo, o arroz ou taro) se beneficiaram de grandes quantidades de água. No Sudoeste americano, a irrigação em pequena escala ou o cultivo com água corrente (utilizando fontes ou riachos desviados e controlados) garantiram a subsistência dos índios *Pueblo*. As adaptações complexas dos polinésios incluindo a pesca, a cultura de árvores e a agricultura de floresta constantemente enfatizavam a irrigação com água corrente do taro, notavelmente no Havaí, onde técnicas criativas de fossos, barragens e terraços foram responsáveis por uma proporção substancial da subsistência nativa.

Esses são métodos intensivos de produção de alimentos. As águas da irrigação revigoram a fertilidade, permitindo um cultivo contínuo ou quase contínuo. A exigência de trabalho despendido não é necessariamente maior do que na técnica de "derrubar e queimar", mas os resultados obtidos relativos a terra arável são muito maiores. Não estando obrigados a manter a maior parte de sua terra não-cultivada e de reserva, os agricultores de irrigação podem manter populações relativamente densas e agrupamentos humanos relativamente grandes. Um só *pueblo* pode ter mais de 1.500 pessoas no Sudoeste dos

Estados Unidos,²³ e a densidade populacional da área dos *Pueblo* era a mais alta na América aborígine ao norte do México. Os havaianos, por outro lado, não viviam em aldeias propriamente, mas suas moradias estavam freqüentemente concentradas nos vales mais baixos, e a densidade total era alta — cerca de 25 habitantes por milha quadrada na “Grande Ilha” (Havaí), a respeito de suas grandes extensões de terra não-arável.

A relação cuidadosamente construída com a natureza na agricultura hidráulica sugere também algumas construções sociais. Por exemplo, um substrato estável de grupos locais, firmemente ligado à terra e talvez formalmente constituído como linhagens proprietárias. Uma grande dose de cooperação é aqui exigida — dentro e entre êsses grupos — em conexão com o cuidado do sistema de irrigação e a distribuição da água para os campos individuais. Também parece necessária alguma coerência em níveis secundários e mais elevados de organização devido à associação densa de muitas pessoas.

A conhecida “tese hidráulica” elaborada por K. A. Wittfogel²⁴ é relevante nesse momento. Wittfogel argumenta que um sistema político extensivo e especializado é uma especificação funcional da irrigação em grande escala. Grande quantidade de mão-de-obra precisa ser mobilizada para a construção, manutenção e proteção de grandes obras. Certa organização de pessoas está, portanto, implícita: uma sociedade dividida em um poderoso setor burocrático e uma massa de camponeses *subjugados*, e todo dominado por um dirigente glorificado de autoridade ilimitada. A expressão política completa da irrigação em grande escala é uma “Sociedade Oriental” despótica como o Egito Faraônico, o Antigo Peru ou a China histórica. Através de uma extrapolação “para trás”, a analogia incompleta ou primitiva seria uma chefia centralizada como a do Havaí. A dependência da irrigação em algumas chefias polinésias dá um modesto suporte a essas contensões — mas mesmo os havaianos desenvolveram uma tecnologia diversificada, e a política poli-

²³ O *pueblo Zuni* tinha 1.700 pessoas em 1915-1916; 2.252 em 1951. As aldeias *Hopi* agora costumam ter cerca de 300 pessoas, mas vários *pueblos* são praticamente justapostos e os cálculos estimados para os séculos XVII e XVIII indicam uma população maior. Ver Fred Eggan, *Social Organization of the Western Pueblos* (Chicago: University of Chicago Press, 1950).

²⁴ Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven: Yale University Press, 1957).

nésia não pode ser compreendida como uma simples consequência da irrigação.

Envolvendo construção limitada e pequena oportunidade para contrôlê da água, o cultivo de água corrente e outros esquemas hidráulicos simples do Sudoeste americano provocaram menores demandas organizacionais do que a irrigação em grande escala. Uma forte autoridade central não é tecnicamente exigida e, na verdade, considerando o nível de produção na área dos *Pueblo*, seria difícil de suportar. Mas essa simplicidade política não é uma bênção especial: é um problema especial. Muitas pessoas estão concentradas forçosamente nas áreas abertas ao cultivo. Aqui temos uma associação *ecológica* densa — nos *pueblos Hopi* as pessoas vivendo umas em cima das outras — mas não uma associação *política* centralizada: uma sociedade operando especialmente “*apertada*”, mas capaz apenas de formações moderadas de liderança e política. Nas aldeias *pueblos* pequenas seções clônicas controlam porções independentes de terra irrigável, e não existe organização mais inclusiva do que a aldeia, embora a próxima aldeia possa estar quase ao lado. Os antropólogos testemunham uma série de contínuas rugas nos *pueblos* que numa crise podem tornar-se num partidarismo acentuado. A comunidade rompe-se: as pessoas que “não gostam daqui” vão embora para outro lugar.

Para aqueles que já leram o livro de Ruth Benedict, *Patterns of Culture*,²⁵ a turbulência profunda da vida *Pueblo* será uma surpresa. A reputação dos *Pueblo* de pacifismo, a sua “apolínea” ausência de competição está bem documentada. Mas essa insistência ideológica na harmonia, essa repressão treinada do conflito, tem que ser compreendida dialeticamente. É uma compensação da ausência de meios políticos diretos, sendo uma maneira pela qual superam as divisões sociais iminentes. Outro equivalente moral dos *Pueblo* para a política, talvez o mais importante, é seu intenso cerimonialismo. A prosperidade das pessoas e das colheitas é considerada dependente de um ciclo anual de ritos, um sucedendo imediatamente ao outro, e nenhuma invocação ritual dos deuses pode ter êxito sem haver paz na meseta e boa vontade entre os homens. Além disso, cada seção clônica controla a realização de uma ou mais cerimônias. Cada uma, dessa maneira, depende das outras para sua existência. A coe-

²⁵ Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1934).

rência forçada pela ecologia, no entanto, não realizada na economia ou na política, é obtida no nível religioso como uma divisão cerimonial do trabalho.

A adaptação do sistema cultural, a recorrência a reservas ideológicas quando as instituições de defesa de primeira linha se revelam insuficientes, não é única, embora se expresse diferentemente em outros contextos. Muitas vezes no decurso da sujeição colonial povos colonizados recorreram a cultos religiosos na sua luta contra os demônios estrangeiros. As culturas encontram, como soldados, deuses nas trincheiras.

Adaptação Intercultural

A nossa discussão dos tipos ecológicos tribais tem sido desigual em aspectos importantes. É preciso notar que as partes dedicadas aos pastores nômades e aos caçadores eqüestres dedicaram considerável atenção às relações entre as tribos e os povos vizinhos. A adaptação a certo meio cultural foi percebida como consequência para os pastores nômades de sua adaptação aos campos. Mas, embora os nômades fossem vistos sob o efeito de uma *seleção cultural* assim como de uma *natural*, a maioria dos outros tipos tribais foi tratada isoladamente, separada de qualquer contexto cultural, como se a adaptação à natureza fosse a única importante. Sem dúvida esse procedimento é historicamente deficiente. Com poucas exceções, os homens tribais em toda parte estão em contato com estrangeiros, muitas vezes bastante diferentes deles próprios, e esse engajamento em um campo intercultural influencia as organizações tribais locais. Envolvida numa divisão regional do trabalho, a interação dos pastores nômades com outros povos pode ser em certo sentido mais necessária do que usual, mas não é obrigatoriamente mais efetiva em suas consequências.

Assim, à discussão prévia das adaptações tribais à natureza, adicionarei agora outra, pelo menos da mesma extensão, a respeito das relações das tribos com sociedades coexistentes e as modificações na organização assim causadas. Infelizmente, esse ramo da pesquisa ecológica tem sido negligenciado, e pouco mais pode ser apresentado ao estudante do que se pode esperar disso.

Não se *deve* esperar que as sociedades tribais fiquem iguais às suas vizinhas como resultado de um contato prolongado. Não se deve acéntuar em demasiado os estudos de "aculturação"

que já estiveram em voga, que enfatizavam a intensa difusão cultural que acompanha o colonialismo e a inevitável ocidentalização das sociedades primitivas cativas. A interação dos povos tribais pode produzir mais *complementaridade* do que similaridade nas configurações culturais, particularmente quando desempenhada em um quadro de contrastes naturais. As tribos se diferenciam por sua adaptação à natureza e entre si, simultaneamente é para sua vantagem mútua.

A Melanésia fornece exemplos clássicos, especialmente na periferia das ilhas maiores como a Nova Guiné, onde diferenças sucessivas do meio ambiente do litoral à montanha são captadas e capitalizadas na maneira de viver de tribos adjacentes. Os pescadores da costa e os cultivadores de taro dos "bosques" — talvez também os cultivadores de sagu ribeirinhos e das zonas pantanosas, os cultivadores de batata-doce do planalto e os cultivadores de inhame da planície — existem lado a lado e em simbiose econômica. Ou, então, diversas comunidades de ilhas, cada qual naturalmente dotada para produzir certos cultivos e certos bens, são ligadas por uma rede de comércio marítimo importante. A última diversidade pode engendrar ainda mais diversidade. A divisão local de trabalho abre um nicho para povos navegadores comerciantes, tais como os *Manus* das ilhas Admiralty que assim desempenham o papel dos intermediários fenícios em um *mare nostrum* primitivo. É claro que o sucesso de todas as tribos em tal *ecossistema* regional depende da preservação ou mesmo acentuação das suas diferenças, enfatizando a diversidade de suas adaptações.

O conflito assim como a cooperação (e os dois não precisam excluir-se mutuamente) deixam sua marca na organização tribal. Os efeitos das hostilidades externas nas estruturas internas dependem de muitas circunstâncias: o modo de competição, o caráter cultural dos antagonistas, seus respectivos níveis de desenvolvimento — para citar apenas os elementos óbvios do cálculo competitivo. Uma guerra de iguais, tribo contra tribo, tende a consolidá-las em algum nível elevado, como no caso dos índios das Planícies. Mas, dada uma organização fundamentalmente segmentária, o movimento para a confederação é muitas vezes incompleto e algumas vezes mais visível entre predadores de sucesso do que entre as suas presas.²⁶ As divisões dentro do

²⁶ Cf. Marshall D. Sahlins, "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion", *American Anthropologist*, LXIII (1961), 322-345.

campo inimigo ajudam a perpetuar a própria fraqueza. A tribo só supera suas divisões locais quando precisa prevalecer militarmente, e na ausência de uma oposição concreta as tendências separatistas normais ficam periodicamente livres para reafirmar-se.

O caso fica diferente quando a tribo se defronta com uma organização superior, como uma chefia ou um reino poderoso. Aqui a oposição é mais extensiva, perigosa e contínua, e como uma organização oposta à tribo torna-se uma demanda mínima de existência. As chefias formadas por pastores nômades em contenda com centros agrários no Sudoeste asiático ou ao longo da fronteira chinesa são exemplos disso. Como já observamos, uma das características da organização de tais chefias é que não são inteiramente *sui generis*, mas cristalizadas por pressão externa. O corpo político pode então manter certas características de um organismo primitivo, coberto por um esqueleto de uma autoridade de chefe, mas fundamentalmente pouco complexo e basicamente segmentado. Ou seja, aparece um vazio entre a chefia central e os grupos locais. Estes últimos não estão armados de forma piramidal como subdivisões maiores ou menores sob chefes representativos de diferente hierarquia. Eles compreendem, em lugar disso, um estrato indiferenciado, cada grupo submetendo-se separadamente à chefia, que é por sua vez estabelecida tanto em relação a um poder exterior como à subestrutura tribal. Praticamente intocados pelos princípios de hierarquia e de autoridade dos chefes, os grupos locais persistem como simples formações neolíticas, quase como uma época histórica diferente, enquanto o estrato de chefia diferenciado no estilo e nos valores por suas conexões com a tradição mais sofisticada quase parece um elemento intrusivo no corpo tribal. Na realidade, em muitas tribos africanas justapostas a reinos maiores, as autoridades locais (tais como são) são estrangeiras ou pelo menos validam sua superioridade por uma tradição de descendência da realeza vizinha.

Nem sempre as tribos reagem a vizinhos poderosos criando um chefe e unificando-se em torno dele. Pode parecer melhor tornar-se invisível. Fragmentar-se em grupos pequenos discretos e de tal maneira espalhados que dificilmente podem constituir uma ameaça a alguém, não incomodando, se não inteiramente imperceptível. Algumas tribos do Oriente Médio parecem esconder-se dessa forma em um mar de povos mais adiantados, disseminados entre estes como pequenas ilhas de origem e costume distintos. Raramente estabelecem-se ou reúnem-se em nú-

meros provocantes, embora o seu povo possa ao todo somar milhares de indivíduos. Outrossim, uma tribo pode procurar proteger-se de forças culturais superiores deslocando-se para a floresta e organizando-se em comunidades pequenas e móveis. Os *Amahuaca*, cultivadores de coivara do Leste do Peru, parecem ter adotado essa estratégia:

A história conhecida dos *Amahuaca*, embora bastante incompleta, tem sido marcada por ataques externos de tribos indígenas mais poderosas e por coletores de borracha, e rixas internas em escala considerável. A pequenez das comunidades e a movimentação freqüente teria o efeito de tornar mais difícil localizá-las. Isso daria alguma proteção e melhores chances de sobrevivência. Assim, enquanto não houver evidência conclusiva disso, a constante movimentação dos *Amahuaca* pode ser interpretada como uma adaptação ecológica a condições de grande insegurança.²⁷

Uma fragmentação social de outro tipo — em certos aspectos mais profunda, embora raramente manifesta na aparência compacta da comuna tribal — é conhecida por ter surgido na adaptação de certos povos ao mundo comercial. No interior do Sudeste asiático, nas ilhas mais exteriores da Indonésia e nas regiões montanhosas do continente, vivem grupos tribais, aparentemente agricultores de floresta comuns, mas na realidade incomuns na medida em que são relativamente pouco integrados nos níveis mais baixos assim como nos mais altos de organização. A comunidade local não só é separada das outras, ela própria é dividida no nível de grupo doméstico. As famílias tendem a seguir seu próprio caminho, muito solidárias internamente, mas geralmente não reconhecendo laços de linhagem comum ou sérias responsabilidades econômicas para com os co-aldeões. É verdade que cada família está ligada a outras por relações consanguíneas ou de afinidade, mas a comunidade é mais um agregado do que uma corporação, limitada nas funções coletivas, amorfa em sua composição e sujeita a mudanças freqüentes de seus membros. Essa condição descentralizada ou “atomizada” não é historicamente limitada no Sudeste asiático: aparece na América do Norte depois do contato europeu — por exemplo entre as tribos da floresta do Nordeste tais como os *Ojibway*.

²⁷ Robert Carneiro, “Shifting Cultivation among the Amahuaca of Eastern Peru”, *Völkerkundliche Abhandlungen*, vol. I, Niedersächsisches Landmuseum Hannover (1964), 16.

As forças atomizadoras são externas à tribo. Elas penetram no interior tribal vindas dos principais centros de desenvolvimento político e comércio, esmagando os limites internos da molécula primitiva e orientando as unidades domésticas elementares para o exterior, principalmente por força da atração econômica. As relações internas são especialmente enfraquecidas quando os povos colocam no mercado os excedentes de seu alimento básico — com os *Lamet* do Laos ou os *Iban* de Bornéu que exportam arroz em troca de utensílios de metal e outras necessidades, e em troca de roupas de seda, gongos de bronze e outros bens de luxo. Para engajar-se nesse comércio, uma família precisa acumular com dificuldade um excedente de alimentos, e para fazer isso é levada a ter um mínimo de generosidade gratuita em relação aos co-aldeões, por mais sólidos que sejam seus laços. Diminuir as sociabilidades internas é uma exigência funcional do comércio externo. De outra forma, desde que algumas famílias às vezes se defrontam com escassez de arroz, aqueles que o tivessem poderiam estar inclinados a repartir com os que estivessem em necessidade, reduzindo todos ao mesmo nível de desconforto e impedindo todos de conseguir gongos de bronze.

Não apenas a linhagem e a organização comunitária se debilitam assim, mas também a liderança, que permanece fraca e incapaz de criar uma força que reaja aos efeitos centrífugos do comércio. De uma perspectiva comparativa, o que acontece é que ninguém é capaz ou está disposto a dispensar ajuda e gerar lealdades localmente, nem ninguém poderia comandar os recursos de outros ambientes domésticos para tal propósito. Assim, as pessoas são avaliadas apenas em termos de seu consumo conspícuo de bens de comércio, uma *exibição* de artigos de prestígio que tem como antecedente necessário o esconder (ou pelo menos reservar) artigos de subsistência. Mas o consumo invejoso por si mesmo não tem o efeito político de distribuir conforto àqueles que necessitam. Artigos de prestígio podem impor reverência às pessoas, mas não estabelecem lealdades, e nenhum homem rico de prestígio pode superar a espoliação comercial das relações da comunidade.

4. Estruturas Sociais

O ÚLTIMO capítulo, considerando vários tipos de adaptação, examinou também algumas relações gerais entre a ecologia e a estrutura tribal. Aqui, discutindo detalhes desta última, variedades de parentesco e descendência, entraremos nos mistérios mais profundos da Antropologia Cultural.

Normalmente começa-se dos níveis mais baixos, com as relações interpessoais e familiares, e depois sobe-se para os grupos maiores de parentesco e descendência. Prefiro inverter o processo para evitar certas pressuposições que são muito naturais, mas talvez também enganadoras. Começando da infra-estrutura, o sistema de parentesco maior pode parecer uma derivação do menor, um resultado dos princípios fundamentais primeiramente estabelecidos no plano pessoal. Como os nativos vêem a coisa, essa é realmente a maneira como o mundo está construído, mas apenas, penso eu, porque o mundo está melhor construído, ou seja, a sociedade funciona mais suavemente, se é que eles a vêem dessa forma. Como estrangeiros temos o privilégio de perceber o interior da vida tribal a partir da larga configuração em que está incrustado. Assim percebe-se o que ninguém de dentro do sistema pode suspeitar — que a superestrutura se impõe, muitas vezes arbitrariamente, no caráter da família e nas relações "primárias".

Grupos de Descendência Maiores

A tribo é uma constelação de comunidades e relações entre comunidades. Os elementos principais dessa estrutura são, substancialmente, os grupos de parentesco maiores. Os grupos de descendência, em particular, geralmente compreendem o núcleo das seções tribais. Certos tipos de grupos de descendência podem fornecer um esquema para a organização tribal inteira.

Os grupos de descendência maiores estão organizados de acôrdo com diferentes princípios. A descendência pode ser matrilinear, patrilinear ou cognata (não-unilinear); uma só tribo pode mesmo combinar funcionalmente grupos patriciaes e matrilineares distintos em um "sistema de dupla descendência". Além disso, os grupos de descendência podem estar dispersos ou localizados, podem ser hierarquizados ou igualitários, exogâmicos, endogâmicos ou agâmicos. Em vez de considerar essas características isoladamente, prefiro considerar algumas das combinações empíricas comuns, e as configurações tribais de grupos de descendência assim estabelecidas.

Clã Cônico

Já sabemos que o clã cônico é uma estratégia básica da organização da chefia (ver capítulo 2 e Fig. 4).

O clã cônico é um grupo de descendência hierarquizado e segmentado. A antiguidade genealógica é a primeira regra de hierarquia e persiste através do clã: indivíduos da mesma linhagem são graduados de acôrdo com sua distância respectiva do fundador da linhagem; ramos de linhagem equivalentes são, da mesma forma, hierarquizados de acôrdo com a posição de seus respectivos fundadores na genealogia do clã. A prioridade vai para o primeiro filho dos primeiros filhos, e uma hierarquia diferente é estabelecida para todo membro do clã, exatamente no proporção de sua distância genealógica da linha mais antiga.

Na Polinésia, na Ásia Interior e na maioria dos lugares onde existe, o clã cônico é, em princípio, patrilinear. A filiação das pessoas e segmentos de linhagem dentro do clã é expressa no idioma de descendência comum na linha paterna, especialmente em contextos de oposição a grupos semelhantes e para estabelecer distinção em relação a grupos semelhantes. Mas, se fôr observado de perto, provavelmente descobrir-se-á que alguns homens se vangloriam de uma posição hierárquica derivada de um antepassado materno; e alguns reivindicam participação num clã em virtude de descendência de um de seus membros femininos. O clã cônico é muitas vezes, *de fato*, cognático mesmo que seja *ideologicamente* agnático (patrilinear). Qualquer clã pode incluir "ramos acessórios" derivados de mulheres nascidas no clã.

Os clãs cônicos não são tipicamente exogâmicos nem endogâmicos. Os chefes devem casar com parentes próximos talvez

dentro do clã, um arranjo que satisfaz as idéias a respeito de sua própria nobreza e mantém a estrutura do elitismo.

Pessoas do mesmo clã podem estar espalhadas por diferentes partes do território tribal. Mas onde chefias extensas são construídas sobre linhas de clãs cônicos, cada clã, usualmente, tem um apanágio regional, um distrito em que é supremo e ao qual o chefe do clã preside. Subdivisões do distrito são semelhantemente associadas com ramos desse clã e são lideradas por chefes de linhagem. Assim estabelecido em um distrito, que é o seu foco central, o clã cônico apresenta-se, simultaneamente, como um grupo de descendência e como uma unidade da ordem política. A tribo é formada por um ou vários desses clãs, organizados em uma ou (normalmente) várias chefias independentes.

Sistemas de Linhagem Segmentários

Estes duplicam vários aspectos da organização do clã cônico. Mas em comparação com este último, os sistemas de linhagem segmentários são politicamente subdesenvolvidos e são mais encontrados em tribos segmentárias do que em chefias.¹ Os *Nuer* do Sudão oriental e os *Tiv* da Nigéria são os exemplos clássicos de sistemas de linhagem segmentários. As observações seguintes sobre a organização de linhagem *Tiv* sugere os pontos de semelhança com os clãs cônicos:

A linhagem cujo antepassado máximo é cerca de 3 a 6 gerações distante dos mais velhos que estejam vivos no momento e que está associada à unidade mínima territorial (*tar*) chamado de segmento mínimo... Pode variar na sua população de 200 a mais de mil pessoas... O território de um segmento mínimo é vizinho de um território de seu segmento mínimo irmão. Assim a linhagem compreendendo dois segmentos mínimos tem um território próprio e é, por sua vez, um segmento de uma linhagem mais inclusiva e de seu território mais inclusivo. Na Fig. 5 todo o sistema pode ser visto: o pai ou fundador do segmento *a* era irmão do fundador do segmento *b*. Cada um

¹ Uso "sistemas de linhagem segmentários", em estreita referência às configurações de comunidades de linhagem autônomas entre as quais no entanto relações de linhagem de nível mais elevado prevalecem e são procuradas (através de "oposição complementar") para alianças temporárias. Não existe uma inclinação popular entre os antropólogos para restringir o uso do termo dessa forma. (Ver Sahlins, "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion".)

dêles é um segmento mínimo atualmente e cada um tem seu próprio território. Os dois segmentos, considerados em conjunto, são descendentes de *I* e são conhecidos pelo seu nome — os filhos de *I*. Da mesma maneira o território da linhagem *I*, considerado como os territórios mínimos das linhagens *a* e *b*, combina-se com o território da linhagem *2*, formado pelos territórios mínimos de *c* e *d*, para formar o território *A*, ocupado pelo segmento da linhagem *A*, todos descendentes de um único ancestral "*A*". Esse processo estende-se indefinidamente até o ápice da genealogia, chegando até o fundador que deu origem a todo o povo e, em termos de espaço, até as últimas fronteiras de Tivland. Todos os 800 mil *Tiv* formam uma única "linhagem" (*nongo*) e um único território chamado Tar Tiv. A posição geográfica dos territórios acompanha a divisão genealógica em linhagens.²

Descentralizado e igualitário, um sistema de linhagem segmentário assemelha-se ao clã cônico apenas na sua forma; em substância e função é muito diferente.

Os segmentos de linhagem não são hierarquizados. Na verdade, não existe nenhuma organização ou liderança acima do nível dos segmentos autônomos mínimos (linhagens *a*, *b*, *c* etc. na Fig. 5). A grande superestrutura de relações de linhagem acima do segmento mínimo é apenas uma rede de alianças, surgidas durante conflitos entre os grupos mínimos existentes. Essa superestrutura é uma política de "oposição complementar", em qualquer disputa séria entre membros de diferentes linhagens mínimas, todos os grupos de fora mais estreitamente relacionados a um contestante do que a outro tomam o lado de seus parentes mais próximos, e assim a questão é compartilhada entre as mais elevadas ordens de linhagem assim envolvidas. Por exemplo, uma questão entre as linhagens *a* e *b* (Fig. 5) ficaria nisso mesmo, uma questão entre segmentos irmãos; mas uma disputa entre as linhagens *a* e *c* transforma-se em uma disputa entre *1* e *2*, na medida em que a linhagem *b* se reúne à linhagem *a* contra *c* e a linhagem mínima *d* reúne-se à *c* contra *a*. Da mesma maneira, o conflito entre as linhagens mínimas *a* e *c* transforma-se em conflito entre as linhagens de ordem mais elevada *A* e *B*. Mas, isso é importante, tais ordens de linhagem mais elevada como *A* ou *B* não permanecem sozinhas como tais. Elas não têm funções internas. Estão apenas organizadas em oposição a seg-

² Paul Bohannan, "The Migration and Expansion of the Tiv", *Africa*, II (1954), 3.

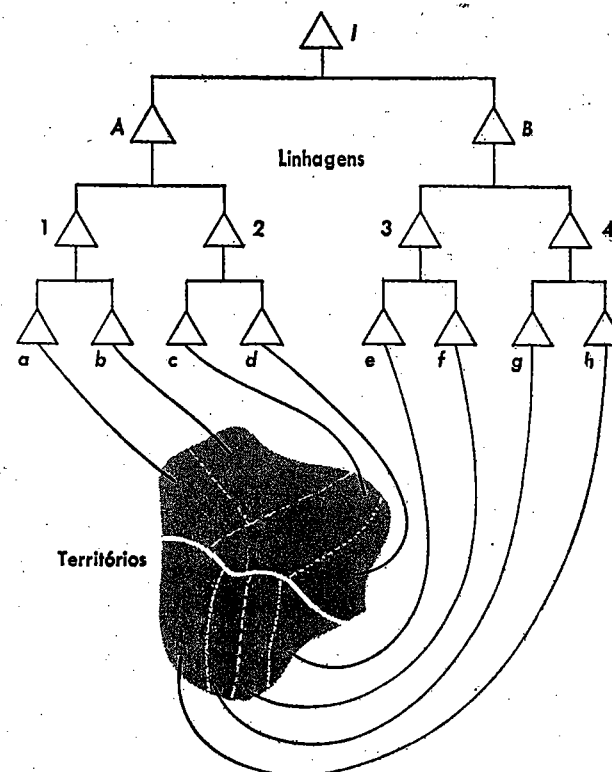


FIGURA 5. Sistema de linhagem segmentário segundo Paul Bohannan: "The Migration and Expansion of the Tiv", *Africa*, II (1954), 3.

mentos equivalentes e, quando a oposição que provocou a sua existência desaparece, o mesmo acontece com elas: a linhagem mais alta se dissolve, e os segmentos mínimos prosseguem sem nenhuma referência um em relação a outro. Qualquer líder importante, suficientemente afortunado para emergir durante o período de disputa intergrupar, agora de maneira semelhante recai numa importância meramente local, se não em completo esquecimento, sem autoridade sobre linhagens irmãs.

Aqui não temos uma política de chefia ou uma política regional, mas apenas a capacidade de formar versões temporárias destas num momento de tensão. A linhagem segmentá-

ria é funcionalmente análoga ao clã cônico dentro dos limites prescritos por suas condições subdesenvolvidas. É, como foi, um substituto da integração contínua em níveis mais altos, que as tribos segmentárias são incapazes de manter. Segundo uma teoria, o sistema de linhagem segmentário é uma resposta adaptativa às oportunidades de expansão proporcionadas pela existência de tribos fracas em territórios próximos desejáveis.³ É uma organização predatória que facilita a incursão contra as tribos vizinhas de cultivadores, cuja própria condição fragmentada se revela como uma fraqueza fatal no momento decisivo. Existe um dinamismo interno nos sistemas de linhagem segmentários que é, num mundo de tribos, uma vantagem tática definitiva. A oposição complementar encoraja o deslocamento da competição para fora, longe das linhagens "irmãs" em direção ao inimigo mais distante disponível, contra quem será organizada uma força máxima, na medida em que as linhagens irmãs se juntam em uma boa luta. Por essa lógica, os estrangeiros são obviamente os melhores inimigos para se ter. Como conta Paul Bohannan a respeito dos *Tiv*, todo segmento de linhagem que realmente não se liga a estrangeiros sabe "exatamente que linhagem eles seguem (*chir*), e — embora provavelmente se empurrem (*kpolom*) — estarão prontos a apoiar-se contra os estrangeiros".⁴ No confronto com outras tribos cria-se uma situação de "nós todos" contra "eles", onde "nós todos" constituem a linhagem máxima (ou todos os *Tiv*), enquanto "eles" são apenas uns poucos.

Clãs Territoriais

O clã territorial pode também ter surgido da violência. Nas montanhas densamente povoadas da Nova Guiné, o principal local etnográfico dessa organização, os clãs frequentemente entram em luta por terra — embora aqui seja principalmente uma luta ruinosa entre blocos do mesmo "povo" e principalmente uma guerra de posição mais do que uma invasão maciça.

O clã das montanhas da Nova Guiné é um grupo de descendência patrilinear e exogâmico. O clã assume e defende um território definido, dentro do qual reside a maioria dos ho-

³ Sahlins, *op. cit.*

⁴ Bohannan, *op. cit.*

mens adultos do grupo que constituem o núcleo de uma comunidade autônoma. As fronteiras étnicas são usualmente vagas, mas fica claro que o povo está dividido em grupos locais independentes, cada um com umas poucas milhas quadradas de extensão e com uma população de algumas centenas de pessoas. Certos clãs de uma região, no entanto, podem também considerar-se remotamente aparentados, com um ancestral comum longínquo. Compreendem uma fraternidade de clãs, uma *fratria*. Enquanto os clãs da mesma fratria não devem entrar em luta uns contra os outros, mas fazer causa comum se um é atacado, o princípio automático de oposição complementar não está aqui em operação.

Os clãs territoriais da Nova Guiné levantam um interessante ponto de distinção entre "clãs" e "linhagens". Dentro de um clã territorial existem pequenos grupos de descendência elementares cujos membros podem citar sua ascendência comum em uma genealogia que atravessa algumas gerações até chegar ao fundador do grupo. Tal demonstração genealógica de filiação é a característica tradicional de uma linhagem. O clã tradicionalmente é uma unidade de descendência comum "suposta" mais do que "demonstrável": as pessoas acreditam em sua origem comum, mas não podem traçá-la. Na prática a filiação ao clã é verificada pelo parentesco, não pela ascendência: um indivíduo é filho de um homem do clã, portanto, ele também é um membro do clã e por conseguinte com herança semelhante à dos outros membros.⁵ Mas, em algumas das tribos das montanhas da Nova Guiné, as linhagens elementares estão apenas relacionadas supostamente no clã. A distinção tradicional entre linhagem e clã aqui se aplicaria a segmentos de ordens diferentes: linhagem para os grupos menores; clã nos níveis mais altos. Em outras tribos das montanhas, no entanto, homens do clã podem traçar sua descendência sem falhas, desde o fundador do clã, um procedimento que valida as reivindicações em terras do clã e que pode estar ligado a agudas pressões sobre a terra.⁶ Aqui, então, tan-

⁵ Falando tecnicamente, a expressão "clã cônico" é errada: trata-se de uma forma de linhagem. Contudo, aqui vou manter o uso originalmente proposto por Kirchhoff. Ver Paul Kirchhoff, "The Principles of Clanship in Human Society", *Davidson Journal of Anthropology*, I (1955), 1-10.

⁶ M. J. Meggitt, *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea* (Nova York: Barnes and Noble, 1965).

to a linhagem como o chamado "clã" são grupos genealógicos.

Os clãs das montanhas não apresentam tipicamente essas distinções compreensivas de antiguidade genealógica características dos clãs cônicos. Nem os indivíduos nem os segmentos de linhagem estão hierarquizados dessa forma. Também não existe aí um conjunto sistemático de cargos de chefia, mas líderes locais que funcionam como representantes atuantes de seus subclãs ou clãs em assuntos intergrupais.

Clãs Dispersos

Essa forma clássica de clã⁷ é a maior unidade de parentesco da estrutura tribal em muitas áreas. É encontrada em quase todos os continentes, mas especialmente entre as tribos segmentárias propriamente ditas.

Embora seja uma unidade de descendência comum, matrilinear ou patrilinear, o clã disperso difere bastante em qualidade social dos grupos de descendência que consideramos anteriormente. Não é um grupo, mas uma categoria não-coordenada de pessoas, cujos membros participam de status e identidades comuns, na medida em que possuem um mesmo ancestral, mas nunca agem como coletividade. Seria como se todos os Smith ou os Jones na América fôssem presumivelmente aparentados e por esse fato sentissem especial solidariedade uns em relação aos outros, apesar de sua total dispersão no país. Da mesma forma, os membros de um clã tribal estão espalhados por diferentes locais e misturados com pessoas de outros clãs. Eles também estipulam uma descendência comum, mas podem demonstrá-la. Se pudessem, seria algo de maravilhoso, porque o ancestral é algumas vezes considerado como sendo um animal, uma planta, ou alguma outra coisa da natureza. Ou o ancestral está associado míticamente com tal totem, o clã toma o nome dele, e emblemas dele são usados pelos membros do clã como sinais de identidade — tal como os *Wolverines* da Universidade de Michigan ou os *Longhorns* da Universidade de Texas. Mais uma vez, apesar de sua separação física, os membros de um clã formam uma

⁷ Os termos pouco definidos "clã" ou "sib" quando usados em linguagem antropológica se referem usualmente a esse tipo.

fraternidade próxima demais para casamentos: os clãs são exogâmicos.

As constelações locais de homens do clã são normalmente estabelecidas como ramos de linhagem. As linhagens de um clã não são hierarquizadas por descendência, quer internamente, quer em relação umas às outras: o clã é igualitário.

Embora não seja em si mesmo um grupo político, o clã — mais precisamente, o sistema de clã — pode ter certas funções políticas. A comunidade local da tribo costuma ser um composto de linhagens de diferentes clãs. Mas, então, um único clã cruza comunidades políticas e, na medida em que os homens do clã de diferentes locais se encontram para cooperação econômica ou de outro tipo, isso pode levar suas respectivas comunidades a alianças. (Séries tribais de grupos de idade ou sociedades religiosas e militares estabelecidas de maneira semelhante através da superfície política oferecem oportunidades comparáveis e podem funcionar análogamente na esfera política.)

Grupos de Descendência Local Cognáticos

O clã não é a mais descentralizada das estruturas de parentesco principais. As florestas tropicais da América do Sul podem abrigar pequenas comunidades organizadas como simples linhagens autônomas. Entre os lapões e entre várias tribos indígenas das Planícies, o grupo local é uma constelação de parentes relacionada bilateralmente, uma *parentela local*, também sem maiores relações externas a não ser no nível de parentesco interpessoal. Os *To'ambaita* de Malaita (ilhas Salomão) exemplificam outro tipo de unidades de parentesco autônomas, também bilaterais, mas nesse caso um grupo de descendência propriamente dito, e não uma rede local de parentes. Cada distrito de *To'ambaita* é constituído de um grupo de descendência cognático exclusivo.

Colocada dessa forma como a base do agrupamento territorial, a descendência cognática parece levar à exclusão se não à competição ruinosa. Uma comunidade de descendência cognática é sempre, teoricamente, maior do que o é de fato e alguns de seus aderentes potenciais são membros reais de outras comunidades. Cada grupo local consiste em descendentes de um determinado casal ancestral. Reconhece-se a descendência sem uma ênfase legal na linha: qualquer combi-

nação de liames masculinos e/ou femininos com o ancestral é legítima e permite a filiação plena no grupo. A menos que cada grupo seja perfeitamente endogâmico (o que raramente ou nunca se verifica), diferentes grupos corporados coincidem potencialmente em seu pessoal. Qualquer indivíduo, e provavelmente quase todo mundo, filiado a qualquer unidade particular de descendência cognática tem um pai ou uma avó, ou, talvez, uma avó de seu avô, que é ou foi membro de algum outro grupo — no qual, portanto, ele legitimamente pode participar tanto quanto no seu. A descendência cognática não pode operar como princípio de organização local a não ser que seja qualificada de alguma forma.⁸

A qualificação usual é a de que o indivíduo pertence ao lugar onde vive, e embora a dispersão de seus antepassados e de seus parentes consanguíneos ofereça uma escolha de residências e as opções possam permanecer abertas aos descendentes de um indivíduo por gerações, apesar disso ele vai participar no grupo no qual se encontra. A filiação é decidida por uma combinação de residência e descendência, e assim os diversos grupos desembaraçam-se através de preocupações locais separadas. Muitas vezes bastante separadas: os ancestrais de diferentes grupos tipicamente não estão relacionados genealógicamente. Assim como, na realidade, cada um compete por pessoal, cada um está diante do mundo, livre para manobrar em oposição ou em correlação com quem quer que ache conveniente.

Os grupos cognáticos usualmente não são exogâmicos; nem são endogâmicos. Um grupo de descendência cognático pode estar internamente hierarquizado por antiguidade de descendência — como, por exemplo, as “casas” dos índios da costa Noroeste — ou podem estar organizados em bases igualitárias como os *To'ambaita*.

Os grupos de descendência cognáticos levantam uma questão relevante para as principais estruturas de descendência de diversos tipos. Qual é exatamente a relação entre a composição de um grupo e a sua ideologia de descendência?

Já vimos que certas linhagens “patrilinares” são cognáticas na sua constituição real. Elas incluem descendentes de

⁸ Ver Ward H. Goodenough, “A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization”, *American Anthropologist*, LVII (1955), 71-83.

membros femininos. O grupo, na realidade, não corresponde necessariamente àquilo que é alegado ser em princípio. Aqui, como em toda parte, a política é a arte do possível e, quando envolvido na esfera política, como no quadro de uma seção territorial de uma tribo, um grupo patrilinear tem que se permitir certas licenças, certos compromissos. Porque os próprios indivíduos são eles próprios, algumas vezes, compelidos a “alçar-se acima dos princípios” — ou seja, chegar ao nível da praticabilidade. Eles têm que ir contra as regras normais e estabelecer-se em grupos em que não têm direitos de nascimento autênticos. A escassez de terra onde nasceu pode levar um homem a estabelecer-se na terra de sua mulher e seus descendentes, depois disso, reconhecerão a patrilinearidade de sua mulher como a sua própria. Os membros de uma patrilinearidade fugindo de um desastre militar podem encontrar refúgio entre os parentes maternos. Em qualquer conjunto de patrilinearidades territoriais, portanto, a composição de fato tende a ser cognática. Por outro lado, pode-se supor que a maioria dos homens de grupos cognáticos possa, por ideal, pôr em prática uma norma de residência patrilocal, podendo permanecer depois do casamento na terra de seu pai. Na filiação real, o grupo cognático é mais agnático do que certas linhagens patrilineares.

É óbvio então que a “descendência” nos grupos residenciais maiores é uma ideologia política, e não uma mera regra de filiação pessoal. É uma forma de estabelecer alinhamentos políticos e fazer diferenciações políticas. É a carta dos direitos do grupo e a expressão da solidariedade grupal. Bem mais do que relacionar indivíduo com indivíduo dentro do grupo, a ideologia de descendência faz conexões num nível mais alto: estipula a relação ou ausência de relação do grupo com outros grupos.

A ideologia de descendência, portanto, não é uma simples expressão da composição do grupo ou reconhecimento direto de práticas existentes de filiação pessoal. Pelo contrário, um dogma de descendência impõe-se às práticas existentes. É bem capaz de interpretar as contradições da filiação nos seus próprios termos. Assim, os descendentes de uma mulher são incorporados na patrilinearidade de nascimento dela como um “ramo acessório”. Com o tempo, sua origem “impura” pode ser esquecida e a sua linhagem genealógica é falsificada de acordo com o dogma patrilinear. Essa capacidade dos grupos

de descendência maiores de superar suas próprias discrepâncias internas é uma boa razão para nossa escolha de descrever a organização de parentesco tribal a partir do alto. Os grupos maiores não são simplesmente os menores ampliados; é exatamente o contrário. As relações e grupos "primários" são delimitados por sua incorporação em um sistema mais amplo de certo tipo.

Como um ajuste político, além do mais, esse sistema mais amplo tem sua própria dialética na medida em que tem seu próprio contexto fundamental. As questões transcendem as preocupações domésticas de quem se associa com quem. Elas têm que ver com a continuidade da comunidade, em uma tribo de comunidade, e da tribo, em um mundo de tribos. Aqui também, e decisivamente, surgem disputas, travam-se batalhas, estabelecem-se alianças e efetua-se a cooperação. Os princípios de organização mais elevados são forjados por forças seletivas em ação nesse nível. Parece mais relevante considerar o sistema de linhagem segmentário, por exemplo, na perspectiva das condições gerais externas (isto é, como instrumento social de competição intertribal) do que como resultado no plano tribal, de regras de linearidade feitas em casa, uma linearidade que de qualquer forma não é a regra em casa.

Padrões de Aliança Matrimonial

Gostamos de pensar que o casamento é a mais íntima e privada das relações humanas, contudo freqüentemente ele provoca a pergunta: "Com quem que eu casei afinal, com você ou com sua família?" Nas sociedades tribais o problema de quem realmente casou com quem é geralmente ainda mais amplo, na medida em que as vidas de linhagens inteiras estão solenemente unidas pelas trocas de suas filhas. O casamento pode ser um ajuste da maior importância política, e o padrão de casamento de uma tribo pode chegar até às linhas principais de aliança política, em alguns casos complementar e mesmo substituir relações extensivas de grupo de descendência. Isso existe mesmo onde as regras estipulam que o indivíduo deve casar com um tipo particular de parente; por exemplo, que um homem deve casar com a filha do irmão da mãe. Descobriremos que tal regra não é tão limitadora como possa parecer, mas o que nos interessa, no momento, é que essa norma,

embora formulada egocêntrica e em termos de relações individuais, estabelece certo "padrão de fluxo" de mulheres entre linhagens. "O casamento com a filha do irmão da mãe" é a expressão interpessoal de uma aliança entre linhagens.⁹

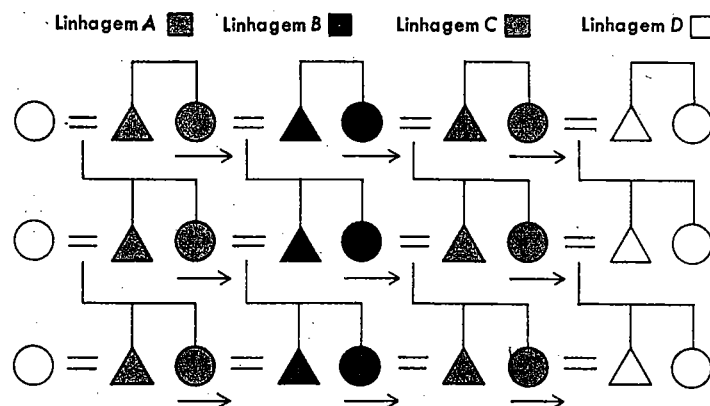


FIGURA 6. Casamento com a filha do irmão da mãe: fluxo de mulheres entre linhagens.

A maneira como as linhagens são interligadas por casamento de primos cruzados matrilineares torna-se clara quando lidamos com algumas gerações delas (Fig. 6). Represento as linhas de matrimônio como patrilineares, mas o resultado seria o mesmo se fôssem matrilineares. Ou seja, o casamento com a filha do irmão da mãe gera uma "corrente direta", num só sentido, de mulheres entre linhagens. A linhagem B recebe esposas da linhagem A e passa suas filhas para C; a linhagem C, recebendo suas esposas de B, dá mulheres para D. As diversas linhagens estão ligadas em série. Cada uma está ligada por relações complementares a duas outras linhagens na série, ficando como "doadora de esposas" para uma e "recedora de esposas" para a outra. Na realidade, a passagem das mulheres pode ocorrer em um círculo completo, formando um anel

⁹ Nesta seção utilizei argumentos estruturalistas que surgiram a partir da obra de Claude Lévi-Strauss — mas o fiz de uma forma extremamente idiossincrásica, de maneira nenhuma pretendendo fazer uma exposição da teoria estruturalista, para a qual seria inadmissível essa discussão.

de casamento fechado através do qual as mulheres circulam como descarte de um jogo de "Pig" a três mãos (sem dúvida deve haver pelo menos três conjuntos de linhagens para realizar-se o jogo). Esse "conúbio circulante" é obtido se a linhagem num dos extremos da cadeia fornece espôsas ao grupo do outro extremo (nos termos de nosso diagrama se as mulheres que casam com os homens de *A* são, na realidade, mulheres de *D*). Alternativamente, a cadeia matrimonial não se fecha se existem ajustes para arrancar mulheres em um extremo e bloqueá-las no outro.¹⁰

Do mesmo modo, ligando uma linhagem a outra em séries extensas, circuitos abertos e fechados de casamento de primos cruzados matrilateral diferem potencialmente numa dimensão política importante. A cadeia aberta de casamentos, de forma específica, permite uma hierarquização total das linhagens participantes. A transferência de filhas de um grupo para o seguinte — talvez com o "preço da noiva" movendo-se noutro sentido — pode ser tomada como um sinal de superioridade e comunica uma hierarquia de *status* para toda a linha. Dependendo se o sinal de honra costumeiro é concedido a quem fornece ou a quem recebe as mulheres, e, como se pode imaginar, um caso pode ser tomado num ou noutro sentido, a linhagem que está em um final ou no outro da cadeia se coloca primeiro numa série graduada de trocadores de espôsa. (Na Fig. 6, se fornecer espôsas é o atributo de maior *status*, então as linhagens *A*, *B*, *C* e *D* hierarquizam-se nessa ordem; mas, se receber espôsa é a prerrogativa nobre, a ordem de hierarquização inverte-se.) Mas, quando o circuito é fechado, embora grupos afins continuem a ser distinguidos como doadores e recebedores de espôsa, uma hierarquia total não pode ser firmada na troca de mulheres, pois uma linhagem dada não será superior a todas as linhagens que são superadas pela linhagem que ela supera. (Se, na Fig. 6, fornecer espôsa é reconhecido como superior e *D* fornece mulheres a *A*, então *D* é superior a *A*, embora *A* supere *B*; *B* supere *C*; e *C* supere *D*.) Mas, quer seja aberto e hierarquizado, fechado ou igualitário, o casamento de primos cruzados matrilateral é, claramente, uma estratégia definida de aliança de linhagens.

¹⁰ Ver Edmund R. Leach, "Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXI (1951), 23-55.

Mais do que uma preferência individual de casamento, é uma forma de união de linhagens. Diferenciando grupos que casam entre si em doadores e recebedores de espôsa, liga um a outro numa série de relações interdependentes.

Resta deixar a análise de diagramas e considerar o mundo real, onde tanto na perspectiva do individual como na perspectiva da linhagem o casamento de primos cruzados matrilateral não é tão restritivo como nós o apresentamos. "A filha do irmão da mãe" não se refere à filha do irmão da mãe, mas num esquema classificatório de coisas a uma ampla categoria de mulheres casáveis. (Na verdade, a categoria operativa pode ser mais ampla, embora inclusiva, do que esse conjunto de mulheres.) Na prática, uma linhagem pode receber regularmente espôsas de várias linhagens — todas "filhas do irmão da mãe" dos homens a que isso se refere — e da mesma maneira fornecer mulheres a um número de outras. A linhagem é envolvida em um número de ciclos de troca; o modelo total de aliança é um conjunto envolvente de ciclos menores. O padrão de aliança prevalece entre os conjuntos. E, embora a forma apropriada do casamento possa ser investida com um significado jurídico especial, uma linhagem pode ser livre de manobras além dos confins da regra e adicionar laços suplementares à rede de aliança. Ou seja (no nível individual), o casamento com a filha do irmão da mãe não é estritamente obrigatório ou exclusivamente legítimo. Em alguns casos, é apenas preferencial, e uniões com outros tipos de parentes ou com não-parentes são também permitidas.

(No caso de casamento com não-parentes, no entanto, o nôvo liame interlinhagem é facilmente assimilado ao sistema forjado no casamento de primos cruzados matrilateral. Pois se uma mulher não-aparentada é adquirida de outro grupo — imaginando-se aqui que a patrilinearidade seja envolvida — então o filho dessa mulher pode casar com outra jovem da linhagem de sua mãe na forma preferencial de filha do irmão da mãe. Um casamento de não-parentes não impugna o modelo matrilateral nem introduz outro princípio de aliança: apenas expande conjuntos de doadores e recebedores de espôsa, o que equivale a dizer, estende a série da cadeia matrilateral.)¹¹

¹¹ Não há nenhuma diferença estrutural entre casamento obrigatório de primos cruzados matrilateral e casamento preferencial de primos cruzados matrilateral com permissão de casamento com não-

Normas diferentes de casamento de primos cruzados desenvolvem diferentes configurações de aliança entre linhagens. Onde o casamento de primos cruzados matrilateral põe em movimento uma corrente direta de mulheres entre as linhagens, a forma patrilateral (casamento com a filha da irmã do pai) estabelece uma corrente alternativa. Em uma geração, as mulheres são transferidas em uma direção; na seguinte, o fluxo é invertido (Fig. 7). Uma determinada linhagem procura mulheres por um caminho, depois por outro. Na geração mais antiga da Figura 7, a linhagem B recebe esposas da linhagem A e pas-

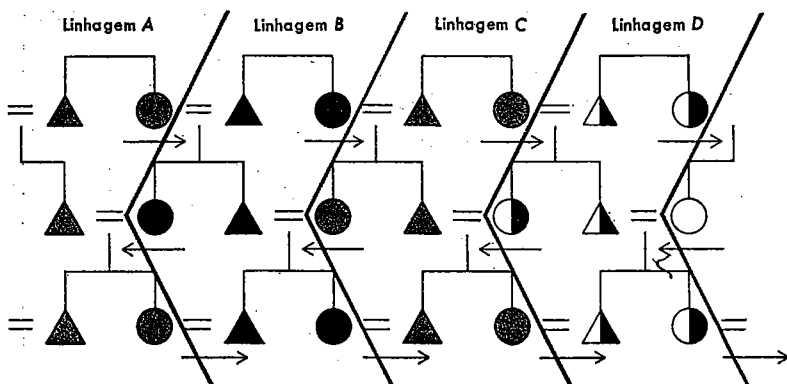


FIGURA 7. Casamento de primos cruzados patrilineares: fluxo de mulheres entre as linhagens (patrilineares).

-parentes, isto é, o caráter da rede de aliança é o mesmo nos dois casos. A diferença é que um (obrigatório) é uma versão estática, e o outro (preferencial) uma versão dinâmica dessa estrutura. *Mutatis mutandis*, dá-se o mesmo com todos os outros tipos de casamento de primos cruzados: o preferencial, com permissão de casamento com não-parentes, é uma forma dinâmica do obrigatório. Compreensivelmente, o *status quo* estrutural é mantido mesmo quando são permitidas uniões com outros parentes que não os próprios primos cruzados, na medida em que a regra do primo cruzado é enfatizada juridicamente: outros casamentos podem ser assimilados ao casamento de primos cruzados propriamente dito, e na geração seguinte o sistema continua no seu curso normal. Suponhamos que a regra seja de casamento de primos cruzados matrilateral, e eu caso com um primo cruzado patrilateral. É verdade que isso perturba o sistema, mas apenas temporariamente e em um só setor. O meu filho casando com a filha do irmão de sua mãe toma uma esposa da mesma linhagem da minha própria esposa. O que aconteceu é que essa linhagem e a minha linhagem simplesmente inverteram sua relação prévia de doar e receber esposa.

sa suas filhas para a linhagem C; mas na geração seguinte, B fornece filhas a A e recebe esposas de C; a terceira geração vai repetir a primeira. (Mais uma vez na prática, algumas dessas séries estariam envolvidas no sistema total de aliança.)

Como no caso de casamento de primos cruzados matrilateral, a variedade patrilateral compõe uma cadeia de linhagens interligadas. Também a cadeia pode-se fechar para formar um circuito de casamento. Mas a relação dos grupos que casam entre si, a forma de ligação, é bastante diferente aqui. Os grupos que casam entre si não estão funcionalmente diferenciados em fornecedores de mulheres e recebedores de esposas, e uma linhagem particular não está ligada, de um lado, a um grupo do qual recebe regularmente mulheres e, de outro lado, a um grupo ao qual costumeiramente fornece mulheres. Em um padrão de troca retardada, cada linhagem, em vez disso, mantém relações recíprocas com seus parceiros de casamento de ambos os lados. Onde o sistema é patrilinear, uma linhagem devolve na rodada seguinte as filhas das mulheres recebidas de parceiros de linhagem da rodada precedente. Cancelando, vigorosamente, tais distinções desagradáveis que podem surgir de doar ou receber as mulheres, essa reciprocidade torna difícil utilizar a transferência de mulheres para a hierarquização entre as linhagens. Se não fôr por mais nada, o casamento patrilateral parece destinado a perpetuar a dignidade e igualdade de todos, na medida em que cada grupo cuida de retribuir em espécie os favores que recebeu anteriormente.

Os casamentos de primos cruzados patrilineares e matrilineares não são tão sofisticados no mundo tribal como são nas discussões antropológicas. O casamento de primos cruzados bilateral — isto é, uniões preferenciais ou obrigatórias entre primos cruzados de qualquer tipo, sem discriminação entre tipos matrilineares e patrilineares — é mais popular.¹² Na maioria das tribos que adotam esse processo não é feita nenhuma

¹² Cheguei à conclusão, baseado em uma análise bastante imprecisa de aproximadamente 225 sociedades de nível tribal com descendência lateral tabuladas pelo Professor Murdock, que cerca de 14% apresentam uma tendência para o casamento matrilateral de primos cruzados, 5% para o patrilateral e 28% para o bilateral. Muitos casos de matrilateral e patrilateral, no entanto, apenas preferem um, enquanto toleram o outro. Superficialmente, esses casos parecem casamentos de primos cruzados bilaterais. Ver George P. Murdock, "World Ethnographic Sample", *American Anthropologist*, 1957, LIX, 664-687.

distinção entre primos matrilaterais e patrilaterais: ambos estão reunidos em uma única categoria classificatória ("primos cruzados").

O casamento de primos cruzados bilateral é a forma mais adaptável de fazer parentes fora das linhagens. Qualquer casamento entre primos cruzados une membros de diferentes linhagens, qualquer que seja a descendência patrilinear ou matrilinear, seja o primo patrilateral ou matrilateral. O estudante pode querer chegar a essa conclusão sozinho. Provavelmente fazendo suas analogias ele presumirá que três linhagens estão envolvidas (por exemplo, a própria patrilinear de ego, a de sua mãe e a do marido da irmã de seu pai), e assim descobrir que a regra de casamento bilateral permite à linhagem de ego a possibilidade de ter laços com qualquer uma das duas outras. Aparentemente, as alianças não são tão limitadas como na regra unilateral. E, admitindo-se mais linhagens no sistema e permitindo-se o casamento classificatório de primos cruzados, as oportunidades para manobras de casamento parecerão ainda maiores.

Poder-se-ia chegar a uma interessante teoria partindo-se dessa aparente versatilidade e, talvez, a uma explicação da popularidade do casamento de primos cruzados: isto é, a um sistema de *Realpolitik* nupcial. Permitindo disposições calculadas de seus filhos e filhas, o casamento de primos cruzados parece permitir às linhagens a maior liberdade de resposta a considerações práticas. Os mais velhos podem pesar as vantagens econômicas e políticas comparadas de combinar com um ou outro grupo. No entanto, nenhum casamento precisa ter o aspecto de um expediente. Ele segue a norma de primos cruzados e normalmente pode ser visto como reforço de alguma união prévia entre os grupos considerados. Nesse caso, a reafirmação do parentesco das linhagens permitiria às pessoas ocultar o que é, fundamentalmente, um movimento calculado com uma grande exibição daquele sentimentalismo lamuriante que são capazes de apresentar em tais ocasiões.

Mas as opções de aliança do casamento de primos cruzados, mesmo primos cruzados classificatórios, não são de fato ilimitadas nem as linhas de aliança demonstrarão meramente os vectores de uma escolha oportunista. Sempre existe uma organização dual evidente nas formações de aliança: a seleção de companheiros de certos grupos é proibida, enquanto casamentos com outros grupos são permitidos.

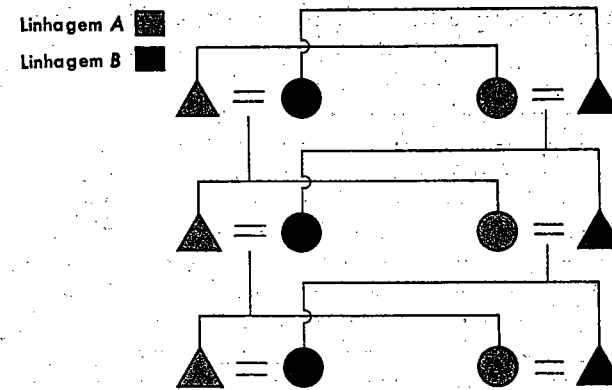


FIGURA 8. Modelo simples de "troca de irmã".

Na realidade, imaginemos, em vez das três linhagens do diagrama de nosso estudante hipotético, duas linhagens entrando em um acordo a longo prazo para trocar reciprocamente suas filhas. Colocando de outra forma, eles insistem na *troca de irmã*, quando o homem dá a sua própria irmã (ou da linhagem) em troca da irmã que recebeu como esposa de um membro de outro grupo. Aqui temos o sistema mais inato de aliança concebível: duas linhagens combinando-se e recombinando-se interminavelmente através das transferências recíprocas de suas mulheres. Mas é preciso notar (Fig. 8) quais são os resultados disso em termos de escolha de casamento: casamento de primos cruzados bilateral. Este é realmente o termo apropriado, pois uma esposa está simultaneamente aparentada com o marido como irmã do pai e filha do irmão da mãe. E qual seria o aspecto da rede de aliança tribal? Ela está fracionada em pequenos grupos endogâmicos, cada um composto de um par de grupos exogâmicos que subsistem um no outro e que estão separados, salvo por remotos laços de sistema de clã, de outros pares semelhantes. Certas tribos amazônicas apresentam exatamente essa forma de organização dual, sendo cada aldeia uma união de duas metades que se casam.¹³

¹³ As duas metades da aldeia, no entanto, usualmente não são constituídas como simples linhagens, mas como *metades* exogâmicas, cada uma composta de diversas seções clânicas, uma qualificação que

Mas mesmo que não exista uma troca direta de mulheres e várias linhagens dispersas estejam envolvidas no esquema matrimonial, e uniões com remotos primos cruzados classificatórios sejam perfeitamente aceitáveis, mesmo assim as alianças entre linhagens não são *ad hoc*. Existe uma estrutura que transcende a conveniência e a circunscreve: em princípio, o próprio dualismo. Posso explicar o mais brevemente possível referindo-me à Figura 9, adicionando apenas que, na terminologia classificatória normalmente associada ao casamento de primos cruzados, os primos cruzados dos meus próprios primos cruzados são meus "irmãos" e "irmãs". Dessa forma, apenas as filhas de apenas algumas linhagens podem ser minhas espôsas, e assim apenas algumas linhagens podem-se aliar à minha. A mulher *g*, por exemplo, é minha espôsa potencial. Como é testemunhado pelos casamentos das mulheres da linhagem *D* com *E* e de *E* com *F*, as pessoas de *D* e *F* são "irmão" e "irmã", sendo todos primos cruzados de *E*. Portanto a mãe de *g* (uma *F*) é "irmã"

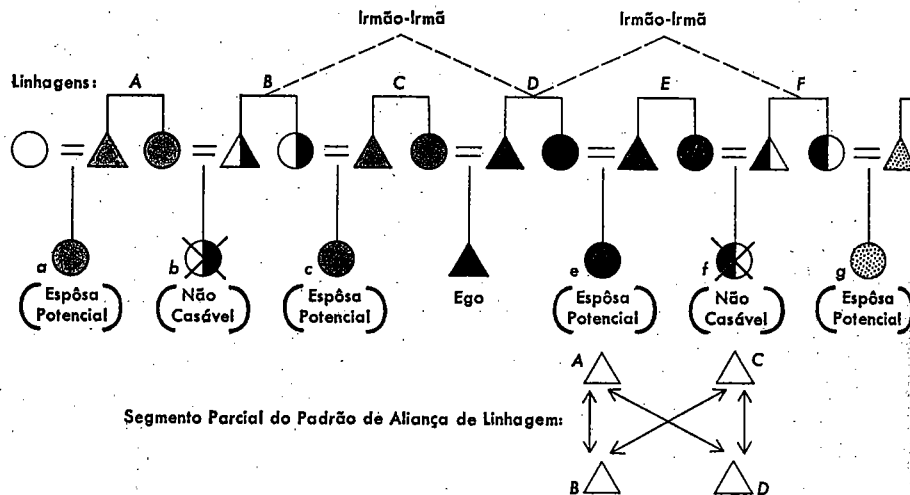


FIGURA 9. Padrão de aliança do casamento de primos cruzados bilateral (própriamente certo e classificatório).

ilustra a nossa discussão. A auto-suficiência social envolvida pode ajudar a explicar uma capacidade incomum do tribalismo sul-americano — o fato de que a "tribo" é algumas vezes uma única aldeia, e essa aldeia é a tribo.

de meu pai (um *D*); logo, *g* é uma "filha" da irmã do pai (primo cruzado). Por uma exegese semelhante, posso tomar uma espôsa da linhagem *A* e, é claro, dos meus primos cruzados das linhagens *C* e *E*. Não posso, no entanto, casar com *f*, uma prima cruzada de meu primo cruzado e portanto uma "irmã", assim como a mulher *b*. Segue-se que existe um conjunto de linhagem *B*, *F* etc. com quem a minha linhagem não se pode casar — metade das linhagens da rede, incluindo a minha; e outra série, linhagens *A*, *C*, *E*, *G* etc., em que as pessoas de *D* podem casar — isto é, a outra metade da rede.

Em outras palavras, aqui está exatamente a organização dual de trocas de irmãs, só que agora opondo dois conjuntos ampliados de linhagens dispersas. Uma determinada linhagem não pode casar dentro da sua metade, embora possa casar em qualquer das linhagens da metade oposta. Linhagens do próprio grupo constituem de certa maneira o "nosso povo". A metade oposta constitui "os outros" — e a *Realpolitik* limita-se a acordos com eles. Em um plano ou outro, essa dualidade é uma condição necessária do casamento de primos cruzados bilateral. O sistema só pode ser liberalizado, livremente oportunista, quebrando-se aquela regra (sabe-se que povos que insistem teoricamente nessa regra a infringem regularmente).

Podemos ver que nas suas diversas variedades o casamento de primos cruzados resulta em um universo tribal comparativamente estruturado de dualismo ou de um ou outro tipo de cadeia matrimonial. Quando o casamento entre primos é proibido, costume adotado por numerosos povos, a rede de alianças torna-se ao mesmo tempo mais generalizada e mais intrincada. Essa complexidade é introduzida por regras simples; por exemplo, uma interdição clara ao casamento entre todos os primos em certo grau (de modo geral primos de segundo ou terceiro grau), ou a proibição generalizada de casamento com qualquer parente. Torna-se assim difícil ou impossível para cada geração duplicar as alianças da precedente. Qualquer família determinada desenvolve continuamente novas relações de afinidade e a longo prazo mantém um campo amplo e possivelmente mutável de parentesco consanguíneo. Se, em adição, for costumeira a endogamia regional, as pessoas participam em uma vasta rede de relações de parentesco entrelaçadas e coincidentes. Esses ajustes de matrimônio parecem mais úteis a um sistema de grupos de descendência cognáticos ou organização de parentela local. A rede ampliada de relações bilaterais pode ser mobili-

zada para formar comunidades locais e para facilitar alianças com outros grupos. Mas regras similares à interdição ao casamento de primos também são impostas em certos sistemas de linhagem, talvez para depreciar a solidariedade do matrimônio em favor da de linhagem!

O casamento é um princípio de lealdade política, a linhagem outro. Podem complementar-se, mas onde as relações de linhagem prevalecem entre grupos locais — como nos sistemas de linhagem segmentários — podem competir seriamente. Que lado você toma quando seus parentes por casamento brigam com seus parentes por linhagem? Colocando em um nível mais alto, um grupo cedo descobre que suas obrigações em relação a seus parentes por afinidade conflitam com seus deveres em relação aos seus irmãos de linhagem. A contradição é endêmica nos sistemas de linhagem, mas pode ser minimizada por uma “proibição de casamento paralelo”, ou seja, uma obstrução a uniões repetidas entre as mesmas linhagens. É proibido ao homem tomar uma esposa de qualquer grupo (seja uma linhagem, um subclã ou um clã) em que um membro de seu próprio grupo casou recentemente e, é claro, ele não pode casar dentro de seu próprio grupo. A regra pode ser formulada como uma ampla série de tabus pessoais, prescrevendo o casamento com um cognato próximo, com um membro da patrilinearidade de sua mãe, com um membro da linhagem da mãe de seu pai, com a filha de qualquer mulher da sua própria patrilinearidade etc. Impedindo a duplicação dos laços existentes entre as linhagens, essas proibições têm o efeito de ampliar as conexões matrimoniais ao maior número possível de grupos externos.

Por um lado, a proibição do casamento paralelo parece uma estratégia de aliança máxima. Onde depende-se dos parentes por afinidade economicamente, a regra criará na realidade um campo amplo de parceiros de troca. Por outro lado, poderá enfraquecer *politicamente* o matrimônio porque se as alianças de uma determinada linhagem estão amplamente disseminadas, elas também disseminam-se frágilmente. Cada linhagem está ligada a outra por um único fio. Cada transação de mulheres não é recíproca e é descontínua. Como um modo de aliança, isto é, isso se aproxima no máximo da endogamia de linhagem, que é um programa de socialismo em uma região. Mais do que a aliança máxima, aproxima-se da exclusividade máxima. O casamento não-paralelo seria consistente com uma organização tribal em que grupos unilineares autônomos estão contrapostos

uns aos outros em um estado de contenda sustida. Isso é encontrado entre os dobianos da Melanésia, cujas aldeias de seções clânicas matrilineares vivem com receio de feitiçaria, de todos os lados, e entre os *Mac Enga*, que como muitos montanheses da Nova Guiné sentem-se contentes de “lutar com as pessoas com quem casamos” (e vice-versa). O casamento não-paralelo provoca um consenso local de beligerância contra todos. No caso de disputa com outra linhagem, no máximo apenas uma das famílias locais, diretamente relacionada por matrimônio com aquele grupo, pode ter dúvidas a respeito de dever ou não exterminá-las.

Os *Enga* sugerem outro contexto de casamento não-paralelo, o qual já mencionado antes e talvez melhor percebido entre os *Nuer* do Sudão oriental: um sistema de linhagem segmentário. Aqui novamente a difusão dos laços matrimoniais pode roubar-lhes a eficiência política e assim dar campo livre à superestrutura de relações de linhagem. Disseminadas judiciosamente entre vários grupos exteriores, as conexões matrimoniais de qualquer linhagem particular são incapazes de competir com as conexões externas de sua linhagem numa base de colaboração política mais elevada.

Consolidando a linha local (*Dobu*) ou a superestrutura de linhagem (*Nuer*), a proibição de casamento paralelo tem o mesmo efeito geral: reduzindo o princípio de casamento, capitaliza o princípio de linhagem ao ponto de monopólio político.¹⁴

Famílias e Relações Familiares

O grupo doméstico ideal em muitas tribos inclui dois ou mais casais e seus filhos. A *família extensa* é aparentemente mais costumeira do que a *família nuclear* independente (isto é, a unidade elementar de marido, mulher e sua prole).¹⁵

¹⁴ Ver Jack e Esther Goody, “Cross-cousin Marriage in Northern Ghana”, *Man*, nova série I (1966), 343-355.

¹⁵ Acredito (novamente baseado numa análise superficial), partindo de “World Ethnographic Sample” de Murdock, que as famílias extensas constituem a norma em cerca de 56% das sociedades tribais. Em vários dos restantes 44%, a poligenia (portanto, “famílias extensas poligínicas”) é o ideal.

A preferência pode basear-se em circunstâncias de produção. Uma família extensa diminui os riscos econômicos, assumindo o peso de produtores pobres ou incapacitados. Mais importante, sua mão-de-obra comparativamente maior equipa-a para atividades diversificadas e extensivas em que uma economia neolítica geralmente está envolvida. É capaz de cuidar simultaneamente de uma série de tarefas: criação, vários tipos de cultivo, caça, coleta, sem mencionar o cuidar das crianças e outras tarefas domésticas (como a cerâmica). Uma família extensa pode revelar-se especialmente útil em períodos de trabalho especialmente intensos quando são necessárias muitas pessoas para limpar a floresta, para a coleta ou para o pastoreio. Sem ser a menos importante de suas virtudes, uma família extensa pode espalhar-se em uma ampla área para explorar diferentes oportunidades locais: alguns membros da família podem-se afastar por longos períodos para cuidar de culturas distantes ou rebanhos em pastagem enquanto outros estão “trabalhando ao redor da casa”. Nesses diversos aspectos econômicos, uma família extensa aparentemente leva vantagem sobre grupos nucleares menores.

A tese implícita de que a família extensa é uma adaptação estrutural e uma complexidade econômica é facilmente elaborada. Por exemplo, alguma centralização está também implícita — um chefe para determinar e distribuir tarefas — assim a família é “uma pequena chefia dentro da chefia”; já não se trata mais de um mero conceito doméstico. Mas a produção sozinho não faz uma família e por mais que se possa dar importância a essa função não podemos resolver os detalhes da organização familiar. A família está fixada em um sistema social mais amplo, para cuja assistência contribui mais do que o rendimento material apenas. A família nas suas atividades cotidianas ensaia tipos de comportamento e atitudes necessários ao funcionamento do sistema maior. Na medida dessa função, a ordem familiar é moldada pela ordem tribal, e mesmo nas suas relações mais íntimas traz a marca da sociedade mais ampla.

Paradoxalmente, coloca-se a questão da fraqueza intrínseca da ordem tribal. Na ausência de meios coercitivos, a superestrutura é incapaz de impor-se ativamente à infra-estrutura doméstica. As normas e sentimentos da vida coletiva precisam ser, em vez disso, absorvidas nos tecidos da vida familiar. A família, então, tem a marca da política, o grupo menor toma a forma do maior, fazendo que de cima para baixo se encontrem

os mesmos princípios. Assim, harmonizada com a organização mais ampla da sociedade, a família vê, nesta última, a imagem de sua própria existência assim como o curso de seu próprio desenvolvimento. Os ganhos dessa economia da estrutura tribal estão firmados nos níveis políticos mais altos do sistema que estão, portanto, dotados aí não de uma força coercitiva, mas daquela compreensão natural e daquela submissão ao esquema de coisas que em crianças ingerimos com o leite materno.

Limitar a “pequena chefia dentro da chefia” à produção é, portanto, insuficiente. A pequena chefia é a grande chefia transposta para o nível do grupo doméstico. As relações familiares polinésias, por exemplo, são sistemática e hierarquicamente diferenciadas em uma extensão muito além das demandas funcionais de uma economia doméstica. A família está inteiramente assimilada ao clã cônico no qual se acha incrustada. Como o grande chefe em seu domínio, o pai é na sua própria casa uma figura sagrada, um homem de *mana* superior, estando suas posses, e mesmo sua comida, protegidas por tabus contra a profanação por elementos familiares menores. Os polinésios sabem, inatamente, como honrar o chefe, pois a chefia começa em casa: o que se deve ao chefe não é nada mais do que um respeito filial elaborado.¹⁶ De maneira semelhante, o filho mais velho da casa recebe deferência ritual de seus irmãos mais moços. Mas, então, a primogenitura domina tanto na família como no clã e as gradações de antiguidade genealógica que ela implica refletem-se igualmente, afetando a maneira pela qual as pessoas se dirigem umas às outras, os costumes de ficar em pé ou sentado na presença de outro e mil outras minúcias de relacionamento doméstico. A própria estrutura física da casa está, simbolicamente, acomodada à organização do clã. Dividida em espaços socialmente “mais elevados” e “mais baixos”, forma um esqueleto perfeito para o organismo familiar diferenciado. Em todas as atividades da família — comer, dormir ou mesmo falar — os homens da família dispõem-se espacialmente na casa, de acordo com sua idade. É claro que crescer em tal atmosfera só pode ser, na medida em que se trata de uma sociedade polinésia, “uma educação adequada”.

Agora vejamos o problema geral das famílias extensas sob esse ângulo. Quaisquer que sejam suas vantagens econômicas,

¹⁶ Reciprocamente o grande chefe é metafóricamente “pai do povo”, o que reforça essa generalização de etiqueta hierárquica.

a família extensa tem a vantagem política de compreender um grupo de descendência em miniatura. Consideremos a *família extensa patrilocal*: o patriarca, sua esposa, seus filhos casados com suas esposas e filhos e, talvez, algumas filhas solteiras do casal mais velho (Fig. 10). Sem maiores detalhes fica claro que essa família acentua seletivamente certos padrões de relacionamento: a solidariedade dos parentes paternos, a subordinação da geração mais jovem de parentes patrilineares à mais velha, o abandono por parte das mulheres dos seus grupos locais para irem procriar herdeiros para seus maridos. Esse é exatamente o material de que as linhagens são feitas, os próprios princípios ("regras legais") da linhagem patrilinear. Uma família assim constituída transforma em virtude doméstica uma concepção política. Tal é a sua contribuição à continuidade dessa concepção. Conclui-se que uma sociedade de linhagens patrilineares predispõe-se a famílias extensas patrilocais, qualquer que seja a economia.

A família extensa patrilocal é gerada por uma regra de residência matrimonial patrilocal: as recém-casadas vão para a casa natal do marido. Outras normas de residência são usadas

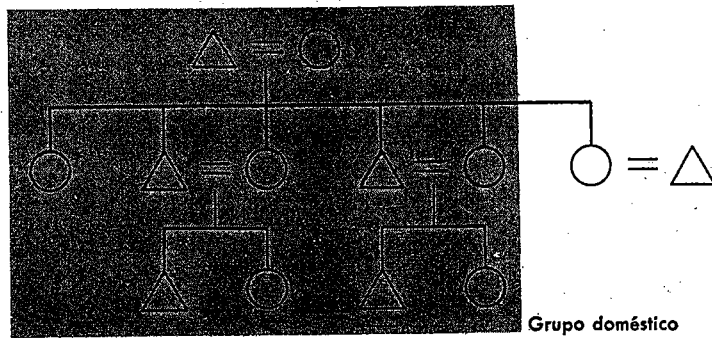


FIGURA 10. *Família extensa patrilocal*.

para desenvolver outras formas familiares. Nos parágrafos seguintes examinaremos rapidamente algumas das variedades principais de estrutura familiar e regra de residência encontradas em tribos, assim como os contextos sociais em que esses ajustes domésticos parecem ser mais consistentes.¹⁷

¹⁷ Não se pode insistir na correspondência entre a família e estruturas de nível mais elevado, pois existe, é claro, a possibilidade de

A família poligínica de um homem, suas diversas esposas e sua prole assemelham-se à família extensa patrilocal, uma patrilinearidade em microcosmo: um patriarca cercado por uma roda de dependentes e descendentes. Os filhos, no entanto, normalmente afastam-se com o casamento e estabelecem grupos domésticos independentes (residência neolocal), embora estes possam estar perto da casa de seu pai. As diferenças entre esse sistema e o da família patrilocal podem refletir diferenças sutis no sistema de linhagem envolvente. A família patrilocal plena implica uma solidariedade colateral entre agnatos, o laço de irmão-irmão, assim como a solidariedade linear de pai-filho. A família poligínica enfatiza apenas esta última. A família poligínica sugere, portanto, uma linhagem mais físsipara com certa inclinação para segmentar-se em níveis mais baixos.

A residência matrimonial matrilocal coloca o par recém-casado na casa natal da esposa. A *família extensa matrilocal* assim formada é uma imagem no espelho da patrilocal e implica uma matriz de grupo de descendência oposta, linhagens matrilineares. A matrilocidade coloca as mulheres de uma matrilinearidade — os membros que proporcionam a continuidade do grupo — em associação estável. Por outro lado, a residência avunculocal — o par indo para a casa do irmão da mãe do marido — também traz benefícios matrilineares. Concentra os homens adultos de uma matrilinearidade (Fig. 11). A *família extensa avunculocal*, no entanto, não é tão comum como a matrilocidade. Parece estar associada com a transmissão de prerrogativas especiais, especialmente chefias, entre homens de uma matrilinearidade; assim, diz-se que a avunculocalidade é a prática dos sistemas matrilineares mais desenvolvidos.

No que se chama "residência bifocal", um casal tem a opção de juntar-se ao povo do marido ou da mulher. A escolha vai depender de várias vantagens relativas, tais como a disponibilidade de terra nos dois locais. Uma família extensa construída nessa base — uma *família extensa bilocal* — pode incluir os filhos e/ou filhas casadas do casal mais velho. Na sua própria forma, a família sugere uma ênfase bilateral mais ampla; por exemplo, os grupos de descendência cognática ou parentela local. A medida de opção na residência e na composição da fa-

variação independente e a Etnografia (como sempre) encontrará exceções para a regra de consistência.

mília será consistente com a maior abertura dos grupos bilaterais que toleram considerável flexibilidade na filiação. A residência neolocal e a autonomia da família nuclear, no entanto, são, nesse aspecto, igualmente adequadas a uma superestrutura de não-linhagem.

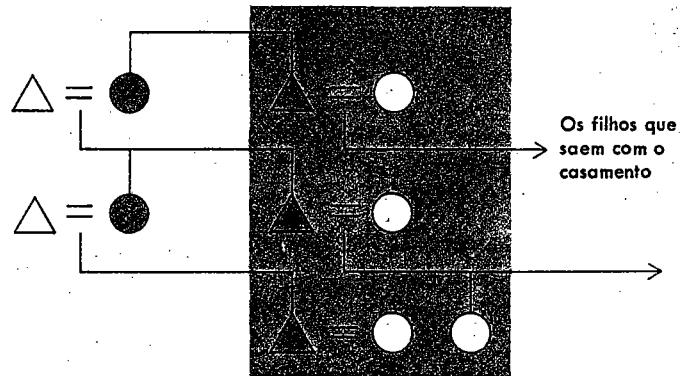


FIGURA 11. A família extensa avunculocal.

As relações familiares estão sujeitas a um sistema mais amplo tanto em detalhe como no geral, no conteúdo específico assim como nos contornos gerais. A descendência matrilinear e patrilinear, ou, mais precisamente, as linhagens matrilineares e patrilineares, apresentam contrastes nas relações entre maridos e esposas, por exemplo, ou entre irmãos e irmãs. Mais uma vez estou falando apenas de tendências. Em casos específicos as exigências de um modo de descendência podem ser esquecidas e superadas, diante de circunstâncias contrapostas.

Ainda assim, parece que existem mais chances de que o casamento seja mais estável na ordem patrilinear e de que o índice de divórcio seja maior na matrilinear. A diferença surge dos diferentes papéis que as mulheres desempenham para manter a continuidade do grupo. Uma mulher produz crianças para a patrilinearidade de seu marido, mas de sua própria matrilinearidade. O destino de uma patrilinearidade depende do controle que os homens têm sobre suas mulheres e sobre a produtividade destas. O casamento deve então desafiar as ligações da mulher com seus parentes natais e de certa maneira capturá-la para a de seu marido. Já se observou em certas sociedades africanas que o preço da noiva tende a ser mais substancial nas tribos patri-

lineares do que naquelas de descendência matrilinear ou dupla. Mas, então, os direitos sobre as mulheres obtidas por casamento são mais substanciais em fortes sistemas patrilineares. O marido reclama não apenas os serviços da esposa, mas a mulher como reprodutora, a prole dela — qualquer que tenha sido o pai. As crianças pertencem-lhe; a ele primariamente, mas residualmente à sua linhagem, que no caso de seu desaparecimento pode perpetuar o interesse do grupo fornecendo outro marido (por exemplo, o irmão do morto). Na medida em que se trata da persistência da linhagem, um casamento pode sobreviver aos parceiros em questão. Essa importância do casamento para a linhagem enquanto incorporação se manifesta mais particularmente na durabilidade das relações marido-mulher, e na diluição complementar das relações da mulher casada com seu irmão — representando para ela a sua linhagem de nascimento.

A descendência matrilinear impõe demandas exatamente opostas. É legítimo continuar considerando o ponto de vista do homem aqui, porque mesmo nas matrilinearidades os homens normalmente dominam os assuntos corporativos e preenchem os cargos da linhagem. Mas os herdeiros de um homem são os filhos de sua irmã, e não os seus próprios; e a continuidade da linhagem permanece baseada no seu controle sobre sua irmã e sua prole, e não sobre sua própria esposa e prole. O que é transmitido ao marido no casamento patrilinear não pode ser transmitido no casamento matrilinear. Os homens, pelo contrário, mantêm fortes interesses nas suas irmãs mesmo contra suas esposas, enquanto as mulheres estão ligadas a seus irmãos mesmo contra seus maridos. Embora a matrilinearidade possa ser a regra, o marido ao se juntar à família de sua esposa não diminui suas ligações com a casa de sua mãe e de sua irmã — onde ele pode normalmente encontrar refúgio de uma esposa apouquentadora e do conluio dos parentes dominadores da esposa. Outras coisas sendo iguais, as relações entre marido e mulher tendem a ser mais frágeis do que na ordem patrilinear, sendo mais firmes as relações entre irmão e irmã.

O modo de descendência pode condicionar também a ligação entre pai e filho e entre tio materno e sobrinho. Em um sistema patrilinear, a relação entre pai e filho é desigual, exigindo do último completa submissão e respeito. (Ao mesmo tempo, no entanto, o filho é o herdeiro do pai, e esse duplo papel de subordinado e sucessor tem possibilidades de conflito.) Quanto à relação entre o irmão da mãe e o filho da irmã, os

fijianos julgam-na "pesada", e essa explicação coincide com a de certos antropólogos: o tio materno e o sobrinho compõem um laço consanguíneo direto entre duas diferentes linhas paternas. Aqui temos dois homens de diferentes linhagens que são, no entanto, parentes "de sangue". O filho de sua irmã é o "sangue" de um homem no grupo do marido de sua irmã, a corporificação pessoal da aliança estabelecida pelo casamento de sua irmã. Na sociedade fijiana e em outras, essa aliança entre linhagens é resumida na expectativa de comportamento entre o irmão da mãe e o filho da irmã — ou seja, em um *avunculato* institucionalizado. Diferentemente da dominação do pai sobre o filho, na relação entre o tio materno e o sobrinho existe respeito mútuo e estímulo (quando não afeição especial). Além do mais, poderosas obrigações de troca de presentes e auxílio econômico aumentam a solidez da relação, algumas vezes com uma clara vantagem do sobrinho que em Fiji, por exemplo, merece exagerado respeito e tem livre acesso aos bens de seu tio. A conexão interlinhagem é simbolizada em uma espécie de "amizade" formal, uma preocupação ritualizada, entre o tio materno e o sobrinho.

Tudo isso deve ser invertido nas sociedades matrilineares. Aí o irmão da mãe é a autoridade da linhagem, e o filho da irmã submisso à sua disciplina; por outro lado, a diáde pai e filho constitui a aliança interlinhagem, imbuída de reciprocidade e afeição e daqueles pequenos favores de parentes tornados "extras" por sua transmissão fora do quadro das obrigações matrilineares.

Padrões Interpessoais de Parentesco

Viemos do padrão maior para o menor, do tribal para o familiar. Finalmente chegamos ao indivíduo e seu mundo social. Sem dúvida, ele não foi o menos estimado dos assuntos de nossos antropólogos. Pelo menos, ele é a preocupação central, nas análises tradicionais o objeto central em função do qual a organização inteira é percebida, o "ego" universal, um membro pleno de toda a tribo desde os *Arapaho* aos *Zuni*, estando ali no centro do diagrama de parentesco que representa a maneira como o mundo está ordenado para ele e também para nós, "o sistema de parentesco" dos indivíduos.

No entanto, é preciso uma advertência. O padrão de relações não é "o sistema de parentesco", mas a maneira como ele se apresenta para o indivíduo, a sombra que projeta. É um idioma através do qual "o sistema" entra na vida dos indivíduos, para animá-la de forma consistente com o seu próprio funcionamento. A nossa identificação com o "individual" pode tornar-se uma preocupação indevida, e o "sistema de parentesco" com seu aspecto pessoal um conceito imerecido, talvez uma projeção de nossa própria convicção da suprema importância do indivíduo e nossa propensão em ver as coisas através dele — paradoxalmente elevando-o ao nível de uma representação coletiva e assim destruindo sua individualidade. No mínimo, isso pode ser enganador. O padrão de relações de parentesco representa aquelas discriminações na classificação e no comportamento feitas entre as pessoas como resultado de seu ajustamento às regras e modos da estrutura tribal. Claro que é importante; no nível do discurso interpessoal é inteiramente importante. Mas é contingente, uma refração de instituições sociais mais amplas, numa análise final, justamente, onde deveria estar, mais do que uma visão deformada do "sistema".

Lançada essa polêmica, eu gostaria de examinar em detalhe um desses padrões de parentesco. Mas, em primeiro lugar, uma digressão ampliada, para prepará-los para alguns choques e para algumas deficiências na análise. Temos de lidar aqui com a maneira como são classificados os parentes de uma pessoa, como são colocados em certas categorias nominais que presumivelmente dizem alguma coisa sobre a maneira como são tratados. As classificações feitas em sociedades tribais são muitas vezes curiosas para nós. Podem agrupar dentro do nosso tipo de *parentesco* pessoas de *tipos genealógicos* inteiramente díspares, pessoas que nunca sonharíamos em classificar juntas. Mas, admitimos, à luz de suas instituições — o modo local de descendência, por exemplo, ou a forma de residência ou a norma de casamento — a classificação fará sentido.

A partir daí (talvez mesmo antes) surgem discussões entre antropólogos de como vincular a prática social à terminologia de parentesco. A visão predominante é que as instituições existentes alinharão os parentes de uma pessoa em categorias amplas tais como "casável", "não-casável", "da patrilinearidade de minha mãe", "ou do grupo local de meu pai" e

assim por diante. Parentes colocados diferentemente na minha genealogia podem no entanto ter o mesmo *status* em relação a mim. Assim sendo, eles serão considerados e denominados da mesma maneira, como parentes de um só tipo.¹⁸

Examinemos, por exemplo, as classificações do diagrama ilustrativo (Fig. 12), uma pequena porção da chamada terminologia *Crow*. Os algarismos romanos representam as categorias de parentesco; assim, meu pai, o filho da filha da irmã de meu pai, são considerados como um mesmo tipo de parente (II). Sob o nosso ponto de vista, aqui temos uma prática muito estranha. Certos parentes meus e da geração de meus filhos estão relacionados comigo da mesma maneira que meu pai, e são designados pelo mesmo termo. Então, meus próprios filhos e os de meu irmão estão classificados com o irmão de minha mãe (VII), o que para nós criaria o absurdo de chamarmos certo primo de filho. No entanto, pode ser essencial para o povo considera-

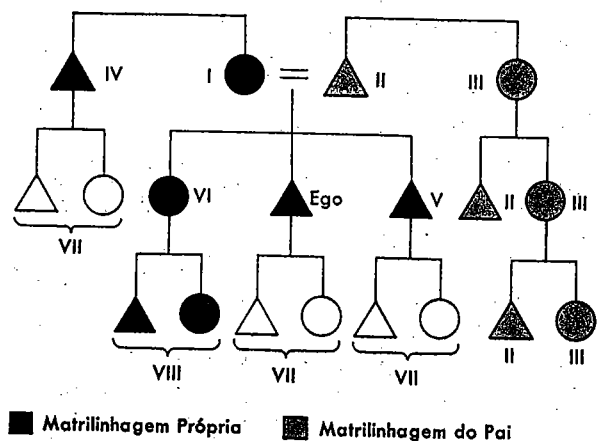


FIGURA 12. Seção de uma terminologia *Crow*.

do, supondo-se que eles se dispõem em grupos matrilineares. Então, na realidade, todos os homens na categoria II têm

¹⁸ Como veremos, as discussões começam quando descobrimos que certos membros, genealógicamente distantes, de uma determinada categoria de parentesco não têm o *status* institucional através do qual a categoria presumivelmente foi definida.

um *status* similar, "homem da linhagem de meu pai"; similarmente, tôdas as III são "mulheres da linhagem de meu pai". Os meus filhos e os filhos do irmão de minha mãe estão colocados semelhantemente em uma ordem matrilinear — como crianças de minha linhagem, "de minha linhagem", mas não nela. Daí a tradicional interpretação da terminologia *Crow*, que reflete patrilineagens fortemente corporadas, tão importantes na vida cotidiana que o *status* geracional de certos parentes colaterais é menos importante na maneira como os considero do que seu *status* de linhagem.

Precisa como parece, existem muitas razões para se verificar falhas nessa perspectiva mesmo além da suspeita particular de que "matrilineagens fortemente corporadas" é certa extrapolação tautológica de uma acentuada maneira matrilinear de classificar parentes. Também, nesse caso particular, a adequação da filiação de linhagem como uma explanação compreensiva das categorias *Crow* tem sido seriamente contestada, baseando-se no fato de que, quando aplicados a parentes mais distantes do que os considerados, os termos da categoria não correspondem necessariamente a *status* de linhagem.¹⁹ Essa é uma crítica recente. O fato de que as classificações de parentesco de uma tribo particular pudessem estar defasadas das práticas sociais correntes já é conhecido desde o início dos estudos de parentesco. A terminologia de parentesco pode ter uma vida própria, maior mesmo do que as instituições que presumivelmente lhe deram origem. Além do mais, as práticas sociais implicando classificações de parentesco contraditórias podem coexistir na mesma tribo. É portanto freqüentemente difícil correlacionar a terminologia com a Sociologia — o que leva alguns antropólogos a reconstruções especulativas de história social e outros a perderem as esperanças nas "explicações" sociológicas.

Antes de desesperarmos, descreverei mais exhaustivamente um padrão de parentesco bem conhecido e sugerirei algumas formas pelas quais ele pode ser "explicado" — isto é, algumas das possíveis instituições coexistentes. Depois disso, poderemos perder as esperanças mais razoavelmente.

¹⁹ Floyd Lounsbury, "A Formal Account of the Crow- and Omaha-Type Kinship Terminologies", em Ward H. Goodenough, *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock* (Nova York: McGraw-Hill, 1964), 351-393.

A Figura 13 é um exemplo etnográfico real completo, com termos nativos. É do tipo geral chamado *iroquês* ou incorporado *bifurcadamente*, e do subtipo particular *dravidiano*. A versão aqui apresentada é a de Fiji.²⁰ O diagrama inclui as três gerações centrais da terminologia de referência; isto é, a maneira pela qual as pessoas se referem a vários parentes, que pode diferir da maneira pela qual se dirigem a eles.

Na classificação fijiana, o pai e o irmão do pai estão colocados na mesma categoria de parentesco (I, *tamaqu*), assim como o marido da irmã da mãe. Pode-se afirmar que os membros da mesma categoria geral se assemelham no seu comportamento em relação a ego e que este tem um comportamento semelhante para com todos eles; mas em alguns contextos existem discriminações como, por exemplo, entre o "próprio" pai e seus irmãos. O irmão mais velho do pai e os irmãos mais novos são, realmente, distinguidos respectivamente como "grande pai" e "pequeno pai". Quanto aos outros parentes da geração mais velha, a mãe, a irmã da mãe e a mulher do irmão do pai são classificadas juntas (II, *tinaqu*), e essas senhoras distinguem-se da irmã do pai e da

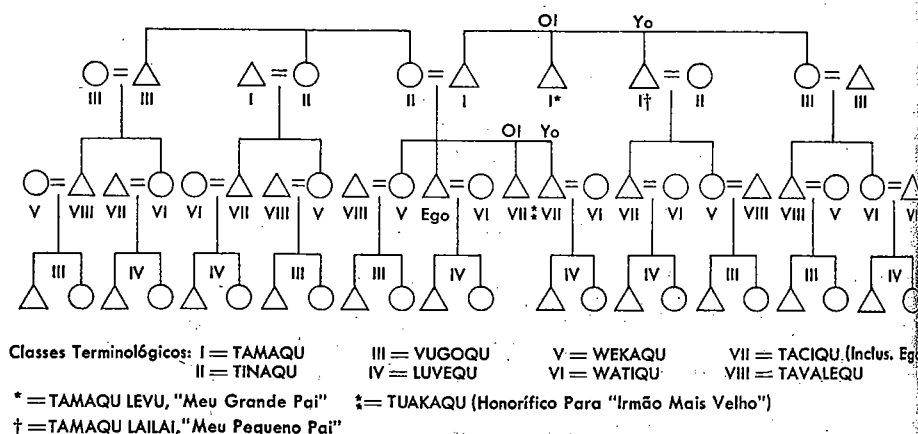


FIGURA 13. Terminologia de parentesco fijiana.

²⁰ Os estudantes que leram o livro *The Hunters* de Elman Service, nesta série, encontrarão ali uma distinção geral do padrão iroquês. A terminologia fijiana aqui apresentada foi recolhida na ilha Moala daquele grupo.

mulher do irmão da mãe (III, *vugoqu*). Estas duas últimas estão em uma classe com o irmão da mãe e com o marido da irmã do pai. A terminologia na minha própria geração pode ser descrita por estas regras: 1) os filhos de I (*tamaqu*, "pai")²¹ e os filhos de II (*tinaqu*, "mãe") se homens são VII (*taciqu*, "irmãos") e se mulheres V (*wekaqu*, "irmãs"), com exceção de que o irmão mais velho (*tuakaqu*) é também diferenciado da classe II; 2) os filhos de III (*vugoqu*, a classe da "irmã do pai e do irmão da mãe") e se são homens VIII ("primos cruzados masculinos", *tavalequ*) e se mulheres VI (*watiqu*), a cuja classe também pertence minha esposa. Colocando de outra maneira, os irmãos e os primos paralelos do mesmo sexo são classificados juntos e diferenciados dos primos cruzados daquele sexo. Na geração seguinte, os filhos de um VII ("irmão") e de um VI ("primo cruzado feminino", "esposa"), incluindo meus próprios filhos, são semelhantes, IV (*luvequ*, "filhos"); enquanto os filhos de um V (*wekaqu*, "irmã") e de VIII (*tavalequ*, "primo cruzado masculino") estão em uma categoria diferente, III (*vugoqu*) — a mesma de irmão de minha mãe e da irmã de meu pai. Em outras palavras, os meus filhos e os meus irmãos, primos paralelos masculinos e primos cruzados femininos, são classificados juntos, mas distinguidos da categoria que abrange os filhos de minhas irmãs, os primos paralelos femininos e os primos cruzados masculinos. Estas últimas crianças são classificadas com meu tio materno e com minha tia materna.

O que significa tudo isso? Sem dúvida uma série de coisas: uma variedade de ajustes institucionais resolveria totalmente ou em parte as classificações dessa terminologia; ou seja, ligaria e oporia os meus parentes exatamente das mesmas maneiras. Mas existe uma diferença na força de diferentes explicações institucionais. Algumas são compreensivas: a prá-

²¹ Ao traduzir o termo de uma categoria fijiana como *tamaqu* pelo termo inglês para o parente mais próximo desta categoria, "pai", eu lamentavelmente violei escrúpulos correntes, porque assim prejudgando o "significado" (ou "significado primário") da categoria fijiana abalasse toda uma teoria de como os termos desenvolvem-se e genealógicamente "ampliam-se". Mas como é mais fácil de se acompanhar, estando as opiniões tão divididas, suportarei as críticas de colegas para que possa ganhar a gratidão dos estudantes sem, espero, encaminhá-los de maneira errada.

tica social acrescentada (por exemplo, casamento de primos cruzados) pode gerar um *status* comum para todos os tipos genealógicos representados em uma categoria de parentesco, assim considerando a categoria e, na realidade, uma série de categorias necessariamente relacionadas. Outras não são compreensivas, mas são em certo grau incompletas: elas "fazem sentido" apenas para a inclusão de certos parentes próximos dentro da categoria. As últimas explicações abrem uma caixa de Pandora de misérias teóricas, a maioria das questões atualmente em debate — O que "significam" os termos de parentesco? É legítimo distinguir significados "primários" e "secundários" de um determinado termo? Se é possível, como são os termos ampliados dos referentes primários aos secundários?²² Desconheço as respostas. Assim ofereço ao estudante o raro privilégio (em um texto introdutório) de desempenhar o papel da humanidade para minha Pandora.

Que ajustes sociais, então, gerariam as distinções terminológicas da Figura 13?

Permitam-me simplificar, considerando de saída que a situação de sexo e geração é normalmente diferenciada, fazendo que uma categoria de parentesco seja específica aos membros do mesmo sexo e do mesmo nível geracional. As exceções despertam interesse, especialmente a classe III (*vugoku*), e as distinções de idade relativa entre os próprios irmãos de ego e os irmãos do seu pai. Essas distinções de idade sugerem uma hierarquia por ordem de nascimento entre os parentes paternos, e portanto, imediatamente, uma família extensa patrilocal internamente hierarquizada. Isso os fijianos têm. Considerem-se também as traduções, "meu grande pai" para o irmão mais velho do pai, e "meu pequeno pai" para o irmão mais moço do pai. (Na realidade, coloquialmente o pai é "*Ratu*",

²² Algumas vezes supõe-se que a insuficiência de certas explicações institucionais de categorias de parentesco também levanta a questão da validade de qualquer explicação sociológica. As análises semânticas mais sofisticadas, no entanto, não colocaram em questão a determinação sociológica do parentesco, mas a espécie de explicação social que seria apropriada.

Ver Floyd Lounsbury, "A Formal Account of the Crow- and Omaha-Type Kinship Terminologies", e "Another View of Trobriand Kin Categories", em E. A. Hammel, *Formal Semantic Analysis*, Special Publication, *American Anthropologist*, LXVII (1965), No. 5, parte 2, 142-185.

que significa mais ou menos "nobre", e o irmão mais velho do pai, "*Ratu Levu*", "grande nobre"). As distinções de idade dum clã cônico são evocadas. Isso também aparece no *background* fijiano. A hierarquia por descendência de fato impregna as relações dos parentes próximos bem mais do que pode ser ilustrado aqui.

Podem os grupos de descendência patrilineares ter relevância, de outra maneira, para as concepções dessa terminologia? É preciso notar que o pai e o irmão do pai estão classificados juntos (I) e são diferenciados do irmão da mãe (III). Considerando uma regra de filiação patrilinear, o meu pai e o seu irmão participam de um *status* importante: eles são homens mais velhos do mesmo grupo (que é o meu também) e diferem na linhagem do irmão de minha mãe. A identificação de suas esposas ($EIrP = M$) é consistente e talvez derivativa. Assim, como meu pai e seu irmão, a mãe e a irmã da mãe participam do mesmo *status* de linhagem, e nisso diferem da irmã do pai. Daí, as equações comparáveis $M = IrM$ e $EIrM = P$. Essa oposição, repetida sempre entre parentes próprios e paralelos, de um lado, e parentes cruzados, de outro, é estabelecida nessa série de geração mais velha, pelo menos.

Além disso, as distinções de categorias na minha própria geração são então logicamente derivativas. É consistente que os filhos de meus pais e os irmãos paralelos de meus pais (ou seja, dos meus "pais" e "mães") sejam classificados juntos e diferenciados do irmão de minha mãe e dos filhos da irmã de meu pai (meus "primos cruzados"). Sem mais suposições, seguem-se as distinções que aparecem nos termos aplicados a mim, a meus irmãos e aos filhos de meus primos paralelos. Somos "irmãos" e "irmãs", e os filhos dos irmãos são classificados juntos e distinguidos dos filhos das irmãs. Muitas das diferenças e fusões principais através das três gerações podem, assim, ser logicamente preditas a partir da descendência patrilinear. O único *caveat* é que os homens de tribo não têm obrigação de aplicar a lógica. Muitos povos fazem as mesmas classificações dos fijianos na geração mais velha (dos pais), seguida pela terminologia "havaiana" na geração do ego; isto é, todos os primos, paralelos e cruzados, são como "irmãos" e "irmãs".

Nos casos particulares acima, o esquema de parentesco fijiano é consistente com a descendência patrilinear; e, como já

afirmei, os fijianos têm essa tendência social. A descendência patrilinear não é a única que tem capacidade de gerar essas distinções. "Patrilocal" poderia substituir, na análise precedente, "patrilinear", e "grupo local" poderia substituir "linhagem" sem prejuízo (ou maior prejuízo) para a lógica. Isso é verdade também para "matrilinear" e "matrilocal"! Elas também proclamariam as classificações especificadas. Mas, então, a terminologia fijiana também não é única, é apenas uma de uma ampla classe de esquemas semelhantes. Nas questões em discussão, esse tipo de terminologia se harmoniza com uma variedade de modos comuns de formação de grupo.

Negligenciamos alguma coisa. É compreensível no contexto de descendência patrilinear que a mãe seja classificada com a sua irmã em oposição à irmã do pai, e o pai com o irmão em oposição ao irmão da mãe. Mas por que a correlação de tio materno e tia paterna na mesma categoria, *vugoku* (III), juntamente com outros parentes como o filho da irmã? Alguma coisa pode ser dita sobre essa classificação por referência à descendência patrilinear, mas de forma incompleta na medida em que concerne a êsses membros particulares da categoria. Sob o ponto de vista fijiano, o irmão da mãe, a irmã do pai e o filho da irmã desempenham papéis críticos e semelhantes como pontos consangüíneos de conexão entre ego e patrilinehagens relacionadas por afinidade, como pessoas da (ou através das quais) se desenvolve a aliança-função de casamento. São os apoios da linha de ego. Acho correto dizer que êsses parentes, especialmente o irmão da própria mãe e o filho da irmã, são membros "primários" da categoria *vugoku*. É preciso notar também que a relação entre o irmão da mãe e o filho da irmã é recíproca: você está relacionado com o irmão de sua mãe tanto como êle está com você, como se você fôsse "tio" de seu "tio" — e da mesma forma no costume fijiano a irmã do pai e o filho de seu irmão são *vugoku* reciprocamente. Em outras palavras, isso se dá exatamente com aquela reciprocidade que sugerimos que ocorresse nessas relações pessoais que sustentam as alianças de linhagem; mas especialmente, em uma ordem patrilinear, entre o irmão da mãe e o filho da irmã.

Ainda é óbvio que o irmão da mãe e a irmã do pai funcionam diferentemente como parentes de aliança, e a sua categorização comum é de certa forma perturbadora. Funcionalmente, a relação entre o tio materno e o sobrinho é mais es-

tratégica, na medida em que são dois homens relacionados consangüíneamente de diferentes patrilinehagens. Por outro lado, o papel da irmã do pai lembra o da irmã em alianças de interlinehagens; uma mulher da minha própria linha através da qual se efetua a ligação. Aqui a terminologia de tratamento fijiana salva-nos. O tio materno e a tia paterna não são semelhantes na avaliação de parentesco fijiana. Êles geralmente são distinguidos na forma de tratamentos quando não também na de referência. Por outro lado, a irmã do pai é parcialmente identificada com a irmã. *Gane* é um termo de referência alternativo para "irmã" (o homem falando, *ganequ* = "minha irmã") e *ganei* é o termo comum de tratamento para a "irmã do pai" (geralmente como contração de *gane i tamaqu*, "a irmã de meu pai").

Mas de todos os ajustes institucionais que podem ser acrescentados à explicação do esquema fijiano, o casamento de primos cruzados bilateral é provavelmente o mais satisfatório. Êle explica, simplesmente, as classificações essenciais. Percebem-se imediatamente as equações genealógicas relevantes: $E = FIrM = FIrP = EIr$; $EIr = FIrM = FIrP$; $Cr = CrFIrM = CrFIrP$ etc. Aqui, no entanto, podemos aproximar-nos do assunto compreensivamente, a partir das categorias de parentesco que darão, como tais, definições unitárias em relação ao casamento de primos cruzados. Todos os membros da classe *wekaqu* (V) participam nessa conexão do *status* de "mulheres não-casáveis" — ou seja, tôdas irmãs e primas paralelas. Tôdas *watiqu* são "mulheres casáveis", ou seja, são primas cruzadas. A categoria *taciqu* (VII) inclui todos, que como eu, casam-se com *watiqu*, mas não com *wekaqu* — todos irmãos e primos paralelos; enquanto *tavalequ* (VIII) são todos aqueles que casam com "as minhas irmãs" (*wekaqu*), mas é claro que não com meus *watiqu* — ou seja, são todos primos cruzados. A geração seguinte, da mesma forma, liga e divide as crianças das classes intermatrimoniais da minha própria geração: filhos de VII e VI são IV (*luvequ*, "filhos"); e os filhos de VIII e V são II (*vugoku*, "filhos da irmã"). Assim, os parentes com quem meus filhos não podem casar-se (IV) opõem-se aos meus genros e noras em potencial (III). Da mesma maneira, a terminologia da geração de meus pais divide os sogros e sogras (III, *vugoku*) de *tinaqu* (II, "mães") e *tamaqu* (I, "pais") — ou seja, os pais das mulheres com quem não posso casar. E, incidentalmente, conseguimos reduzir a categoria III,

vugoqu, a uma definição específica de “afins da geração adjacente”.

É óbvio que essa classificação funciona perfeitamente se a “troca de irmãs” é especificada adicionalmente. Exceto o difícil *vugoqu* (III), a terminologia é perfeitamente apropriada para uma organização dual de linhagens exogâmicas. Todos os termos, exceto *vugoqu*, especificam não apenas o sexo mas o *status* geracional, o *status* do indivíduo na sua própria ou na outra metade. Todos os termos, incluindo *vugoqu*, indicam se a pessoa é “consanguínea” ou “afim”. Também, fica patente que o padrão assim constituído é harmônico com o casamento classificatório de primos cruzados. Chamo a atenção para a semelhança entre “organização dual” na geração dos filhos de ego neste diagrama e o diagrama (Fig. 9) do casamento classificatório de primos cruzados. Finalmente, o esquema é consistente apenas com o casamento de primos cruzados classificatórios (não sendo permitido o casamento com o próprio primo cruzado) que é a regra entre os fijianos que o praticam. Aqui, no entanto, a consistência é uma necessidade lógica: definições unitárias das categorias não podem ser dadas em termos matrimoniais, desde que as minhas próprias primas cruzadas não são “mulheres casáveis” — embora o costume não proíba algumas brincadeiras.

5. Economia Tribal

EMBORA voltado para a “Economia”, este capítulo examina tanto as famílias como a produção. Quando fala da troca, está preocupado com o sistema de parentesco, e, quando lida com o consumo, está interessado nos chefes. Alguma coisa mais está envolvida do que a simples constatação de que a Economia está relacionada funcionalmente com os ajustamentos sociais e políticos das sociedades tribais. A economia não se distingue desses arranjos. A economia está organizada por tais instituições generalizadas como famílias e linhagens — “incrustada” nelas, como diz o historiador econômico.¹

Uma troca de bens aparece como um episódio momentâneo em uma relação social contínua. Os termos da troca são governados pela relação que as partes têm com ela. Diferentes relações, diferentes termos. O que na sabedoria convencional da Ciência Econômica é considerado fatores “exógenos” ou “não-econômicos”, tal como o sistema de parentesco e a política, constitui na realidade tribal a própria organização do processo econômico. A Economia antropológica não pode concebê-los como externos, impingidos à economia, vindos de fora. Eles *constituem* a economia, elementos essenciais do cálculo econômico e de qualquer análise adequada. O assunto é, geralmente, como Evans-Pritchard disse dos *Nuer*: “Não podemos tratar as relações econômicas *Nuer* por elas mesmas, pois sempre fazem parte de relações sociais diretas de um tipo geral.”²

¹ Ver Karl Polanyi, “Aristotle Discovers the Economy”, e “The Economy as Instituted Process”, em K. Polanyi, C. Arensberg e H. Pearson, *Trade and Markets in the Early Empires* (Glencoe, Illinois: The Free Press e The Falcon's Wing Press, 1957), pp. 64-94, 243-270.

² E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford: Clarendon Press, 1940), p. 90.

O Modo de Produção Familiar

Assim, nas sociedades tribais o “modo de produção” — incluindo as relações de produção, assim como os meios materiais — poderia ser denominado “doméstico” ou “familiar” pela posição estratégica assumida pelos grupos domésticos individuais. A família é para a economia tribal o que era o feudo para a economia medieval, ou a corporação industrial para o capitalismo moderno. Cada uma destas é a instituição-de-produção central de seu tempo. Além disso, cada qual é uma maneira especial de produzir, envolvendo uma divisão de trabalho característica e um tipo específico de tecnologia, certas relações de propriedade, objetivos definidos de produção e relações sociais e materiais costumeiras com grupos semelhantes.

Os grupos domésticos das sociedades tribais ainda não chegaram a um *status* de mero consumo. Nem a força de trabalho humana está separada da família, e empregada em um ambiente externo, sujeita a uma organização e propósitos estranhos. A produção é uma função doméstica. A família está *como tal* diretamente engajada no processo econômico e em grande parte o controla. Suas próprias relações internas, como entre marido e mulher, pai e filho, são relações de produção. Os bens que as pessoas produzem assim como a alocação do trabalho são na maior parte das vezes estipulações domésticas. As decisões são tomadas em relação às necessidades domésticas: a produção desenvolve-se para atender às exigências familiares.

Apresso-me a acrescentar que os grupos domésticos não são auto-suficientes, embora geralmente produzam a maior parte do que consomem. A produção doméstica não é descrita exatamente como “produção para uso”; isto é, para consumo direto. As famílias também podem produzir para troca, assim conseguindo indiretamente o que precisam. Ainda assim é “o que eles precisam” que governa a produção, e não o lucro que possam ter. O interesse na troca permanece como um interesse de consumo, e não como um interesse capitalista. Talvez a melhor definição seja “produção para provisão”.

Seria errado também supor que a família é necessariamente um grupo de trabalho autolimitado. Seus membros frequentemente cooperam com indivíduos de outros grupos domésticos,

e algumas tarefas podem ser realizadas coletivamente, em níveis mais altos, através da linhagem ou de grupos de aldeias. “Modo de produção familiar” não é sinônimo de “produção familiar”. O que interessa é a regulamentação da produção, e sua orientação ou propósito. A produção é organizada principalmente pelas e para as famílias, mesmo que não seja sempre realizada como uma atividade doméstica.

A soberania dos grupos domésticos no domínio da produção baseia-se no seguinte: eles estão constituídos, equipados, habilitados, e com poderes para determinar e formular a produção societária. As famílias são *constituídas* para a produção, primariamente pela divisão sexual do trabalho, a única especialização em tempo integral no funcionamento das sociedades primitivas. Quase todas as tarefas da sociedade podem ser cumpridas com o trabalho conjunto do homem e da mulher, que pode fornecer a maioria das Boas Coisas costumeiras. As famílias estão *equipadas* para dirigir a produção através dos necessários instrumentos e habilidades: geralmente controlam os meios técnicos cotidianos. Esse controle é consistente com certa simplicidade dos meios, pode-se dizer, com certa democracia tecnológica: os instrumentos são construídos com facilidade e amplamente disponíveis; as habilidades técnicas são comuns e de conhecimento público; ferramentas pouco complicadas podem ser manipuladas por indivíduos ou pequenos grupos; e processos produtivos são geralmente unitários, de forma que podem ser realizados pelo mesmo grupo interessado através de todas as etapas, desde a extração do recurso natural até o produto pronto para consumo. Finalmente, a família está *habilitada* e tem *poderes* para agir autônoma através de seu acesso aos recursos da produção. Não que seja a proprietária exclusiva de terras de cultura, pastagens e outros recursos naturais. Mais comumente estes são controlados por grupos maiores, tais como linhagens ou aldeias, e os direitos da família dependem de sua participação no grupo proprietário. A família tem *privilegio de usufruto* — incluindo o controle da maneira como utiliza a sua porção e *dispõe* do seu produto. Ao contrário de ser um impedimento para o bem-estar da família, a investidura de propriedade em um grupo maior dá aos membros das famílias uma garantia inalienável de meio de vida. Nenhum grupo doméstico é, normalmente, excluído do acesso direto aos meios de sua própria sobrevivência, assim como não é excluído de participação na estrutura social mais ampla. Não existe nas sociedades

tribais uma classe expropriada de pobres sem terra. Se ocorre a expropriação, ela é acidental — como um resultado de guerra, por exemplo — e não uma condição constitutiva da economia.

Algumas sociedades tribais, como vimos, são hierarquizadas, mas nenhuma em uma sociedade de classes. Opondo-se à formação de classes, como se opõe à estratificação econômica, está o sistema de produção familiar autônomo. O controle das pessoas sobre os seus próprios meios de produção é fatal para qualquer desígnio de poder econômico. A apropriação dos meios de produção básicos por alguns poucos é impedida, assim como a servidão econômica de muitos outros. Quaisquer que sejam os outros meios que os homens de tribo utilizem para elevar um homem acima de seus companheiros, e eles são numerosos, este, o mais esmagador da história, não existe para eles.

Em relação à organização da produção, a melhor definição seria *anarquia*. A economia social está fracionada em grupos domésticos independentes, constituídos para operar paralelamente e de forma não-coordenada. Além das semelhanças derivadas de objetivos materiais comuns, os grupos domésticos não estão relacionados inerentemente pelo processo produtivo. Essa alegação de anarquia primitiva não é feita para alarmar — desde que ela é dialéticamente superada pelas forças da ordem social — mas apenas para resumir numa forma mais vigorosa os aspectos atomísticos do modo de produção familiar. Chama a atenção para a falta de uma organização maior, de centralização, no estabelecimento da produção. Testemunha uma interdependência orgânica mínima, uma cooperação limitada através de especialização. Indica, também, um controle de produção difuso, local e familiar, e decisões domésticas autocentradas.

Em um aspecto, a anarquia primitiva supera a desordem da pequena empresa privada competitiva. Comparada com a condição tribal, a livre empresa capitalista é a apoteose da ordem. Organizando uma vasta divisão do trabalho, a economia competitiva de mercado corporifica, pelo menos, ação e reação contínuas, ajustamentos sistemáticos na produção causados pelas variações no preço. Nem na sociedade tribal existe um “empanurramento” causado por uma corrida vertiginosa de empresários independentes para linhas lucrativas. A crise tribal, quando existe, é de subprodução — falta de bens para os diversos estabelecimentos domésticos, para o seu próprio bem-estar ou para o bem-estar da sociedade.

Embora pareça ser um ajustamento hábil para ter controle do seu próprio provisão em grupos domésticos, nem sempre isso sucede, pois esses grupos podem ser incapazes de fornecer a mão-de-obra. A pequena força de trabalho doméstica — em primeiro lugar, talvez desfavoravelmente constituída, com muitos dependentes improdutivos em relação aos trabalhadores produtivos — é muitas vezes seriamente limitada. Os adultos que trabalham são vulneráveis a acidentes que possam incapacitá-los, doença e morte prematura, e as mulheres a uma gravidez ocasional. Esses *handicaps*, ou mesmo pequenas desvantagens na sorte ou na habilidade, traduzem-se em séria escassez de alimento. Se deixada “sòzinha”, a economia doméstica revela-se inadequada: algumas famílias em qualquer momento, e qualquer família em algum momento, podem correr o risco de ter o seletro vazio.

Contribuindo para essa visão pessimista, existe outro fator cuja importância não pode ser exagerada: a economia não está organizada para uma produção contínua mesmo em tempos normais. Um modo de produção doméstica é um modo de produção *doméstica*. Dirigido para fornecer à família seu costumeiro estoque de bens, tem seus limites na produção e não possui propensão inerente para um trabalho contínuo e maior prosperidade. Em termos mais familiares, o incentivo para produzir excedente não existe. Pelo contrário, o modo de produção doméstica inibiria a produção de excedentes. Quando não se tem em vista nenhuma necessidade doméstica ou nenhuma que não possa ser atendida por algum esforço futuro, a tendência normal é abandonar o trabalho. A produção cessa quando a quota doméstica se completa temporariamente. A organização doméstica implica esse limite definitivo à produção — além do qual existem “limitações nos meios de produção”.

Aqui a distinção clássica entre “produção para uso” (isto é, provisão) e “produção para troca” (isto é, lucro) torna-se significativa. O mercado competitivo é um dínamo eterno, talvez nem sempre em bom estado, mas sempre dirigido para gerar intensas correntes de produção. Sob o ponto de vista do produtor, o incentivo para o aumento lucrativo é contínuo assim como uma questão de sobrevivência na selva. Mas talvez a maioria de nós esteja familiarizada com a pressão sobre o consumidor. O mercado torna disponível uma quantidade incrível de produtos, boas coisas em quantidade e variedade limitadas, cada uma com o chamado do clarim de seu preço: “só com is-

so você pode obter-me". As coisas que estão ao alcance se acham muito além da capacidade de um homem obtê-las, pois êle nunca tem o suficiente para comprar tudo. Diante do julgamento do mercado, o consumidor está condenado à *escassez* e a uma sentença perpétua de trabalho forçado. Não existe nenhum intervalo, nem suspensão para adquirir coisas. Participar numa economia de mercado é uma tragédia inevitável: o que começou em uma inadequação terminará em privação. Porque qualquer aquisição é simultaneamente uma privação — de alguma coisa que poderia ter sido obtida em lugar de outra. Quando você está comprando alguma coisa, está negando-se outra. Quando uma pessoa opta em gastar seus recursos escassos comprando o último Ford, não vai poder ter também o Plymouth mais recente (e pelos anúncios da TV acho que as privações envolvidas são mais do que simplesmente materiais).

O mercado competitivo combina escassez, demanda, trabalho e oferta em um redemoinho turbulento de criação. Agora examinemos êsse contraste sereno, derivado da observação de uma economia de aldeia indonésia, um sistema camponês, mas que de modo geral não difere de uma economia tribal nas particularidades em questão.

Outro aspecto em que uma sociedade oriental difere de uma ocidental é no fato de que as *necessidades são muito limitadas*. Isso está ligado ao desenvolvimento limitado da troca, ao fato de que a maioria das pessoas tem que produzir o que precisa, as famílias têm que ficar contentes com o que possam produzir, fazendo que as necessidades forçosamente permaneçam modestas em qualidade e quantidade. Outra consequência disso é que a motivação econômica não funciona continuamente. Portanto... a atividade econômica é também intermitente. A economia ocidental tende a uma direção diametralmente oposta; em seu ponto de partida é a idéia de necessidades ilimitadas em comparação com as quais os meios são sempre limitados; com isso o sujeito econômico deve sempre, quando satisfaz suas necessidades, optar e impor-se limites.³

As limitações da economia do grupo doméstico são, no entanto, superadas nas sociedades tribais — ou, caso contrário, a sociedade é superada. É, afinal de contas, uma questão de sobrevivência. As famílias que não conseguem sustentar-se ou são

³ J. H. Boeke, *Economics and Economic Policy of Dual Societies* (Nova York: Institute of Pacific Relations, 1953), p. 39.

auxiliadas pelas outras ou sucumbem. A necessidade de uma economia pública pode ser igualmente séria; ou seja, alguns meios de subsistir e organizar empresas coletivas como a irrigação e atividades tais como cerimônias religiosas e guerra. Uma sociedade pode expirar pela ausência dessas coisas, também, e o estrangulamento doméstico da produção contribuiria muito para tal fim se não fôsse a ação de instituições equilibradoras como o parentesco ou a chefia.

O nexo de parentesco relega a anarquia econômica a uma contradição oculta no *background*. Estando em uma comunidade de parentesco, uma família não se pode dar ao luxo de um auto-interesse doméstico quando os parentes vizinhos não têm o que comer. Se o modo de produção familiar gera forças econômicas centrípetas, o parentesco gera forças centrífugas, trazendo os bens do grupo doméstico para distribuição de auxílio aos despossuídos. Bens mais urgentes fluem através das linhas de parentesco dos que têm para os que não têm. O *feedback* não vem necessariamente na forma de reciprocidade grata, mas talvez na produção adicional pelo doador, agora tendo que sustentar outros além da sua própria casa. Em outras palavras, as responsabilidades de parentesco podem forçar os produtores efetivos a ampliar sua produção acima e além das necessidades do dever econômico. Mais do que um incentivo à caridade, o parentesco incentiva a produtividade.

A organização da autoridade, também, opõe-se à organização da produção. O poder invade o lar humilde subvertendo a autonomia econômica familiar e enfrentando, com sucesso, a subprodução doméstica. O papel econômico público das autoridades tribais exige que elas se imponham à população subjacente. Líderes e chefes são compelidos a aliviar a escassez entre o povo — assim como os parentes comuns, porém, mais ainda, quando o líder tribal é um modelo entre os parentes, e a sua preocupação pelo bem-estar da comunidade é um tipo de centralização da moralidade do sistema de parentesco. Além do pão, existem certos circos. Aqui as autoridades locais desempenham o papel de empresários promovendo os principais acontecimentos da comunidade: os rituais espetaculares, as obras públicas, as trocas cerimoniais com outros grupos. Diz Malinowsky: "Acho que através do mundo verificamos que as relações entre a Economia e a Política são do mesmo tipo. O chefe, em todo lugar, atua como um banqueiro tribal, coletando co-

mida, armazenando-a, protegendo-a e usando-a para o benefício de toda a comunidade.”⁴

Para funcionar dessa maneira, um chefe deve pressionar as economias dos grupos domésticos dentro de sua esfera, forçando-as a aumentar seus índices de produção ou exigindo trabalho “para o benefício de toda a comunidade”. A liderança é uma das grandes forças produtivas. Age para intensificar a produção familiar, para conseguir através de pressão política um excedente material e, dispondo desse fundo, sustenta a comunidade. Como veremos, diferentes sistemas de autoridade tribal produzem impactos variados na economia doméstica, daí diferentes coeficientes de produção e acumulação de excedentes. Nada tendo a ver com os aperfeiçoamentos tecnológicos, a transformação política pode desempenhar o papel decisivo no desenvolvimento econômico.

Uma palavra sobre “a condição da classe trabalhadora”: As condições de trabalho estão longe do ideal, e talvez os homens de tribo deveriam ter um sindicato, mas não precisariam reclamar do número de horas de trabalho. Diz-se que um americano nunca deixa de ouvir o barulho de algum motor. O ronronar rítmico da maquinaria, de qualquer maneira, tornou-se para nós o Grande Metrônomo da Vida, ao qual todos os tempos humanos estão ajustados. O trabalho regular repetitivo, a “labuta diária”, é o programa americano. Aqui, mais uma vez, os povos tribais diferem extraordinariamente de nós. O seu trabalho é mais episódico e diversificado. No total é menor do que o nosso. Também não é tão desumano.

Numa economia de grupo doméstico, como diz Boeke, a motivação econômica não trabalha continuamente; o mesmo se dá com as pessoas. Afinal de contas, existem dois caminhos para a satisfação, para reduzir a lacuna entre meios e fins: produzir mais ou desejar menos. Orientada para fornecer um pequeno estoque de bens de consumo, a economia doméstica segue o último caminho, o caminho Zen. Dissêmos que suas necessidades são limitadas. Portanto, a economia doméstica não

⁴ Bronislaw Malinowski, “Anthropology as the Basis of Social Sciences”, em Cattell, Cohen e Travers, *Human Affairs* (Londres: Macmillan, 1937), p. 232.

irrompe em uma compulsividade galopante, açodada por um sentido interminável de inadequação (isto é, “uma escassez de meios”). O trabalho é, em vez disso, intermitente, esporádico, descontínuo, cessando no momento em que não é exigido. A essa irregularidade normal uma economia neolítica adiciona longos períodos de “desemprego sazonal”, seguindo-se à colheita, ou pelo menos um nível de atividade menor, implicando um “desemprego disfarçado”. Consideremos o dia de oito horas, a semana de cinco dias, o ano de 48 semanas do padrão americano. Os povos tribais trabalham menos do que nós e irregularmente. Provavelmente dormem mais durante o dia também. Certos padrões ortodoxos de evolução ficam invertidos: a quantidade de trabalho *per capita aumenta* em proporção ao avanço tecnológico, e a quantidade de lazer *diminui*.

O trabalho tribal não é um trabalho alienado. Já vimos que não é alienado dos meios de produção ou do produto. Na realidade, a relação do homem de tribo com os meios de produção e produtos acabados geralmente excede a posse como a conhecemos, indo além da posse mundana até uma ligação mística. A terra é um valor espiritual, uma Fonte beneficente — a terra dos antepassados, “a planície de nossos ossos”, como dizem os havaianos. As coisas que o homem faz e habitualmente usa são suas expressões, talvez tão imbuídas com seu gênio que a sua disposição última só pode ser sua própria sepultura.

Essas associações místicas refletem outro aspecto do trabalho: ele não é alienado do próprio homem, separável do seu ser social e transacionável em diversas unidades de força de trabalho despersonalizada. Um homem trabalha, produz, em sua capacidade como ser social, como marido e pai, irmão e companheiro de linhagem, membro de um clã, de uma aldeia. O trabalho não se desenvolve separadamente dessas existências como se tivesse uma existência diferente. “Trabalhador” não é um *status* em si mesmo, nem “trabalho” uma categoria real da Economia tribal. Em outras palavras, o trabalho é organizado por relações “não-econômicas” no sentido convencional, pertencendo mais à organização geral da sociedade. O trabalho é a expressão de um parentesco e relações de comunidades preexistentes, o exercício dessas relações. Isso permanece verdade para os arranjos que parecem aluguel, de outra forma, onde um homem se engaja com outro para trabalhar. “A situação é definida (pelos *Abelam* da Nova Guiné) em termos de obrigação

de parentesco, 'ela é minha irmã, portanto preparo sagu com ela', e não 'ela me dará o sagu, portanto eu a ajudo'.⁵

Mas, então, um homem é o que ele faz e o que ele faz é o que ele é. Incapaz de vender-se independentemente dêle mesmo, um homem não se separa de sua existência pelo trabalho — continua um parente cumpridor de suas obrigações, cidadão da comunidade e um ser inteligente capaz de arte e alegria. O trabalho não está divorciado da vida. Não existe o "lugar do trabalho", nenhuma hora e lugar onde o indivíduo passe a maior parte de seu tempo não sendo ele mesmo. O trabalho e a vida não estão relacionados como um meio para um fim (como geralmente são para nós): o primeiro sendo um mal necessário tolerado para o benefício do outro, "viver", que é alguma coisa para fazer depois das horas de trabalho, na sua hora própria, se você ainda tem energia. A revolução industrial separou o trabalho da vida. Ainda não se chegou à reintegração. Enquanto isso, a perda da integração humana primitiva é um lamento justificável de crítica romântica, e a alienação do trabalho um grito penetrante de dor revolucionária:

O que, então, constitui a alienação do trabalho? Em primeiro lugar, o fato de que o trabalho é exterior ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser essencial; e que, portanto, no seu trabalho ele não se afirma, mas se nega, não se sente contente, mas infeliz, não desenvolve livremente sua energia física e mental, mas mortifica seu corpo e arruína seu espírito. O trabalhador, por conseguinte, só se sente ele mesmo fora do seu trabalho, e o seu trabalho surge como exterior a si mesmo. Ele se sente à vontade quando não está trabalhando, e quando está trabalhando não se sente à vontade. Seu trabalho, portanto, não é voluntário, mas coagido; é *trabalho forçado*. Não é, portanto, a satisfação de uma necessidade; é meramente um meio de satisfazer necessidades exteriores. Seu caráter surge claramente da constatação de que no momento em que não existe compulsão física ou de qualquer outro tipo, o trabalho é evitado como uma praga... Finalmente, o caráter exterior do trabalho para o trabalhador aparece no fato de que não é dêle, mas de algum outro, que não pertence a ele e que, através dêle, pertence... a outra pessoa. Assim como na religião a atividade espontânea da imaginação humana, do cérebro humano e do coração humano opera independentemente do indivíduo — ou seja, atua sobre ele como uma atividade alienada, divina ou diabólica — da mesma ma-

⁵ Phyllis M. Kaberry, "The Abelam Tribe, Sepik District, New Guinea: A Preliminary Report", *Oceania*, XI (1940-41), 351.

neira a atividade do trabalhador não é sua atividade espontânea. Pertence a outro; é a perda de sua individualidade.⁶

Mas na condição tribal o trabalho não está alienado do homem ou das coisas com que trabalha. Pelo contrário, é uma ponte entre os dois. A consumação da não-alienação do trabalho é a união mística entre o homem e os objetos de seu trabalho. A terra representa, simbolicamente, os produtores, e os produtos de seus esforços representam-nos animisticamente. O trabalhador é o agenciador do intercâmbio simbólico com as coisas. E, apesar da metáfora de Marx sobre a religião, talvez tenha sido assim que a religião foi concebida.

Troca e Sistema de Parentesco

A troca nas sociedades tribais é, como o trabalho, governada por "relações sociais diretas de um tipo geral". Surge geralmente como uma expressão de tais relações e sempre limitada pela situação de parentesco e comunidade das partes envolvidas. A maior parte da troca tribal, portanto, é como a menor parte da nossa — de um tipo semelhante ao de dar presentes e hospitalidade que praticamos com nossos íntimos sociais. Esses gestos recíprocos, tão contaminados por considerações sociais, são por nós considerados como "não-econômicos", qualitativamente diferentes da direção principal da troca propriamente dita e limitada a uma esfera onde quem quer que queira realizar negócios baseado no princípio de obter o lucro máximo fatalmente se daria mal. Mas nas tribos, "como o trabalho" não existe como uma atividade independente, diferenciada das outras capacidades sociais do trabalhador, a troca não existe separada de relações "não-econômicas". Ou melhor, existe um aspecto econômico para toda relação social. Pai e filho, tio materno e sobrinho, chefe e seguidor; cada uma dessas relações implica um modo de troca de um tipo ou outro, consistente nos seus termos materiais com seus termos sociais. Assim, com um parente "você pode conseguir por atacado", e com um parente próximo talvez de graça.

⁶ Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1961), pp. 72-73.

Em um nível mais abstrato, o esquema de troca tribal é construído a partir do esquema de segmentação social. Cada grupo na hierarquia segmentária é, na perspectiva de seus participantes, um setor de relações sociais, mais ou menos solidário e sociável — mais nas esferas internas do lar e da comunidade, progressivamente menos na medida em que nos aproximamos da escuridão exterior intertribal. Como eu já disse antes, cada setor implica normas apropriadas de reciprocidade. Assim as diferenças aparecem na maneira como as pessoas lidam umas com as outras, de acordo com o modo em que foram socialmente divididas umas das outras. O esquema de segmentação tribal estabelece um esquema setorial de reciprocidades.

Mas isso não é uma colocação pobre? Normalmente o termo “reciprocidade” não admite graus. No entanto, a Etnografia vem em nosso auxílio agora. A reciprocidade não é sempre uma troca absolutamente equilibrada. Existe, na realidade, um complexo contínuo de variações no caráter direto e equivalência da troca. As sutilezas da troca recíproca aparecem especialmente quando nos concentramos particularmente na transação material, deixando de lado a “reciprocidade” no sentido de um princípio social amplo ou norma moral de dar e receber. Observável num dos extremos do espectro está a assistência gratuita, a pequena circulação do parentesco, amizade e relações de vizinhança cotidianos — o “presente puro” como Malinowski chamou, sendo que nesse caso uma demanda explícita de reciprocidade seria impensada e anti-social, embora também soasse mal não prestar favores casuais semelhantes em troca, quando e se possível. Pelo meio contínuo estão as trocas equilibradas em que um comércio justo e imediato constitui o comportamento certo, como no caso dos parentes que vêm de longe procurando comida e trazendo presentes. No outro extremo do espectro: apropriação por interesse próprio, por chicana ou força, retribuída por uma reação igual e oposta baseada no princípio da lei de Talião — Alvin Gouldner denomina isso “reciprocidade negativa”.⁷

É preciso considerar que os extremos são especialmente positivos e negativos em um sentido moral e os intervalos entre eles não são apenas gradações de equilíbrio material, mas de socia-

⁷ Alvin W. Gouldner, “The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement”, *American Sociological Review*, XXV (1960), 161-178.

bilidade. A distância entre os pólos de reciprocidade é distância social. Diz o Velho Testamento: “Podeis utilizar a usura com um estranho, mas não com um irmão.” O mesmo se aplica nas selvas da Nova Guiné: “um comerciante sempre engana as pessoas. Por esse motivo o comércio intra-regional é olhado com desconfiança enquanto o comércio intertribal dá ao negociante *Kapauku* prestígio e lucro.”⁸ Thorstein Veblen assinalou o princípio comum subjacente. “O ganho às custas de outras comunidades, particularmente comunidades distantes e mais especialmente aquelas encaradas como estrangeiras, não é considerado censurável nos padrões locais.”

No seu livro *The Hunters*, o Professor Service definiu os pontos extremos no contínuo de reciprocidade — reciprocidade “generalizada” e “negativa” — e também o ponto médio — reciprocidade “equilibrada”.⁹ No interesse de descrever a economia setorial das sociedades tribais, recapitularemos rapidamente esta tipologia:

1. *Reciprocidade generalizada.* Essas transações são pelo menos, supostamente, altruístas, baseadas em linhas de assistência gratuita e, se possível e necessário, assistência retribuída. Ao lado de “presentes puros” já mencionados, outras formas concretas de reciprocidade aparecem nos relatos etnográficos como “compartilhar”, “hospitalidade”, “presentes simbólicos”, “ajuda mútua” e “generosidade”. Presentes obrigatórios para parentes e para chefes (“devidos a parentes” e “devidos a chefes”) assim como *noblesse oblige* são menos sociáveis, mas, sem forçar muito, estão na mesma classe.

No extremo, por exemplo, compartilhar voluntariamente comida com parentes muito próximos — ou pode-se pensar inclusive na mãe amamentando o filho — não existe nenhuma expectativa de um retorno material direto. O aspecto social da relação supera o material e de certa forma oculta-o como se não tivesse nenhuma importância. Simplesmente não se deve computar. Não que não exista nenhuma obrigação de retribuir, mas a expectativa de reciprocidade fica indefinida, não-especificada quanto ao momento, quantidade e qualidade. Na prática, o momento de reciprocidade e o valor dos presentes retribuídos não ficam apenas condicionados pelo que o doador deu, mas também pelo que ele pre-

⁸ Leopold Pospisil, *Kapauka Papuans and Their Law*, Yale University Publications in Anthropology, No. 54 (New Haven: Yale University Press, 1958), 127.

⁹ Elman Service, *The Hunters* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1966).

cisa e quando, e, da mesma forma, pelo que o retribuidor pode dar e quanto. A obrigação de retribuir é difusa: quando necessária para o doador e/ou possível para o retribuidor. A retribuição pode, assim, ser quase imediata ou então nunca se dar. Existem pessoas, os viúvos, os velhos, os enfermos — que nunca poderão ajudar a si mesmos ou aos outros. No entanto, as obrigações dos parentes próximos para com eles não falham. Num fluxo contínuo em um só sentido é um bom sinal pragmático de reciprocidade generalizada. A incapacidade de retribuir, ou de dar tanto quanto foi recebido, não faz que o doador original pare de doar: os bens movem-se em uma direção, em favor dos despossuídos, por muito tempo.

2. *Reciprocidade equilibrada.* Troca direta: a retribuição é feita imediatamente e equivale no seu valor aos bens recebidos. O tipo perfeito de reciprocidade equilibrada, uma troca simultânea de coisas idênticas, não é apenas concebível, mas etnograficamente documentado em certas transações matrimoniais entre os parentes do noivo e da noiva, em certos pactos de irmãos de sangue, e acordos de paz. Menos rigidamente, “a reciprocidade equilibrada” pode ser aplicada onde bens de valor ou utilidade comensurável devem ser dados em retribuição dentro de um período de tempo costumeiro finito ou muito rapidamente. Muitas “das trocas de presentes” de que falam os etnógrafos assim como muito do “comércio”, “barganha” e “compra” com “dinheiro primitivo” pertencem a essa classe de reciprocidade.

A reciprocidade equilibrada é menos “pessoal” do que a reciprocidade generalizada, sendo portanto do nosso ponto de vista “mais econômica”. As pessoas entendem-se como partes de interesses econômicos e sociais separados. O aspecto material da barganha é tão importante como o social e tem que haver um cômputo mais ou menos preciso para se obter o equilíbrio. Assim o teste pragmático aqui é uma inabilidade em tolerar fluxos de um só sentido: as relações entre as pessoas são prejudicadas quando uma rompe o acordo, falha em fazer um *quid pro quo* dentro de um período de tempo limitado — assemelha-se à sensação de uma anfitriã quando uma conhecida relativamente distinta que ela convidou uma ou duas vezes para jantar não retribui seus convites “no tempo devido”. Entre amigos próximos não haveria tal tipo de cálculo.

3. *Reciprocidade negativa.* Essa é a tentativa de conseguir alguma coisa sem dar nada em troca: as transações são abertas e conduzidas em direção a claras vantagens utilitárias. Em outras palavras, o que poderíamos considerar sólidos princípios de negócio. Aparece nos dados etnográficos ocasionalmente como “barganha” ou “regateio”, ou ainda em formas menos sociáveis como “trapaça”, “chicana”, “roubo” e outras variedades de apropriação. Os participantes, em todos os momentos,

confrontam-se não só como interesses distintos, mas opostos, cada um procurando maximizar sua posição a expensas do outro. Barganhar procurando a melhor *chance* é uma das formas mais sociáveis. A partir daí, a reciprocidade negativa atravessa vários graus de astúcia, manha, roubo e violência até o refinamento de uma incursão a cavalo bem conduzida. Como a reciprocidade generalizada, essa “reciprocidade” é também condicional, mas em uma forma oposta: contingente na obtenção de pressão suficiente ou artimanha para servir ou melhor aumentar os próprios interesses.

Há uma grande distância entre uma criança sendo amamentada e uma incursão a cavalo dos índios das Planícies. Mas as trocas de até uma só sociedade tribal podem variar dentro de todo esse quadro. Evidentemente, não de uma forma desordenada. Afinal de contas, amamenta-se o próprio filho, e roubam-se cavalos de estrangeiros. A disposição de praticar uma ou outra forma de reciprocidade é organizada setorialmente. Os parentes próximos é que são inclinados a compartilhar, a entrar em reciprocidade generalizada, e os não-parentes ou parentes distantes é que realizam o comércio e negociam cavalos. A necessidade de desequilíbrio torna-se compulsória em proporção à distância de parentesco, a menos que as relações se rompam totalmente, pois com a distância e a separação de interesses há pouca tolerância para o ganho e a perda, mesmo que haja pouca inclinação para beneficiar-se às custas do outro. Na medida em que se trata de não-parentes — aqueles “outros” talvez nem sejam “pessoas” — não se dá quartel nem se pede; que o comprador se preocupe.

O jogo de distinções setoriais na reciprocidade é complicado pela influência da distância espacial relacionada à “distância de parentesco”. Parentes próximos normalmente vivem próximos e parentes distantes, mais afastados, porque os parentes que vivem nas vizinhanças são considerados próximos num sentido sociológico, enquanto os que vivem mais longe são parentes distantes. A regra tem várias exceções; por exemplo, companheiros de clã ou parentes genealógicamente próximos que residem em outros lugares. Estes podem ser tratados economicamente como se estivessem numa esfera social mais próxima. Caso contrário, a reciprocidade caminha de acordo com a distância segmentária.

Provavelmente tudo isso foi fácil de entender — porque, de fato, é perfeitamente aplicável à nossa própria sociedade.

É apenas mais significativo na sociedade tribal. Em parte porque o parentesco é ali mais significativo. Mesmo a categoria “não-parente” é definida pelo sistema de parentesco, ou seja, como o limite lógico da classe. Entre nós, não-parentes é, usualmente, também uma relação de *status* positiva de algum tipo: doutor-paciente, polícia-cidadão, colegas de classe, colegas de profissão etc. Mas para eles o não-parente é normalmente a negação da comunidade ou tribalismo — assim geralmente sinônimo de “estrangeiro” e “inimigo”. A relação econômica é, da mesma forma, uma simples negação das reciprocidades de parentesco; não há necessidade de invocar-se outras normas institucionais.

Então, para uma apreciação geral do desempenho da reciprocidade entre as sociedades tribais, superpomos o plano setorial da tribo ao contínuo de reciprocidade (Fig. 14). As relações de cada esfera social são mais solidárias do que as relações do setor seguinte, mais periférico. Reciprocidade, assim, tende para o equilíbrio e chicana em proporção à distância setorial. Em

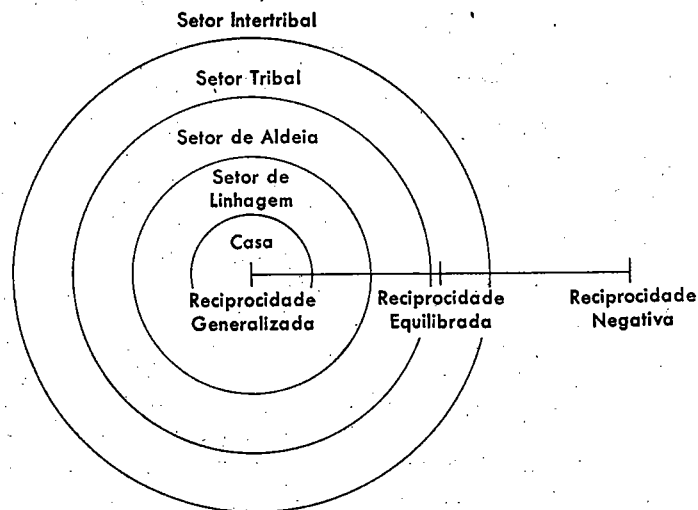


FIGURA 14. Reciprocidade e setores residenciais de parentesco.

cada setor, certos modos de troca são dominantes ou característicos. A reciprocidade generalizada prevalece nas esferas mais restritas e vai desaparecendo nas mais amplas; a reciprocidade

equilibrada é característica das relações segmentárias intermédias; a reciprocidade negativa é o modo de troca periférico, especialmente intertribal.

Esse perfil da troca é puramente hipotético. Incorporado dentro de determinadas estruturas segmentárias de determinadas sociedades, o espectro de reciprocidade modifica-se muito. Para ajustar nossa concepção estandardizada às variações colocadas pelas sociedades reais, será necessário deslocar o “ponto médio” de reciprocidade equilibrada, em alguns casos mais para dentro, mais para fora em outros, refletindo campos mais restritos ou ampliados de troca generalizada. Realmente, tais pulsações de generosidade podem materializar-se dentro da mesma tribo durante um período de tempo e circunstâncias em mudança. Atingidas pelo declínio das reservas de alimento, é comum que as sociedades tribais (e não apenas elas) enfrentem o perigo com uma intensificação da solidariedade comunal e cooperação econômica. As pessoas ajudam umas às outras como podem e, durante a escassez, a reciprocidade generalizada é estendida além de sua esfera social normal. No entanto, se a escassez revela-se prolongada e severa, a estrutura de solidariedade pode ser incapaz de suportar a pressão: na crise final o grupo doméstico acentua seus interesses próprios e pessoas que tinham compartilhado comida nas primeiras fases do desastre apresentam agora indiferença para com a situação dos outros, se não apressam a queda mútua com barganha, chicana e roubo.

Mesmo como regra normal, sociedades diferentes estabelecem um limite de compartilhar em auxílio em diferentes pontos. Algumas pessoas, somos tentados a dizer, são egoístas, gostam de dar assistência a uns poucos íntimos e são relutantes em fazer mesmo um *quid pro quo* com qualquer outra pessoa, inclusive parentes de locais próximos. Falando em termos sociológicos, o sistema segmentário desenvolve divisões nítidas nos níveis mais baixos, fazendo que pequenos grupos locais de parentes, altamente solidários em termos internos, mantenham uma atitude de hostilidade contínua em relação a todos os outros. O egoísmo das pessoas, ou seja, o compasso limitado de reciprocidade limitada, reflete então sua condição social dividida. Por outro lado, a simbiose intertribal envolvendo uma troca regular de importantes produtos especializados pode inibir a propensão de “ganhar às custas das comunidades distantes — especialmente aquelas consideradas estrangeiras” e, em vez disso,

ampliar o relacionamento justo (reciprocidade equilibrada) para as zonas periféricas.

Essa honestidade que surge em relação aos estrangeiros é promovida no interesse da paz e comércio contínuo, que, de outra forma, estariam muito vulneráveis ao regateio hostil. A repressão das práticas ladinas é imposta nas fronteiras por meios que algumas vezes parecem tão absurdos como se fossem algum tipo de jogo dos nativos, mas cujo designio imuniza uma importante interdependência econômica contra uma divergência social fundamental. Temos como exemplo o comércio silencioso entre os agricultores bantos e os caçados pigmeus no Congo: as boas relações são mantidas evitando relações diretas. A "parceria de comércio externo", da qual a Melanésia apresenta exemplos clássicos, é ainda mais predominante do que o comércio silencioso. A parceria de comércio é uma união contínua entre indivíduos de diferentes comunidades ou tribos, talvez estabelecida através de linhas de parentesco classificatório. Não só constitui um acórdão de comércio obrigatório, mas envolve relações sociais solidárias. As relações internas são projetadas através dos limites tribais. A chicana é posta fora da lei, e desenvolvem-se os padrões costumeiros de equivalência. A reciprocidade pode então estender-se, sendo a troca equilibrada temperada por elementos de generosidade. O comércio é expresso como doação de presentes entre parentes. Atrasos na retribuição são tolerados — ou até apreciados, porque a transação já não parece um simples comércio — e a hospitalidade em comida e abrigo acompanha a troca formal dos bens comerciáveis. A simbiose intertribal acaba por alterar as proposições de nosso modelo hipotético. Colocada, no contexto de uma esfera de co-participação mais estreita, a troca torna-se pacífica e equilibrada.

Parece ser útil, concluindo essa discussão das variações setoriais de reciprocidade, adicionar um exemplo concreto para mostrar como essas variações podem ser discernidas nos dados antropológicos. Os aldeões de Busama, no golfo Huon da Nova Guiné, têm um comércio extensivo com outras comunidades da costa do golfo e também com habitantes do interior da região. Mas existe uma diferença na maneira com que o *Busama* negocia com essas duas categorias, porque os parceiros de comércio marítimo dos *Busama* são parentes, enquanto os habitantes do interior com quem o comércio é relativamente recente não o são. Isso é, pois, um rompimento setorial no modo

de troca; outro existe dentro dos próprios limites da aldeia de Busama, onde as pessoas praticam uma generosidade incomum em qualquer esfera externa.

H. Ian Hogbin, etnógrafo, primeiramente nota o contraste entre a troca mais pessoal com os parceiros da costa e as transações mais comerciais com os habitantes do interior, escrevendo a respeito desta última: "As partes parecem um pouco envergonhadas... e concluem os seus negócios fora da aldeia. *Considere-se que o comércio deva ser realizado fora do lugar onde as pessoas vivem.* Os *Busama* resumem a situação dizendo que os povos marítimos trocam presentes, mas insistem numa retribuição adequada dos habitantes do interior. A base da distinção é que no litoral as atividades estão limitadas a presentes, mas tão poucos habitantes das praias têm parentes nas colinas que a maioria das transações se efetua... entre estrangeiros. Mas... todos os nativos da costa (inclusive os *Busama*) têm parentes em algumas das outras vilas do litoral... Quando comerciam por mar é com estes, e só com estes, que efetua trocas. *Os laços de parentesco e a barganha são considerados incompatíveis*, e todos os bens são entregues como presentes oferecidos por razões sentimentais... A maioria dos visitantes volta para casa com bens pelo menos tão valiosos quanto os que levou. *Na realidade, quanto mais próximo o laço de parentesco, tanto maior a generosidade do anfitrião...* Um cômputo cuidadoso é feito, no entanto, para manter-se o equilíbrio." É preciso notar a distinção entre esse comércio e as trocas dentro da aldeia: é significativo quando um *Busama* adquire um saco de contas de um co-aldeão, como se tornou possível recentemente, ele sempre dá em dobro o que ele daria a um parente mais distante (isto é, parente com quem comercia) na costa norte. As pessoas explicam: "uma pessoa fica envergonhada de tratar aqueles que lhes são familiares como se fossem comerciantes".¹⁰

Economia Política

Diferenças de hierarquia, tanto como as distâncias de parentesco, supõem uma relação econômica e um modo de troca apropriado. Não é dos menores entre os privilégios da nobreza a dívida para com o lorde; nem é a *noblesse oblige* a menor das obrigações. Assim os deveres e direitos existem em ambos os lados da relação hierarquizada: tanto os de cima como os de baixo têm suas exigências para fazer uns aos outros. Na

¹⁰ H. Ian Hogbin, *Transformation Scene* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951), pp. 83-86. (Grifos meus.)

realidade, a terminologia feudal não faz justiça à equidade econômica da hierarquia de parentesco. No seu próprio quadro histórico, a *noblesse oblige* mal cancelou os *droits du seigneur*; na sociedade tribal a desigualdade social é mais a organização da igualdade econômica, e a alta posição geralmente só assegurada ou mantida por uma generosidade total. Talvez a melhor maneira com que eu possa descrever a ética econômica de uma nobreza primitiva é repetir a resposta de um chefe das ilhas Tongan ao ouvir um homem branco exaltar as virtudes do dinheiro:

Finow respondeu que a explicação não o satisfazia; que ele ainda achava uma bobagem que as pessoas dessem valor ao dinheiro quando não podiam aplicá-lo em nenhum propósito físico útil. Disse ele: "Se fosse feito de ferro e pudéssemos convertê-lo em facas, machados e formões, nesse caso haveria algum sentido em dar-lhe valor, mas como ele é, não vejo nenhum... Certamente, o dinheiro é mais fácil de manejar, e mais conveniente, mas então, como ele não estraga se for guardado, as pessoas vão armazená-lo, em vez de gastá-lo como um chefe deve fazer, e assim elas tornam-se egoístas; mas se as provisões fossem a principal propriedade do homem, como devem ser desde que são as mais úteis e necessárias, ele não poderia guardá-las porque estragariam, e assim ele seria obrigado ou a trocá-las por alguma outra coisa útil ou compartilhá-las com seus vizinhos, chefes inferiores e dependentes. Posso compreender agora o que é que faz os *Papalangis* (os europeus) tão egoístas — é este dinheiro." ¹¹

As exigências recíprocas do líder tribal e de seus seguidores são interdependentes. A demanda de um chefe de bens e serviços vai obrigá-lo, por sua vez, a atender aos pedidos daqueles que atendem aos seus. Inversamente, a assistência do chefe ao seu povo é a sua ligação com ele. Ou seja, a relação econômica entre o superior e o inferior é recíproca. Faz parte da essência da reciprocidade generalizada, definida como assistência cuja retribuição fica indefinida, mas temperada geralmente pelo poder porque os bens são na realidade *implorados* às pessoas com autoridade e seus favores podem ter que ser humildemente *solicitados*. Parece ser boa Sociologia dizer que o modo de troca é "consangüíneo" à reciprocidade generalizada, com o chefe atuando com a capacidade de um parente superior —

¹¹ William Mariner, *An Account of the Tongan Islands in the South Pacific Ocean*, 3.^a ed., John Martin (Edimburgo: Constable, 1827), vol. 1, 213-214.

o "pai do seu povo". Por outro lado, um contato moderado com os ocidentais pode levar o povo a pensar em outra instituição — a mesma que ocorreu a Malinowski quando ele descreveu o chefe como um "banqueiro tribal": assim o ilhéu de Salomão explicou ao missionário que o armazenamento de riqueza do chefe é "o *panga*, o 'banco' da aldeia, porque é utilizado para propósitos comunais tais como festas ou pagamentos de dinheiro de sangue". ¹²

A "base econômica" da política tribal é a generosidade do chefe, ao mesmo tempo um ato de moralidade positiva e uma dívida pesando sobre a população subjacente. Ou, para ter uma visão mais completa, a ordem política é sublinhada por uma circulação centralizada de bens, fluindo em direção ao alto da pirâmide social, com cada entrega implicando não apenas uma relação de hierarquia, mas um presente generalizado não diretamente retribuído, compelindo à lealdade.

Podemos discernir duas maneiras diferentes de assim colocar a reciprocidade a serviço da hierarquia. Em certas tribos, o sistema de hierarquia já existe, os chefes instalados no poder e o povo em submissão, um lugar para todos e todos no seu lugar. Aqui a reciprocidade entre chefe e povo baseia-se em direitos e privilégios estabelecidos, e, uma vez iniciada, a troca tem efeitos redundantes no sistema hierárquico. Mas, em muitas sociedades tribais, a dominância é uma capacidade pessoal mais do que uma posição constituída, e a reciprocidade generalizada é uma de suas realizações. No primeiro caso, a ordem hierárquica existente evoca certas relações econômicas; no segundo, certas relações econômicas são usadas para evocar uma ordem hierárquica. O primeiro é o procedimento da verdadeira chefia, funcionando com o princípio "ser nobre é ser generoso". O segundo é o procedimento do "líder", partindo da proposição corolária de que "ser generoso é ser nobre".

Se é verdade que uma relação social particular sugere um modo consistente de troca, é também verdade ("pelo mesmo motivo") que um tipo de troca gera uma relação social consistente. Se amigos produzem presentes, os presentes produzem amigos. Ou, mais apropriadamente para o contexto presente, "presentes produzem escravos", como diz o esquimó, "assim co-

¹² W. G. Ivens, *Melanesians of the Southeast Solomon Islands* (Londres: Kegan, Paul, Trench, Trubner, 1927), p. 32.

mo chicotes produzem cachorros". Os líderes das comunidades melanésias e os chamados "chefes" entre os índios das Planícies, na medida em que acórdos econômicos estão envolvidos na sua importância, utilizam essa conexão entre presentes e hierarquia para fazer suas carreiras. Eles transformam o desequilíbrio econômico em desigualdade política. Como dizem os bosquímanos: "um presente não-retribuído cria alguma coisa entre as pessoas". Pelo menos engendra uma continuidade na sua relação durante todo aquele período em que não houver reciprocidade. Mais do que isso, aquele que recebe um favor está em uma posição social equívoca — em débito. A "norma de reciprocidade", observa Alvin Gouldner, "produz duas demandas mínimas inter-relacionadas: 1) as pessoas devem ajudar aqueles que as ajudaram; 2) as pessoas não devem ferir aqueles que as ajudaram".¹³ Essas exigências são tão poderosas nos territórios clânicos das montanhas da Nova Guiné como nas ruas das nossas cidades: "Os presentes (entre os *Gahuku* da Nova Guiné) têm que ser retribuídos. Eles constituem uma dívida, e enquanto esta não for paga a relação dos indivíduos envolvidos está em desequilíbrio. O devedor tem que agir circunspectamente em relação àqueles que têm essa vantagem sobre ele ou, de outra forma, correr o risco do ridículo."¹⁴ Assim, a generosidade cria a liderança, criando liderados.

A generosidade calculada é o processo de se fazer um líder melanésio. No final é também a sua perda e a limitação de todo o sistema político econômico no qual ele é a figura central. Outras habilidades e qualidades pessoais são geralmente exigidas para prestígio: poder mágico, habilidade oratória, talvez bravura; mas as manobras econômicas são normalmente decisivas: reunir bens — porcos, alimentos vegetais e cauris — e distribuí-los de maneira a construir uma reputação de generosidade cavalheiresca. Através da assistência privada informal a pessoas do local, um líder em ascensão cria em torno dele um séquito de seguidores. Com obrigações em relação a ele, essas pessoas seguem as suas arengas e, o que é mais importante, colocam sua produção à disposição dele. Recebendo os bens de sua facção, o líder organiza grandes festas públicas geralmente envolvendo pessoas de outros lugares e seus líderes. Ele torna-

¹³ Gouldner, *op. cit.*, p. 171.

¹⁴ K. E. Read, "Leadership and Consensus in a New Guinea Society", *American Anthropologist*, LXI (1959), 429.

-se, assim, um "homem de renome", com influência, se não exatamente autoridade, sobre uma maior ou menor extensão da tribo.¹⁵

A chave de tudo é unificar uma facção. Qualquer homem ambicioso que possa reunir seguidores pode inaugurar uma carreira social. O líder melanésio em ascensão depende inicialmente de um pequeno núcleo de seguidores, geralmente as próprias pessoas de seu ambiente doméstico e parentes próximos. Ele pode prevalecer economicamente sobre essas pessoas: ele capitaliza, no início, os direitos de parentesco manobrando as relações de reciprocidade generalizada adequadas entre parentes próximos. Mais tarde, um líder procurará ampliar o seu grupo doméstico, especialmente obtendo mais esposas. Quanto mais mulheres ele tem, tanto mais porcos. (A conexão entre mulheres e porcos é funcional, não idêntica: com mais mulheres haverá mais porcos alimentados e mais varas de porcos.) Cada novo casamento cria também outro grupo de parentes por afinidade, dos quais ele pode esperar apoio. Mas a carreira de um líder entra em "decolagem" quando ele é capaz de trazer outros homens e suas famílias para sua facção, colocando a produção deles à disposição de sua ambição. Geralmente ele consegue isso, ajudando-os de alguma maneira decisiva, para colocá-los em débito para sempre. Pagar o preço da noiva em nome de um jovem é uma técnica costumeira.

Malinowski teve uma frase feliz para definir a atuação do líder: ele está formando um "fundo de poder". Um líder é aquele que usa e cria relações sociais que lhe dão ascendência sobre a produção alheia e a habilidade de transferir um excesso de produção. Ele transcende a economia fragmentada do grupo doméstico e, impellido por sua própria ambição, promove os interesses da sociedade. Pois na distribuição pública dos seus fundos de poder, o líder inicia uma combinação de grupos e uma organização de funções muito além dos laços de parentesco comuns. O contexto do dar pode ser uma cerimônia religiosa, a construção de casa de reunião, uma troca ritual entre grupos

¹⁵ A capacidade de comando do líder, no entanto, é limitada à sua própria facção. Fora daí a sua influência se exerce através de relações com outros líderes locais. Ele não dá ordens para os seguidores dos outros, pois pode ouvir a resposta: "Faça você mesmo. Eu não sou seu joguete." Ver Douglas Oliver, *A Solomon Islands Society* (Cambridge: Harvard University Press, 1955), p. 408.

de uma dança. Essas demonstrações do *status* do líder conseguem reunir pessoas de toda a redondeza: o líder apresenta uma organização supralocal. Em tribos normalmente segmentadas em pequenos grupos independentes, êle, pelo menos temporariamente, amplia a esfera da Economia, da Política e do Cerimonial.

No entanto, essa organização social maior sempre depende da organização faccionária menor e, especialmente, depende dos limites da mobilização econômica estabelecidos pelas relações entre o líder e seus subordinados.

O laço pessoal entre o líder e o seguidor é uma séria fraqueza dessa economia política. Uma lealdade pessoal tem que ser cuidadosamente construída e periodicamente reforçada. Se existe um descontentamento, é mais facilmente abalável do que, por exemplo, a subordinação mais estruturada do membro da linhagem ao chefe da linhagem. Disposições diferenciadas e magnetismos de homens ambiciosos em uma região provocam flutuações nas facções talvez até sobrepondo-se a algumas delas. A morte de um líder pode precipitar uma crise política regional: sua facção se dissolve totalmente ou em parte, e as pessoas se reagrupam, talvez em novas linhas, em volta de líderes aspirantes. A política é instável: na sua superestrutura, um fluxo de líderes subindo e descendo; em sua subestrutura, facções crescendo e diminuindo. Mais importante, no entanto, a possibilidade de deserção inibe a capacidade do líder de forçar decisivamente o rendimento de seus seguidores. Na realidade, como surge de repente, a procura de um líder pelos ápices do poder pode provocar uma contradição com os seguidores; êle vai encontrar-se encorajando a defecção ou mesmo uma rebelião igualitária ao encorajar a produção.

Um aspecto da contradição melanésia é a reciprocidade inicial entre um líder e seu povo. Eles dão ajuda em troca da dêle e, através dos bens com que contribuem para a circulação pública através do líder, outros bens (de outras facções) voltam pelo mesmo canal. Mas, por outro lado, uma ampliação cumulativa de renome obriga o líder a substituir a reciprocidade pela extorsão. Zelo de sua reputação crescente, um líder vai sofrendo pressões crescentes para obter bens de seus seguidores, para adiar as reciprocidades e para desviar os bens que viriam de volta para a circulação externa. O sucesso na competição de renome com outros líderes vai enfraquecer, particularmente, as reciprocidades internas da facção, porque a me-

dida final de sucesso é dar aos rivais mais porcos e alimentos do que êles possam retribuir. Mas então a facção do líder triunfante é obrigada a "comer o renome do líder" em retribuição a seus esforços produtivos. Nesse ponto, o líder passa a correr perigo. Quanto maior ficar, tanto é mais político para êle diminuir a pressão na sua facção, ou seja, diminuir a intensidade de sua busca de fundos de poder. Caso contrário, será um convite para insatisfação, defecção ou até destruição nas mãos de seu próprio povo. Quando um *Mote*, um líder da tribo *Kapauku* (Iriã Ocidental), foi morto por parentes próximos "porque não era suficientemente generoso", êle deixou êste mundo ouvindo o grito de "morte aos tiranos", e mais: "Você não deveria ser o único homem rico, deveríamos todos sê-lo e você ser igual a nós." ¹⁶

Mas seja por sua própria morte ou por limitação própria, surge, finalmente, um amortecimento na carreira de um líder. Provocando contradições internas, o sistema de liderança melanésio assim limita seu próprio desenvolvimento. Coloca um limite na intensificação da autoridade política, na intensificação da produção do grupo doméstico por meios sócio-políticos e no desvio da produção doméstica para o apoio de uma organização mais ampla.

Mais para o oriente no oceano Pacífico, as grandes chefias polinésias do Havá, Taiti e Tonga, embora funcionando em uma base técnica comparável, conseguem superar êsses limites. As sociedades polinésias descobriram suas próprias contradições, encontraram sua base, mas não antes da economia política chegar a um nível mais alto — sob a égide de chefes poderosos.

Êsses chefes não construíam suas condições na sociedade; eram instalados nas posições dessa sociedade. O poder de comando era dêles. Na realidade, algumas das próprias qualidades de liderança que os homens da Melanésia tinham que ter, e tinham que demonstrar pessoalmente, na Polinésia eram socialmente atribuídas à posição e ao comando. A mágica que um líder melanésio possa ser chamado a demonstrar, um chefe dirigente polinésio herdava por descendência divina com o *mana* santificando sua liderança e protegendo sua pessoa das mãos da plebe. Um líder da Nova Guiné tinha que possuir um estilo oratório convincente; um chefe de Tonga tinha um

¹⁶ Pospisil, *op. cit.*, p. 80.

"chefe falante" treinado cuja voz era o comando do chefe. Mais significativos ainda, sob esse ponto de vista, eram os poderes econômicos do chefe dirigente polinésio. Senhor de seu povo e "proprietário" (num sentido titular) da terra e do mar, a sua requisição do trabalho e bens do povo era apenas o direito do chefe. A mobilização política da economia do grupo doméstico não dependia de novas criações e obrigações pessoais. A apresentação dos primeiros frutos das grandes colheitas aos sacerdotes e chefes era uma obrigação costumeira de cada cultivador — sob pena de punição sobrenatural ou, talvez, seleção como vítima do sacrifício anual. Por interdição (*tabu*) nas terras e mares de seu domínio, um chefe dirigente reservava-os para propósitos coletivos. É preciso considerar essa implicação do *tabu*: aumenta a produção doméstica, porque na ausência de proibição de safras não seria necessário mais trabalho. A chefia gera excedentes domésticos e um tributo do chefe sobre a economia doméstica sublinha a política pública. Isso, além de tudo, numa escala além da concepção do líder tribal, envolvendo milhares de pessoas, cujo apoio não foi pessoalmente obtido, mas estruturalmente determinado.

A acumulação de fundos de poder e a sua redistribuição era a base da política polinésia. Estou utilizando exemplos polinésios aqui porque as descrições são boas e estou familiarizado com elas, mas em relação a suas atividades redistributivas os chefes polinésios são, no máximo, exemplos e de forma alguma únicos. Com algumas pequenas modificações, a seguinte narrativa do século XVIII sobre os índios *Creek* (Sudeste dos Estados Unidos) poderia ser interpolada num livro sobre os *maoris* da Nova Zelândia:

(Quando) o grão está maduro, toda a aldeia reúne-se novamente, e todo o homem traz os frutos de seu trabalho, da parte (do campo da aldeia) que lhe coube, depositando-os no seu celeiro. . . Mas antes de transportar essas safras do campo, existe um largo celeiro, construído na plantação, que é chamado celeiro do rei; e cada família leva e deposita certa quantidade de seu produto nesse celeiro, de acordo com sua capacidade ou inclinação, ou nada se não quiser. Isso parece um tributo ou retribuição ao chefe, mas de fato tem outro propósito, isto é, o de um tesouro público (ver Malinowski), suprido por algumas poucas contribuições voluntárias e ao qual todo o cidadão tem acesso igual e livre, quando as suas provisões particulares acabam, para servir de reserva para socorrer aldeias vizinhas cujas colheitas fracassaram, para acomodar estrangeiros ou viajantes, fornecer provisões quando partem para expedições hostis e para todas as

outras exigências do Estado; e esse tesouro está à disposição do rei; e é certamente um atributo real ter uma capacidade e direito exclusivos dentro da comunidade para distribuir conforto e bênçãos aos necessitados.¹⁷

Na Polinésia, a utilização do fundo do chefe era bastante semelhante. Os chefes apresentavam notável hospitalidade a dignitários visitantes e socorriam a população local em tempo de necessidade. Os chefes subsidiavam a produção artesanal, iniciavam os trabalhos técnicos maiores tais como projetos de irrigação, construíam templos, responsabilizavam-se por cerimônias e organizavam o apoio para as campanhas militares. A quantidade de bens passando através das mãos de um grande chefe polinésio e os diversos empreendimentos que ele providenciava fariam que um líder melanésio se sentisse, por comparação, um pequeno-burguês. Mas, então, a quantidade de riqueza simplesmente absorvida dentro do setor da chefia, só para sustentar a administração elaborada, poderia levar uma chefia a cair com o seu próprio peso — que tinha que ser sustentado pela população subjacente.

Nas grandes chefias polinésias do Havaí ou Taiti, uma porção ponderável do fundo do chefe e muito trabalho direto da população eram retirados da circulação geral, e, em vez disso, desviados para o sustento de um *establishment* permanente do chefe. O trabalho do povo consumia-se nas grandes casas, lugares de assembléia e templos do chefe. Ia também para os aparatos suntuários e para o estilo de vida a que um grande chefe estava acostumado, muito mais elegante do que as pessoas comuns. Esse tipo de consumo conspicuo, embora pareça sustentar a suposição de Lorde Acton sobre os efeitos corruptores do poder, tem um significado político e uma explicação mais geral. É terrível. O contraste simbólico entre o dirigente e o dirigido é degradante para este último, enquanto glorifica o primeiro levando a uma aceitação passiva da autoridade. É um dos métodos de poder mais econômico. Também funcional, e da mesma forma pesando sobre os recursos do povo, estavam os diversos dependentes do chefe dirigente. Eles não eram todos parasitas. Muitos eram funcionários políticos supervisores dos armazéns do chefe, enviados para levar instruções através da chefia, altos sa-

¹⁷ William Bartram, *The Travels of William Bartram*, de Francis Harper (New Haven: Yale University Press, 1958), p. 326.

cerdotes envolvidos intimamente nas decisões do Estado e intermediários através dos quais estas eram comunicadas ao povo comum. Também havia uma quantidade de guerreiros renomados que formavam uma espécie de guarda pretoriana e um corpo de executores armados. Se o Estado é o monopólio da força, e o estado da natureza a igualdade de forças, então a chefia é uma condição intermediária, uma predominância de forças, onde o dirigente normalmente tem a margem de comando sobre qualquer dos seus seguidores menores. Uma das implicações é que o chefe supremo pode agir impunemente em relação aos outros, de maneira que os outros seriam tolos em tentar proceder como êle — como raptando a filha de alguém ou levando as suas colheitas.

Mas o abuso dos chefes era um jôgo perigoso, embora muitas vêzes os dirigentes polinésios assim se comportassem. Tal era a sua contradição. Nunca separados dos seus laços de parentesco, mesmo os maiores chefes eram considerados parentes superiores para o seu povo e obrigados moralmente a ser generosos. Por outro lado, os chefes eram obrigados a “comer demais os poderes do Governo”, como diriam os taitianos: exigir além do justo devido em serviços e bens do povo e converter uma proporção indevida da riqueza geral no *establishment* do chefe. Fortalecendo sua autoridade, um chefe supremo a enfraqueceria, e com o cetro de comando conjuraria o espectro da rebelião.

Os sistemas políticos polinésios avançados eram carregados de taxas. Nas histórias tradicionais do Havai e de outras ilhas aparecem ciclos de centralização e descentralização: dissolução periódica violenta das chefias maiores em menores e, da mesma forma, reconstituição periódica da grande sociedade. Sydney Parkinson acompanhou o capitão Cook à Polinésia e deixou um relato importante, mas Northcote Parkinson também teria compreendido isso. A expansão de uma chefia parece ter provocado uma expansão desproporcional do aparato administrativo e do seu consumo conspícuo. O resultado do sangramento da riqueza e expectativas do povo se manifestou, finalmente, em uma crise que destruiu tanto o chefe como a chefia.

Deve-se considerar que as maiores chefias polinésias — no Havai compreendendo algumas vêzes séries de ilhas diferentes separadas por léguas de mar aberto — eram dirigidas e, de certo modo, coordenadas economicamente por meio de comunicação no nível da transmissão oral e o transporte fornecido ape-

nas por carregadores humanos e canoas. Nessas circunstâncias, era imprescindível a proliferação de oficiais administrativos, enviados etc. e o consumo conspícuo uma esperançosa economia de poder. As pessoas próximas à “côrte” eram mais sujeitas à sua ação predatória. Os chefes havaianos preocupavam-se com êles e procuravam tôdas as maneiras para aliviar a pressão. E uma delas era a carreira de conquistas procurando alargar o domínio tributável. Mas a aquisição territorial, aliada aos custos crescentes do Governo, poderia ter apenas como resultado acrescentar inimigos de fora aos já existentes em casa. As duas forças descontentes poderiam entrar em conluio para regar a árvore da liberdade com o sangue dos tiranos. Os havaianos então sentavam-se no chão de pernas cruzadas e contavam tristes estórias sobre a morte de reis. Escreveu um famoso guardião da tradição havaiana: “Muitos reis foram mortos pelo povo porque oprimiam os *makaainana* (os homens do povo).”¹⁸ O propósito não era derrubar o sistema de chefia, mas substituir um mau chefe por um bom — isto é, um generoso — e reduzir o peso sobre os *makaainana*. Nisso a rebelião poderia ter sucesso, mas talvez só reduzindo a escala da chefia (ou seja, a escala da opressão) ao nadir do ciclo político.

Como os sistemas dos líderes melanésios, o desenvolvimento das chefias polinésias era finalmente cortado por um excesso de peso nas relações do chefe com o povo. Mas o ponto de saturação polinésia era mais elevado. Diferentes estruturas têm diferentes coeficientes de produtividade econômica e poder político, assim como diferentes limites. O sucesso comparativo da chefia produz seu maior impacto na economia do grupo doméstico, na mera mobilização efetiva da produção doméstica. Os limites da chefia são os limites da sociedade produtiva. Onde o sistema de parentesco é rei, o rei, em última análise, é apenas um parente e, algumas vêzes, menos que real. Os mesmos laços que ligam o chefe à população subjacente, e garantem sua autoridade, no final amarram suas mãos.

A comparação paroquial das sociedades das ilhas do Pacífico ainda pode ilustrar outro ponto geral: a formação de chefia altera o perfil social da troca, a incidência de diferentes modos de reciprocidade, assim como as tribos segmentárias in-

¹⁸ David Malo, *Hawaiian Antiquities* (Honolulu: Hawaiian Gazette Co., 1903), p. 258.

troduzem mudanças, nesse aspecto, em comparação com os bandos de caçadores.

Nos campos isolados dos coletores marginais de comida, as incertezas da caça são mitigadas por uma ênfase coletiva no compartilhar. "A cultura deles insiste em que compartilhem uns com os outros, e nunca aconteceu que um bosquímano deixasse de compartilhar objetos, comida ou água com outros membros do bando, porque sem essa rígida cooperação os bosquímanos não sobreviveriam às fomes e secas do Kalahari."¹⁹ Essa exigência de cooperação, combinada com poucas oportunidades de comércio direto com estrangeiros, coloca a reciprocidade generalizada na posição de modo de troca dominante.

Em contraste, os horizontes sociais dos homens de tribo são normalmente mais amplos, o âmbito de suas transações é maior e a reciprocidade equilibrada com o exterior compete agora com a generosidade local em importância e no esquema de coisas tribal. A tribo segmentária adiciona à organização local da sociedade de bando novas dimensões de estrutura periférica e à troca local novas relações econômicas nos setores intertribais e intercomunais. O desenvolvimento se processa, exatamente, nas áreas onde a troca equilibrada é apropriada, quer na procura de bens vindos de longe, quer de paz e aliança com outras comunidades. Comparando com os bandos, as tribos segmentárias apresentam um aumento, maior ou menor em diferentes circunstâncias, na proporção da troca equilibrada à generalizada. Nessa linha de desenvolvimento, talvez a sua expressão mais completa seja o aparecimento do "dinheiro primitivo" em algumas regiões tribais; por exemplo, os cauris na Melanésia e na Califórnia aborígene. Funcionando como padrões costumeiros de equivalência e meios de troca, êsse dinheiro reflete e facilita um volumoso tráfico equilibrado.²⁰ Nem tôdas as tribos

¹⁹ Elizabeth Marshall Thomas, *The Harmless People* (N. Y.: Knopf, 1959), p. 22; ver também Service, *op. cit.*

²⁰ Eles são especialmente úteis quando diferenças sazonais na produção tornam difícil a troca direta de comunidades locais. Mas é preciso verificar que uso "dinheiro primitivo" em um sentido restrito; bens primariamente de um valor-de-troca, e não de valor-de-uso inerente, e empregados (em setores periféricos) como meios de troca contra uma variedade de outros bens — qualquer que seja o seu propósito. Para uma concepção mais ampla do "dinheiro" e sua distribuição, ver George Dalton, "Primitive Money", *American Anthropologist*, LXVII (1965), 44-65.

segmentárias têm dinheiro, mas tôdas as tribos que têm dinheiro são tipicamente segmentárias. O dinheiro primitivo é raro ou inexistente nas economias menos desenvolvidas de bando. E também nas chefias mais desenvolvidas — embora isso possa ser contraditório com as nossas opiniões sobre progresso econômico.

Mas, na chefia, a economia interna predomina sobre a externa, em parte por um processo de puro deslocamento. A progressão da tribo segmentária até a chefia é, em um sentido, a transformação de relações externas em internas, na medida em que grupos locais adjacentes são integrados sob a égide de chefes poderosos e (geralmente) grupos de descendência extensivos. Conseqüentemente, cai a reciprocidade equilibrada. A sua incidência é restringida, primeiro, pela "internalização" das relações de troca; o englobamento de pessoas em associações políticas e de descendência maiores tende a generalizar a reciprocidade entre elas. Em segundo lugar, é restringida pela predominância da hierarquia. A hierarquia torna-se um fator no cálculo de quase toda transação, impondo elementos de desequilíbrio independentemente das considerações de *status*. Em terceiro lugar, e mais importante, é a centralização da troca em uma economia pública. As reciprocidades focalizam-se nos chefes dirigentes, a quem todos têm de dar o que é devido e de onde fluem "conforto e bênçãos para os necessitados". Assim integrada politicamente, a reciprocidade muda de qualidade. Reaparece numa forma mais elevada com o recolhimento e distribuição de bens pelos líderes, num processo que merece outro nome — *redistribuição*.

Malinowski viu, na acumulação e desembolso de bens do chefe, "... o protótipo do sistema público financeiro e da organização do tesouro do Estado contemporâneo". O protótipo, no entanto, tem seus próprios protótipos, não só na própria chefia, mas em tôdas as fases da sociedade primitiva. A redistribuição — nessa forma como também é conhecida como "recolhimento" e "manutenção doméstica" — é o que as famílias fazem em toda parte, seus membros individuais contribuindo para o núcleo comum e recebendo daí a sua parte. É prática ordinária também em conexão com a produção cooperativa de alimentos, tal como no recolhimento de búfalos nas Planícies do Norte ou na pesca com rêde nas lagoas polinésias, onde o obtido é dividido entre todos os participantes. A redistribuição da chefia deve derivar parte de sua eficácia política por analogia

com essas formas mais humildes, porém mais ainda do fato de que essa integração de reciprocidade altera toda a sociologia da troca. Na sua forma mais simples, a reciprocidade é uma relação *entre* a ação e a resposta de duas partes. Embora a troca possa estabelecer harmonia entre elas, a diferenciação das partes, a distinção de interesse, é aqui indiscutível. Mas onde a reciprocidade separa, a redistribuição combina. A redistribuição é uma relação de *dentro*, a ação coletiva de um grupo, e de um grupo, além do mais, com um centro social onde os bens são concentrados e depois fluem para fora. A redistribuição é a chefia em termos econômicos.

6. *Religião Tribal*

QUANDO éramos pastores nômades, o Senhor era o nosso pastor. Éramos o Seu rebanho, e Ele fazia-nos repousar em pastos verdes e guiava-nos ao longo das águas tranquilas.

Quando éramos servos e nobres, o Senhor era o nosso rei. Reinava sentado no trono do céu, Seu bastão de pastor era um rico cetro: monarca de monarcas feudais, mesmo para um Príncipe do Mal, Seu próprio barão contencioso. Mas éramos, quase todos, camponeses, e o nosso conforto e justiça não estavam mais nas verdes pastagens, mas na terra. Nós a teríamos. Nós herdávamos a terra.

Finalmente somos homens de negócios — e o Senhor é o nosso contador. Ele tem um livro onde marca as nossas boas ações em negro e nossas dívidas ou pecados em vermelho. O Senhor usa o livro de partidas dobradas. Ele escreve um homem nas suas colunas. E quando o Grande Negociante fecha nossas contas, Ele pagará àqueles que têm um saldo de dividendos eternos; mas aqueles que viveram mal a sua vida — o Diabo dêles se encarregará.

É muito fácil dizer que o homem criou Deus (ou deuses) à sua própria imagem.

“Deus é outro nome para a sociedade.” Este ponto de vista dá famosa metáfora de Durkheim permanece como uma das duas perspectivas antropológicas predominantes em se tratando de religião. No divino, os homens realizam para eles próprios a autoridade moral da sociedade, a disciplina além deles mesmos à qual se submetem, que lhes pressiona o comportamento apesar deles mesmos, contradiz seus impulsos, recompensa sua submissão e torna-os dependentes e agradecidos:

Desde que é através de meios espirituais que a pressão social se exerce, isso não poderia deixar de dar aos homens a idéia de que existe fora deles um ou diversos poderes, tanto

morais como ao mesmo tempo eficientes, de que dependem. Eles devem ver esses poderes, pelo menos em parte, como exteriores a eles mesmos, porque se dirigem aos homens em tom de comando e, às vezes mesmo, ordenam-nos a violentar as suas inclinações mais naturais. Sem dúvida, se eles fossem capazes de perceber que essas influências que sentem emanam da sociedade, então o sistema simbólico de interpretação nunca teria nascido. Mas a ação social segue caminhos obscuros e cheios de meandros... Enquanto a análise científica não os esclarece, os homens sabem que sofrem ações, mas não sabem quem é o responsável. Assim precisam inventar a idéia desses poderes com os quais se sentem em conexão e, a partir daí, somos capazes de perceber como eles foram levados a representá-los sob formas realmente estranhas à sua natureza e transfigurá-los através do pensamento.¹

Através dos espíritos, os homens representam as forças seculares sob as quais vivem, e nos rituais do culto religioso, onde o poder da sociedade é materializado na coletividade dos crentes, eles afirmam a sua dependência em relação a esse poder, ou seja, afirmam a autoridade da sociedade constituída. Disso decorrem várias proposições corolárias encontradas na Antropologia moderna: que as crenças espirituais espelham a estrutura da sociedade; que os deuses, mitos e práticas rituais simbolizam os valores e relações sociais básicos, de que tudo isso funciona para integrar a sociedade, prover coesão, promover solidariedade e manter a continuidade.

Mas Deus é também outro nome para a tecnologia — ou, talvez, para Economia ou Política. Esta é a segunda das duas principais teses antropológicas sobre religião. Foi esboçada por Malinowski, mas particularmente em referência à magia, processos técnicos e aos habitantes das ilhas Trobriand. Para Malinowski, a magia surgia onde a questão técnica estava além da competência e controle humanos comuns, onde os incertos processos produtivos envolviam sérios riscos para a vida e maneira de viver. A experiência dos nativos ensinou-lhe, Malinowski escreveu,

... que apesar de toda a sua reflexão e além de todos os seus esforços existem agentes e forças que em um ano provocam inesperados e imerecidos benefícios de fertilidade fazendo tudo correr bem e tranqüilamente, a chuva e o sol aparecerem nos momentos certos, não aparecerem insetos nocivos, a colheita ser ex-

¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1947), p. 209.

tremamente abundante; e, no outro ano, os mesmos agentes trazem má sorte e azar, perseguindo-o do começo ao fim, apesar dos seus maiores esforços e do conhecimento mais bem fundado. Para controlar essas influências, e só essas, emprega-se a magia.²

Malinowski ainda exemplificou, adicionando um já famoso contraste entre os rituais que acompanhavam, em Trobriand, a pesca na lagoa interior (“feita de maneira absolutamente tranqüila e fácil”) e a perigosa aventura no mar aberto. Em conexão com o primeiro, “onde o homem pode depender inteiramente de sua habilidade e conhecimento”, não há magia; mas, no segundo, “cheia de perigo e incerteza”, a magia é extensiva.

Acho correto generalizar a tese de Malinowski sobre a magia para uma variedade de práticas e crenças religiosas, e também sobre a prática técnica para a ordem econômica e social. O próprio Malinowski, discutindo certos ritos religiosos — que ele distinguiu da magia — utilizou uma explicação semelhante para sua incidência e função; que surgem em um momento de crise social, para procurar resolvê-la. A tese geral seria então a seguinte: os sonhos sobrenaturais surgem, em concepção ou ação (ritual), em pontos de tensão na ordem econômica e social, onde os procedimentos e ajustamentos costumeiros se revelam insuficientes para sustentar o sistema. O sobrenatural pode aparecer em conexão com a incerteza econômica, ocasionada por meios técnicos inadequados ou por eventos incontroláveis. Funciona para diminuir as contradições e conflitos de interesse nas relações sociais existentes. Colabora com a política, nos seus pontos mais fracos, para fortalecer a autoridade, consagrar a paz ou mobilizar para a guerra. Repito que as culturas encontram deuses nas trincheiras. Quando os meios econômicos e políticos normais falham, as reservas sobrenaturais são utilizadas para cobrir a brecha e dirigir a defesa.

A partir dessa função social, a função da religião no nível individual em termos de “chupar o dedo” é claramente derivativa. No curso de seus deveres gerais ou como um de seus aspectos, a religião pode aquietar medos pessoais, instigar confiança, encorajar alguém a prosseguir. Em certos momentos da vida de um indivíduo ela o conforta porque ele sabe que vai

² Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1954), pp. 28-29.

ver seus antepassados depois de sua morte — e permite que o trabalho da sociedade seja feito. Mas pode ser necessário também, para este último objetivo, incutir medo e promover ansiedade, o que as crenças e os rituais religiosos também são capazes de provocar. O fato de que os pecadores queimam no inferno não é conforto para aqueles que têm impulsos maléficos, e a angústia do pensamento pode ser suficiente para reprimir o impulso — e permitir que o trabalho da sociedade seja feito. Afinal de contas, fomos ensinados tanto a amar como a temer Deus.

No papel da religião como defensora da sociedade, as teorias de Malinowski e Durkheim se encontram. Em outros aspectos, tendem a ser complementares. Durkheim fala principalmente do conteúdo da religião, Malinowski de sua incidência. Partindo da visão de Malinowski, poderíamos concluir que diferentes sociedades desenvolvem diferentes quocientes do sobrenatural, dependendo das dificuldades com que se defrontam. Os homens tribais são geralmente bastante religiosos, mas não são necessariamente servidores em tempo integral de deuses grotescos. Alguns estão decididamente pouco preocupados com isso.

A partir dos princípios de Malinowski segue-se também que o papel do sobrenatural em relação a outras esferas de atividades culturais variará de tribo para tribo. Aqui um ritual intensivo está ligado a processos técnicos; ali-a preocupação principal é o culto de um fantasma doméstico; em um terceiro lugar a religião é outra maneira de se fazer a política de aldeia.

Dizer que essas duas abordagens — a de Durkheim e a de Malinowski — são complementares — e que parecem esgotar os problemas — não é dizer que sejam completamente satisfatórias. É claro que as simplifiquei muito, mas mesmo os originais foram alvo de crítica repetida. Parecem pertencer àquela categoria de idéias que são verdadeiras demais para serem boas, mas pela mesma qualidade são impossíveis de esquecer-se. Assim, na discussão mais substantiva da religião tribal que se vai seguir, o estudante detectará em muitos pontos a visita de um ou outro de dois grandes espíritos ancestrais.

O Sobrenatural como um Sistema Segmentário

O objetivo desta parte é relacionar as concepções tribais de entes espirituais e o esquema segmentário tribal.

Os *Nuer*³ dividem os espíritos em “espíritos de cima” e “espíritos de baixo”. Os espíritos de cima incluem o Espírito Supremo (*Kwoth*, ou *Kwoth a nhial*, “Espírito que está no céu”), espíritos do ar, e *col wic*, espíritos de pessoas mortas por raios. Espíritos de baixo são os espíritos totêmicos, espíritos da natureza e as forças que residem nos objetos — fetiches. (Existem também fantasmas, mas não estão incluídos nessa classificação, nem recebem muita atenção dos *Nuer*.)

Os *Nuer*, observa Evans-Pritchard, compreendem os diversos espíritos como o Uno: todos os outros sendo muitas manifestações (“refrações”) do Grande *Kwoth*. Os outros são *Kwoth* em diferentes contextos, especialmente relacionados com entidades sociais de diferente ordem na hierarquia tribal. *Kwoth* é “Deus”, espírito em relação à humanidade (ou seja, divindade ao nível tribal). Mas assim como diferentes cidades européias têm suas próprias madonas tutelares, assim também os segmentos maiores ou menores da tribo têm sua própria versão de patrono de *Kwoth* — em diversas formas categóricas, como é apropriado para a constituição e função dos diversos grupos sociais. Os espíritos do ar são guardiães dos profetas que unificam grandes confederações políticas, assim derivativamente são patronos desses corpos políticos.⁴ Os *col wic* são espíritos das linhagens e famílias a que pertenciam em vida — ou *Kwoth* em relação a esses grupos — e os espíritos totêmicos, da mesma forma, são principalmente patronos de linhagem. Os espíritos da natureza se relacionam às famílias e indivíduos em

³ Uma descrição geral da religião *Nuer*, que aparece bastante nesta parte, pode ser encontrada em E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956). Um resumo dos aspectos sociológicos da religião *Nuer* aparece em Evans-Pritchard, “The *Nuer* Conception of Spirit in Its Relation in the Social Order”, *American Anthropologist*, LV (1953), 201-214.

⁴ Os profetas e as confederações de grupos locais que eles mobilizam são desenvolvimentos modernos, aparentemente em resposta às recentes intrusões árabes e européias.

suas capacidades privadas, e os fetiches são também tutelares de indivíduos. (Enquanto as diferentes classes espirituais representam segmentos de ordem diferentes, o *Kwoth* em relação a segmentos de diferentes ordens, é possível também apelar diretamente para espíritos mais abarcantes, e especialmente para as pessoas apelarem diretamente a *Kwoth*.)

Os *Nuer* têm um sistema de linhagem segmentária. A sua concepção do Uno na pluralidade é consistente com a lógica de tal sistema:

Considerando o sistema segmentário político e de linhagem dos *Nuer*, é compreensível que as mesmas tendências complementares para a fissão e fusão e a mesma relatividade que encontramos na estrutura são encontradas também na ação do espírito na vida social. Assim, por exemplo, duas linhagens são grupos distintos e opostos um em relação ao outro em um nível de segmentação e formam uma única unidade em um nível mais elevado de segmentação. Dessa forma, o Espírito concebido em relação a esses segmentos deve ser dividido no nível mais baixo e não dividido no nível mais alto. É compreensível, portanto, que em relação à ordem social segmentária a concepção do Espírito seja dividida em diversas refrações, enquanto em relação à natureza e ao homem em geral a multiplicidade se torne novamente uma.⁵

Parece que essa figuração de um espírito em diversas representações é singularmente apropriada para um sistema de linhagem segmentário, éle próprio, em princípio, harmônico de alto a baixo e materializando-se em diversos níveis por "oposição complementar". Mas alguma correlação de diferentes seres espirituais ou forças sobrenaturais com níveis distintos da hierarquia segmentária é muito geral entre os homens tribais, quer os tutelares das ordens sociais mais baixas sejam o Divino, de outra forma e parzialmente concebido. As categorias diferentes de espírito estão também comumente em alguma relação de hierarquia e talvez descendência, se não, mais uma vez, de identidade última.

Os *Mae Enga* das montanhas da Nova Guiné existem como povo, sob uma grande tribo de Habitantes do Céu, que em última e geral análise, e com uma indiferença olímpica pa-

⁵ Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 115.

ra os desejos humanos, controlam o destino do homem.⁶ Os Habitantes do Céu são descendentes do Sol e da Lua, "o pai e a mãe de todos nós". Brigando, criando porcos e cultivando, organizados em grupos patrilineares, os Habitantes do Céu vivem no alto exatamente como os *Enga* em baixo; e como cada fratria *Enga* foi estabelecida por um membro de uma fratria celeste equivalente, a estrutura da sociedade dos Habitantes do Céu duplica a estrutura da sociedade *Enga*. Então, de uma forma incrivelmente precisa, Deus⁷ é, realmente, outro nome para a sociedade. Então, abaixo do nível da sociedade *Enga* como um todo, existem dois segmentos de especial importância, os clãs baseados territorialmente e as famílias, e a estes e seus problemas particulares correspondem outros tipos sobrenaturais. Cada clã tem seu corpo coletivo de ancestrais remotos — descendentes do fundador do clã, éle próprio descendente de um Habitante do Céu fundador da fratria — que é aplacado no caso de uma desgraça para o clã. As famílias como tais lidam com poderosos espíritos domésticos, espíritos de recém-mortos. Além disso, viajantes solitários no mato da montanha podem ter encontros pessoais com demônios que podem fazer-lhes mal. Indivíduos também possuem fórmulas mágicas, derivadas de originais em poder do fundador do clã, que são geralmente usadas para fins particulares.

As diferentes categorias de espírito no panteão tribal têm normalmente *status* segmentário distinto. Ao mesmo tempo, cada tipo de sobrenatural tem atributos, poderes e funções particulares, um grau ou importância na ordem divina envolvendo relações implícitas ou expressas com outros tipos, um lugar no cosmos e um culto correspondente de seus devotos. O ponto que esta discussão pretende documentar é que, em diversos aspectos, as qualidades de um ser espiritual são consistentes com seu *status* segmentário, com sua ordem social.

⁶ Mervyn Meggitt, "The Mae Enga of the Western Highlands", em P. Lawrence e M. Meggitt, *Gods, Ghosts and Men in Melanesia* (Melbourne: Oxford University Press, 1965), pp. 105-131.

⁷ É preciso notar em comparação com os *Nuer* o caráter descentralizado da divindade *Enga* de nível mais alto. A diferença corresponde a contrastes estruturais entre essas sociedades, de outra forma bastante semelhantes. Os *Nuer*, cristalizando amplas (embora relativas) formações de linhagem através de oposição complementar, estão por esse sistema segmentar mais unidos extensivamente do que os *Enga*. Os *Enga* também como povo, como unidade étnica, não estão tão bem delineados como os *Nuer*.

Já no início do livro, no capítulo 2, eu tinha proposto que o esquema segmentário fôsse examinado de dois pontos de vista: como uma hierarquia progressiva de grupos inclusivos e como uma série de amplas esferas crescentes de co-participação — em outras palavras, um sistema em ampliação na sua ordem e âmbito, de pêso e fôlego, espaço e universalidade. Aqui pretendo argumentar que o mesmo sistema é mais ou menos fielmente projetado no domínio espiritual para dar atributo e dimensão cósmica a seres sobrenaturais. Quanto mais alta a ordem social com que estão relacionadas as forças espirituais, tanto maior a sua hierarquia na ordem divina e, talvez, literalmente mais alta a sua posição no cosmos. Quanto mais amplo o setor social com que se relacionam as forças espirituais, tanto maior a sua extensão ou esfera de imanência.⁸

Consideremos o sistema de *status* dos deuses. Os espíritos de grupos de ordem mais elevada são Podêres Mais Elevados. Um povo de linhagem, os *Nuer* utilizam o idioma genealógico para expressar as relações entre as diferentes categorias de espíritos (Fig. 15). De uma forma, então, totalmente não-sutil, os valores patrilineares são utilizados para fazer distinções invejosas de grau divino. *Kwoth*, o deus tribal e na realidade criador do universo, é a fonte genealógica. Os maiores espíritos do ar são filhos de *Kwoth*, e os menores espíritos do ar são filhos dos filhos de *Kwoth*. Assim, todos os espíritos de cima — ou seja, patronos dos maiores corpos sociais — são membros da linhagem de Deus. Dentro da linhagem, eles são hierarquizados por antiguidade geracional, por *status* filial. Mas todos os espíritos de baixo descendem das mulheres da linha de Deus, uma forma patrilinear de desvalorizá-los: ou não estão na linhagem de Deus ou são ramos acessórios. Como filhos das filhas e netas de *Kwoth*, os espíritos totêmicos e fetiches, respectivamente, são aparentemente depreciados à

⁸ Evans-Pritchard observa que os espíritos *Nuer* diminuem em número, mas crescem em permanência ou estabilidade em proporção ao grau espiritual. Os espíritos das categorias mais baixas tendem a ser mais numerosos e ter vida menor do que os espíritos mais elevados. Tais variações parecem ser, genericamente, relevantes para um esquema segmentário, e é o caso geralmente das religiões tribais. A variação no número dos membros das categorias de espíritos é paralela à diminuição no número de unidades em cada nível ascendente de uma pirâmide segmentária. Os corpos sociais de ordem mais elevada também tendem a ser mais permanentes do que seus segmentos componentes.

medida que se acentua a distância geracional. A descrição do espiritualismo *Enga* (acima) apresenta uma genealogia semelhante, embora mais simples.

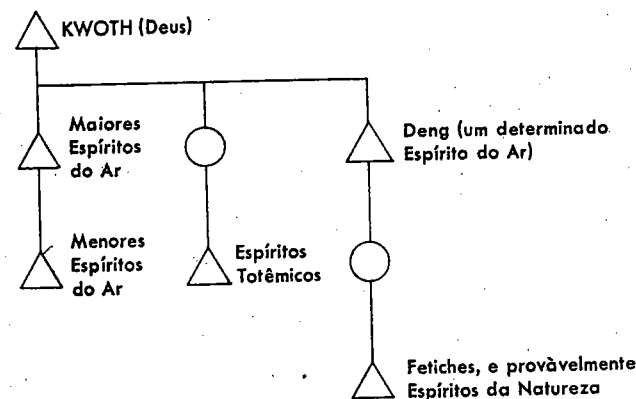


FIGURA 15. Genealogia das classes espirituais *Nuer*.

Com a sua distinção entre espíritos de cima e espíritos de baixo, e as gradações verticais cada vez mais aguçadas, dentro de cada classe, correspondendo, de modo geral, a níveis sucessivos da hierarquia social, os *Nuer* também fornecem uma excelente ilustração da relação entre o pêso cósmico e o nível segmentário, um exemplo talvez mais claro do que é normalmente encontrado. As representações sobrenaturais dos grupos de ordem social mais elevada estão literalmente “no alto”, os outros ordenados de acordo com a escala de céu e terra. Os espíritos do ar são da atmosfera, nuvens e brisas, os maiores deles próximos de Deus; os menores, próximos da terra; por outro lado, no extremo mais “baixo”, alguns fetiches falam de dentro da terra.

A instalação da Divindade de nível tribal na esfera celeste é uma prática muito disseminada — como testemunham os Habitantes do Céu dos *Enga*, o Sol dos índios *Crow* e o Grande Espírito dos iroqueses, cuja morada é no céu.⁹ Mas, é claro, isso não só entre as sociedades tribais.

⁹ O culto da Terra, na África ocidental, parece ser uma grande exceção.

Apresso-me em adicionar que uma transposição direta do esquema segmentário para o universo, resultando numa progressão linear simples desde os menores espíritos e forças ligados à terra até os deuses celestiais, não é geral ou mesmo cosmologia tribal geral, e supor isso deixaria um indivíduo despreparado para enfrentar a sutileza metafísica que frequentemente os homens tribais apresentam para a mistificação dos antropólogos. A oposição simbólica de céu e terra é bastante comum; mas usualmente em conexão com um dualismo sistemático envolvendo também oposições correlacionadas de masculino e feminino, de vida e morte, dia e noite, direita e esquerda etc. As categorias de espírito são, de várias maneiras, integradas no quadro dualístico talvez divididas por êle, assim como os próprios deuses principais são divididos, de acôrdo com o sexo, entre céu e terra. No alvorecer polinésio, o Pai Celeste coabitou com a Mãe Terra, e ficaram naquela posição até que um de seus filhos divinos (numa atitude edípica) conseguiu separá-los e dar espaço para o surgimento da Polinésia. Em outra permutação disseminada, um submundo dos mortos é adicionado aos planos de céu e terra. Esse universo de três estratos é o produto lógico combinado de três dualismos: acima e abaixo, divino e mortal, morte e vida. Como mortal, o homem está abaixo dos deuses, mas como está vivo está acima dos mortos; daí, as três esferas — os divinos acima, os mortais na terra e as sombras em baixo. As coisas tornam-se verdadeiramente complicadas quando os mortos são também divinos, como são os ancestrais dos índios *Hopi* (*kachinas*). Então, se como mortos os ancestrais estão em baixo, como espíritos estão acima — os *kachinas* são também nuvens. O mundo subterrâneo dos *Hopi* é, de fato, uma antítese precisa do mundo acima e está ligado a êle por uma contínua passagem de seres, indo e vindo, e um ciclo interminável de nascimento, morte e regeneração. O Sol, saindo do mundo subterrâneo no oriente, desce no ocidente para completar seu círculo em baixo, fazendo que quando seja dia no *pueblo* dos vivos seja noite no *pueblo* dos mortos, e nossa noite é o seu dia; e os ancestrais são nuvens, sob o sol, que trazem chuva para os vivos, e que no solstício de inverno ascendem para morar entre os vivos. E no solstício de verão voltam para baixo; quando um homem morre, é levado como um bebê para renascer entre os mortos, e quando um bebê nasce entre os vivos é a alma de um morto que volta para a

companhia dos vivos.¹⁰ De forma bastante interessante, a crença *Nuer* duplica essa cosmologia *Hopi* em aspectos fundamentais. Os *Nuer* apresentam muitos dos mesmos dualismos assim como a noção incipiente de um mundo dos mortos e certa concepção de poder fantasmagórica.¹¹ No entanto, o culto dos ancestrais é um tanto reprimido entre os *Nuer* por motivos que ficarão claros mais adiante — e o cosmos, conseqüentemente, é diminuído em baixo, deixando apenas a progressão linear do espírito da terra para o céu.

O espírito tem extensão, assim como hierarquia e pêso. Manifesta-se em fenômenos maiores ou menores de extensão local, e está voltado funcionalmente para os assuntos humanos de maior ou menor generalidade. Essa esfera de sua imanência e influência é medida com o âmbito do grupo social com o qual o espírito está associado. Assinalo aqui a tribo na sua dimensão setorial e o espírito na sua propriedade de extensão.

Um deus está onde o seu povo está. Os grandes deuses da tribo são tão extensivos como a tribo: êles são deuses universais e difusos. Êles manifestam-se nas coisas que acontecem a todos, e são responsáveis, de certa forma, pelos costumes e moral de prática e observação generalizada. Numa sociedade como a *Nuer*, tudo isso é espiritualmente centralizado em um Deus, e o que é menos do que isso está descentralizado, em outros espíritos:

Fenômenos celestiais e notáveis acontecimentos grandes e terríveis, tais como pragas e escassez, e a ordem moral que se refere a todos os homens, são atribuídos a Deus (*Kwoth*), enquanto processos e acontecimentos que não têm um âmbito de impacto tão geral tendem a ser atribuídos a qualquer refração particular ou tipo de refração que a situação e o contexto evocuem.¹²

Os grandes deuses são misteriosos: sem restrições no espaço, de expressão multiforme. Mas os espíritos e forças menores, de âmbito social menor, são proporcionalmente limitados na sua manifestação. A sua localização é mais definida,

¹⁰ Mischa Titiev, *Old Oraibi*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, XXII (1944).

¹¹ Evans-Pritchard, *Nuer Religion*.

¹² Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 211.

a sua forma mais específica. Com impacto social menor, estão crescentemente ligados a certas formas materiais, identificados em certas emanções. Essas formas variam na generalidade de definição de acôrdo com o grupo social que representam. Totens de clãs ou linhagens são normalmente espécies naturais: urso, avestruz, samambaia. Uma espécie é uma classe de coisas, composta de membros individuais de qualidade semelhante, como um clã é uma classe de pessoas semelhantes. Mas o poder de um fetiche ou amuleto pessoal reside inteiramente no objeto particular, assim como a mágica do feiticeiro está limitada à fórmula mágica. As forças sobrenaturais geralmente crescem na sua materialidade e particularidade na medida em que decrescem no seu âmbito social. E em algum ponto dessa regressão social usualmente aparece uma transição das formas naturais para as culturais — ou das naturais para as humanas e daí para as culturais. As menores das coisas espirituais são produtos humanos. Elas tornam-se menos espirituais. São manipuladas como os deuses não podem ser manipulados; estão sob as ordens do homem na mesma medida em que Deus se relaciona com o homem. Por todo o mundo tribal fetiches e fórmulas mágicas são comprados e vendidos. Ninguém vende Deus, embora diga-se que haja quem tenta comprá-Lo através de sacrifícios.

Se Deus está em tôda parte, então Ele não está em nenhum lugar em particular e é impossível descrevê-Lo. Me-nos ligados a formas materiais específicas, os grandes espíritos tribais são, geralmente, difíceis de definir, para especificar outras propriedades e qualidades além de “bom”, “onisciente”, “eterno” etc. O Espírito Supremo tribal, se existe, é um caso particularmente difícil — “espírito puro”, como diz Evans-Pritchard, infável. Por algum motivo, nunca deixa de estar-recer os antropólogos o fato de que as pessoas sejam incapazes de fazer uma descrição coerente de seu Deus Supremo tribal, embora seja difícil dizer por que eles deveriam fazer isso melhor do que os cristãos. De qualquer maneira, a incompreensibilidade do Ser Supremo é um fenômeno comum entre as sociedades tribais que possuam um. Por exemplo:

Sem dúvida, o Sol significa mais para um maior número de pessoas (entre os índios *Crow*) do que qualquer outro espírito; ele aproxima-se mais do que qualquer outro da nossa noção de um ser supremo. No entanto, como existem concepções surpreendentes em tôrno dele e como a teologia *Crow* é caó-

tica em relação à definição mais elementar de sua identidade! A melhor testemunha não pode afirmar se ele é ou não é idêntico ao Velho-Coiote, o herói do folclore *Crow*; em qualquer mito cosmogônico existe constante vacilação nesse ponto.¹³

Mas, então, o Ser Supremo geralmente não faz muita coisa — ou pelo menos o que ele tem feito ultimamente? Mencionei que a preocupação funcional de um ser espiritual com os assuntos humanos está relacionada com seu âmbito setorial, de tal maneira que os deuses maiores estão ligados a interesses culturais gerais e valores comuns e, talvez, às atividades coletivas dos grandes grupos, mesmo se os espíritos de linhagem e família vigiam os assuntos desses segmentos enquanto normalmente os fetiches e fórmulas mágicas são usados para fins particulares. Dessa maneira, os principais deuses tribais — mas normalmente não o Espírito Supremo, se Ele existe — têm províncias culturais especiais dentro do domínio geral: pode haver um deus da guerra, outro da colheita, um terceiro da caça, outro da chuva etc. (Assim como diferentes espíritos do ar *Nuer* são associados à doença, pragas do gado, chuva e raio, guerra, rios e riachos.) Os trabalhos da tribo são divididos entre vários *deuses departamentais*. Agora, um Ser Supremo pode ser, em certo sentido, supremo sobre tôdas essas atividades, ou seja, sobre todos os negócios humanos comuns, no entanto exercer pouca influência em qualquer das coisas. Não é que não tenha ficado nada para ele; a mesma impotência pode atingir todos os deuses supremos, apesar de suas competências reconhecidas. O problema é que no sétimo dia Deus não descansou simplesmente — Ele retirou-se.

O fato de que os *Nuer* dirigem orações mais simples a *Kwoth* faz que ele seja abençoado mesmo entre os deuses. Muitos Grandes Espíritos tribais, talvez a maioria deles, são tecnicamente descritos como *ociosos*. Como deuses supremos, eles são supremamente indiferentes aos assuntos humanos, sem a menor inclinação para intervir nos últimos problemas das pessoas. Inteiramente distante, Deus é colocado no tempo passado: o Grande Espírito veio e criou o mundo, depois Ele foi embora. Os *Mende* de Serra Leoa explicam que Ele se refugiou no céu depois de criar as pessoas, com medo de ficar

¹³ Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (N. Y.: Liveright, 1948), p. 21.

exausto com os seus constantes pedidos. Talvez Deus mereça um melhor crédito: talvez Ele controle o destino do homem em última análise, ou talvez, indiretamente, através de espíritos menores cujos poderes derivam Dêle; e a partir daí vamos-nos aproximando, por gradações insensíveis, de um *Kwoth Nuer*, ou mais ainda. Mas, freqüentemente, Deus não é nada mais do que um *herói cultural*, um *status* que Ele pode ser inclusive obrigado a dividir com deuses menores. Isto é, Ele é a primeira causa, a explicação da origem de coisas importantes como a terra, pessoas, colheitas, costumes tribais. Deus fez isso. Sua existência presente fica, então, confinada ao mito. Na linguagem dos *Ngaing* da Nova Guiné, o nome do Ser Supremo é a palavra que significa "mito". Como é relatado pelo etnólogo Peter Lawrence, êsse mito é um Deus bastante ocioso:

... o povo respondeu quando lhe foi perguntado como o mundo tinha surgido. Parambik pôs tudo (*riring*). Com isso querem dizer que Parambik pôs a terra, as florestas, as montanhas, os rios, os animais selvagens, aves e plantas (inclusive os totens) e os deuses da guerra nas áreas de floresta. Parambik é descrito como um deus (*tut*), mas, diferentemente das outras deidades, êle é considerado muito remoto. Êle é extremamente difuso e não tem santuário fixo. O seu próprio nome é meramente a palavra geral para mito. Embora considerado responsável pelos elementos primários do cosmos *Ngaing*, considera-se que êle não teve mais nenhum interêsse e não se faz nenhum ritual associado a êle.¹⁴

Assim aparece uma discrepância entre o âmbito espiritual e o poder espiritual. Parambik é difuso e generalizante, mas não-efetivo, não-efetivo na medida em que uma explicação não é uma solução. Se o domínio cósmico de um deus é comensurável com seu âmbito social, ainda assim sua autoridade existencial não precisa crescer proporcionalmente. Como sugere Lawrence, a eficácia corrente de um espírito é mensurável pelo ritual que lhe devotam. Por outro lado, os cultos de espíritos de ordens diferentes variam (de forma complicada) com o caráter do esquema segmentário. Examinaremos agora essas relações entre o culto, o poder espiritual e o esquema tribal.

¹⁴ Peter Lawrence, "The Ngaing of the Rai Coast", em *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, pp. 203-204.

Cultos

A vitalidade e iminência de Deus, ou dos diversos deuses principais ou de qualquer outra classe de espírito, depende do fato de êle ser "um deus no dia em que um deus é necessitado", como diriam os havaianos. É uma questão de invocação e intercessão, do culto e do rebuliço do culto com que o homenageiam. Deus dá atenção às pessoas tanto quanto elas dão a êle. Ser Supremo ocioso é um derivativo de um cálculo segmentário comum da prática dos cultos — a intensidade ritual é inversamente relacionada à supremacia espiritual. Mesmo entre os *Nuer*,

... quanto mais baixo chegamos na escala de espíritos, tanto mais salientes aparecem os traços de culto. As pessoas se aproximam de Deus com orações simples e sacrifícios. Os espíritos do ar recebem atenções cerimoniais mais elaboradas, em que entram hinos, possessão e adivinhação. Os traços de culto são também salientes no nível dos espíritos totêmicos e dos *col wic*. A atenção ritual mais regular é dada aos fetiches, que recebem oferendas freqüentes de seus donos na forma mais material.¹⁵

Uma maximização ritual dos espíritos mínimos parece lógica à luz do esquema segmentário tribal, sendo de esperar entre tribos propriamente descentralizadas e segmentárias. Sem insistir num crescimento estritamente progressivo nas atenções rituais, concedidas aos espíritos menores, pelo menos parece que os cultos mais destacados se inferirão a espíritos de um nível social mais baixo como o pessoal ou familiar, e a religião tribal aparecerá assim predominantemente como um culto de fantasmas, de ancestrais, de fetiches ou uma predominância de feiticeiros. Na tribo descentralizada, os níveis mais elevados de organização são progressivamente reduzidos em sua função, incoerentes e mal definidos. O peso da cultura está nos níveis mais baixos, as pressões são maiores nos círculos interiores, a necessidade de solidariedade talvez mais essencial e certamente mais contínua na infra-estrutura. É aí que surgem os riscos econômicos, onde os potes quebram, onde os peixes não mordem a isca, onde as mulheres portam-se mal

¹⁵ Evans-Pritchard, "The Nuer Conception of Spirit in Relation to the Social Order", 212.

e onde as crianças morrem — ou seja, é aí que existe a ação e que estão os problemas. Aí, portanto, está o culto principal.

O culto principal dos *Enga* refere-se aos espíritos domésticos. Os grandes Habitantes do Céu não estão totalmente separados dos assuntos humanos, mas estão inteiramente fora de seu alcance. Lá em cima, vivendo a vida dos *Enga*, eles controlam o tempo. Decidem se deve chover ou não. Preparam as fogueiras de suas casas e a fumaça transforma-se em nuvens que cobrem o céu. Eles falam em voz alta — daí, os trovões. Eles abrem suas portas e as chamas de suas fogueiras aparecem — daí o raio. O raio abre buracos nas nuvens através dos quais os Habitantes do Céu urinam — daí a chuva. Esta é a relação dos deuses com os homens. Assim quando chove nos *Enga* — eles deixam chover. Os Habitantes do Céu têm suas razões e não podem ser aplacados, receber súplicas ou ser aproximados ritualmente de outra maneira. Não é surpresa, portanto, como observa Mervyn Meggitt: "... que eles pouco entram nos cálculos das pessoas. Eles raramente são mencionados".

Em contraste, "... não se passa um dia sem que alguém se refira publicamente às atividades dos espíritos".¹⁶ Os espíritos domésticos são responsáveis por quase todas as infelicidades pessoais de maior consequência: acidentes, doença e morte. Se um homem está seriamente ferido ou doente, os parentes próximos matam um porco para aplacar o espírito considerado responsável: o espírito consome a essência do porco cozinhando o seu sangue; os parentes ficam com a carne. Se o doente não se recobra, consulta-se um adivinho para que ele determine o verdadeiro espírito, ou o número certo de porcos que devem ser mortos — e podem-se perder muitos porcos dessa maneira, sem mencionar o parente. Se a desgraça atinge todo um clã — por exemplo, uma falência geral da colheita ou uma doença aproximando-se de proporções epidêmicas — o corpo dos espíritos ancestrais do clã é propiciado em um rito coletivo mais elaborado. (Isso envolve entre outras coisas a atuação de um especialista em ritual dirigindo cerimônias em uma casa de culto do clã, exumação de certas pedras de onde emanam poderes dos ancestrais, sacrifício de porcos para os ancestrais e certas trocas

¹⁶ M. Meggitt, em *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, p. 109.

com os clãs vizinhos.) O corpo dos espíritos do clã considerado coletivamente é a classe sobrenatural máxima tocada ritualmente pelos *Enga*, mas talvez não antes de que os ritos domésticos devotados a espíritos particulares tenham falhado e não tenham conseguido deter a maré de infortúnio e que esta esteja crescendo ameaçadoramente.

Os cultos *Enga* dos ancestrais coletivos do clã e dos espíritos domésticos particulares representam duas de diversas concepções que aparecem indiscriminadamente nos anais antropológicos sob o título geral de "cultos dos antepassados". Por outro lado, o culto dos antepassados geralmente está ligado com a teologia apropriada de um sistema de linhagem ou pelo menos de direitos de sucessão e herança linear no nível doméstico. A morte não é o fim e, transpondo uma observação de Faulkner sobre o Sul, para a linhagem o passado não está morto — não está mesmo passado. Os ajustamentos existentes de uma linhagem, suas divisões e subdivisões posteriores, os direitos de vários membros segmentos, e todo o relacionamento com outras linhagens, constituem o resíduo presente da história passada de quem fez e como fez a quem. Os mortos sobrevivem nas relações dos vivos. No seu todo e em suas partes, a linhagem é assim explicada por invocação dos ancestrais e assim validada. Nos contextos seculares, temos a genealogia que, como ensinou Malinowski, é a "carta da linhagem", a garantia de sua constituição presente e dos privilégios de seus membros. O análogo místico da genealogia é o culto dos ancestrais. Aqui a responsabilidade dos mortos pela condição dos vivos é expressa na noção de que a linhagem inclui os vivos e os mortos, que estes ainda estão conosco, que continuam a influenciar nossas vidas. O culto dos ancestrais é uma representação sobrenatural de um fato social.

O culto dos ancestrais é adequado à organização de linhagem, mas não é seu concomitante inevitável. Alguns exemplos conhecidos da Sociologia da Linhagem não cultuam seus antepassados, por mais que os ancestrais sejam invocados em forma genealógica para racionalizar ajustamentos existentes. Isso é verdade em relação aos *Nuer* e também aos *Tiv*. Com seus sistemas de linhagem segmentária, poder-se-ia esperar desses povos uma verdadeira hierarquia segmentária de cultos dos ancestrais: santuários e rituais devotados ao fundador em cada nível sucessivo de integração. Tais hierarquias paralelas de segmento de linhagem e ancestrais tutela-

res existem, como entre os *Tallensi* da Nigéria e algo parecido aparece em conexão com a organização do clã cônico na Polinésia. Mas não entre os *Tiv* ou *Nuer*. Ambos acreditam em espíritos; no entanto, êstes estão efetivamente afastados no término do período de luto, indo para outro lugar ou tomando outra forma sem nenhum outro efeito, como espíritos-dos-que-partiram, sobre os seus descendentes. Por outro lado, a cristalização de linhagens mais elevadas definidas por cultos de ancestrais autônomos seria inconsistente com o funcionamento do sistema segmentário de linhagem *Tiv-Nuer*. É preciso lembrar que as linhagens acima do nível mínimo não existem ou funcionam autonomamente como entidades políticas, mas emergem apenas em oposição a unidades semelhantes e segundo o que a ordem de oposição ditar. Fixando essa oposição complementar, uma hierarquia de cultos de ancestrais destruiria sua flexibilidade.

No culto de espíritos domésticos dos *Enga*, os espíritos dos pais voltam para atormentar os filhos. Outras sombras familiares podem ser perigosas, mas diz o *Enga*: "o fantasma do pai de meu pai matou meu pai e o fantasma de meu pai me matará!"¹⁷ Esse sentimento de preocupação dos filhos convida a uma interpretação em linhas similares ao culto dos ancestrais da linhagem — a continuação da autoridade paterna depois da morte. Visitando o filho para puni-lo, o pai manifesta, morto, o mesmo poder que tinha quando era vivo; propiciando ritualmente o espírito do pai, o filho mostra a mesma submissão. A crença em espíritos é a relação entre pai e filho metamorfoseada espiritualmente.

Mas a relação vital assim transfigurada é caracteristicamente complexa, envolvendo tanto conflito como submissão — sem mencionar amor — e recentemente têm surgido interpretações dos cultos dos recém-mortos a partir desse ponto.¹⁸ Em um grupo doméstico patriarcal, o filho deve substituir àquele que deve obedecer, pois êle é herdeiro assim como súdito da autoridade de seu pai. Existe um conflito de interesses e uma grande tensão entre pais e filhos, mesmo se a competição é normalmente suprimida pela amizade, dever e de-

¹⁷ Meggitt, *op. cit.*, p. 112.

¹⁸ Baseio-me na análise de Fortes do culto de ancestrais *Tallensi*. Meyer Fortes, "Pietas in Ancestor Worship", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, LIII (1960), 166-191.

pendência. Assim, tanto na vida como na morte, a paternidade evoca um composto de antagonismo e piedade filial, medo e reverência, mas geralmente em medidas diferentes em sociedades diferentes. Os mortos são situados mais ou menos positivamente. Assim o etnógrafo dos *Tallensi* (Fortes) fala de "ancestrais" onde o etnógrafo dos *Enga* (Meggitt) vê apenas "espíritos". Da mesma maneira sugerem-se diferentes tipos de interpretação. Com a apoteose da vingança, o culto do espírito doméstico *Enga* parece ser diretamente explicável através desse aspecto de conflito.¹⁹ Porque o espírito é apenas neutro quando não é maligno, caso sua morte tenha significado antes de tudo a sua esconjuração. Mas o espírito do pai *Tallensi* é um guardião e é reverenciado pelo seu poder. Aqui uma conclusão dialética parece apropriada: a piedade filial, acomodando o filho à autoridade coercitiva do pai durante a sua vida e depois da sua morte, resolve ou, pelo menos, mitiga a contradição entre o seu conflito e o seu amor.²⁰

Uma diferença desse tipo — isto é, entre uma reverência piedosa pelos mortos e o mero medo deles — pode ser depois relacionada ao papel dos espíritos ancestrais como sanção da moralidade de seus descendentes. A preocupação dos ancestrais com os erros das pessoas varia muito. Em algumas tribos as pessoas precisam enfrentar uma malignidade indiscriminada dos espíritos, para a qual a conduta humana, seja boa ou má, é irrelevante; em outros lugares, elas devem contar com um poder ancestral justo, certo de intervir quando descendentes violem relações morais com parentes (ou relações piedosas com ancestrais). Enquanto certos homens tribais são apenas azarados, outros pecam. Mas não é essa diferença, no entanto, mas o caráter comum que desejo enfatizar: os mortos, caracteristicamente os mortos recentes, são responsáveis pelas desgraças, doenças, falências dos planos e morte das pessoas. Por

¹⁹ Meggitt assim acomoda o perigo dos espíritos com outros que não o próprio pai, especialmente de irmãos, referindo-se às tensões e rivalidades da vida familiar *Enga*.

²⁰ Uma explicação suficiente da diferença entre ancestrais e espíritos temidos como no exemplo dos *Tallensi* e *Enga* provavelmente teria que considerar os contextos mais amplos de linhagem e cultos de ancestrais. De relevância mais imediata, a menoridade do filho *Tallensi* parece mais prolongada, só acabando com a morte do pai; assim o conflito intergeracional é intenso e constitui um grave problema no sistema.

causa disso o alívio torna-se humanamente possível — através de rituais de expiação, propiciação ou esconjuração dos espíritos. Os mortos assim operam no nível pessoal de religião como causa e cura da tragédia pessoal.

Os mortos não são exclusivos nessa capacidade; existem análogos funcionais, especialmente feiticeiros e mágicos. Se os *Tallensi* ou os *Enga* põem a culpa nos ancestrais ou espíritos, os dobianos ou os *Azande* alegam que agentes humanos são os responsáveis pelos problemas de uma pessoa. O contraste é mais severo do que culpar os mortos em vez de impugnar os vivos. Mas, fundamentalmente, pode haver uma diferença entre a culpa capitalizada internamente em termos da própria culpa individual, levando os ancestrais a castigar por transgressões morais, e a culpa dirigida para outros homens baseando-se nas suas intenções malévolas, como nas acusações de feitiçaria ou bruxaria lançadas contra os companheiros de tribo. É preciso considerar certas noções africanas de feitiçaria e praticamente a série completa de respostas místicas quando o infortúnio pessoal se apresenta. Em um extremo, é a própria culpa individual punida por ancestrais que não existem; no extremo oposto, está a intenção alheia, consumada por feiticeiros que não existem.²¹

Pois os feiticeiros não precisam ser mais substanciais do que os ancestrais. Para entender isso, é preciso distinguir feitiçaria de magia, pois muitas vezes são confundidas. Muitos povos africanos fazem tal distinção e de tal forma que chega a sugerir a suspeita de que os feiticeiros são inteiramente ilusórios. Os feiticeiros são o mal inerente, seus poderes negros, talvez herdados, mas de qualquer forma parte de sua constituição, de sua constituição orgânica, mesmo demonstrável na autópsia como um crescimento anormal (uma "substância de feitiçaria") no coração, no fígado ou pode ser a vesícula biliar. O poder dos feiticeiros é psíquico: suas almas voam através da noite para comer pessoas alimentando-se da alma de suas infelizes vítimas. Existem vários tipos de magia. Alguns praticam magia má (negra) e alguns boa (branca). Mesmo sendo mal intencionados, não deixam de ser humanos. Os seus poderes são aprendidos, geralmen-

²¹ Está acima mesmo dos poderes oraculares que possam ser convocados escrever um texto introdutório para adivinhar uma explicação para a série de variações sobrenaturais conjuradas neste parágrafo.

te, com outro mágico, e não residem nêles mesmos, mas nos "sortilégios" que manipulam ou nas fórmulas mágicas que recitam. A distinção é importante porque os mágicos são geralmente "reais", mas não os feiticeiros. Ou seja, conhecem-se muitos mágicos, contudo acho que nenhum antropólogo já testemunhou feitiçaria. As crenças de feitiçaria, segundo um estudioso, são "o pesadelo estandardizado de um grupo".²² Elas são projeções de hostilidade ao longo de linhas de tensão na estrutura social. Feiticeiros são pessoas que odeiam você. Ou é ao contrário? De qualquer forma, o pensamento é pai do feiticeiro.²³

Sempre surge uma questão sobre os processos e capacidades mentais de pessoas que explicam indiscriminadamente um tornozelo torcido, a morte de um velho, pneumonia, o fato de uma plantação de bananas ter sido devastada por um elefante e um incêndio de uma casa, referindo-se a ancestrais, espíritos ou, sobretudo, feiticeiros. Mas é uma questão mal colocada porque presume que a feitiçaria é algum substituto para uma explicação lógica; quando não se trata disso, sendo um complemento sociológico da causa natural. Integra a causa natural na medida em que a coloca na esfera social, como um incêndio que consome a casa e seus efeitos dentro daquela esfera — a casa de quem queimou? Ou o fato de ser destruída uma *propriedade*. Dessa maneira, a feitiçaria levanta aspectos que ninguém, inclusive nós mesmos, pode resolver dando "boas" respostas, embora as questões, precisamente porque são humanas e não simplesmente "naturais" e porque são trágicas e não simplesmente empíricas, são antes de tudo as questões fatídicas: não "por que você está doente?", mas "por que *você* está doente?"; não "por que minha filha morreu num acidente automobilístico", mas "por que *minha* filha?" Falamos de *chance*, acidente ou do cruzamento de dois campos autônomos de causação. Mais próximo do primitivo, temos a explicação do azar e, mais próximo ainda, a vontade de Deus. Os *Azande* chamam "feitiçaria":

²² Monica H. Wilson, "Witch Beliefs and Social Structure", *American Journal of Sociology*, LVI (1951), 313.

²³ Para uma descrição completa e sem paralelo de um sistema de feitiçaria e magia, ver o clássico antropológico que estuda a feitiçaria como uma ideologia: E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1937).

... daríamos uma impressão falsa da filosofia *Zande* se dissessemos que eles acreditam ser a feitiçaria a única causa dos fenômenos. Essa proposição não está contida nos padrões do pensamento *Zande*, que apenas asseguram que a feitiçaria leva um homem a ter relações com acontecimentos em uma forma tal que ele experimenta danos. O fogo é quente, mas não o é por causa de feitiçaria, porque essa é a sua natureza. Queimar é uma qualidade universal do fogo, mas não é uma qualidade universal do fogo queimar *você*. Isso pode nunca acontecer; ou uma vez na vida, e aí só no caso de você ter sido enfeitado.²⁴

Volto ao ponto mais geral de que espíritos diferentes, associados com segmentos sociais de ordem diferente, recebem quantidades diferentes de atenção ritual. Na tribo segmentária uma regressão nas práticas de culto geralmente se dá nos níveis mais altos, a que corresponde uma remoção progressiva das forças espirituais mais elevadas do aqui e agora. Mas agora eu qualificaria. Sob certas circunstâncias, pequenos grupos podem invocar grandes divindades, e assim estas podem ser mantidas vivas. A dialética da integração e oposição social trazidas à tona pela ação ritual às vezes traz Deus à tona. Em segundo lugar e mais importante, a organização da chefia inverte a regressão segmentária normal do culto, para salvar deus de uma morte prematura.

A ação ritual engaja pessoas e grupos não só com espíritos, mas umas com as outras em relações sociais segmentárias. Existe, em primeiro lugar, uma relação implícita direta da parte com o todo, do segmento com a tribo. O grupo pode estar agindo em um assunto de preocupação isolada e autônoma, exclusiva dêle, tal como sua própria paz interna ou a saúde de um de seus membros. Nesse caso, é adequada a invocação da sua própria representação sobrenatural. Por outro lado, embora agindo para seu próprio proveito, o assunto pode ser de interesse universal (tribal), comum a todos os grupos, tal como o crescimento das safras. Aqui o grupo ritual confronta grandes agentes sobrenaturais em sua capacidade de segmento de *humanidade*. Da mesma forma, a ladainha invoca o Grande Espírito ou os deuses departamentais relevantes, o sol que controla o tempo, a terra que nutre os jardins, assim como o próprio tu-

²⁴ Evans-Pritchard, *op. cit.*, pp. 68-69. É impossível fazer justiça ao exame que Evans-Pritchard faz do problema com êsse pequeno trecho. Leia o livro.

telar da congregação. Em segundo lugar, existe uma relação de parte a parte. Talvez os suplicantes ajam em seus próprios interesses setoriais, opostos a grupos semelhantes, como num caso de vingança, por exemplo. O espírito adequado é, então, um patrono particular. Por outro lado, o grupo pode agir com outros, para obter um fim coletivo, ou procura estabelecer causa comum, para reparar uma brecha, para fazer a paz. Quando os bandos dos índios das Planícies se juntam para a caçada tribal anual, eles têm uma dança do *sol*. É essencial, em tais contextos, transcender os deuses particulares cujos interesses singulares de seus próprios devotos é uma contradição com a intenção do ritual e prejudicaria a sua função integrativa. Se os grupos locais assim reunidos são, de outra forma, autônomos, não reconhecendo união ou patrono coletivo em um nível intermediário, não há nada a fazer além de chamar o Grande Espírito tribal, sob o qual pelo menos todos estão igualmente subordinados na sua humanidade comum.²⁵

Na chefia, o culto dos grandes deuses é codificado e tem uma estabilidade contínua. É verdade que a diferenciação de interesses de parentesco na base de um plano segmentário persiste em tôdas as formações tribais, tanto segmentárias como na chefia. Os problemas pessoais são também eternos, independentemente do quanto o organismo social seja extensivo e integrado e dos problemas gerais colocados em níveis mais altos. Assim, os ritos e cultos da infra-estrutura — a exconjurção de espíritos domésticos, a magia, a feitiçaria etc. — não são eliminados pela maior organização da tribo. Mas é provável que sejam adicionados ou, em determinados momentos, submergidos em um culto coletivo, precisamente porque as divisões e oposições sociais expressas nessas práticas precisam ser correlacionadas, a parte combinada no todo. A organização local descentralizada é uma base refratária para a política mais elevada. O supramencionado princípio de mobilizar reservas sagradas quando as forças seculares são insuficientes faz que a religião seja lançada no trabalho político. Sob condições especiais, um culto público importante emerge num nível de aldeia ou no nível regional de uma tribo segmentária propriamente dita. Nas chefias, um culto “nacional” invocando grandes deuses para a proteção do chefe

²⁵ A evocação dialética de *Kwoth* em diferentes contextos segmentários é descrita, em detalhes, por Evans-Pritchard, “The Nuer Conception of Spirit in Its Relation to the Social Order”, pp. 203-209.

e da chefia torna-se a regra. Deus salve o chefe; sozinho êle poderia ter muitas dificuldades. Aí, então, em certo sentido histórico, o chefe salva Deus.

Os havaianos conheciam a magia. Os poderes dos mágicos provinham dos espíritos de mágicos mortos e de um controle perfeito dos encantamentos. Existiam aqueles mágicos que matavam um homem com orações. Existiam aqueles que adivinhavam o mágico e lançavam de volta o mal, sobre o corpo da vítima, contra o seu autor — “por uma vida, uma morte”:

Essa é uma morte que eu provoço: êle deve ir e fica deitado na estrada, com suas costas abertas, com mau cheiro, e será devorado pelos cães. A morte que provoço deve começar nêle quando êle estiver em sua própria casa e quando sair vomitará sangue e morrerá, e a sua gordura ficará na estrada e será devorada pelos cães... Essa é a morte que eu provoço: êle cairá de um penhasco e quebrará seus ossos, e a sua gordura espalhar-se-á pelo caminho. Essa é a morte que eu provoço: êle será enterrado na terra com cinco *anana* de profundidade, e será devorado pelos cães. Essa é a morte que eu provoço.²⁶

Uma vítima de feitiçaria poderia ser salva, se estivesse ainda viva, por um curandeiro hábil na sua prática. Doença causada por feitiçeiros ou por ancestrais era tratada por praticantes de outro tipo: curandeiros que usavam plantas medicinais e ervas e preces endereçadas a curandeiros deificados e deuses portadores de saúde.

Canibais calvos escondiam-se no interior para atacar viajantes em lugares isolados. Fantasmas amedrontavam as pessoas à noite. Muitos dos incontáveis espíritos da natureza eram mais agradáveis.

As famílias e aparentemente grupos de descendência maiores (*ohana*) tinham espíritos tutelares (*'aumakua*).²⁷ Os *'aumakua* eram reverenciados, mais numa classe com os ancestrais *Tallensi* do que com os espíritos *Enga*. Eles eram guardiães benevolentes que protegiam os membros do grupo de perigos externos, salvando-os inclusive das garras da morte — “uma vida dos *'aumakua*” — mas também punitivos como guardiães da vir-

²⁶ Samuel M. K. Kamakau, *Ka Po'e Kahiko: The People of Old*, Bernice P. Bishop Museum Special Publication 51 (Honolulu: Bishop Museum Press, 1964), 125.

²⁷ Um indivíduo podia ter também um patrono particular em um dos espíritos de sua linha familiar.

tude familiar, enviando doenças ou coisa pior àqueles de sua linha que infringissem tabus rituais (*kapu*) ou causassem mal a parentes. Se surgisse o mal em uma família resultante da ação de um *'aumakua*, o espírito ofendido revelar-se-ia através de visões ou sonhos ou através de um médium que usasse o seu próprio *'aumakua* como controle e assim seria revelada a expiação adequada. A família reunia-se então em certo altar, em certa pedra, para fazer oferendas de comida e de peças de entrecasca ao *'aumakua*. A comida era consumida em uma festa solene, evidentemente uma comunhão com o *'aumakua*. Quando tudo isso tivesse sido feito, “não havia mais necessidade de remédio para curar a doença”.²⁸

Assim, dentro do sistema havaiano, havia uma teologia adequada e importante dos níveis sociais mais baixos.

Mas não era apenas isso. A pedra, de forma fálica, onde as famílias levavam suas oferendas para os *'aumakua* era chamada “a pedra de Kane”. Aqui está uma ligação com a teologia e cultos do nível da chefia (ou do Havai como um todo). Kane foi o primeiro entre os grandes deuses havaianos (*akua*); em relação ao grande Ku, Lono e Kanola, primeiro entre os pares.²⁹ Mas os “de quatrocentos corpos” são os deuses. Kane aparece também como Kane-aquêle-que-faz-os-trovões (*Kanehekili*), Kane-rompedor-dos-céus, Kane-na-luz, Kane-no-escuro e vários outros Kane. “Existem milhares e milhares de nomes que estão separados em nomes da mesma forma. Existe apenas uma forma, e os nomes apenas se adequam ao trabalho realizado.”³⁰ O *'aumakua* guardião das linhas de família — como também os tutelares de determinadas atividades, tais como a pesca e

²⁸ Kamakau, *Ka Po'e Kahiko*, p. 33.

²⁹ Essa hierarquia é vista especialmente na mitologia e na invocação de cultos. Em termos de templos e cerimônias no nível de chefia, no entanto, Ku e Lono parecem ser figuras mais centrais (ver abaixo).

³⁰ Kamakau, *op. cit.*, p. 58. Temos a seguinte cena Através-do-Espelho:

Havaiano: — Nós chamamos o nome do deus, Kanehekili.

Antropólogo: — Oh, Kanehekili é o nome do deus.

Havaiano: — Oh não, Kanehekili é só como chamamos o nome do deus. O nome do deus é Kane.

É pena que tal conversa não seja mais possível. As fontes literárias sobre a religião havaiana são, em muitos pontos, enigmáticas e contraditórias. Sem dúvida, um inquérito de primeira mão poderia

construção de canoas — são identificados com essas refrações dos deuses principais. Certos ancestrais supostamente eram filhos de uma ou outra representação de Kane, Ku ou Lono; outros ancestrais eram homenageados por dedicação a um espírito menor, mas ainda poderoso, e eram transfigurados em veículos daquelas deidades (um tubarão, um raio, uma chama vulcânica). A teoria havaiana é complexa nesse ponto e algumas vezes obscura. Fica claro, no entanto, que ancestrais depois da morte “entravam nos” espíritos principais, e os seus poderes sobre os descendentes vinham dêsse caráter divino. A divindade dos chefes dirigentes era mais direta, genealógicamente demonstrável: êles descendiam dos deuses, particularmente de Kane. Enquanto vivos, o *status* dêles era algo como “uma refração na terra”, e depois da morte eram deificados por um ritual especial.

Em outras palavras, acima e além dos cultos de níveis mais baixos havia uma religião de dimensões tribais, devotada a deuses de âmbito universal — especialmente Kane, Ku, Lono e Kanoloa. As figuras humanas principais nessa esfera de culto eram os chefes dirigentes e altos sacerdotes e os lugares centrais de culto eram monumentos públicos (*heiau*), plataformas de pedra em que estavam situadas várias casas de culto e imagens de deuses.

Os ritos de crises de vida dos grandes chefes eram acontecimentos públicos, marcados por cerimônias nos templos — plataformas principais da chefia. Além de sua origem divina, os chefes dirigentes aparentemente tinham relações especiais com poderosos deuses guardiães (*akua*). O famoso Kamehameha, conquistador das ilhas e primeiro rei da era pós-contato, era guardião da imagem de Kukailimoku, um deus da guerra e refração primária de Ku. Os principais templos de uma chefia eram casas de Ku e Lono particularmente: Ku, “o deus da guerra e dos chefes”, e Lono, deus das intenções pacíficas, associado com a agricultura e com a fertilidade. Ku e Lono (pelo menos) tinham ordens especiais de sacerdotes a seu serviço.³¹ Esses sacerdotes presidiam os rituais de Ku e Lono nos templos principais, mas dividiam seus privilégios com os chefes supremos

extrair dos informantes declarações tão confusas como essas. O problema é que não existe nenhuma maneira de saber se as discrepâncias nas fontes disponíveis são as mesmas que êsses informantes gostariam de apresentar.

³¹ David Malo, *Hawaiian Antiquities* (Honolulu: Hawaiian Gazette Co., 1903), p. 210.

a quem cabiam os direitos e a obrigação de entoar certas orações muito sagradas.

Um mês lunar tinha dias especificamente tabus para Kane, Ku e outros deuses, e nesses “sabás” a observação religiosa era então transposta para o nível tribal. Periódicamente também, e especialmente na iminência da guerra, um chefe supremo decidiria construir um templo especial para Ku (*luakini heiau*), um processo que envolvia sacrifícios humanos, oferendas exorbitantes, cerimônias prolongadas e a mobilização de todo o povo. Todo o povo também era anualmente mobilizado ou antes imobilizado por um tabu no trabalho normal — para o grande Makahiki, uma cerimônia de colheita e renovação que durava várias semanas (quatro meses de acôrdo com a maioria das autoridades). Aqui Lono era o sobrenatural central: sua imagem eram carregada em procissão em tôrno da ilha, assistindo a jogos e esportes em cada distrito e recebendo em cada lugar uma oferenda maior de frutas. Mas o chefe dirigente era, novamente, o mortal central — partilhando a comida com Lono e, incidentalmente, com os sacerdotes.

O apoio dado à chefia pelo culto da chefia é evidente em todos os aspectos. Era evidente também para os chefes. Todos os guardiães nativos das tradições havaianas excediam-se no elogiar da piedade dos chefes dirigentes. Mas, então, existiam vantagens políticas definidas. A famosa prece de Liholiho no templo de Ku:

*O Ku, Kukailimoku,³² Ku do caminho amargo,
Lononuiakea,³³ Kane e Kanoloa,
aqui estão tôdas as oferendas diante de vós.
Amaldiçoai os rebeldes de dentro e de fora
que querem apoderar-se da terra.
Concedei vida a Kamehameha e a todos os chefes,
Para o povo em geral, o povo comum,
e para o reino, de um lado a outro, e para mim também.³⁴
Está dito... Está terminado.³⁵*

Está dito. Está terminado.

³² O deus da guerra de Kamehameha, refração de Ku.

³³ Lono em seu aspecto abrangente (?).

³⁴ Oração proferida nessa ocasião pelo herdeiro de Kamehameha, Liholiho.

³⁵ John Papa Ii, *Fragments of Hawaiian History*, Mary Kawena Pukui, tradutora (Honolulu: Bishop Museum Press, 1963), p. 37.

Referências Bibliográficas

Capítulo 1. Para contrastar abordagens antropológicas sobre o "primitivo", ver Stanley Diamond, "The Search for the Primitive", em I. Gladston, *Man's Image in Medicine and Anthropology* (Nova York: International University Press, 1963), e Francis Hsu, "Rethinking the Concept 'Primitive'", *Current Anthropology*, V (1964). Sobre a diferenciação entre sociedade civil e primitiva, consultar, além do *Leviathan*, de Hobbes, e do *Discurso da Origem da Desigualdade entre os Homens*, de Rousseau, *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, de Engels; Sir Henry Sumner Maine, *Ancient Law* (Londres: Dent, 1954); "Introduction", de Meyer Fortes e E. E. Evans-Pritchard, *African Political Systems* (Londres: Oxford University Press, 1940); Morton H. Fried, "Social Stratification and the Evolution of the State", em Stanley Diamond, *Culture and History* (Nova York: Columbia University Press, 1960); e Leslie A. White, *The Evolution of Culture* (Nova York: McGraw-Hill, 1959).

Capítulo 2. *A Divisão do Trabalho Social*, de Emile Durkheim, foi o ponto de partida para os estudos antropológicos das sociedades segmentárias. Os antropólogos sociais britânicos, trabalhando com os sistemas de linhagem africanos, fizeram progredir especialmente esse conceito. Ver o artigo de Meyer Fortes, "The Structure of Unilineal Descent Groups", em *American Anthropologist*, LV (1953). Uma posição teórica sofisticada diferente da adotada neste capítulo é a de M. G. Smith, "Segmentary Lineage Systems", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXVI (1956).

Dois úteis estudos gerais sobre sociedade tribal são os de Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Chicago: Aldine, 1965), e Elman R. Service, *Primitive Social Organization* (Nova York: Random House, 1962).

Capítulo 3. Ver o comentário de June Helm, "The Ecological Approach in Anthropology", *American Journal of Sociology*, LXVII (1962). Harold C. Conklin fornece uma extensa bibliografia sobre a agricultura *swidden* em "The Study of Shifting Cultivation", *Current Anthropology*, II (1961). Sobre criação de animais e pastoreio nômade, ver os trabalhos de Barth, Krader e Lattimore citados no texto, e, também, Anthony Leeds e Andrew P. Vayda, *Man, Culture, and Animals* (Washington, D. C., American Association for the Advancement of Science, 1965). Para um tratamento etnográfico de uma tribo ca-

çadora-coletora, consultem Philip Drucker, *The Northern and Central Nootkan Tribes*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 144 (Washington, D. C., Government Printing Office, 1951); de uma tribo de caçadores eqüestres, Robert Lowie, *The Crow Indians* (Nova York: Rinehart, 1955); de agricultores *Pueblo*, M. Titiev, "Old Oraibi", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, XXII (1944). Quanto à Melanésia e Polinésia, ver Douglas Oliver, *The Pacific Islands* (Garden City: Doubleday Anchor e American Museum of Natural History, 1961).

Capítulo 4. O artigo "Kinship" de John Barnes, em *The Encyclopaedia Britannica* (1964), é uma instrução útil para esse assunto. Os trabalhos que se seguem exemplificam várias das principais abordagens antropológicas no estudo de organização social primitiva: "funcionalista", A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1952); "inductionist cross-cultural", George P. Murdock, *Social Structure* (Nova York: Macmillan, 1949); "estruturalista", Claude Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté* (Paris: Presses Universitaires de France, 1949); "evolucionista", Elmar R. Service, *Primitive Social Organization* (Nova York: Random House, 1962); "cognitiva", E. A. Hammel, "Formal Semantic Analysis", *Special Publication, American Anthropologist*, LXVII (1965).

Para um estudo etnográfico sobre um sistema de clã cônico, ver Raymond Firth, *We, The Tikopia* (Londres: Allen and Unwin, 1957); um sistema de linhagem segmentário, E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford: Clarendon Press, 1940); clãs territoriais, Mervyn Meggitt, *The Lineage System of the Mae Enga of New Guinea* (Edimburgo: Oliver and Boyd, 1965); clãs dispersos, Douglas Oliver, *A Solomon Islands Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955). Ver também Morton H. Fried, "The Classification of Unilineal Descent Groups", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXVII (1957).

Tópicos especiais tratados neste capítulo podem ser vistos posteriormente em Rodney Needham, *Structure and Sentiment* (Chicago: University of Chicago Press, 1962) — sobre casamento unilateral de primos cruzados; D. M. Schneider e Kathleen Gough, *Matrilineal Kinship* (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1961); A. R. Radcliffe-Brown e D. Forde, *African Systems of Kinship and Marriage*, e C. Lévi-Strauss, "The Family", em H. Shapiro, *Man, Culture, and Society* (Nova York: Oxford University Press, 1960); E. R. Leach, "Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category *Tabu*", em J. Goody, *The Developmental Cycle in Domestic Groups* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); A. M. Hocart, "Kinship Systems", em J. P. Jennings e E. A. Hoebel, *Readings in Anthropology* (Nova York: McGraw-Hill, 1966).

Capítulo 5. A "Antropologia Econômica" é normalmente marcada por controvérsias entre os "substantivistas", que se opõem à aplicação da teoria econômica formal à Economia primitiva, e os "formalistas", que advogam essa aplicação. O seu tratamento tem sido dentro da perspectiva substantivista. Sobre a última contestação formalista,

contendo também uma bibliografia da controvérsia, ver Scott Cook, "The Obsolete 'Anti-Market' Mentality", *American Anthropologist*, LXVIII (1966).

Um sumário útil é o de C. Daryll Forde e Mary Douglas, "Primitive Economics", em H. Shapiro, *Man, Culture, and Society* (Nova York: Oxford University Press, 1960). Importantes tratamentos monográficos incluem Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1922); Raymond Firth, *Primitive Polynesian Economy* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1965); R. F. Salisbury, *From Stone to Steel* (Nova York: Cambridge University Press, 1962).

Capítulo 6. Ver E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), para uma exposição crítica das perspectivas tradicionais.

Além dos exemplos etnográficos do texto, ver John Middleton, *Lugbara Religion* (Londres: Oxford University Press, 1960); Reo Fortune, *Manus Religion* (Filadélfia: American Philosophical Society, 1935); Clyde Kluckhohn, "Navaho Witchcraft", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, XXII (1944); W. A. Lessa e E. Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion* (Evanston: Row, Peterson, 1958); Charles Leslie, *Anthropology of Folk Religion* (Nova York: Vintage, 1960); Claude Lévi-Strauss, *Totemism* (Boston: Beacon, 1963).

★

Este livro foi composto e impresso pela

EDIPE

Artes Gráficas

Rua Domingos Paiva, 60

SÃO PAULO

