



O AMOR E A AFETIVIDADE SOB A PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Ulisses Neves Rafael*

O presente artigo foi escrito por ocasião do seminário: “O Amor na Cultura Ocidental”, organizado pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. O tema em questão foi abordado sob as mais diferentes perspectivas, inclusive a antropológica, cuja participação no debate tem início já com um questionamento acerca da sua suposta redundância.

A Antropologia desponta como uma disciplina, cuja tradição se estabelece no diálogo com as sociedades, que durante muito tempo, foram classificadas de primitivas, a que até hoje recorremos na definição das particularidades desse modelo de organização social mais compatível com os seus ideais analíticos microcósmicos, embora, sempre se questione tal classificação nos debates acalorados que a temática suscita e que não reproduziremos aqui. Pois bem, foi a partir da aproximação deste Outro distante que a Antropologia vai afirmando as especificidades de sua prática, a qual, com tempo, deixa de estar relacionada com o objeto *per se* para se definir por uma atitude particular diante da

* Professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais e Coordenador do Núcleo de Pós-graduação em Ciências Sociais/Mestrado em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe.

diferença. Trata-se de uma abordagem epistemológica que se constitui ao sabor da experiência da alteridade, que não teria sido possível sem que o seu objeto privilegiado de investigação tivesse as características que possuía inicialmente.

A partir desse contato com o mundo alheio e separado, então, o antropólogo põe em xeque certas convenções, que no âmbito da cultura ocidental ganharam foro privilegiado, sendo por isso, tratadas como universais. Daí a necessidade de se questionar o alcance de certas categorias analíticas e de classificação, aqui, encontradas e vendo sua aplicação em contextos diferenciados. Sob este aspecto, deparamo-nos com o amor, termo de tanta significação na nossa cultura, aqui entendida como o Ocidente na contemporaneidade e cujo espectro espraia-se por regiões mais remotas, cobrindo todas as franjas desse território inventado. Sua presença no interior dessa região tem sido atestada em inúmeros tratados acerca do tema, contudo, resta a indagação: é possível estender seu alcance, para além dessas fronteiras, ou ele estará fadado a esgotar-se no seu interior? E o que dizer das sociedades primitivas quando relações da mesma natureza são identificadas? O termo se aplica às situações distintas com a mesma força significativa? Tais indagações exigem pronto esclarecimento, senão, como se justificaria nossa intervenção nessa discussão, se o que propomos apresentar se coloca exatamente como contraponto ao que está sugerido como tema?

Nossa argumentação se pauta, pois, precisamente nesse paradoxo. Faremos, aqui, aquilo que inicialmente mobilizou a chamada “experiência da alteridade”, qual seja trazer para um debate em nosso contexto algumas das contribuições do presumido “selvagem”, sem incorrer nos erros antigos de tentar integrar “sociedades diferentes na órbita material e intelectual do Ocidente” como nos previne Coppans (1971:25). Convém considerar ainda, sob este mesmo aspecto, que também não será tentada uma generalização dos costumes relacionados à afetividade nestas sociedades, como bloco homogêneo em confronto com a suposta padronização ocidental. Salientamos que a escolha de algumas experiências etnográficas, aqui, mencionadas é aleatória, e que as sociedades tratadas possuem talvez mais diferenças entre si do que com o Ocidente moderno. Trata-se, portanto, daquilo que Geertz chamou de uma

“orquestração de contrastes”, ou seja, estabelecer justaposições visando alcançar a maior abrangência possível.

Convém também lembrar que, caso substituamos o termo “amor” por “afetividade”, que é a expressão de sentimento mais adequada ao modelo de sociedade que não integra a ordem ocidental, veremos que o debate ganha outra configuração, embora ela não tenha sido objeto de uma investigação mais apurada por parte da antropologia. Lévi-Bruhl é quem melhor tratou do tema. A filosofia do sentimento que esse estudioso francês irá buscar nas contribuições de Friedrich Heinrich Jacobi, um pouco para contrabalançar o próprio excesso de positivismo metodológico, consiste na importância atribuída às emoções como dimensão essencial no processo de conhecimento. Ou seja, elementos como intuição, sensibilidade e afetividade são pressupostos fundamentais para que se possa alcançar um tipo de conhecimento antecipado que, embora contraposto à razão, nada deixa a desejar em termos de coerência. O privilégio atribuído por Lévi-Bruhl, no manejo do material etnográfico, às “entidades primitivas”, possibilita o desenvolvimento de um argumento favorável à afetividade. Daí a afirmação de que a característica mais marcante da “mentalidade primitiva”, consiste no espaço que ela concede à emoção (Cf. Oliveira, 2002).

Feitas tais considerações, a título de preâmbulo, eis que é chegada a hora de perfazermos o percurso da Antropologia pela seara do amor ou da afetividade. Não seria o caso, então, de afirmar como fez Lacan com relação à Psicanálise, que a Antropologia começa com o amor? É preciso que deixemos de lado as contribuições evolucionistas, cujas contribuições pioneiras, ainda na segunda metade do século XIX, estiveram tão marcadas de juízos de valor que muitos estudiosos sequer incluem essa escola na essência das tradições e paradigmas antropológicos (cf. Cardoso de Oliveira, 1988). Deveríamos, então, reportarmo-nos ao início da Antropologia, como sendo aquele momento privilegiado em que a abordagem antropológica sofre uma “revolução epistemológica”, que passa essencialmente por uma mudança no olhar que se tinha sobre si mesmo e sobre o outro. A partir das primeiras décadas deste século, o trabalho de campo e a observação participante instauram a comparação relativista. Malinowski é o principal responsável por essa *demarche*. O estudo da

sociedade trobriandesa e mais particularmente dos circuitos do *kula* melanésico conduzem-no a essa “revolução do olhar”.

Sobre a figura de Malinowski, portanto, repousa essa aura de fundador da etnografia moderna, mas também o ideal da empatia necessária entre o pesquisador e seus informantes, relação afetiva por excelência. A aproximação estabelecida, nesse caso, atinge o grau máximo de cumplicidade desejada e seus desdobramentos possibilitam o grande salto quântico da Antropologia, frente à ameaça de desaparecimento do seu objeto: ela, agora, afirma-se mais pela relação do que pelo objeto. Embora longo, o trecho inicial de sua principal obra, *Os argonautas do Pacífico Ocidental* nos auxilia na percepção da importância dessa aproximação:

Lembro-me bem das longas visitas que fiz às aldeias durante as primeiras semanas; do sentimento de desespero e desalento real com os nativos e deles conseguir material para minha pesquisa. Passei por fases de grande desânimo, quando então me entregava à leitura de um romance qualquer, exatamente como um homem que, numa crise de depressão e tédio tropical, se entrega à bebida.

... A primeira visita o enche da esperança de que, ao voltar sozinho, as coisas lhe serão mais fáceis. Era isso pelo menos, que eu esperava”.

Realmente, voltei como planejava. Logo reuniram-se os nativos ao meu redor. Trocamos alguns cumprimentos em inglês pidgin¹ dei-lhes um pouco de tabaco - e assim criou-se entre nós uma atmosfera de mútua cordialidade.

... Mas se nos encontramos sós na aldeia - ou em outras palavras, sem a companhia do homem branco - podemos fazer um passeio solitário durante uma ou duas horas, voltar e, então, como acontece naturalmente, procurar a companhia dos próprio nativos, desta feita como lenitivo à solidão, como se faria com qualquer outra.

Pouco depois de me haver fixado em Omarakana (ilhas Trobriand), comecei, de certo modo, a tomar parte na vida da aldeia; a antecipar com prazer os acontecimentos importantes e festivos; a assumir um interes-

¹ Inglês modificado e simplificado, usado como língua franca em diversas regiões do Pacífico.

se pessoal nas maledicências e no desenvolvimento de pequenos acontecimentos da aldeia; a acordar todas as manhãs para um dia em que minhas expectativas eram mais ou menos as mesmas que as dos nativos. Saía do meu mosquiteiro para encontrar ao meu redor os primeiros burburinhos da vida da aldeia (...) No meu passeio matinal pela aldeia, podia observar detalhes íntimos da vida familiar (...) Brigas, brincadeiras, cenas de família, incidentes geralmente rivais, às vezes dramáticos, mas sempre significativos, formavam a atmosfera da minha vida diária, tanto quanto a da deles (...) Sabendo que eu metia o nariz em tudo, até mesmo nos assuntos em que um nativo bem educado jamais ousaria intrometer-se, os nativos realmente acabaram por aceitar-me como parte de sua vida, como um mal necessário, como um aborrecimento mitigado por doações de tabaco.

...Dessa forma, com a capacidade de aproveitar sua companhia e participar de alguns de seus jogos e divertimentos, fui começando a sentir que entrara realmente em contato com os nativos.” (1976:23/26).

Esse modo de impregnar-se da vida alheia ou a conhecida “penetração sob a pele” dos selvagens ganhou na Antropologia uma aura dogmática e orientou a formação de toda uma geração de antropólogos que esteve convicta de que a Antropologia Social tinha começado em 1914, nas Ilhas Trobriand. Essa mesma geração de adeptos desse grande argonauta da nossa disciplina, foi tomada de assalto quando da publicação póstuma dos seus diários de campo. O que estava contido em *A Diary in the Strict Sense of the Term* contrariava a imagem que se construiu em torno desse ancestral da Antropologia, tratado pelos seus seguidores como profeta ou líder “carismático”. Em vários trechos desse diário pessoal, considerado pelo próprio Malinowski como uma válvula de escape ou um meio de canalizar as preocupações e as emoções pessoais do etnógrafo, observamos o seu desconforto e até mesmo irritação com os informantes. Segundo Adam Kupper, “os diários tratam da vida pessoal do investigador de campo e mostram-nos Malinowski debatendo-se com o tédio, as angústias sobre sua saúde, a privação sexual, a solidão e aquilo a que George Makes chamou certa vez a ‘Alma Eslava’” (Kupper, 1978: 25). Talvez um dos trechos do diário nos ajude a perceber as agruras enfrentadas

pelo nosso argonauta, às voltas com a depressão e a inércia: “Quanto à Etnologia: Vejo a vida dos nativos como profundamente desprovida de interesse ou importância, algo tão remoto de mim como a vida de um cão. Durante um passeio a pé, considere um ponto de honra refletir sobre o que estou aqui fazendo...” (Kupper apud Malinowski, 1978:26).

É quase no mesmo tom que Levi-Strauss inicia seu também clássico *Tristes Trópicos*. Diga-se de passagem, trata-se do relato etnográfico da sua única experiência de campo, que aliás se realizou entre índios brasileiros e aos quais dedicou sua aula inaugural. Contudo, logo na primeira página, o autor dá o tom sarcástico que orienta essa narrativa de viagem:

Odeio as viagens e os exploradores. E eis que me preparo para contar minhas expedições. (...) Quinze anos passaram desde que deixei o Brasil pela última vez, e, durante todos esses anos, muitas vezes planejei iniciar este livro; toda vez, uma espécie de vergonha e de repulsa me impediram. Não há lugar para a aventura na profissão de etnógrafo; ela é somente a sua servidão, pesa sobre o trabalho eficaz com o peso das semanas ou dos meses perdidos no caminho; das horas improdutivas enquanto o informante se esquivava, da fome, do cansaço, às vezes da doença; e, sempre dessas mil tarefas penosas que corroem os dias em vão e reduzem a vida perigosa no coração da floresta virgem a uma imitação do serviço militar (...) Decerto, podem-se dedicar seis meses de viagem, de privações e de fastidiosa lassidão à coleta (...) de um mito inédito, de uma regra de casamento nova, de uma lista completa de nomes clânicos, mas essa escória de memória - ‘Às cinco e meia da manhã, entrávamos na baía de Recife, enquanto pipiavam as gaivotas e uma flotilha de vendedores de frutas exóticas espremia-se ao longo do casco’ - uma recordação tão pobre merece que eu erga a pena para fixá-la? (Lévi-Strauss, 1996:15).

Esse relato severo, apesar de desmistificar o suposto idílio entre o pesquisador de campo e seu objeto de estudo, não provoca em nós tanta inquietação, por ser Lévi-Strauss um teórico por excelência como convém a um autêntico representante da escola etnológica francesa.

A mesma sorte não teve Malinowski, a quem não podemos largar assim impunemente. O ataque feroz por ele sofrido tem a ver com o fato de que sua afirmação no campo intelectual se faz pelas contribuições etnográficas que demandam essencialmente esse nível de aproximação do informante. Só muito recentemente se fez uma defesa da suposta postura do diário. Quem faz isso é Clifford Geertz, para quem:

O mito do pesquisador de campo semicamaleão, que se adapta perfeitamente ao ambiente exótico que o rodeia, um milagre ambulante em empatia, tato, paciência e cosmopolitismo, foi, de um golpe, demolido por aquele que tinha sido talvez um dos maiores responsáveis pela sua criação (Geertz:1998: 85).

Segundo Geertz, a verdadeira questão consiste em considerar qual tipo de experiência deve ser empregada na produção uma interpretação do *modus vivendi* de um povo, se a do informante ou a do especialista. O truque, segundo o autor americano, é não se deixar envolver por nenhum tipo de empatia espiritual interna com seus informantes, “O que é importante é descobrir que diabos eles acham que estão fazendo”, e, mais adiante, complementa: “Entender a forma e a força da vida interior de nativos (...) parece-me mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada (...), interpretar um poema, do que com conseguir uma comunhão de espíritos” (1998:88 e 107).

Dada a dificuldade, portanto de abstrair dessa relação entre pesquisador e informantes indícios mais precisos de uma relação afetiva, vejamos como na produção etnográfica propriamente dita, foram destacados elementos de uma afetividade nutrida no interior da própria ordem cultural das sociedades tradicionais sobre as quais os antropólogos habitualmente se debruçaram e cuja apreensão só foi possível, exatamente porque, como afirma Geertz, desenvolveu-se, nos casos específicos, uma habilidade para analisar os sistemas simbólicos e para a qual, o ser aceito ou ter simpatia pelo informante é apenas um detalhe.

Dedicaremos-nos, a partir de agora, então, a alguns relatos etnográficos cuja tônica é a afetividade. Destacaremos, no interior dessa vasta produção, algumas experiências que julgamos mais significativas, pelo menos

do ponto de vista aqui considerado. Em primeiro lugar, tomaremos uma outra obra do próprio Malinowski, *A vida sexual dos selvagens* também acerca do arquipélago de Trobriand. Em seguida, temos a contribuição de Maurice Leenhardt, cuja experiência na região da Nova Caledônia, iniciada em 1902 e assegurada durante os vinte e cinco anos que permaneceu como missionário entre os canacas, resultou na primorosa obra *Do Kamo: a pessoa e o mito no mundo Melanésio*. Na sequência, Marshall Sahlins se apresenta com sua obra *Ilhas de História*, cujo primeiro capítulo trata exatamente da “eficácia histórica do amor no Havai”. E, por fim, outro autor americano, Marvin Harris, que em dois capítulos específicos do livro *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*, onde faz referência ao amor que em certas sociedades se devota aos animais os quais, por essa mesma razão, são alçados à condição de seres sagrados, com os quais se mantêm relações de veneração ou de conspícua intimidade. Convém salientar que a escolha desses autores é totalmente aleatória. Não existe entre eles qualquer relação que justifique a junção nesse bloco de apresentação, a não ser a coincidência no tratamento do tema sobre o amor e a afetividade.

Malinowski em *A vida sexual dos selvagens* propõem um estudo da sexualidade do habitante primitivo das ilhas do pacífico, em seu sentido mais amplo, ou seja, não como uma simples questão fisiológica, já que o sexo entre eles, diferentemente de nós, implica o amor e o namoro, além de formar a base de instituições tão veneráveis como o casamento e a família, de inspirar a arte e constituir a fonte de suas magias e sortilégios. Desse modo, a sexualidade entre os nativos das ilhas Trobriand “mais do que uma mera relação carnal entre dois indivíduos, é uma força sociológica e cultural” (Malinowski, 1982: 21).

Dois aspectos principais devem ser salientados nesta rica obra. O primeiro deles diz respeito ao fato de que a instituição do casamento, ponto crucial das relações amorosas entre os trobriandeses, reveste-se de uma importância ainda mais fundamental, porque é através dele que o poder tribal e todo o sistema econômico das ilhas Trobriand se estruturam. As obrigações permanentes impostas aos membros da família da mulher, de contribuírem substancialmente para a manutenção do novo lar, fazem do casamento o eixo de quase todas as instituições daquela comunidade:

É preciso entender, em primeiro lugar, que o trobriandês só adquire todos os seus direitos na vida social a partir do dia em que se casa. Outra razão muito importante para o casamento do ponto de vista do homem é a vantagem econômica. O casamento traz consigo um considerável tributo anual em alimentos básicos, que a família da mulher é obrigada a dar ao marido. Essa obrigação é possivelmente o fator mais importante em todo o mecanismo social da sociedade trobriandesa. É nela que, através da posição social e através do privilégio da poligamia, se fundam a autoridade do chefe e o seu poder de financiar todos os empreendimentos e festividades cerimoniais... Tais são as razões - social, econômica, prática, sentimental que impelem o homem ao casamento. E, finalmente... a devoção pessoal a uma mulher por quem sente afeto e com a qual já vivera sexualmente só contribui para reforçar seu desejo de se legar a ela por laços duradouros, sancionados pela lei tribal. A mulher, que não tem qualquer razão econômica para se casar, e que com o casamento ganha menos que o homem do ponto de vista do conforto e da situação social, obedece principalmente à afeição pessoal e ao desejo de ter filhos (Malinowski, 1982: 108/109).

O segundo aspecto a ser destacado, refere-se ao fato de que para o jovem melanésio típico, atraído por uma moça, da mesma forma que um homem da nossa cultura, é tomado de um sentimento “que transforma sua causa em algo de desejável, precioso e digno de um sério esforço”. Mas ao contrário do que preconiza nossa tradição nessas circunstâncias, o trobriandês não experimenta a sensação de mistério, nem tampouco “dotará sua amada de “virtudes inestimáveis” ou de uma “auréola de santidade e de desejos misteriosos” como é comum no “romance” ocidental”:

O jovem trobriandês já terá tido mais de uma experiência sexual com moças do mesmo tipo que o seu ideal atual. E ele se habituou, desde a infância, a não separar a atração que a beleza exerce da abordagem erótica direta. A realização final de seu desejo erótico não constitui para ele um problema capaz de embaracá-lo ela está em seu pensamento desde os primeiros momentos e ele a precipita imediatamente. Todos os costu-

mes e disposições, todos os códigos de comportamento o autorizam a levar adiante a abordagem simples e direta (Malinowski: 1982: 316/317).

Noutras experiências etnográficas, essa perspectiva comparada entre a idéia nativa de afetividade e os nossos costumes é revertida. Maurice Leenhardt inicia seus estudos na Nova Caledônia em 1902, onde passou vinte e cinco anos. Ele possuía o interesse de compreender os processos mentais dos canacas, um povo, cuja cultura estava muito afastada da dos ocidentais. Para efeito de esclarecimento, cumpre destacar que Leenhardt foi, por assim dizer, um pioneiro na prática da técnica da observação participante, contudo, sua influência ficou circunscrita a um reduzido número de alunos. *Do Kamo* é conhecido por uma elite entusiástica, mas limitada:

O aspecto principal apontado por Leenhardt sobre o canaca, diz respeito ao fato dele ter verificado ser o pensamento desse povo, essencialmente sintético, ou seja, diante da variedade de um mundo composto por elementos muito diversos e que existem separadamente, os nativos, para chegar a uma compreensão de tudo aquilo que vêem e daquilo que sentem, compõem um conjunto, cujo princípio vital ou fundamento de sua cosmogonia é possibilitar pensar o mundo em continuidade. Essa é, segundo Leenhardt, a única certeza de que os canacas têm adquirido no contato com a natureza: “a continuidade da vida, e é ainda a vida que percebem através disso que nós chamamos morte” (Cf. Queiroz, 1978).

Para esse homem que “vive sob o manto da natureza e, todavia não se tem libertado dela, vida e morte são dois aspectos da mesma essência”. O canaca diferencia bem o vivo - *Kamo* - do defunto - *bao*. Mas o *bao* também é um vivo, ainda que distinto dos seres vivos habituais que se podem encontrar, durante o dia, pelos caminhos da Caledônia, e podem voltar a ser um *kamo*, desde que se utilizem algumas técnicas e empreendam-se alguns rituais religiosos. Por outro lado, até o mais comum dos indivíduos contém potencialmente o *bao*, o qual pode manifestar-se de repente. A diferença entre ambos parece ser a que separa o cotidiano e familiar de tudo o que é pouco usual, esporádico e estranho (cf. Leenhardt, 1978).

Se no pensamento canaca não há a possibilidade de uma oposição entre “vidente” e “morto”, isso se dá porque ele opera por meio do descobrimento da paridade e da complementaridade entre os pares. Assim, o indivíduo não é e não existe senão em relação com algum outro: Ele é seu pai, ele é seu tio, ele é sua mulher, ele é sua prima, ele é seu clã, etc. Vida e morte formam um par, uma complementaridade do mesmo modo que o tio e o sobrinho. A morte é a vida que chegou a ser invisível, um invisível “pleno de vida” que “cria o clima dos videntes”.

Esse princípio de complementaridade coloca o homem numa relação com a natureza, da qual ele é parte integrante como todos os seus fenômenos, e existe dentro deles: os atos do homem, em seu aspecto psíquico ou psicológico, são eventos que ocorrem dentro da natureza. Com sua própria existência procede do mesmo modo, ou seja, localiza-a dentro de um objeto, por exemplo, dentro de um inhame, e é através desse inhame que obterá algum conhecimento, identificando-se com aquele”(Leenhardt, 1978, 108)

Vejamos mais detidamente em que consiste esse amor ao inhame. “O homem que colhe um inhame em sua mão, não o faz como faria com qualquer objeto”. Inclina-se sobre o inhame, busca a parte mais sólida da débia contextura do tubérculo; desliza sua mão sob a extremidade que se denomina cabeça, a fim de sustentá-la e evitar que o inhame se rompa com seu próprio peso. Assim o tem com a delicadeza com que se conduz um recém-nascido, cuja cabeça se sustenta por medo de que caia. Carregar mal um inhame é tão grave como carregar mal um bebê. Afasta-se alguém que não tem perícia e ocupa-se o seu lugar, como se afasta o torpe que segura mal um bebê. Porque o inhame é uma coisa humana. Nascido na terra onde os ancestrais se encontram, e como no estado difuso, o inhame é a carne dos ancestrais.

Durante a festa das primícias, o inhame é adornado à maneira dos homens com um chapéu particular, com adornos de conchas marinhas e de plantas mágicas. Depois do sacrifício, é comido solenemente pelos homens. Sempre em silêncio, já que não é respeitoso falar durante sua mastigação. Constitui a carne dos homens, sua força, sua virilidade. A

primeira união dos esposos é precedida pelo consumo ritual de um inhame que foi preparado pela mulher. É um elemento de vida que se dá a quem volta à existência, para assegurar seu completo restabelecimento. O inhame é o selo vivente dos contratos. Entrega-se um inhame para selar o contrato. E os aflitos sabem que se a extremidade morre dentro da terra, da cabeça, ao contrário, nascem os inhames novos. O inhame oferecido é, portanto, o símbolo da vida que se perpetua, e essa imagem da vida que brota de novo constitui o estímulo nas condolências.

O tubérculo, enfim, que foi enterrado quando se lavra o campo, desaparece em benefício dos tubérculos novos. Este constitui a imagem do defunto. O inhame antigo produz o novo; este fortifica a carne do homem, a virilidade do homem, vigoriza o mundo, a morte do homem devolve a este último à terra junto aos inhames antigos, seus ancestrais. O ciclo da existência do homem está encerrado no ciclo do inhame. Esse ciclo é a projeção sobre o inhame da existência do homem. O homem ignora sua própria existência, não pode apreendê-la. Mas a discerne através dessa imagem percebida no inhame. Sua existência é, a seus olhos, idêntica à do inhame. E o sentimento profundo que experimenta com a natureza, confirma para ele que esse ciclo corresponde à realidade. Dir-se-ia que apreende sua identificação através de um mito que não foi formulado, nem captado, mas que vive.

Em consequência, por meio dessa identificação com a natureza, nessas experiências humanas circunscritas em um vegetal, é como o canaca alcança qualquer conhecimento da existência e de si mesmo.

Outra maneira de perceber essa complementaridade reside na análise do papel do casal e do totem. Assim sendo, e como nos sugere Leenhardt, convém observar um instante a presença do casal para compreender sua significação nessas culturas, onde a mulher, por costume, encontra-se só. Essa presença faz surgir uma questão incidental: encontra-se ali esse par por que os melanésios, mais instruídos que muitos povos chamados primitivos conhecem o papel dos esposos na geração? Têm conferido ao par com elegância e acerto, o valor da fecundidade que é acordado à mulher só? Nada disso. O melanésio ignora o papel essencial do homem na transmissão da vida. A mitologia vem a confirmar essa ignorância. Os esposos melanésios não conhecem, portanto, o efeito preciso de sua união

que é a procriação. Mas, dela conhecem a conseqüência geral, que é sua transformação psíquica e psicológica. O esposo não é um gerador, é um vigorizador.

É grande o interesse sociológico por esse papel de vigorizador. Desfaz um tanto a base orgânica do matrimônio nas sociedades. Também explica essas atitudes surpreendentes do esposo e do pai: a culpabilidade do esposo, se sua mulher chega a morrer antes do nascimento de uma criança; sua culpabilidade também se a esposa não procria. Toda a família deste se ocupa, então, de atenuar o mal por meio de presentes dados à família da mulher.

Por outra parte, a solicitude do esposo para com sua esposa é profunda, porque participa de todas suas aflições quando se produzem os partos, antes e depois destes, por meio de um ritual complicado, inscrito sob a rubrica dos ritos da *couvade*. E sua atenção pela criança é, às vezes, enternecedora. Vela por ela, ainda quando esta não se encontra ali. Esse extraordinário modo de responsabilidade conjugal, e de solicitude paternal, tem surpreendido sempre a quem viaja até os povos primitivos que ignoram a procriação, e que não podem apoiar sua conduta sobre nenhuma base biológica.

Assim sendo, na Melanésia, o homem e a mulher não são seres opostos. O termo que utilizam em suas línguas indica que se tem por “complementares” um do outro. Por isso é que, nos cultivos, sua solidariedade continua afirmando-se. A obra de fecundidade da terra pertence à mulher, mas o acondicionamento para o êxito da fecundidade recai no homem. A obra geral de fecundação dos cultivos não procede de nenhum modo, da mulher só, e sim do casal.

Mas há uma diferença entre a identidade geral do homem e do mundo, e a identidade da terra e do casal. Esta última está circunscrita a um âmbito determinado, é experimentada no curso do ritmo dos cultivos e do ritmo da vida do casal, determina comportamentos que exigem a atenção de todo o ser. Não está diferenciada, mas se encontra na base de uma representação mítica de todo um conjunto genético que reúne aos homens e ao mundo e que pode ser designada com o nome de representação totêmica.

Por reger a fecundidade dos campos, o totem é o amo dos víveres e das virtudes dos víveres. Existe todo um ritual totêmico nos cultivos e

na apresentação das colheitas. Nas moradas, uma escultura ou a concha mais elevada do cume da choça, mantém sua presença. E essa concha se volta a encontrar, em miniatura, nos adornos dos homens, dos utensílios e dos inhames. Por reger a vida genética, o totem se confunde com o domínio genético mesmo. O lagarto e o fruto do *Kuni* são representações sexuais e também servem de figuras de totens importantes. Mas o sexo é o totem mesmo. O nome do totem não deve ser pronunciado jamais diante de quem participa dele. Chamar alguém pelo nome de seu totem é uma inconveniência. É colocar essa pessoa em uma perturbação semelhante à de quem se arranca à última vestimenta. Enfim, por reger, por meio da sexualidade a vida orgânica, psíquica e, em muitos pontos, psicológica do homem, o totem é dono da vida afetiva da sociedade.

O mito totêmico tem constituído, para o melanésio, um primeiro modo de conhecimento do mundo genético, de toda a vida afetiva. Era importante dar-se conta de que mais além do totemismo, volta-se a encontrar essa identidade que é a chave do comportamento mental e afetivo daqueles a quem nós chamamos primitivos: também, a chave de seus comportamentos religiosos.

O que pode resumir-se assim: antes da antropomorfia, a cosmomorfia. Desta última, provêm essas identificações do homem com a natureza, esses aspectos de identidade vivida, os quais manifestam os primeiros esforços do homem na busca de si mesmo.

Outro autor que nos auxilia nesse percurso pelas plagas do amor é Marshall Sahlins, cuja principal obra, *Ilhas de história*, dedica um tópico específico ao que ele chama de “etnografia do amor”. Trata-se, na verdade de comentários à viagem dos navios *Resolution* e *Discovery*, comandados pelo capitão James Cook, que em dezembro de 1778, alcançou a ilha do Hawai’i. Segundo Sahlins:

Foi nesse dia que o capitão Cook finalmente cedeu dando às mulheres havaianas o direito de serem amadas, direito que elas vinham exigindo desde janeiro do mesmo ano, quando os britânicos ancoraram pela primeira vez em Kaua’i, descobrindo assim as ilhas Sandwich para o mundo ocidental” (Sahlins, 1990:24).

Desse primeiro contato com os ingleses, as crônicas da viagem ressaltam a atitude das mulheres, que de modo explícito e através de gestos eróticos e de outros artifícios, buscavam atrair os marinheiros e com eles estabelecer o intercuro sexual.

Nas ilhas havaianas, a presença feminina nos barcos foi também atestada nos diários e do mesmo modo que em Kaua'i, o seu comportamento "escandaloso". *Le'a* é a palavra havaiana para esse comportamento. Significa a paixão, "uma relação entre seres complementares que satisfazem a si mesmos, satisfazendo uma ao outro" (Sahlins, 1990, 25.)

Outro elemento ressaltado nos diários de viagem e que talvez nos auxilie na compreensão do desfecho desse episódio, refere-se à interpretação da figura do capitão Cook pelos sacerdotes havaianos, como sendo o Deus do Ano Lono², que naquela ocasião fazia o seu retorno anual para fertilizar a terra.

Treze meses após a primeira visita e antes de retornar à Inglaterra, os navios do capitão Cook detêm-se por alguns dias nas ilhas Kaua'i. Novamente se verificou a receptividade dos havaianos que abordavam os navios em busca de suprimentos para os homens, tais como: ferramentas e presentes para as mulheres, adornos e enfeites. Em contrapartida, esses mesmos homens traziam suas irmãs, filhas e até mesmo suas mulheres para os navios, estabelecendo assim o que o Sahlins chamará de "Hipergamia espiritual", ou seja, modalidade de hospitalidade que implicava dispor suas mulheres para o deleite sexual dos marinheiros.

A questão que é levantada por Sahlins gira em torno do significado dessa manifestação de erotismo no Havaí. Dai sua intenção de realizar uma etnografia do amor a partir da observação registrada pelos próprios ingleses. Com base nos relatos de viagem, Sahlins percebe que:

² Segundo Sahlins, "Durante os rituais do Ano-Novo, a regeneração da natureza feita por Lono é também simbolizada como um casamento sagrado, a busca de sua esposa desamparada".

Os interesses eróticos - dentro do contexto tradicional da sociedade havaiana - desconheciam [os] limites de sexo ou classe. Envolvia homens e mulheres, chefes e gente do povo. Havia a captura de mulheres tanto quanto a captura de maridos, hipogamia e hipergamia, homossexualismo e heterossexualismo. Chefes famosos eram bissexuais e as preocupações com o sexo eram expressas tanto pela virgindade imposta a certos jovens, quanto nas liberdades permitidas a outros. Em termos sociológicos, o amor era um princípio decisivo da forma (ou da ausência de forma) da família, bem como da divisão do trabalho em seu interior. Era um meio de acesso favorecido à propriedade e ao poder (Sahlins, 1990: 30).

Esse mesmo aspecto, conforme discutimos, foi levantado por Malinowski, ou seja, a idéia de que por traz de uma sólida estrutura afetiva, paira a dinâmica econômica e política da sociedade. Aliás, a esse respeito, Sahlins irá afirmar: “O nome da relação política no Havai é também *aloha*”. *Aloha*, ‘amor’ é a consciência do povo e de sua própria servidão, a maneira pela qual é descrita e justificada a lealdade para com o chefe. De modo recíproco, o chefe deveria ter *aloha* por sua gente.

Por fim, o autor ainda a esse respeito, salientará o caráter de “economia política do amor”:

O amor é a infra-estrutura (como diria Godelier). O erótico é o pragmático em dois sentidos. do ponto de vista do sujeito ativo, seja ele um chefe ou um homem comum, as conquistas sexuais são meios de acesso a uma variedade de vantagens materiais. ... o segundo sentido vem a ser o corolário sociológico...: a estrutura do reino é a forma sublimada de suas forças de atração sexual. A sociedade havaiana não era um mundo formado por grupos de parentesco determinados e relações prescritas...como na velha e boa tradição antropológica. Era performativo, literalmente um *state of affair* (*affair* no sentido de um caso amoroso), criada pelas mesmas ações que lhe davam significado ...Fica evidente o motivo pelo qual os havaianos eram tão interessados em sexo, o sexo afinal era tudo: posição, poder, riqueza, terras e a garantia de todas essas coisas”(Sahlins, 1990:39)

Um último aspecto convém ainda destacar a respeito das expedições do capitão Cook às ilhas havaianas. Tendo a primeira expedição sido marcadas pela receptividade calorosa e a identificação desse comandante como a encarnação do Deus Lono, que retornava para buscar sua esposa perdida, a seqüência encerra-se de forma trágica com a sua morte pelas mãos dos havaianos.

Os diários de viagem relatam que essa última expedição do capitão Cook ocorrida nas primeiras semanas de 1779, foi a que tivera a recepção mais calorosa:

Nem mesmo o capitão Cook, com toda sua vasta experiência, vira, antes, tantos polinésios juntos quanto ali na baía de Kealakekua. Além das inúmeras canoas, havaianos subiam a bordo do *Resolution* e do *Discovery*, ocupavam as praias e nadavam nas paguas como ‘cardumes de peixes’... As mulheres também ‘pareciam estar especialmente ansiosas de se ligarem ao nosso pessoal’. Um sacerdote subiu a bordo e enrolou o capitão Cook com o tecido de tapa vermelho decoração da imagem do templo, fazendo depois a oferenda expiatória de um porco. Uma vez já na praia, o sacerdote levou Cook pela mão até o templo de Hikiau. As pessoas que estavam em seu caminho corriam para suas casas ao ouvirem os gritos de “Ó Lono” do arauto, ou prostravam-se ao chão. Lono é o deus associado à reprodução humana e ao incremento natural que retorna anualmente às ilhas com as águas fertilizantes do inverno; ele também é o rei antigo em busca de sua noiva sagrada. Em janeiro de 1779, o capitão Cook foi levado a cumprir no templo os ritos de boas-vindas a Lono. Cook realmente tornou-se a imagem de Lono.

Na manhã de domingo, 14 de fevereiro de 1779, o capitão Cook desembarcou na praia com um contingente de fuzileiros navais para levar o rei havaiano, Kalaniopu’u, como refém em troca do pequeno veleiro guarda-costas do *Discovery*, roubado na noite anterior em uma manobra audaciosa - da qual o velho e bondoso governante era inocente. No instante decisivo, Cook e Kalaniopu’u se confrontaram como adversários cósmicos...Das duas saída para o interior a fim de buscar o rei até sua volta em direção ao mar com seu refém, Cook passa por uma metamorfose, de objeto de adoração a objeto de hostilidade. Logo que chegou a

praia o povo se dispersava diante de sua presença, prostando-se de rosto ao chão; no final, é ele quem fica jogado de cara na água, esfaqueado pela adaga de ferro de um chefe, arma usada na troca ritual, com a multidão exultante cercando-o para acumular honras pela participação em sua morte: 'agarravam as adagas uns dos outros', no afã de ter participação em seu assassinato'. Na última inversão ritual, o corpo de Cook seria oferecido como um sacrifício pelo rei havaiano.

Cook sofrera a transformação de beneficiário divino do sacrifício em vítima sacrificada (Shalins, 1990, 140/142)

O que esses eventos revelam, segundo o próprio Sahlins, é uma idéia bastante comum sobre a condição humana:

Os homens aproximam-se do divino, portanto, com uma mistura curiosa de submissão e orgulho, cujo objetivo final é transferir para si a vida que os deuses originalmente possuem e continuamente incorporam e que somente pode ser concedida por eles... A vida humana só é possível através de uma espécie de deicídio periódico (Sahlins, 1990, 149).

Essa história é apenas mais uma entre tantas versões da contenda entre o deus e os homens. Podíamos nos estender aqui, com uma série de exemplos etnográficos, onde a relação do homem com o objeto amado resulta em sacrifício deste. Lembro especificamente do amor aos porcos entre os Maring, remoto grupo que vive nas montanhas Bismarck, na Nova Guiné, que, se por um lado, cria os leitões como membros da família, a ponto de dormir com eles, falar-lhes e acariciá-los, por outro, inclui também a obrigação de sacrificá-lo e comê-lo em ocasiões especiais. Essa comunidade foi alvo de interesse de Marvin Harris, o último dos autores a quem aqui faremos referência: Segundo ele, eis como aqueles nativos definem sua relação com os porcos:

Amor ao porco é homenagear nosso falecido pai, esbordoando até a morte uma porquinha querida sobre sua sepultura e assando-a num forno de barro, cavado no mesmo local. Amor ao porco é meter mancheias de banha fria e salgada boca a dentro do nosso cunhado, fará fazê-lo leal

e feliz. Acima de tudo, amor ao porco é a grande festa porcina celebrada uma ou duas vezes em cada geração, quando a maioria dos porcos adultos são sacrificados e gulosamente devorados para satisfazer a ânsia dos antepassados pela carne do animal, preservar a saúde da comunidade e assegurar a vitória nas guerra futuras (Harris, 1978, 44)

Uma vez feita essa exposição, que coincidentemente abarca uma região geográfica muito específica, no caso a Polinésia, já dispomos de alguns elementos conclusivos. O primeiro deles, relaciona-se exatamente a esse círculo de manifestação dos eventos. Tratar o amor no Ocidente é ter em consideração um padrão estabelecido em uma região muito localizada: a Europa. Mesmo tendo se espalhado essa referência básica de gostos e preconceitos, isto não basta para dar conta da variedade de tipos consideráveis de sedução existentes em outras partes do mundo. Reunimos aqui, experiências centradas em uma área restrita e nem isso foi suficiente para identificarmos um padrão. Isso nos remete novamente a um dos autores acima mencionados, o que fazemos definitivamente por entendermos a riqueza de sua reflexão. Trata-se de Sahlins, para quem, todas as características distintas desses povos, se apresentam nada mais como um desafio às explicações da própria Antropologia e, por que não dizer, são monumentos de denúncia do fracasso da imaginação ocidental.(Sahlins: 1990:45).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq. 1988.

COPPANS, Jean. *Antropologia: Ciência das Sociedades Primitivas?* Lisboa: Edições 70. 1971 GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes. 1998.

HARRIS, MARVIN. *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

KUPPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1978.

LACAN, Jacques. *O Seminário I: livro 8 A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1995.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense. 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia da Letras. 1996.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: La Persona y el Mito en el Mundo Melanésio*. Caracas: Universidade Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca. 1978

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril. 1976. (Col. Os Pensadores) Vol. XLIII.

_____. *A Vida Sexual dos Selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1982.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Razão e afetividade: o pensamento de Lucien Lévi-Bruhl*. Brasília: Editora da UNB, 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “Prefácio” in LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: A Pessoa e o Mito no Mundo Melanésio*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, 1978.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1990.