

Marilyn Strathern

O gênero da dádiva

PROBLEMAS COM AS MULHERES E PROBLEMAS
COM A SOCIEDADE NA MELANÉSIA

TRADUÇÃO

André Villalobos



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

JOSÉ TADEU JORGE

Coordenador Geral da Universidade

FERNANDO FERREIRA COSTA

EDITORA
UNICAMP

Conselho Editorial

Presidente

PAULO FRANCHETTI

ALCIR PÉCORA – ARLEY RAMOS MORENO

JOSÉ A. R. GONTIJO – JOSÉ ROBERTO ZAN

LUIS FERNANDO CERIBELLI MADI – MARCELO KNOBEL

SEDI HIRANO – WILSON CANO

EDITORA UNICAMP

Estratégias antropológicas

PODE soar absurdo que uma antropóloga social sugira ser possível imaginar um povo que não tenha sociedade. Contudo, o argumento deste livro é que, por mais útil para a análise que o conceito de sociedade possa ser, não justificaremos seu uso apelando para as contrapartes nativas. Na verdade, os antropólogos deveriam ser os últimos a contemplar tal justificação. Intelectuais formados na tradição ocidental não podem realmente esperar encontrar nos outros a solução para os problemas metafísicos do pensamento do Ocidente. Igualmente absurdo, se refletirmos sobre isso, é imaginar que os que não participam dessa tradição irão de alguma forma focalizar suas energias filosóficas sobre questões como as da "relação" entre a sociedade e o indivíduo.

Essa questão, entretanto, esteve entre os supostos que perseguiram as abordagens antropológicas sobre os povos e culturas da Melanésia. Pode-se pensar no tipo de atenção dada à sua rica vida cerimonial e ritual, bem como em algumas áreas como sua rica vida política. Observadores tomaram os ritos de iniciação, por exemplo, como essencialmente um processo de "socialização", que transforma os produtos da natureza em criações culturalmente moldadas. E esse processo é compreendido do ponto de vista do ator: no caso da iniciação masculina, argumentou-

se que os homens completam culturalmente (o crescimento dos meninos e sua aquisição de papéis adultos) o que as mulheres começam, e podem mesmo fazê-lo por si mesmas, naturalmente. Argumentou-se igualmente que a atividade política é induzida por uma necessidade de coesão, resultando em estruturas sociais de efetiva integração que superam as refratárias inclinações centrífugas dos indivíduos. Assim, o controle social, a integração dos grupos e a própria promoção da sociabilidade foram todos interpretados como envolvidos no engajamento das pessoas na troca cerimonial. Longe de descartar tais molduras para a compreensão, argumento, no entanto, que, ao invés disso, devemos reconhecer os interesses de que elas são provenientes. Elas endossam uma visão de sociedade que está vinculada com o próprio impulso para o estudo antropológico. Mas esse impulso deriva de maneiras ocidentais de criar o mundo. Não podemos esperar encontrar justificação para *isso* nos mundos criados por todos os outros.

Para muitos propósitos de estudo, essa reflexão pode não ser significativa. Mas ela deve ser altamente significativa para a maneira pela qual abordamos as criações dos povos. Um dos interesses etnográficos deste livro será o tipo de ritual que é muitas vezes visto como constituído fundamentalmente através do comportamento "simbólico". No processo, proponho que a atividade política seja apreendida em termos similares. É importante que abordemos toda ação desse tipo através de uma apreciação da cultura da ciência social ocidental e de seu endosso de certos interesses ao descrever a vida social. Isso propicia uma perspectiva proveitosa para imaginar as espécies de interesses que podem estar em jogo no que concerne aos melanésios. Além disso, há um significado especial em manter distintos esses interesses. Pois grande parte da atividade simbólica nessa região mobiliza representações de gênero. Dado que o mesmo é verdadeiro quanto à metafísica ocidental, há um duplo perigo de cometer equívocos culturais na interpretação das relações masculino-feminino.

O perigo provém não simplesmente dos valores particulares que as representações de gênero ocidentais atribuem a esta ou àquela atividade, mas dos pressupostos subjacentes a respeito da natureza da sociedade e de como tal natureza é transformada em objeto de conhecimento. Só

invertendo esses pressupostos através de uma escolha deliberada é que "nós" podemos entrever o que "outros" pressupostos possam parecer. O conseqüente eixo nós/eles, ao longo do qual é escrito este livro, é uma tentativa deliberada de conseguir esse vislumbre através de um diálogo interno nos limites de sua própria linguagem. Não há nada de condescendente em minhas intenções.

O MÉTODO COMPARATIVO

É sem dúvida exagerado dizer que o método comparativo fracassou na Melanésia, embora haja uma particular agudeza nessa sugestão, pois a região como um todo, e especialmente as Terras Altas de Papua-Nova Guiné, foi por muito tempo considerada como um paraíso experimental. Acreditava-se que a estreita justaposição de sociedades numerosas e diferenciadas poderia registrar o efeito cambiante de variáveis como uma gradação de adaptações. Contudo, poucos escritores tentaram individualmente uma comparação sistemática que ultrapassasse o âmbito de um punhado de casos.

Exceções notáveis incluem Brown (1978), que trata das conexões entre os sistemas social, cultural e ecológico nas Terras Altas, e o estudo de Rubel e Rosman (1978) sobre modelos estruturais de relações de troca como transformações sistêmicas. Gregory (1982) subsume a comparação de sistemas econômicos e de parentesco sob uma especificação geral de tipo economia política: cada variante estabelecida como participante de uma classe ou tipo geral também válida a utilidade da classificação. Os três trabalhos tratam de Papua-Nova Guiné. A única tentativa geral de abarcar o conjunto da Melanésia permanece a revisão etnográfica de Chowning (1977). A ilha Melanésia, além de Papua-Nova Guiné, foi tratada comparativamente por Allen (1981a; 1984) através de um foco sobre associações políticas e liderança. Seu procedimento coincide com a estratégia mais usual de investigar temas individuais, tais como as terminologias de parentesco, a iniciação masculina, o homossexualismo ritualizado, o comércio e o intercâmbio, e a instituição de troca *kula*.¹

1. Apareceu, depois disso, o trabalho de H. Whitehead, que explora as variedades de culto de ferti-

Apareceram coletâneas de ensaios sobre todos esses tópicos (Cook e O'Brien (orgs.), 1980; Herdt (org.), 1982c, 1984a; Spect e White (orgs.), 1978; Leach e Leach (orgs.), 1983).² Nelas, trechos de etnografia são dispostos lado a lado, as categorias analíticas sendo em parte derivadas do exame de cada caso, em parte modificadas por ele. Essa prática, agora freqüente, solicita contribuições de diferentes autores: o formato coletânea de ensaios permite que cada caso singular seja apresentado através da visão de um único etnógrafo.

Se existe uma falha em tudo isso, ela está no holismo das etnografias originais. Esses exercícios comparativos se baseiam necessariamente em monografias etnográficas e acredito que uma das razões de sua insuficiência seja a timidez em face da riqueza e amplitude dessas fontes primárias.

A Melanésia é favorecida por muitos bons trabalhos, não pela falta deles. A situação se assemelha à que enfrentaram os conquistadores em *As experiências de Sirius*, de Lessing: os resultados da investigação já são conhecidos e o que precisa ser encontrado são as razões para prosseguir com ela.³ Temos considerável informação sobre a originalidade dessas culturas e sociedades específicas, mas muito menos consciência de por que a adquirimos. Pois o holismo da monografia está em sua coerência interna, que cria uma sensação de conhecimento autônomo e de sua própria justificação. Conseqüentemente, os termos em que cada uma das monografias individuais está escrita não proporcionam necessariamente os termos para um exercício comparativo. É de fato interessante

lidade na Nova Guiné (*American ethnologist*, 1986). Histórias comparativas sobre as Terras Altas estão sendo escritas por Feil e por Lederman; e está sendo preparada por James Weiner uma coletânea de ensaios com enfoque regional sobre as Terras Altas Meridionais/Planalto Papuano.

2. Coletâneas recentes incluem números especiais de *Mankind* sobre conceitos de concepção (Jorgensen (org.), 1983) e estudos sobre economia política (Gardner e Modjeska (orgs.), 1985); de *Social analysis* (Poole e Herdt (orgs.), 1982) sobre antagonismo sexual; e de *Oceania monograph* sobre história e etno-história (Gewertz e Schieffelin (orgs.), 1985). Ver também A. J. Strathern (org.), 1982a.
3. Nesse romance, os sírios conquistavam e colonizavam constantemente outros planetas para encontrar um propósito para sua atividade. O Prefácio do romance começa assim: "Acho provável que nossa visão sobre nós mesmos como espécie, agora, neste planeta, seja imprecisa e que chocará os que vierem depois de nós por inadequada, da mesma forma que nos parece, digamos, a visão de mundo dos habitantes da Nova Guiné" (1981, p. 9). A inadequação da visão, afinal, não é apenas uma conceitualização incompleta do mundo, mas uma avaliação incompleta de interesses.

que os melanesianistas estejam atualmente se voltando para as possibilidades dos balanços históricos, pois a história conecta eventos e formas sociais ao mesmo tempo em que preserva sua individualidade. Talvez a compreensão histórica produza uma trama que estabeleça as relações entre os fenômenos.

Essa última frase provém da dupla investigação de Beer (1983) a respeito, por um lado, do relato de Darwin sobre as conexões por ele percebidas entre as formas de vida e, por outro, da perspicácia dos romancistas do século XIX para tornar a ficção, como narrativa deliberadamente concebida, um comentário sobre a vida e o desenvolvimento. Ela escreve sobre o desejo de Darwin de especificar a complexidade sem procurar simplificá-la. Na profusão e multivocalismo de sua linguagem, este conservou a diversidade e o caráter múltiplo dos fenômenos. Sua teoria, como diz Beer,

desconstrói toda formulação que interpreta o mundo natural como comensurável com a compreensão do homem sobre ele (1983, p. 107).

A complexidade da inter-relação é outra razão pela qual ele [Darwin] precisa do metafórico e por vezes necessita também enfatizar seu *status* transposto, metafórico — sua imprecisa e inumerável relação e aplicação à ordem fenomenológica que ela representa. A representação é deliberadamente limitada ao "conveniente" e não tenta apresentar-se como justa, ou completa, equivalente (1983, p. 101).

Por conseguinte, não é para a história que eu mesma me volto, mas para a maneira pela qual se pode manter a análise como uma espécie de ficção conveniente ou controlada.

Por mais que os antropólogos considerem provisórias e tentativas as suas descobertas, a forma sistemática assumida pela análise é, por outro lado, a sua própria inimiga:

Aplicamos ordens e regularidades convencionais de nossa ciência ao mundo fenomênico ("natureza") com vistas a racionalizá-lo e compreendê-lo, e, nesse processo, nossa ciência torna-se mais especializada e irracional. Ao simplificar a natureza, nós admitimos que ela é complexa, e essa complexidade aparece como uma resistência *interna* à nossa intenção (Wagner, 1975, p. 54).

Isso é especialmente verdadeiro quando os fenômenos são assuntos humanos. A linguagem analítica parece criar-se *a si própria* como cada vez mais complexa e mais distante das "realidades" dos mundos que ela procura retratar, e não menos das linguagens nas quais os próprios povos as descrevem. A compreensão do quão diversos e complexos são esses mundos parece ser um artifício da análise, a criação de mais dados para torná-la mais trabalhosa. Há, portanto, uma inerente sensação de artificialidade no conjunto do exercício antropológico — a qual induz à aparente solução de que o que se deveria fazer é visar à simplicidade, restaurar a clareza da compreensão direta. Mas isso faz voltar exatamente à questão que, segundo sugere Beer, Darwin estava procurando evitar em sua narrativa sobre o desenvolvimento das formas de vida.

A ficção organicista, em sua modalidade do século XIX, era forte porque operava simultaneamente como "uma metáfora holística e analítica. Permitia a exploração de totalidades e de seus elementos, sem negar ou dar primazia a nenhum deles" (Beer, 1983, p. 108). Há atualmente outras metáforas a inspirar o antropólogo: campo de comunicação, ecossistema, formação social e mesmo estrutura, todas elas constroem contextos globais para a interconexão de eventos e relações. O perigo que elas apresentam consiste em fazer com que o sistema apareça antes como o objeto investigado do que como o método de investigação. Os fenômenos vêm a afigurar-se como contidos nos sistemas ou compreendidos pelos sistemas e, portanto, eles próprios vistos como sistêmicos. Assim, ficamos enredados em sistemas mundiais e estruturas profundas e preocupados com o "nível" em que estes existiriam nos próprios fenômenos.

Recorro aqui a um outro modo através do qual revelar as complexidades da vida social. Poder-se-ia mostrar como elas estimulam ou induzem a uma forma analítica que não pretenderia ser comensurável com elas, mas que não obstante indicaria um grau de complexidade análogo. É com vistas a esse objetivo ficcional que proponho um diálogo interno à linguagem de análise.

Isso é tentado de duas maneiras. Em primeiro lugar, admito a argumentação corrente, com a qual me identifico, a respeito das premissas em que se tem baseado grande parte dos escritos sobre a Melanésia (conquanto, por certo, não apenas sobre ela). Essas premissas pertencem a

um modo cultural particular de conhecimento e explanação. Em segundo lugar, seja como for, não imagino que possa excluir-me desse modo: posso somente tornar visível seu funcionamento. Com esse objetivo, exploro seu próprio potencial reflexivo. Assim, minha narrativa opera através de várias relações ou oposições; ao eixo nós/eles, acrescento dádiva/mercadoria e os pontos de vista antropológico/feminista. Deixe-me explicar em mais detalhe. A diferença entre a sociabilidade ocidental e a melanésia (nós/eles) significa que não se pode simplesmente estender as percepções feministas ocidentais ao caso melanésio; a diferença entre os pontos de vista antropológico/feminista significa que o conhecimento que os antropólogos constroem sobre a Melanésia não deve ser tomado como inquestionável; a diferença entre dádiva/mercadoria é expandida como uma base metafórica em que a própria diferença pode ser apreendida e utilizada para propósitos tanto antropológicos como feministas, ainda que permaneça enraizada na metafísica ocidental. Conquanto as três sejam ficção, isto é, embora essas oposições funcionem estritamente no interior dos limites da trama, as razões culturais para escolhê-las situam-se para além do exercício, dado que o próprio exercício não é mais independente de contexto do que a matéria de que ele trata.

O procedimento comparativo, ao investigar variáveis que cruzam diferentes sociedades, normalmente descontextualiza os construtos locais para trabalhar com construtos contextualizados analiticamente. O estudo dos sistemas simbólicos apresenta uma problemática diversa. Se o interesse teórico está voltado para a maneira pela qual as idéias, representações e valores são contextualizados localmente, a descontextualização não funcionará. As generalizações analíticas devem ser obtidas por outros meios. Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. Conseqüentemente, opto por mostrar a natureza contextualizada dos construtos nativos através da exposição contextualizada dos construtos analíticos. Isso exige que os próprios construtos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu. Para os membros dessa sociedade, por certo, tal desvendamento de pressupostos acarretará a revelação do propósito ou interesse.

Consideremos a terceira das ficções: uma possibilidade de tomar distância quanto a construtos antropológicos reside nas críticas do tipo proporcionado pelo pensamento feminista. Tais críticas incorporam interesses sociais claramente definidos, fornecendo com isso um comentário indireto sobre o contexto das idéias dos antropólogos e a respeito de seus interesses. Estes compreendem tanto as premissas aceitas da investigação na ciência social como os condicionantes da própria prática intelectual, incluindo sua forma literária. É como um lembrete constante de tais interesses acadêmicos ocidentais que justapõem conceitos antropológicos a idéias e construtos extraídos do domínio de um discurso intelectual em relação ao qual tanto apresentam superposições como discrepâncias. A diferença entre eles é sustentada como uma ficção, quando nada porque separo e objetifico distintamente as vozes “feministas” e “antropológicas”. Apresento um conjunto limitado de material sobre ambos os lados. Mas essa limitação é, em parte, determinada pela tentativa de proporcionar uma espécie de história da maneira pela qual as idéias antropológicas e feministas estão entrelaçadas, embora não haja nada de linear aqui. Nos entrecruzamentos e bloqueios de idéias, encontraremos repetições e contradições de toda espécie, que emulam não somente a vida social, mas também os nossos eventuais métodos para descrevê-la. Além disso, sua proximidade é também sustentada como uma ficção no interior da forma narrativa (“análise”) dessa exposição. Uma forte tradição feminista, especialmente no continente (por exemplo, Marks e De Courtrivon, 1985), veria isso como uma subversão dos objetivos característicos dos escritos feministas (ver também Elshain, 1982). Na verdade, embora muitos axiomas do pensamento feminista pareçam ter continuidades com relação aos antropológicos, seus objetivos diversos sinalizam os propósitos diferenciados que motivam primordialmente a pesquisa. Seus debates estão fundamentados em termos antropológicos — o que os torna simultaneamente complicados e interessantes. Assim, a importância do feminismo é a autonomia relativa de suas premissas no que diz respeito à antropologia. Cada uma dessas perspectivas proporciona uma distância crítica em relação à outra. Idealmente, explorar-se-ia em que medida cada uma fala algo que esteja fora do alcance da outra.

Em princípio, o mesmo poderia ser feito no exercício envolvendo a comparação de culturas, pois não se pode assumir que os “seus” contextos, os contextos de outras culturas, e o “nosso” venham a ser equivalentes de alguma forma reconhecível. O que precisa ser analisado são precisamente “seus” contextos de ação social. Este é o objeto das monografias holísticas que apresentam tais mundos como encerrados em si mesmos, auto-referidos. Para ir além delas, é preciso proceder da única maneira possível, esclarecer as “nossas” próprias estratégias de auto-referência.

Para grande parte da antropologia, incluindo a de tipo radcliffe-browniano, os sistemas simbólicos são inteligíveis no interior de contextos apreendidos como uma ordem social ou sociedade. O próprio Radcliffe-Brown distinguiu “estrutura (social)” — os papéis e posições que constituem uma sociedade — de “cultura”, os símbolos e sinais através dos quais seus membros adquirem conhecimento de si próprios. Gellner sugere que a formulação específica de Radcliffe-Brown permite que se “pergunte que espécie de estrutura é essa, que conduz e não conduz ao respeito autoconsciente pela cultura” (1982, p. 187). Pode-se propor a mesma questão relativamente à “sociedade” como um todo conceitualizado. Em que espécie de contextos culturais as autodescrições das pessoas incluem uma representação delas próprias como uma sociedade? Mas a questão é absurda se supomos que o objeto de estudo é “tudo o que está inscrito na relação de familiaridade com o meio conhecido, a apreensão sem questionamento do mundo social que, por definição, não reflete sobre si próprio” (Bourdieu, 1977, p. 3, grifo removido). Seria como pedir que os personagens ligados pela trama de um autor tivessem em mente a idéia dessa trama. O que se torna notável, por conseguinte, é que isso seja admitido como verdadeiro em grande parte da pesquisa antropológica sobre formas simbólicas, a facilidade com que se argumenta que as pessoas possuem uma representação da “sociedade”. Essa suposição em nome de outros é, certamente, uma presunção por conta dos observadores que “sabem” que pertencem a uma sociedade.

Runciman sublinha o paradoxo. Afinal de contas, é característico da explicação sociológica (argumenta ele) que “requeira a invocação de termos teóricos não disponíveis para aqueles a cujo comportamento devem ser aplicados” (1983, p. 53). Por exemplo:

Para entender, no sentido terciário, a teoria social dos escritores da Roma antiga, é necessário estar atento a que eles próprios *não* tinham consciência da necessidade de descrever a sociedade em que viviam de nenhum outro ponto de vista a não ser o que hoje vemos como limitado e não-representativo (1983, p. 53).

Runciman inverte as prioridades consagradas, pelas quais os cientistas sociais frequentemente concluem que a finalidade de seus esforços é a explicação. Depois da apresentação das informações e da explicação, vem a descrição. É isto que ele define como entendimento no sentido terciário: comunicar tanto quanto possa ser comunicado sobre um evento, de modo a propiciar a compreensão de como este era visto pelos nele envolvidos. Na verdade, nessa perspectiva, os problemas característicos da ciência social são precisamente os da descrição, não os da explicação. Em contrapartida, boas descrições precisam estar baseadas em teoria, "isto é, [em] algum corpo de idéias subjacente que fornece uma razão para aceitá-las, tanto para seus leitores como para observadores contrários ao que elas descrevem" (1983, p. 228). Este o motivo de ser "improvável que os conceitos em que as descrições se fundamentam sejam os usados pelos agentes cujo comportamento está sendo descrito" (1983, p. 228). Mas esse conhecimento da improbabilidade tem que ser ele próprio elaborado com vistas a ser transmitido. O entendimento terciário inclui seu próprio sentido de diferença com relação a seus objetos. Se meus objetivos são os objetivos sintéticos de uma descrição adequada, minha análise precisa mobilizar ficções deliberadas para tal finalidade.

Por conseguinte, não estou preocupada em elucidar contextos locais específicos para eventos e comportamentos, mas em elucidar um contexto geral para aqueles próprios contextos: a natureza peculiar da socialidade melanésia. Pressuposto pelos melanésios, esse contexto geral só pode ser de interesse para "nós". A evidência depende necessariamente de especificidades, mas a sua utilização é sintética. Sendo este o caso, o procedimento comparativo de traçar as relações entre diferentes sistemas sociais não pode ser um fim em si mesmo. Ao mesmo tempo, seria derrotismo desviar-se de uma maior teorização para entrar em maiores detalhes etnográficos. Espero, antes, que a intervenção exógena do conhecimento inspirado no feminismo contribua para uma compreensão das idéias gerais dos melanésios sobre interação e relações, que evidente-

mente não serão redutíveis às da ciência social ocidental. Esses contextos devem ser contrastados, não confundidos. No mínimo, o confrontar as premissas do conhecimento feminista deve impedir que os apreendamos de uma maneira axiomática.

Tudo o que pode ser oferecido inicialmente é uma prescrição: uma solução para o atual impasse na antropologia comparativa da Melanésia poderia ser condescender menos em nossas próprias estratégias representacionais — impedir-nos de refletir sobre o mundo de certas maneiras. Que maneiras se revelarão proveitosas é algo que dependerá de nosso propósito. A idéia de "sociedade" parece um bom ponto de partida, simplesmente porque ela própria, como uma metáfora para organização, organiza muito da maneira pela qual os antropólogos pensam.

NEGATIVIDADES: REDESCREVENDO A SOCIEDADE MELANÉSIA

Esta não é uma estratégia nova. Em outros momentos, não tive dificuldade em estabelecer negatividades, mostrando que este ou aquele conjunto de conceitos não se aplica ao material etnográfico que conheço melhor, relativo a Hagen, na província das Terras Altas Ocidentais de Papua-Nova Guiné.

Um desses conjuntos centra-se na situação incomum de Hagen em comparação com outras sociedades das Terras Altas. Ela está entre as poucas que não definem os sexos através de iniciação geral em cultos ou rituais de puberdade.⁴ Refletindo sobre essa ausência, fui levada a

4. M. Strathern (1978) apresenta o caso negativo com algum detalhe. Classificados por "traço cultural", certos elementos na vida de Hagen poderiam sugerir alguma forma de ritual de puberdade ou de iniciação: cultos peripatéticos, um dos quais inclui tocar flautas para manter as mulheres afastadas; uma preocupação com crescimento, fertilidade e sexualidade em contextos de culto; e um culto de crescimento para meninos relatado por Vicedom e Tischner (1943-1948, vol. II, pp. 180 e segs.) e Strauss (1962, pp. 396 e segs.). É esclarecedor o fato de que Vicedom abra seu relato com uma negatividade: ele afirma ter pouco a dizer sobre a iniciação de jovens no monte Hagen; na época (final dos anos 1930), as pessoas alegavam que eles não existiam e que o equivalente mais próximo de um "culto de iniciação" havia desaparecido 50 anos antes. O culto em questão envolvia a reclusão de homens e meninos e uma equiparação entre as flautas e o pássaro Op, que era impellido a voar sobre eles. Descreve-se que os participantes vivem com o pássaro da mesma maneira que os participantes de outros cultos hagen "vivem com" o culto de pedras ou com o espírito que estas corporificam. Todas as evidências sugerem que se deveria incluir esse culto entre os muitos assim denominados que circularam na região de Hagen, promovendo, de forma va-

outras: por exemplo, o fato de que os nativos de Hagen não imaginam nada comparável ao que chamaríamos de relação entre natureza e cultura. Esta é uma negatividade de outra ordem. O caso anterior baseia-se numa comparação com outras sociedades melanésias, nas quais existe ritual de iniciação; este último, numa comparação com construtos da sociedade ocidental,⁵ posto que as circunstâncias em que as categorias parecem aplicáveis precisam ser definidas por critérios exógenos. Agora, quando Leach (1957, p. 134) observou sobre Malinowski que este “precisaria sustentar que, para os próprios trobriandeses, ‘a cultura trobriandesa como um todo’ não existe. Isso não é algo que possa ser relatado pelos trobriandeses, mas algo que tem de ser descoberto e construído pelo etnógrafo”, seu sarcasmo estava dirigido à extensão em que Malinowski minimizava a importância ideológica daquilo que os trobriandeses efetivamente diziam e daquilo sobre que informavam. “Ele parece ter visto o construto ideal do informante nativo como uma ficção engraçada que, no máximo, serviria para fornecer umas poucas pistas sobre a importância do comportamento observado” (1957, p. 135). Mas as minhas intenções eram o oposto — não a de completar os termos faltantes nas conceitualizações nativas, porém a de criar espaços que faltavam na análise exógena. Não se trata de os melanésios não terem representações de unidades ou de entidades totais, mas de as obscurcermos em nossas análises. Portanto, a expectativa aqui é por algo mais compreensivo do que simplesmente demonstrar a inaplicabilidade deste ou daquele con-

riável, a saúde, a fecundidade e o crescimento, tanto no que diz respeito aos participantes como, externamente, às mulheres, às crianças, ao gado e às hortas. Os cultos vêm e vão, devotados a uma panóplia de espíritos, alguns com base local, outros passando de clã para clã. Por sua duração, a “iniciação” neles não deve ser confundida com nenhuma das duas categorias elucidadas por Allen (1967): ritos de puberdade durante o curso do desenvolvimento do ciclo de vida e iniciação num grupo social específico. [O próprio Allen comentou sobre a excepcionalidade da situação dos Hagen e dos Mendi, por não apresentar nem a iniciação formal nem as associações de solteiros encontradas em seus vizinhos. Ver também Kewa (Josephides, 1983, p. 295). Gourlay (1975, pp. 94-96) assinala áreas de Papua oriental que não apresentam complexos de iniciação.] Para mim, o importante não é poder mostrar ou não fragmentos de crenças e práticas existindo aqui ou alhures, mas sua contribuição para a vida social. Na sociedade hagen contemporânea, os rituais de iniciação e de puberdade não estabelecem diferença de gênero.

5. Por “ocidental”, entendo sempre que o conjunto de idéias em questão deriva de uma fonte social com sua natureza própria, específica e singular, por contraste com a derivação das idéias melanésias; não que a sociedade designada como “ocidental” possa ser entendida monoliticamente.

ceito ocidental específico.⁶ É importante mostrar que a inaplicabilidade não é apenas um resultado de tradução inadequada. Nossas próprias metáforas refletem uma metafísica profundamente enraizada, com manifestações que emergem em todas as espécies de análises. A questão é como deslocá-las de maneira mais efetiva.

Abordo os artefatos e representações — as culturas — das sociedades melanésias através de um deslocamento específico. Precisamos parar de pensar que no coração dessas culturas há uma antinomia entre a “sociedade” e o “indivíduo”.

Não há nada de novo quanto a essa advertência. A história da antropologia está repleta de advertências no sentido de que não devemos reificar o conceito de sociedade, de que o individual é um construto cultural e uma corporificação de relações sociais, e assim por diante. Elas derivam, em grande medida, do exame minucioso das categorias ocidentais de conhecimento e de posições radicais sobre seu caráter ideológico. Na verdade, uma de minhas intenções ao introduzir o debate feminista é apontar para uma crítica contemporânea e autônoma à cultura ocidental. Contudo, de todas as várias proposições culturais que se poderiam levantar, escolhi esse deslocamento por três razões. Em primeiro lugar está a tenacidade de seu persistente aparecimento como um conjunto de hipóteses subjacentes a toda uma série de abordagens no pensamento antropológico sobre a Melanésia. Em segundo, sua utilidade como um foco para organizar a maneira pela qual se poderia pensar sobre as idéias melanésias de socialidade. Quero formular um certo conjunto de idéias sobre a natureza da vida social na Melanésia opondo-as às idéias apre-

6. Eu poderia observar aqui o estilo deliberadamente ilusionista com que negatividades têm sido usadas com finalidade analítica — notadamente por Needham (“não existe algo como parentesco”, 1971, p. 5) e Rivière (“o casamento não é uma relação isolável”, 1971 p. 71), num momento em que Schneider asseverava que o parentesco “não existe em nenhuma cultura conhecida pelo homem” (1971, in Schneider 1984). No final de seu livro, Schneider sente que outros podem interpretar que ele esteja sugerindo que, apesar de todas as restrições a respeito do parentesco ser ou não uma categoria analítica útil, se deveria simplesmente prosseguir com seu estudo. Ele comenta sobre o absurdo dessa posição. Em minha própria exposição, a negação visa a estabelecer uma *relação* entre conjuntos de idéias que são, por um lado, construtos sociais de outros e, por outro lado, construtos sociais tais como especificamente mobilizados numa análise não-reduzível a uma homologia com aqueles construtos.

sentadas como a ortodoxia ocidental. Minha exposição não requer que estas últimas sejam ortodoxas entre todos os pensadores ocidentais; o lugar que elas ocupam é uma posição estratégica interna à estrutura da presente exposição. Finalmente, é relevante e apropriado que a proposição seja construída como uma relação entre termos.

Sociedade e indivíduo constituem um par terminológico intrigante porque nos convida a imaginar que a socialidade é uma questão de coletividade, que ela é generalizante porque a vida coletiva é de caráter intrinsecamente plural. A "sociedade" é vista como aquilo que conecta os indivíduos entre si, as relações entre eles. Assim, concebemos a sociedade como uma força ordenadora e classificadora e, nesse sentido, como uma força unificadora que reúne pessoas que, de outra forma, se apresentariam como irredutivelmente singulares. As pessoas recebem a marca da sociedade ou, alternativamente, podem ser vistas como transformando e alterando o caráter daquelas conexões e relações. Mas, como indivíduos, são imaginadas como conceitualmente distintas das relações que as unem.

Conquanto seja útil reter o conceito de socialidade para referir-se à criação e manutenção de relações, no que diz respeito à contextualização das concepções melanésias necessitaremos de um vocabulário que nos permita falar em socialidade tanto no singular como no plural. Longe de serem vistas como entidades singulares, as pessoas melanésias são concebidas tanto *dividual*⁷ como individualmente. Elas contêm dentro de si uma socialidade generalizada. Com efeito, as pessoas são freqüentemente construídas como o *locus* plural e composto das rela-

7. A frase provém de Marriott. Suas observações sobre as teorias do sul da Ásia sobre a pessoa são pertinentes: "pessoas — agentes singulares —, no sul da Ásia, não são pensadas como 'indivíduos', isto é, indivisíveis, unidades limitadas, como o são em grande parte da teoria social e psicológica ocidental e no senso comum do Ocidente. Ao invés, parece que as pessoas são geralmente vistas pelos sul-asiáticos como 'divíduos' ou divisíveis. Para existir, as pessoas *divíduas* absorvem influências materiais heterogêneas. Elas precisam também liberar partículas de suas próprias substâncias codificadas — essências, resíduos ou outras influências ativas — que podem então reproduzir em outras algo da natureza da pessoa da qual se originaram" (1976, p. 111). Anteriormente, ele observa: "O que ocorre *entre* os agentes são os mesmos processos *conexos* de combinação e separação que ocorrem *dentro* dos agentes" (1976, p. 109). Veremos a importância desse conceito para as formulações melanésias.

ções que as produzem. A pessoa singular pode ser imaginada como um microcosmo social. Essa premissa é particularmente significativa para a atenção dada às representações de relações contidas no corpo materno. Em contraste, os tipos de ação coletiva que podem ser identificados por um observador externo na *performance* de um culto masculino ou numa organização grupal, envolvendo numerosas pessoas, apresentam muitas vezes a imagem da unidade. Essa representação se origina da homogeneidade interna, de um processo de despluralização, manifestado menos como a própria realização de princípios de organização generalizados e integrativos, e mais como a realização de identidades particulares chamadas à ação através de eventos singulares e realizações individuais.

Não basta, contudo, substituir uma antinomia pela outra, concluir que os melanésios simbolizam a vida coletiva como uma unidade, enquanto as pessoas são compostas. Uma tal distinção implica que a relação entre elas poderia permanecer comparável à relação entre a sociedade e o indivíduo. E o problema com *esta* última, enquanto relação, é o corolário ocidental: apesar da diferença entre sociedade e indivíduo, na verdade por causa dela, um dos pólos da relação é visto como modificador ou, de algum modo, controlador do outro. No coração da antinomia encontra-se subentendida uma relação de dominação (como em nossas idéias contrastantes a respeito da sociedade atuando sobre os indivíduos e estes conformando a sociedade). Seja o que for aquilo a que se refiram, as transformações fundamentais das culturas melanésias não dizem respeito a essa relação. Embora os eventos coletivos de fato reúnam diferentes pessoas, não é para "transformá-los" em seres sociais. Pelo contrário, pode-se mesmo argumentar que tais eventos coletivos despluralizados têm para eles um caráter tão amoral e anti-social como o têm as pessoas autônomas preocupadas apenas com seu próprio interesse.⁸ As relações em questão envolvem antes homologias e analogias do que hierarquia.

8. De acordo com Harrison (1985a). Usei o epíteto anti-social com relação aos interesses auto-referidos das mulheres hagen (M. Strathern, 1980, p. 205, e também 1981a, p. 178). Esse último artigo é dependente de um contraste entre interesses "sociais" e "pessoais"; agora — por razões que se tornarão aparentes — eu preferiria falar em "coletivos" e "singulares". Com efeito, refletindo sobre a forma singular, pode-se acrescentar que o estado de autonomia é efetivo não porque uma pessoa se tenha colocado *contra* interesses "sociais", mas antes porque celebra a sociabilidade que *ele/ela* tem dentro de si.

Em certo sentido, o plural e o singular são “a mesma coisa”, são homólogos entre si. Quer dizer: unir muitas pessoas é exatamente como unificar uma. A unidade de um certo número de pessoas, conceitualizada como um grupo ou um conjunto, é alcançada através da eliminação do que as diferencia, e isso é exatamente o que ocorre também quando uma pessoa é individualizada. As causas de diferenciação interna são suprimidas ou descartadas. Na verdade, uma condição holística pode evocar a outra. Assim, um grupo de homens ou um grupo de mulheres conceberão seus membros individuais como a replicação no singular (“um homem”, “uma mulher”) do que eles criaram em forma coletiva (“a casa de um homem”, “uma linhagem feminina”). Em outras palavras, uma pluralidade de indivíduos como indivíduos (“muitos”) é igual a sua unidade (“um”).⁹

A supressão da diferenciação interna ocorre, entretanto, num contexto de alguma forma pluralizado. Trata-se da pluralidade que toma a forma específica de um par ou duo diferenciado. “Muitos” e “um” podem ser homólogos, mas nenhum deles deve ser equiparado a um par. Quando uma pessoa singular ou um grupo coletivo entra em relação com outro, essa relação se sustenta na medida em que cada uma das partes seja irredutivelmente diferenciada da outra. Cada uma delas é uma unidade com respeito à outra ou por analogia com a outra. O vínculo ou aliança entre elas não pode ser subsumido sob uma coletividade mais abrangente, pois a díade é uma unidade apenas em virtude de sua divisão interna. Conseqüentemente, entidades constituídas em pares, ao contrário do que poderíamos ser tentados a sugerir, não podem ser reunidas sob a rubrica integradora de uma “sociedade mais ampla”.

Pessoas compósitas, isoladas, não se reproduzem. Embora, na verdade, seja apenas em um estado unitário que alguém pode unir-se com outrem para formar um par, são as relações diadicamente concebidas que constituem a fonte e o resultado da ação. Os produtos de relações — incluindo as pessoas que elas geram — têm inevitavelmente origens duais e são, portanto, internamente diferenciadas. A diferencia-

9. Uma equação que também tem uma base matemática em certos sistemas de contas melanésios (ver cap. 10, n. 3).

ção interna, dualística, por sua vez, precisa ser eliminada para produzir o indivíduo unitário.

A vida social consiste num constante movimento de um estado para outro, de um tipo de socialidade para outro, de uma unidade (manifestada coletiva ou singularmente) para aquela unidade dividida ou constituída como par com respeito a outra. Essa alternância é replicada através de numerosas formas culturais, desde a maneira pela qual as plantações são vistas como algo que cresce no solo até uma dicotomia entre os domínios político e doméstico. O gênero é a forma principal por meio da qual a alternância é conceitualizada. O ser “masculino” ou o ser “feminino” emerge como um estado unitário holístico sob circunstâncias particulares. No modo um-são-muitos, cada forma masculina ou feminina pode ser vista como contendo em si uma identidade compósita oculta que é ativada como androginia transformada. No modo dual, um macho ou fêmea só pode encontrar seu oposto se já descartou as razões para sua própria diferenciação interna: assim, um indivíduo andrógino torna-se um indivíduo em relação a uma contraparte individual. Uma dualidade interna é exteriorizada ou propiciada pela presença de um parceiro: o que era uma “meia” pessoa torna-se “um” de um par.

Como há duas formas de pluralidade (a compósita e a dual), também há duas formas do andrógino ou, poderíamos dizer, duas formas do singular. Dizer que a pessoa singular é imaginada como um microcosmo não é simplesmente chamar a atenção, como repetidamente o fazem os observadores, para a vasta imagística física no pensamento melanésio que dá tanta importância ao corpo. É perceber que o corpo é um microcosmo social *na medida em que* toma a forma singular. Essa forma apresenta a imagem de uma entidade simultaneamente como um todo e como holística, pois ela contém dentro de si relações diversas e plurais. O corpo holístico é composto com referência a essas relações, que por sua vez são dependentes dele para sua visibilidade. Os dois modos a que me referi podem, pois, ser descritos também como estágios num processo corporal. Para serem individuadas, as relações são primeiramente conceituadas como duais e, então, a entidade dualmente concebida, capaz de separar uma parte de si, é dividida. A causa propiciadora é a presença de um outrem diferente.

A pessoa singular, por conseguinte, vista como um derivativo de múltiplas identidades, pode ser transformada no divíduo composto por elementos masculinos e femininos distintos. Mas há uma diferença entre as duas construções ou modos. No primeiro caso, a pluralidade pode ser eliminada por meio da inclusão ou obscurecimento da diferença, ao passo que, no segundo, a eliminação é alcançada através da separação. Essas operações são básicas para a maneira pela qual são visualizadas as relações e a produtividade da vida social. Visto que o gênero proporciona a forma através da qual essas visões se realizam, ele também é formado por elas. Se precisamos parar de pensar que no coração da cultura melanésia esteja uma relação hierárquica entre sociedade e indivíduo, precisamos também deixar de pensar que uma oposição entre masculino e feminino precisa ser referida ao controle de homens e mulheres uns sobre outros. Compreender isso deve criar novas bases para analisar a natureza dessa oposição e da dominação intersexual nessas sociedades.

PARA ALÉM DA NEGAÇÃO

Não precisamos, certamente, imaginar que essas idéias existem como um conjunto de regras fundamentais ou uma espécie de gabarito para tudo que os melanésios fazem ou dizem. Como na maneira pela qual os ocidentais pensam a respeito da relação entre indivíduo e sociedade, elas ocorrem mais propriamente nos momentos em que os melanésios discorrem sobre a razão ou as causas da ação. Elas são a forma (cultural) assumida por seus pensamentos — equivalente à teoria da ação social. Como uma teoria implementada ou que se reflete na ação, poderíamos igualmente chamá-la de uma prática de ação social. Com efeito, esses construtos se tornam visíveis nas ocasiões em que as pessoas não simplesmente querem refletir sobre as causas da ação, mas criar as condições para novas ações. Esses construtos são assim também uma teoria e prática de produção.

Volto ao ponto em que uma espécie de atividade produtiva (a análise antropológica ocidental encontrada neste livro) está sendo usada para evocar outra espécie de atividade produtiva (como as pessoas que chamo de melanésios conceitualizam as causas e os resultados da ação).

Embora a comensurabilidade fosse desejável, por mais estrita que seja a tentativa de representar uma em termos da outra, os objetivos das duas atividades são bastante discrepantes. É obviamente uma visão de curto alcance dizer depreciativamente que as "nossas" idéias são etnocêntricas e que deveríamos ter em vista as idéias "deles". Ao invés disso, como argumentei, precisamos ter consciência da forma assumida por nossos próprios pensamentos, pois precisamos ser conscientes de nossos próprios interesses na questão (nesse caso, os interesses dos antropólogos ocidentais na análise de outras sociedades).

Uma apreciação da natureza interessada de toda atividade produtiva, acadêmica ou outra, é uma coisa. O fato de que nossos pensamentos já vêm formados, que pensamos através de imagens, apresenta um problema interessante para a própria produção literária. As idéias deles precisam ser expressas por meio das formas que damos às nossas idéias. Explorar a semântica da negação (os *x* ou *y* "não têm sociedade") é perseguir a possibilidade especular de sugerir que um tipo de vida social é o inverso da outra. Esta é a ficção da separação nós/eles. A intenção não é a de uma afirmação ontológica no sentido da existência de um tipo de vida social baseada em premissas que estejam numa relação inversa às nossas. Antes, é a de utilizar a nossa linguagem com vistas a criar um contraste interno a ela. Conseqüentemente, a estratégia de uma separação nós/eles não pretende sugerir que as sociedades melanésias possam ser apresentadas de uma maneira atemporal e monolítica, nem a de supor alguma fixidez em seu estado-de-ser que as torne objetos de conhecimento. O assunto é mais complexo do que seu registro nos relatos antropológicos como invenções da imaginação ocidental. A intenção é tornar explícita a prática da própria descrição antropológica, a qual cria seu próprio contexto em que idéias provenientes de origens sociais diferentes são mantidas distintas por referência a tais origens. Criar uma espécie de imagística especular dá uma forma a nossos pensamentos sobre as diferenças.

A estratégia da negação pode contribuir para uma estratégia mais ampla. Dizer que *x* não tem isto ou aquilo é uma afirmação altamente dependente do caráter do que seja isto ou aquilo para os que o têm. Ela pode ser vista, portanto, simultaneamente como um deslocamento

e como uma extensão de sentido. Eu desloco aquilo que “nós” pensamos ser a sociedade por meio de um conjunto de diferentes construtos, organizados em oposição à ordem, para sugerir uma analogia com a visão “deles”. Ao mesmo tempo, essa própria analogia tomada como uma comparação, tratando ambos os conjuntos de idéias como fórmulas para ação social,¹⁰ nos oferece então o significado original do conceito.

A idéia de “análise” faz parte do argumento. Grande parte do material deste livro apóia-se na exegese simbólica, isto é, na elucidação daquilo que uma antropologia mais antiga chamaria de representações das pessoas sobre si próprias, em seus valores e expectativas e nos significados que elas dão a artefatos e eventos. O procedimento analítico aparece, pois, como de tipo decodificador. Mas é importante que fique claro o que é o objeto do exercício. Não se está levando a cabo um procedimento decodificador que os melanésios também seguiriam se desejassem trazer à tona um mapa total de sua construção de sentidos. Como sabemos, a atividade exegética nativa consiste na criação de mais símbolos e imagens, para os quais se torna então necessária nova decodificação por parte do observador. Como diz Sperber: “a exegese não é uma interpretação, mas antes uma extensão do símbolo, e precisa ser ela própria interpretada” (1975, p. 34). A decodificação nativa assume, por assim dizer, a forma de transformação ou inovação simbólica.

A necessidade de inovar é [...] característica de toda atividade cultural. Ela corresponde à necessidade cultural de atribuir significado a cada ato, evento ou elemento sucessivo e de formular esse significado em termos de referentes ou contextos já conhecidos. Pode-se tratar de uma metáfora que já tenha sido repetida milhões de vezes ou de uma criação completamente original, mas em qualquer dos casos ela alcança sua força expressiva através do contraste que apresenta e da analogia evocada por esse contraste (Wagner, 1972, p. 8).

10. Ao comparar “nossas” categorias com as “deles”, está-se certamente comparando duas versões de nossas categorias, as “deles” sendo derivadas daquilo que consideramos ser saliente ou relevante para eles, mesmo quando as idéias obtidas do que tomamos por serem as categorias “deles” provêm de “nosso” contato com eles. Extrair certas idéias peculiares no contato não implica julgar o povo como distinto, nem necessariamente acarreta uma comparação de sociedades inteiras (Goody, 1977, p. 3).

Isso é igualmente verdadeiro no que se refere aos procedimentos exógenos de decodificação, às relações expostas pelos antropólogos e às imitações ou analogias que eles se esforçam por criar.

A exegese antropológica precisa ser tomada pelo que ela é: um esforço para criar um mundo paralelo ao mundo observado, através de um meio expressivo (o texto escrito) que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade. A criatividade da linguagem escrita é, assim, tanto recurso como limitação. Por linguagem, incluo aqui as artes da narrativa, a estruturação de textos e tramas, e a maneira em que aquilo que é assim expresso chega sempre numa condição de algo acabado ou completo (holístico), já formado, uma espécie de composição. Decompor essas formas é algo que só pode ser feito através da mobilização de formas diferentes, de outras composições.

Como estilo narrativo, a própria análise é um modo algo desconsiderado nos debates correntes sobre os escritos etnográficos. No entanto, pode-se considerar a análise como um tropo para a representação do conhecimento, “uma maneira de falar referida aos propósitos de um discurso” (Tyler, 1984, p. 328). Encontram-se questões literárias fascinantes na maneira pela qual de fato decomparamos eventos, atos, significações, com vistas a interpretar “significados” ou a teorizar sobre as relações entre variáveis. Tenho, portanto, interesse nas categorias de análise que foram aplicadas à elucidação dos sistemas sociais da Melanésia, talvez com mais destaque para a da “dádiva”. Elas todas são heurísticas. E é nesse sentido que tomo a troca de dádivas como heurística.

Como ocorre com as duas outras ficções, a força da troca de dádivas enquanto idéia encontra-se na invenção de uma espécie de diálogo interno. O diálogo, aqui, pertence estritamente ao discurso interno à antropologia. O contraste sustentado neste livro, entre sistemas mercantis e sistemas de troca de dádivas, é adotado diretamente da obra de Gregory (1982). Esse próprio autor insiste que os dois tipos de troca são encontrados juntos. Isso é certamente verdadeiro para as sociedades melanésias contemporâneas no período em que foram estudadas pelos ocidentais, e o próprio trabalho de Gregory está envolvido com o estudo da mudança e da coexistência de ambas as formas na Melanésia colonial e pós-colonial. Contudo, na medida em que fundamenta a predomi-

nância da troca de dádivas numa sociedade baseada no “clã”, por oposição a uma sociedade baseada na “classe”, ele efetivamente sugere que o caráter da forma de intercâmbio predominante tem correlatos sociais característicos. É importante para o meu procedimento que as formas assim contrastadas tenham origens sociais diferentes, muito embora a maneira de expressá-las deva pertencer comensuravelmente a um mesmo discurso (ocidental). Assim, uma cultura dominada por idéias sobre a posse de propriedades só pode imaginar a ausência dessas idéias de maneiras específicas. Além disso, ela estabelece seus próprios contrastes internos. Isso é especialmente verdadeiro para o contraste entre mercadorias e dádivas: os termos constituem um único par cultural no interior do discurso da economia política ocidental, embora possam ser usados para tipificar diferenças entre economias que não são participantes do discurso, como as economias não-ocidentais, por exemplo, que podem comportar-se de acordo com uma determinada teoria de economia política sem que elas mesmas tenham uma teoria de economia política.

A metáfora da “dádiva” ocupa, portanto, um lugar específico nas formulações ocidentais, e essa localização é algo que exploro delineando sua relação com a contraparte implícita, a “mercadoria”. Imaginar que se pode caracterizar o conjunto de uma economia em termos da prevalência do intercâmbio de dádivas, por oposição a outra dominada pela troca de mercadorias, abre possibilidades para a linguagem que concebe um contraste entre elas. Pode-se, dessa forma, manipular usos consagrados de termos tais como “pessoas” e “coisas” ou “sujeitos” e “objetos”. E assim pode produzir-se uma análise que, para seguir as reflexões de Tyler sobre o discurso como tropo, não sendo “nem inteiramente coerente em si mesma nem dotada de uma consistência plausível por meio de uma correspondência referencial com um mundo externo a ela, [...] apresenta coerências sumárias e enuncia correspondências momentâneas de tipo ‘como se’ relativas a nossos propósitos, interesses e habilidades interpretativas” (1984, p. 329). O diálogo interno é constituído a partir das múltiplas maneiras em que se poderia organizar nosso conhecimento sobre as sociedades melanésias através de uma única linguagem de análise. Essa análise, poder-se-ia acrescentar, se encontra por certo em seu próprio momento histórico. Quando Mauss (1954 [1925], cap. 4) defendia seu

uso do termo “dádiva” para referir-se a economias baseadas no intercâmbio de dádivas, ele tinha em mente um contraste com os princípios da “assim chamada economia natural” ou com o “utilitarismo”. A idéia de “mercadorias” permite-nos organizar um conjunto diferente de dados. No momento, apenas afirmo a vantagem do contraste. Falar sobre a dádiva evoca constantemente a possibilidade de que a descrição pudesse parecer muito diferente se, ao invés disso, estivéssemos falando sobre mercadorias.

Finalmente, então, se nossas produções culturais dependem de inovação, não é de surpreender que, em sua maior parte, os textos antropológicos sejam polêmicos. Os arranjos das categorias analíticas são derrubados. Mas o deslocamento só pode ocorrer com base em uma posição anterior, de modo que ele antes amplia do que refuta essa posição.

Essa atividade é a marca registrada da ciência social. Muito frequentemente depreciamos o movimento de uma posição a outra, rotulando-o como relatividade. A depreciação encobre a realização cumulativa da ciência social, que é a de construir constantemente as condições a partir das quais o mundo pode ser apreendido de uma nova maneira.¹¹ Essa capacidade regenerativa constitui a habilidade de ampliar significados, de ocupar diferentes pontos de vista. Mais do que mimetismo — a ciência social imitando seu objeto —, ela dá uma contribuição característica para um mundo que, em tantos outros contextos, tem seus modelos de inovação apoiados na tecnologia. As extensões metafóricas da tecnologia são persuasivamente auto-referenciais e autovalidantes. Parece haver nisso uma transformação natural de idéias em mecanismos que funcionam, revelando assim idéias em funcionamento. O processo representa um tipo especial de conhecimento cumulativo: ele celebra a possibilidade de fazer com que o universo todo “funcione”, isto é, de provar que nossas idéias sobre o universo funcionam. O conhecimento tecnológico trabalha para esse fim, mas o mesmo não ocorre com o conhecimento

11. Ennew chamou a atenção para a maneira como Bateson “tornou estranho” o antropologicamente estranho e efetuou uma separação conceitual entre seu método de descrição etnográfica e seus dados de referência — um artifício que ela compara às distorções deliberadas do projeto dos formalistas russos em literatura, “que rompe a cadeia das associações habituais, tornando possível antes perceber do que reconhecer” (1981, p. 59).

acumulado através da ciência social. O que está em jogo, nesse caso, são maneiras de criar as condições para novos pensamentos.

Meyer Fortes gostava de salientar que a força dos tabus alimentares reside no conhecimento de que uma pessoa só pode comer por si própria; não se trata de uma atividade que alguém possa realizar por outrem. O mesmo se aplica ao pensar. Os pensamentos existem apenas como algo “pensado de novo”, por esta ou aquela pessoa. Como observa Wagner:

As ações humanas são aditivas, seriais e cumulativas; cada ato individual está numa relação específica com a vida do indivíduo ou grupo e também “acrescenta” algo, em sentido literal ou figurativo, a essas continuidades e à própria situação. Assim, cada ato, por mais habitual ou repetitivo que seja, *amplia* a cultura do ator em certo sentido (1972, p. 8).

Se isso é verdadeiro para a ação humana em geral, podemos admiti-lo para uma interessante divisão do trabalho. A tecnologia ocidental supõe a constante produção de coisas novas e diferentes, uma obsessão individuante que Sahlins (1972) atribuiu à cultura da sociedade burguesa. Mas, na visão burguesa, a vida social consiste no constante rearranjo das mesmas coisas (pessoas). Segue-se, dessa perspectiva, que os arranjos sociais nunca se realizam de forma acabada, quando nada porque nossa apreensão deles não só se altera, mas precisa ser levada a se alterar. Não obstante, o que é alcançado novamente a cada vez é a possibilidade de uma descrição holística. Criar as bases para novos pensamentos surge como uma espécie de contraprodução deliberada.

A necessidade de conceber cada nova compreensão como simultaneamente totalizadora e incompleta é intrínseca à cultura ocidental, como haveria mesmo de ser em virtude de seu projeto sempre incompleto. A ciência social procura fazer desse projeto um objeto de conhecimento. Sua preocupação é a relação “totalizadora” entre indivíduo e sociedade, entre cultura e natureza. Os termos são apreendidos como irreduzíveis; a transformação de um no outro, como parcial. Tenho consciência, ao escrever, de que essa dicotomia pertence a uma fase (moderna) já culturalmente ultrapassada. Não obstante, ela ainda tem força como uma obsessão coletivizadora — definir uma cultura que define a si mesma como menor que o universo. Por definição, ela nunca pode funcionar

completamente. A visão ocidental sobre a cultura ocidental, por conseguinte, como sua visão a respeito da ciência social, é a de que ela é permanentemente inacabada. A autonomia do indivíduo e a recalcitrância da natureza parecem comprová-lo. A proporção em que também percebemos o escopo da dominação da espécie humana sobre o mundo proporciona meramente uma prova alternativa, pois vemos essa relação tanto como aberta a constante modificação quanto como baseada numa diferença insuperável, como na verdade vemos a relação entre homens e mulheres.