

REPENSANDO A TROCA TROBRIANDESA

Marcos Lanna
Recém-Doutor da Unicamp

RESUMO: Baseando-se em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, o artigo visa reinterpretar "algumas descrições de Malinowski sobre o complexo de trocas em torno dos clubes trobriandeses" e reanalisar o kula. Em diálogo com idéias de outros autores (por exemplo, Lévi-Strauss e sua concepção de troca como sendo "um princípio universal do pensamento"), o autor discute posicionamentos de Malinowski. Conclui entendendo o kula como uma série "hierarquizada de esferas de troca".

PALAVRAS-CHAVES: troca, antropologia econômica, kula.

Reinterpretarei aqui algumas descrições de Malinowski do complexo de trocas em torno dos chefes trobriandeses. Num segundo momento, reanalisarei o kula. Em ambos os casos, utilizarei basicamente as descrições dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*.

Poder-se-ia dizer que a "argumentação do autor" busca, antes de mais nada, um arranjo dos fatos trobriandeses, pressupondo a universalidade dos conceitos de troca de dádivas, segundo Mauss, de reciprocidade, segundo Lévi-Strauss, e de hierarquia, segundo Louis Dumont. Em outras palavras, sigo o ensinamento de Mauss, enfronhando-me na teoria nativa, deixando o trobriandês falar através do antropólogo. Para tanto, foi-me necessário diferenciar a teoria malinowskiana da teoria trobriandesa, desvencilhando-me da primeira para aprofundar-me na segunda.

O número de citações dos *Argonautas*, acima do usual, resulta, assim, da própria concepção deste trabalho (o que não exclui influência de um estilo de escrever como o de Sahlins, 1988, que insere citações dentro da construção das frases e recusa um jargão freqüentemente usado para mascarar a apropriação de idéias alheias).

Malinowski e a troca trobriandesa

Malinowski considerava o *urigubu* trobriandês uma "instituição", princípio político básico de uma estrutura de parentesco matrilinear, centro tanto da vida econômica quanto do social geral. Os trobriandeses chamam de *urigubu* as porções de inhame (e também de coco, porcos e betel) dadas pelo cultivador ao marido de sua irmã ou esposos de outras parentas matrilineares. O chefe, tendo o privilégio da poligínia, recebe *urigubu* de diversos subgrupos, dos quais toma as mulheres como esposas. O *urigubu* nos remete assim, ao mesmo tempo, à riqueza acumulada pelo chefe, à sua influência política e às alianças representadas pelos seus casamentos. De cada aldeia tributária, aliada em caso de guerra, o chefe toma uma esposa que

é sempre irmã ou parente próxima do líder da aldeia tributária; dessa forma, praticamente toda a aldeia tende a trabalhar para ele. Em épocas passadas, o chefe de Omarakana chegava a ter até quarenta esposas e recebia de trinta a quarenta por cento de todo o produto da lavoura em Kiriwina (Arg.: 58-9).

No capítulo XIX dos *Argonautas*, Malinowski descreve a crise da dinastia trobriandesa após os ingleses decretarem a proibição da poligamia. O *urigubu* deve assim ser entendido como um sistema de redistribuição por parte dos chefes. Ao mesmo tempo, o *urigubu* não é uma prerrogativa, exclusiva, dos chefes, já que não só estes mas todo nativo de Trobriand "distribui aproximadamente três quartos de sua colheita (...) ao marido de sua irmã (ou ao marido de sua mãe) e à família dele" (Arg.: 56). Podemos concluir que o privilégio fundamental dos chefes é a poligamia: é o que os fazem receptores por excelência dos produtos da colheita.

Malinowski, em várias ocasiões, tratou o *urigubu* como um tributo, distinguindo-o das trocas de dádivas.¹ Suas observações etnográficas, entretanto, permitem uma reinterpretação, já que nos mostram que o chefe não é apenas um receptor, mas também um doador de bens. Várias passagens dos *Argonautas* nos atestam que a generosidade é uma qualidade essencial, das mais prezadas, tanto em um chefe como em um trobriandês comum. De uma maneira geral, para todas as atividades da vida trobriandesa "a avareza é o vício mais desprezado" (Arg.: 81); é por isso que, no kula, "o indivíduo justo e generoso atrai para si o maior número de transações" (Arg.: 82), e "a mesquinhez é altamente imprópria e indecorosa" (Arg.: 266).

Se estudarmos o *urigubu* como uma forma de troca de dádivas, veremos ainda mais claramente sua inter-relação com as instituições trobriandesas; ele poderia ser interpretado, por exemplo, como uma parte da série de presentes entre

afins, dado que "inhames geram responsabilidades entre afins" (Weiner, 1982: 15). Tanto no *urigubu* como no casamento há um fluxo de presentes numa dupla direção. Assim, no caso do *urigubu*, não são só os parentes da mulher que devem obrigações: "antes de tudo o marido deve retribuir através de presentes periódicos cada contribuição da colheita anual" (Malinowski, 1951: 37). Ou como atesta Weiner: "inhames oferecidos a uma mulher pelo seu pai ou irmão (...) implicam obrigações formais recíprocas" (Weiner, 1982: 10).

Malinowski nos descreve uma série de "deveres nativos" entre afins, resumidos por ele pelo fato de que "os parentes da mulher devem oferecer regularmente um suprimento de inhame na época da colheita, enquanto o marido, de vez em quando, os presenteia com um objeto de valor" (Arg.: 275). Como exemplo, Malinowski cita o fato de que os artesãos de Sinaketa, que fabricam os *katudabables* (colares de contas grandes), regularmente se casam com mulheres da comunidade agrícola de Kiriwina.²

Como as relações entre afins, também

o trabalho comunitário está baseado nos deveres do *urigubu*, ou dos parentes da esposa. Em outras palavras, os parentes da esposa de um nativo têm de ajudá-lo sempre que ele precisa de sua cooperação. No caso do chefe, há assistência em grande escala, aldeias inteiras se apresentam para ajudá-lo (Arg.: 126).

Como no caso do *urigubu*, o chefe, por ter mais esposas, recebe uma quantidade maior de serviços. Voltaremos a esse tema; repito que Malinowski não nos apresenta uma concepção de troca que englobe num mesmo conceito a "distribuição econômica" do *urigubu* e essa "solidariedade no trabalho" que é na verdade uma "troca de serviços" (as expressões são de Malinowski, Arg.: 126). Note-se ainda que aquele que "recebe" o trabalho comunitário deve fazer, invariavelmente, uma distribuição de alimentos. Essa distribuição ora é considerada por Malinowski como "pagamento",³ ora não, quando "não é proporcional ao trabalho realizado por cada indivíduo" (Arg.: 126).

Vemos então que o chefe não é apenas um receptor mas também um doador de alimentos. Essa distribuição cerimonial chama-se *sagali* e "obedece a vários tipos de formalidades e rituais" (Arg.: 118). Acontece em diversos momentos da vida trobriandesa: no lançamento de uma canoa recém-construída (Arg.: 122), nos funerais etc. No caso dessas "distribuições mortuárias, os concidadãos pertencentes a clãs que não o do morto recebem uma série de presentes pela execução de seus deveres mortuários" (Arg.: 150). Posteriormente, esses "cidadãos" terão de presentear (com alimentos, entre outras coisas) aqueles que enterram seus mortos. Há assim não uma troca imediata de alimentos por serviços funerários, mas duas trocas, cada uma implicando um lapso de tempo: alimentos por alimentos e serviços por serviços.

Poderíamos interpretar da mesma maneira a obrigação da viúva, em relação aos membros do clã de seu marido, de manifestar pesar e dor e obedecer às prescrições do período de luto. Conceptualizando o luto como obrigação, os nativos definem-no como prestação, implicando "reciprocidade":

Na primeira distribuição cerimonial, três dias após a morte do marido, ela [a viúva] receberá um substancial pagamento ritual por suas lágrimas; e nas festas cerimoniais seguintes ela receberá mais pagamentos por serviços subseqüentes (Malinowski, 1951: 34).

Escrevendo isso em 1926, após a publicação dos *Argonautas*, Malinowski percebia melhor que esses "pagamentos" devem ser entendidos como prestações "na longa cadeia de reciprocidade entre marido e mulher e suas respectivas famílias" (Malinowski, 1951: 34). A aparência de uma troca de alimentos por lamentações não deve obscurecer a perspectiva generalizada (da qual Malinowski não tinha consciência): num momento seguinte haverá um morto no clã da esposa, cujos parentes matrilineares passarão de receptores a doadores de alimentos.

Posto que não consideramos essas distribuições como pagamentos, concluiremos, com base nas descrições de Malinowski, que as distribuições de alimentos inauguram, em si mesmas, uma esfera de troca.⁴ Isto é, não se troca trabalho por alimento, mas são dois circuitos: alimento por alimento e trabalho por trabalho (no caso do trabalho comunitário, isto se dá na medida em que, se alguém trabalha para o marido de sua irmã – trabalho este ao qual os chefes não estão isentos, como Malinowski mostra –, futuramente o irmão de sua esposa trabalhará para ele; vimos que, no caso dos serviços mortuários, a lógica é a mesma). Esses dois circuitos, na medida em que envolvem cada um deles muitos trocadores, são regidos pelo princípio da troca generalizada⁵ (cf. Lévi-Strauss, 1982).

Ora, isso nos daria uma pista para interpretarmos da mesma maneira o casamento trobriandês – se o definirmos no contexto da série de trocas de "deveres mútuos, serviços ou presentes" entre afins –, ao menos o casamento entre mulheres de Kiriwina (cujos parentes doam produtos agrícolas) e homens de Sinaketa (cujos parentes doam colares, entre outros objetos de valor).

Malinowski se referiu várias vezes à impossibilidade de "deslindar toda a trama de presentes e contribuições" associadas ao casamento (e mesmo a outros fatos trobriandeses). Essas distribuições não somente envolvem grande número de transações diferentes, mas são "de tal forma intrincadas" que exigiriam um estudo profundo das relações de parentesco nas ilhas Trobriand, estudo esse que Malinowski prometeu mas nunca publicou.

Entretanto, a doação de alimentos por parte dos parentes da esposa e de objetos de valor (como colares) por parte dos parentes do marido seria uma "idéia básica da condição matrimonial, isto é, que cabe à família da mulher fornecer alimentos ao marido" (Arg.: 264). O que proponho aqui é duplicar essa transação,

tratá-la como dois circuitos de troca, um envolvendo alimento por alimento, outro colar por colar.

Em outras palavras, a idéia de que "hoje dou alimentos ao meu genro, amanhã meu filho os receberá dos parentes de sua esposa" está presente no inconsciente do nativo de Kiriwina, assim como o de Sinaketa pode imaginar que receberá no casamento de sua filha colares semelhantes ao que deu no casamento de seu filho. O argumento se reforça se lembrarmos que, logicamente, o mecanismo da reciprocidade generalizada pressupõe que o homem de Kiriwina não se casa, preferencialmente, ao menos, com mulheres de Sinaketa, o que se confirma pelos dados de Malinowski.

Apesar de notar que não há "compra e venda da noiva" (assim como não há "tributo" no caso do *urigubu*, nem "pagamento" no caso do *sagali*, categorias essas "estranhas" à sociedade trobriandesa), Malinowski, como vimos, não reconhece o conceito (trobriandês) de troca, que engloba diferentes prestações, como as efetuadas no kula, nos casamentos, na recepção de alimentos etc. Por outro lado, Malinowski nos descreve o fato de que o *urigubu*, o *sagali*, o kula e, para todos os efeitos, também o casamento trobriandês (na medida em que o chefe possui muito mais esposas que o nativo comum) são trocas que envolvem primordialmente, ainda que não necessariamente, a figura do chefe. Assim, quanto ao kula, "o número de parceiros que um indivíduo pode ter varia de acordo com sua posição social e importância. O plebeu das ilhas Trobriand possui apenas alguns parceiros ao passo que o chefe chega a ter algumas centenas deles" (Arg.: 77).

Vemos então que, se "a vida tribal inteira baseia-se numa incessante permuta material" (Arg.: 93), esse "dar e receber" é em realidade um complexo de trocas em torno do chefe. Se "todas as cerimônias, todos os atos legais e costumes são acompanhados da troca de presentes e contrapresentes", por outro lado esta "riqueza dada e recebida constitui um dos principais instrumentos de organização social, do poder do chefe e dos laços de parentesco e afinidade" (Arg.: 131).

Essa idéia é reforçada, ainda em relação ao kula, pela demonstração de Malinowski de que há uma analogia funcional entre as posições, geralmente encarnadas pela mesma pessoa, de líder da aldeia e de *toli'uvalaku* (chefe de uma expedição marítima). Também esse é um "chefe de chefes", pois é um chefe dos *toliwagas* (líder de cada canoa), e "por direito recebe maior número de presentes kula que os demais" (Arg.: 161). O *toli'uvalaku* se define ainda por ser um distribuidor de alimentos que previamente recebeu, para esse fim, sob a forma de presentes especiais, dos parentes de sua esposa (cf. Arg.: 164).

Ao descrever essas "*chiefly exchanges*", Malinowski não se limitou ao seu aspecto político e econômico: "*mapula* é o termo geral dado às retribuições e contrapresentes, econômicos ou não" (Arg.: 140). Informa-nos ainda que, dada a

capacidade dos chefes de concentrar riquezas, eles têm controle dos sistemas mais poderosos de magia: "O chefe tem sempre ao seu dispor os melhores feiticeiros do distrito, aos quais ele obviamente também tem de recompensar quando lhe prestam algum serviço" (Arg.: 59; cf. também: 289). Isso nos levaria ao fato de que "a magia é concebida pelos nativos (...) como instrumento de poder" (Arg.: 201).

Além desta "função política", a magia teria inúmeras outras funções, entre elas a de "intermediária entre a vida mítica e a vida real" e também uma "função econômica":

a magia impõe ordem e seqüência às diversas atividades e tanto a magia como o cerimonial a ela associado constituem um meio de garantir-se a cooperação da comunidade e a organização do trabalho comunitário. Como já dissemos, a magia instila nos trabalhadores maior confiança na eficácia de seu esforço, disposição mental imprescindível (Arg.: 95).

O que foi dito até aqui nos permite algumas conclusões sobre a concepção de Malinowski a respeito da troca trobriandesa. O movimento dos bens, especialmente quando estes passam pelas mãos do chefe, não é descrito como puramente econômico. Apesar de criticável em inúmeros pontos, especialmente pelo psicologismo, essa concepção oferece ao menos essa vantagem, no sentido de ser uma abordagem próxima da idéia de "fato social total". Ela nos lembra os conceitos de reciprocidade e redistribuição de Karl Polanyi, que também não seriam princípios unicamente econômicos (lembro a importante descrição de Polanyi do econômico como "embebido" no "social geral") nem apenas formas de transações, mas "dois princípios de comportamento" (Polanyi, 1957: 63). A descrição de Malinowski do movimento dos bens viabiliza assim uma concepção da troca que não exclui a sua dimensão política, exclusão essa freqüente em certas versões do estruturalismo. Para Malinowski, o grande número de prestações em torno do chefe permite a este "acumular abundante riqueza em alimentos e objetos de valor, que utiliza para preservar sua posição social, organizar festas e empreendimentos da tribo" (Arg.: 59).

Minha sugestão, que se inspira em Clastres (1978) e no artigo que Sahlins (1985) dedicou à memória deste, é que essas trocas não apenas "preservam" a posição do chefe, mas a criam. Busco esboçar um conceito de "reciprocidade redistributiva" (evitando a distinção feita por Polanyi entre esses dois princípios), que complementaria o conceito lévi-straussiano de reciprocidade com descrições etnográficas de trocas em torno dos chefes, descrições essas tão bem-feitas por Malinowski. Em outro trabalho (Lanna, 1991), elaboro mais detalhadamente o conceito de "reciprocidade redistributiva", que apenas esboço aqui, mostrando que ela seria uma "reciprocidade hierárquica". Isso porque relações recíprocas implicam assimetria (no tempo da troca, na posição dos parceiros – a iniciativa

cabendo a um deles – e nos objetos trocados) e, em última análise, hierarquia (no sentido de Dumont, 1966).

Estamos assim longe da concepção de troca de Malinowski, segundo a qual o "motivo fundamental da dádiva [seria] a vaidade de exhibir bens e poder" (Arg.: 137). Na visão maussiana, não importa quais os "motivos" da dádiva, e sentimentos como "vaidade" são relegados a um segundo plano, assim como a própria "exibição de poder"; em primeiro plano estaria o fato de que a dádiva funda o poder.

Procurei mostrar em outro trabalho (Lanna, 1987, cap. 2) que a "visão integrada" da sociedade de Malinowski difere profundamente do "fato social total" de Mauss. No trabalho citado, mostro que a visão de Malinowski se caracteriza por uma correspondência entre um sentido finalista da sua noção de "função" e uma opção por tomar a motivação psicológica como categoria fundamental da análise. Além disso, a própria relação que Malinowski faz entre as diversas esferas sociais é uma integração funcional, dada pela análise *a posteriori*, e não pelos fatos etnográficos em si mesmos. A cada esfera corresponderia uma ou mais funções de uma maneira por vezes tautológica (haveria uma função econômica da chefia, assim como uma função política de atividades econômicas, o mesmo sendo válido em relação à magia e demais esferas), o que nos faz lembrar o comentário de Lévi-Strauss de que o funcionalismo de Malinowski é um truísmo.⁶

Em *Crime and custom*, escrito após sua leitura do *Ensaio sobre a dádiva*, Malinowski reconhece que o alemão Thurnwald, um pioneiro da análise da reciprocidade, "estava consciente de esta fundamentar-se no 'sentimento humano'", mas não entendia "a sua função social de garantir a continuidade e adequação dos serviços mútuos", isto é, a importância da reciprocidade como "uma forma de união legal (*legal binding form*)" (Malinowski, 1951: 24). Malinowski mostra que as "regras de direito" são sancionadas por uma "maquinaria social". Mas para esse autor as motivações psicológicas estão por trás de todas as regras: "a força de união dessas regras [legais] se deve a uma tendência mental natural do interesse próprio, ambição e vaidade, postas em ação por um mecanismo social especial" (Malinowski, 1951: 67). As regras legais têm assim para Malinowski um domínio próprio, mas que se confunde com aquele das forças psicológicas inatas (ambição e de outros instintos); esse último ora seria reprimido para garantir-se a cooperação visando um fim comum, ora afloraria dentro do próprio mecanismo das regras sociais.

Entende-se então por que Malinowski enfatiza o "lado cerimonial das transações": este "fornece uma força de união através de um mecanismo psicológico especial: o desejo de exhibir-se, a ambição de aparecer generoso, a estima extrema pela riqueza e acumulação" (Malinowski, 1951: 29). Assim também a exibição cerimonial dos objetos trocados e a comparação destes "impõem um constrangimento psicológico definido no doador" (Malinowski, 1951: 36).

Malinowski dá ainda o exemplo da pesca trobriandesa. Esta é organizada segundo regras sociais legais de cooperação recíproca, mas forças psicológicas não deixariam de atuar:

quase não preciso dizer que há também outras motivações ("*driving motives*"), além das obrigações recíprocas, que mantêm o pescador em sua tarefa. A utilidade da ocupação, o desejo do novo, a dieta excelente e, acima de tudo, talvez, a atração daquilo que para os nativos é um esporte extremamente fascinante (Malinowski, 1951: 28).

Em *Crime and custom*, Malinowski se afasta, em relação aos *Argonautas*, de uma análise etnográfica. Ao mesmo tempo, e por causa disso, acaba se afastando também de uma análise da dimensão política da reciprocidade, enfatizando sua dimensão funcional e psicológica. De todo modo, como mostro mais detidamente num dos trabalhos citados (Lanna, 1987, cap. 2), ambos os livros têm a mesma inspiração teórica, um certo psicologismo (já criticado por Leach, 1957, mas presente também em várias contribuições deste último). Mas, pelo que foi dito até aqui, já podemos entrever que há entre esses dois livros mais semelhanças do que normalmente se supõe. Voltaremos a essa questão analisando a troca kula.

O kula

Eis uma breve descrição do kula por Malinowski:

O kula é uma forma de troca e tem um caráter intertribal bastante amplo: é praticado por comunidades localizadas num extenso círculo de ilhas que formam um circuito fechado. (...) Ao longo dessa rota, artigos de dois tipos – e somente desses dois – viajam constantemente em direções opostas. No sentido horário, movem-se os longos colares feitos de contas vermelhas chamados *soulava*. No sentido oposto, movem-se os braceletes *mwali* feitos de conchas brancas. Cada um desses artigos, viajando em seu próprio sentido no circuito fechado, encontrava-se no caminho com artigos da classe oposta e é constantemente trocado por eles. Cada movimento dos artigos do kula, cada detalhe das transações é fixado e regulado por uma série de convenções tradicionais; alguns dos atos do kula são acompanhados de elaboradas cerimônias públicas e rituais mágicos (Arg.: 70).

A troca kula, como qualquer troca de dádivas, assenta-se no princípio básico de que a doação de um presente cerimonial implica que, "após certo lapso de tempo, deve ser recebido um presente equivalente" (Arg.: 80). Não é um escambo; cabe ao doador estabelecer a equivalência do contrapresente que, por sua vez, deverá manter aberta a possibilidade de continuar trocando com seu parceiro: "o fato de que uma transação seja consumada não significa o fim da relação estabelecida entre os parceiros (...) [que] é permanente" (Arg.: 7). Malinowski nota que "toda expedição kula se realiza com a finalidade principal de receber e não de dar

presentes" (Arg.: 162). Não obstante, os artigos que são coletados são comparados entre si, contados e expostos publicamente de maneira competitiva (Arg.: 163).

Há "comunidades kula", cada uma se compondo de várias aldeias que formam o grande grupo na expedição marítima que busca objetos kula em uma ilha vizinha. Essas comunidades

atuam como um só grupo nas transações do kula, executam seus rituais mágicos em comum, possuem os mesmos líderes e se movem na mesma esfera social interna e externa em cujo âmbito trocam seus objetos de valor (Arg.: 85).

Antes das expedições marítimas, transações são efetuadas no interior de cada "comunidade kula", que assim "realizam entre si um kula interno" (Arg.: 99). É assim que o "kula congrega grande número de pessoas pertencentes a diferentes culturas" (Arg.: 392), "atando-as com obrigações recíprocas específicas e obrigando-as a observar regras e prescrições detalhadas de modo harmonioso" (Arg.: 365). Além disso, "há uma rica mitologia do kula, na qual se contam histórias sobre épocas remotas, quando ancestrais míticos se empenhavam em expedições longínquas e audaciosas" (Arg.: 85). O kula promove assim o surgimento de regras e mesmo de uma mitologia comum entre grupos culturalmente diversos.

Há ainda trocas paralelas, "correndo junto com as linhas de comunicação kula" (Arg.: 358), e certas tribos especializaram-se em certos objetos: há os fabricantes de canoa, de potes de barro, preparadores de betel para ser mascado, e Malinowski fala até mesmo de "centros industriais" (Arg.: 60). Nessas trocas, "não são só os objetos da cultura material mas também costumes, canções, temas artísticos e influências culturais gerais que viajam ao longo das rotas kula" (Arg.: 78).

Malinowski se refere a grupos "que em cultura são bem diferentes das demais tribos vizinhas e não participam diretamente do kula" (Arg.: 42), concluindo que "a esfera de influência do kula e a região etnográfica das tribos Massim são quase indistintas uma da outra – daí podermos falar do tipo de cultura kula e de cultura Massim como praticamente sinônimos" (Arg.: 36). Nesse contexto, é de se lamentar a ausência de dados a respeito da relação entre o kula e as alianças matrimoniais. Durham nota que "essa lacuna da etnografia de Malinowski se refere exatamente (como quase todas as outras) às relações de parentesco" (Durham, 1973: 68).

Uberoi (1962, especialmente pp. 22-3) nos mostra que, entre os grupos da área, aqueles que não trocam (sejam mulheres, objetos kula ou serviços como a construção de casas) guerreiam entre si. O kula seria um caso típico da passagem da guerra à troca de que falava Lévi-Strauss (1976), podendo ser entendido como um mecanismo de paz: "o parceiro de além-mar é um hospedeiro, patrono e aliado em terras perigosas e pouco seguras" (Arg.: 78). Malinowski nota que a sensa-

ção de ameaça, o temor da feitiçaria, a hostilidade mútua e a falta de garantia de segurança pessoal eram ainda maiores em épocas passadas (cf. Arg.: 78) e sugere que o "kula é um substituto da guerra e da caça de cabeças" (Leach, 1957: 133). São reportados vários casos em que toda uma frota de canoas é assassinada (cf. Arg.: 170), muitas vezes quando a transação não é bem-sucedida. Compreende-se então que tenha perdurado, até a época da visita de Malinowski, uma certa insegurança "quanto à boa vontade dos parceiros, com os quais já negociaram tantas vezes, tendo-se sido visitado por eles e os tendo visitado repetidas vezes" (Arg.: 256).

Essa passagem da guerra à troca se exemplifica pela própria maneira de trocar todos os presentes entre os parceiros de dois grupos distantes (e não só os presentes kula): "jogados violentamente e quase desdenhosamente pelo doador". Também "insultos freqüentemente acompanham os presentes" (Arg.: 351). Essa agressividade ritualizada se repete também quando uma comitiva entra numa aldeia estrangeira:

alguns homens atiram pedras e lanças contra o *kavalapu*, as pranchas ornamentais esculpidas e pintadas que formam um arco gótico nas extremidades do telhado da casa de um chefe ou de um celeiro de inhame (...) O dano não é reparado, pois é uma marca de distinção (Arg.: 350).

Malinowski tentou adequar este complexo "mecanismo sociológico" do kula às suas teorias psicologizantes. Estímulos e desejos que eram considerados como determinantes, na análise malinowskiana da relação magia/trabalho, por exemplo, passam não exatamente a um plano secundário na análise da troca kula, mas apenas tornam-se menos explícitos. Isso porque, não obstante a descrição da troca em si, permanece a suposição da universalidade dessas categorias psicológicas: "Muito embora o nativo do kula, como qualquer outro ser humano, tenha paixão pela posse, deseje manter consigo todos os seus bens e tema perdê-los, o código social das leis que regulam o dar e receber suplanta sua tendência aquisitiva natural" (Arg.: 81). Além disso, há momentos da análise do kula em que variáveis psicológicas como "interesse" e "emoção" não deixam de ter um peso explicativo bastante significativo, por exemplo quando Malinowski explica o "caráter intertribal de um interesse comum e profundamente emocional [de] tantas comunidades esparsas" (Arg.: 282).

Imbricada nesse quadro teórico está a concepção de "valor econômico" de Malinowski. Por exemplo, quanto aos alimentos:

Naturalmente, como todos os animais, humanos ou não, os trobriandeses consideram o ato de comer como um dos maiores prazeres da vida, que, entretanto, continua a ser um ato individual: nem o ato em si nem o sentimento a ele associado foram socializados. É esse sentimento indireto, mas na verdade arraigado, como é óbvio, no prazer da alimentação, que constitui o valor dos alimentos aos olhos

dos nativos. Além disso, é esse valor que faz com que os alimentos armazenados se tornem um símbolo e um veículo de poder. Daí a necessidade de armazená-los e exibi-los. O valor não é resultante da utilidade ou raridade, intelectualmente combinadas, mas sim o resultado de um sentimento que se desenvolve ao redor das coisas que, satisfazendo necessidades humanas, são capazes de provocar emoções (Arg.: 135).

Eis Malinowski reduzindo uma relação social, o valor, a um sentimento individual, social apenas na medida em que, enquanto emoção, é comum a cada indivíduo.

Igualmente "o valor dos objetos manufaturados deve também ser explicado através da natureza emotiva do homem, e não como decorrência de uma elaboração lógica de pontos de vista utilitários" (Arg.: 135). Os objetos mais bem trabalhados gerariam "um maior sentimento de apego (...) por isso nem mesmo [seriam] tanto mais desejáveis de serem possuídos" (Arg.: 135). Coerentemente, então, a troca é explicada por uma "tendência natural do ser humano a exibir, repartir e dar" (Arg.: 137), e "pela compreensão de um dos fatos fundamentais do costume e da psicologia nativa: o amor ao 'dar e receber' em si mesmos; o gozo da posse da riqueza através da doação" (Arg.: 136).

Malinowski pode então concluir que

o kula é a mais alta e significativa expressão dessa concepção nativa de valor e, se desejarmos entender todos os costumes e atos em seu contexto próprio, precisamos antes de mais nada entender o processo psicológico que o fundamenta (Arg.: 138).

Também a magia seria fundamentada em um processo psicológico (cf. Arg.: 256), dado que

os principais interesses sociais como a ambição de sucesso na agricultura, ambição de êxito no kula, a vaidade pessoal e a demonstração de encantos pessoais na dança – todos encontraram sua expressão na magia (Arg.: 289).

A mesma postura que Leach (1957: 133) sugere permear uma concepção de troca implícita no trabalho de Malinowski – o fato de esta, ao contrário da concepção de troca de Mauss, não implicar comunicação – é explicitamente assumida por Malinowski em relação a sua concepção de magia: esta "não serve para comunicar idéias de uma pessoa para outra, ela não pretende conter um significado consecutivo e consistente. É um instrumento que serve a propósitos especiais" (Arg.: 312). Essa visão finalista e utilitária da magia levou Malinowski a negar a existência de uma "lógica da magia", reduzindo a "ordem lógica do pensar" a "concatenações verbais (...) expressões que ajustam umas às outras" (Arg.: 312).

Talvez a observação de Leach tenha sido radical demais: Malinowski não poderia ser tão utilitário quanto à troca kula como foi em relação à magia. Mali-

nowski não nega o valor simbólico dos objetos kula, já que mostra que estes "jamais são usados para fins práticos desempenhando unicamente a função de símbolos de riqueza" (Arg.: 265). Malinowski difere assim os objetos kula daqueles "usados para fins práticos". Sua análise do kula enfatiza "a atitude mental dos nativos com relação aos símbolos de riqueza" e o fato de que "cada peça do *vaygu'a* do tipo kula (...) tem uma função principal e serve a um propósito principal: circular ao longo do anel kula, ser possuída e exibida de uma certa maneira (...) suscitar inveja e conferir distinção social" (Arg.: 366).

Vemos então que, se é radical assumir com Leach que o tratamento que Malinowski dá à troca kula possa ser definido como "utilitário", a proposição de Leach revela parte da verdade. Isso porque Malinowski, após descrever o aspecto simbólico kula, volta-se aos objetivos, funções, propósitos, os "fins" dessa instituição, localizando-os na esfera dos sentimentos humanos (inveja, vaidade etc.). Esse momento do raciocínio de Malinowski representa, como vimos, sua busca de regularidades universais ao nível das "atitudes psicológicas". É por isso que Malinowski enfatiza especificidades sociais: para ele a universalidade do gênero humano é psicológica.

Em resumo, se Leach está correto ao indicar certos pressupostos teóricos da descrição de Malinowski do kula, por outro lado ele deixa de reconhecer que essa descrição vai bem além desses pressupostos. O fato é que Malinowski encorajou-se a fazer especulações em torno do kula, supondo que esse fenômeno estaria "profundamente ligado às camadas fundamentais da natureza humana", a ponto de "esperar encontrar fenômenos associados e afins em várias outras províncias etnográficas" (Arg.: 368). O que não fica explicitado por Malinowski é que essa afinidade é, para esse autor, psicológica; para Mauss, ao contrário, ela é sociológica, dada por uma certa concepção da troca.

Aqui o contraste entre Malinowski e Lévi-Strauss também se explicita. Para este a troca é apenas uma instituição, mas, presente nos fatos e além destes, seria um princípio universal do pensamento: "há na troca algo mais do que coisas trocadas" (Lévi-Strauss, 1982: 99). Como "um aspecto de uma estrutura global de reciprocidade" (Lévi-Strauss, 1982: 176), a troca localiza-se "antes das instituições e como condição destas" (Lévi-Strauss, 1982: 169). Assumindo a perspectiva maussiana, entendemos melhor a inter-relação entre as instituições trobriandesas, o kula e as trocas matrimoniais, todos estes casos particulares de uma "relação de troca dada anteriormente às coisas trocadas" (Lévi-Strauss, 1982: 178). É assim o Malinowski etnógrafo da troca, e não o teórico da troca, que apreende a troca enquanto nexos social.

Assim, apesar de o tema principal dos *Argonautas* ser a troca kula, o etnógrafo buscou "fornecer um esboço das diversas modalidades de troca e de comércio" das ilhas Trobriand, para colocar o kula, entendido como uma dessas

"formas de troca", em seu "contexto mais íntimo" (Arg.: 131). Mas esse "esboço" das diversas prestações trobriandesas é menos descritivo e mais uma reclassificação teórica "malinowskiana" (ou "inglesa", ou "antropológica", ou ainda "ocidental") de uma classificação trobriandesa. Malinowski assume que faz "uma generalização que os nativos não seriam capazes de entender" (Arg.: 143). Note-se ainda que vários antropólogos, como Sahlins (1972, especialmente p. 241), encamparam tal classificação, confundindo-a com a classificação trobriandesa. Outros, como Durham (1973: 65), cometem o erro inverso, não encampando tal classificação, mas não enxergando em Malinowski um construtor de modelos econômicos.

O modelo ou classificação de Malinowski "enumera os vários tipos de transação à medida que eles vão gradualmente assumindo características de comércio" (Arg.: 173).⁷ Para tanto, Malinowski reúne em uma mesma categoria prestações que os trobriandeses distinguem entre si (por exemplo, o *sagali* realizado após o trabalho comunitário e os presentes que um homem dá à sua amante são classificados juntos como "pagamentos por serviços prestados" – categoria 3) e distingue prestações que para os trobriandeses não são essencialmente diferentes (como o *sagali* após o trabalho comunitário e aquele após os funerais, este último classificado por Malinowski como "retribuições costumeiras, feitas de uma maneira irregular e sem estrita equivalência – categoria 2).

A categoria 4 de Malinowski é constituída pelos "presentes retribuídos sob forma economicamente equivalente". Fica obscuro o que significaria para os trobriandeses algo "economicamente equivalente", mas o fato é que a classificação de Malinowski é, como ele mesmo diz, "do ponto de vista econômico" (Arg.: 143).

Malinowski se viu em seguida obrigado a desvendar relações sociológicas na "base" das categorias de presentes que havia classificado "segundo princípios econômicos" (Arg.: 148). Isso levou-o a fazer uma "segunda reclassificação", onde as prestações são novamente alinhadas, não mais em um "rol de categorias", mas em relação a: 1) parentesco matrilinear; 2) laços matrimoniais; 3) parentesco por afinidade; 4) relações clânicas; 5) amizade pessoal; 6) relações entre chefes e plebeus; 7) mesma comunidade; 8) mesma tribo. Vê-se que há uma segmentação que contraria o objetivo inicial de contextualizar as transações em relação à sociedade trobriandesa como um todo.

Ainda segundo a classificação inicial de Malinowski, à categoria 1 corresponderia o "puro presente", isto é, o presente sem retribuição. Esse conceito contradiz a própria classificação trobriandesa das dádivas: esta, segundo o etnógrafo nos informa em outra parte dos *Argonautas*, postula "a regra geral de que a todo o presente deve corresponder uma retribuição" (Arg.: 104). Em *Crime and custom* (pp. 41-2), Malinowski aceita a crítica de Mauss à impossibilidade de uma prestação que exclua a reciprocidade, mas acrescenta que revisou sua posição indepen-

dentemente (cf. Leach, 1957: 134). Na verdade, como vimos, a diferença entre Mauss e Malinowski é maior do que, desde o próprio Malinowski, costuma-se supor.

A categoria 7 de Malinowski é o "comércio puro e simples" (Arg.: 147). Vê-se que para Malinowski a dádiva é apenas um entre tantos outros tipos de troca, um pólo classificatório ao qual se oporia o comércio, entendido enquanto "ganho". Esses dois pólos estariam integrados funcionalmente na sociedade trobriandesa, mas, enquanto princípios de troca, se excluíam mutuamente, na medida em que nenhum dos dois permearia toda a sociedade. Cada princípio estaria presente em uma atividade específica. No kula, por exemplo, "entre dois parceiros jamais se verifica uma permuta direta do tipo *gimwali*" (Arg.: 268).

De modo semelhante a Malinowski, Uberoi tem o propósito de "separar o lado ritual do kula [a 'troca simbólica'] do seu lado mais utilitário ['comercial']. Esta separação não é mero artifício analítico; existe também uma separação real na prática do kula e nas idéias de seus agentes" (Uberoi, 1962: 139). Haveria assim a necessidade de se distinguir "o que é dádiva (*gift*) (...) e o que é livremente negociado" (Uberoi, 1962: 150), pois esses seriam princípios que operariam independentemente e de maneira excludente. Essa radical distinção entre lógica da dádiva e da mercadoria como princípios incompatíveis e a imputação dessa ruptura aos "nativos" é característica da tradição britânica.⁸

Lévi-Strauss nos apresenta dados nas *Estruturas elementares do parentesco* que contradizem essa disjunção entre a lógica da dádiva e a da compra e venda postulada por Malinowski e Uberoi; por exemplo, no "vocabulário matrimonial da Grande Rússia o noivo é chamado 'o negociante', a noiva 'a mercadoria' (...) o mesmo simbolismo encontra-se entre os cristãos de Mossul, onde o pedido de casamento reveste-se de uma expressão estilizada: 'O senhor tem uma mercadoria para nos vender?'. 'Realmente a sua mercadoria é excelente! Nós compramos!'" (Lévi-Strauss, 1982: 76).

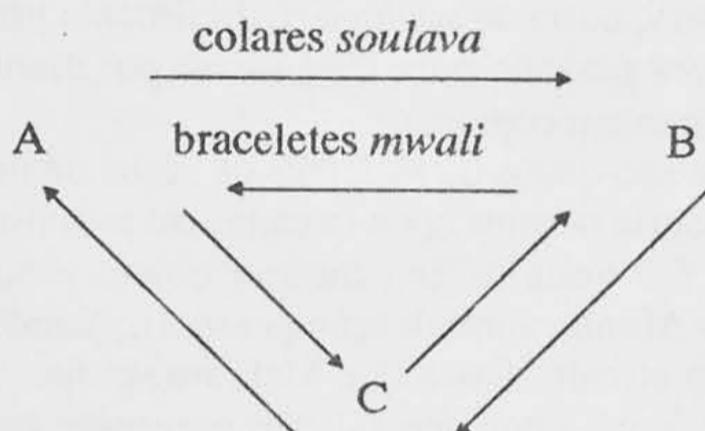
A dádiva e a "compra e venda" não estariam assim "integradas funcionalmente", mas em relação hierárquica (no sentido de Dumont, 1966). Essas duas lógicas convivem enquanto princípios organizativos de várias sociedades (de praticamente todas as sociedades atualmente encontradas).

Voltemos agora à classificação trobriandesa, muito mais interessante que a de Malinowski. Da "regra geral" de que a todo presente deve corresponder uma retribuição, segue-se que as transações iniciam-se como uma *vaga*, presente de abertura (*opening gift*), e se encerram com um presente final de retribuição chamado *yotile*. Há uma relativa "equivalência entre eles, que são trocáveis por pertencerem a uma mesma esfera". Essa equivalência entretanto nunca é perfeita. No caso dos objetos kula, por exemplo, qualificados como diferentes em termos de valor, ainda que trocáveis entre si, aquele indivíduo que deu o objeto mais valioso assume então uma posição de superioridade – posição essa que pode se tornar

permanente se sua generosidade se repetir com o tempo. Se essa "diferença de valor" superar um limite ou margem tradicional, aquele que "deu mais" guarda rancor de seu parceiro, que fica com a fama de avaro. A inequivalência entre objetos trocados reflete assim uma inequivalência entre as posições sociais dos trocadores. Essa inequivalência seria um desequilíbrio constante na reciprocidade existente em qualquer momento de qualquer relação social.

Não haveria equivalência perfeita na troca kula também por um outro motivo: trocam-se colares por braceletes. Vamos ver como isso se dá, reduzindo a três, um número hipotético dado para facilidade da exposição, o número de participantes num anel kula:

Figura 1:



Soulava: A faz uma expedição a C que dá colares a A
C faz uma expedição a B que dá colares a C
B faz uma expedição a A que dá colares a B

Mwali: C faz uma expedição a A que dá braceletes a C
A faz uma expedição a B que dá braceletes a A
B faz uma expedição a C que dá braceletes a B

Vimos que aqueles que saem numa expedição apenas recebem os *vaygu'a*. Pelo fato de os *soulava* obedecerem sempre o sentido horário, vemos que, no caso de A ir a C, o *vaga* será um *soulava* dado por C para A. A irá reciprocitar quando receber a visita de C, dando a este um *yotile* que é um *mwali*. Está claro que a diferença entre *vaga* e *yotile* é convencional, dependendo de qual visita é considerada "inicial". O essencial é notar que a transação está sempre aberta, na medida em que, os objetos não sendo idênticos, há um permanente desequilíbrio material, algo a ser reciprocado, o que será feito no seu devido tempo, seguindo-se a rota do anel kula.

Há ainda uma inequivalência quanto ao tempo; como nos diz Malinowski, referindo-se ao par *vaga/yotile*:

os dois presentes kula são também distintos quanto ao tempo. É evidente que isso se dê no caso de uma expedição marítima (...) na qual os visitantes não trazem consigo nenhum objeto de valor; desse modo, qualquer objeto recebido na ocasião, seja *vaga* ou *yotile*, não pode, portanto, ser permutado ao

mesmo tempo. Porém, mesmo quando a transação se realiza na mesma aldeia no decorrer de um kula interno, tem de haver um intervalo entre dois presentes, pelo menos de alguns minutos (Arg.: 262).

Vemos assim que há sempre desigualdades em pelo menos um dos três níveis seguintes: quanto à posição dos trocadores, quanto ao objeto trocado e quanto ao intervalo entre presente e contrapresente; nunca se trocam objetos idênticos ao mesmo tempo por pessoas do mesmo grupo, subclã ou posição social.⁹

Pelo esquema gráfico do anel kula, está claro que temos dois sistemas de reciprocidade generalizada – um de *mwali*, outro de *soulava* – que se decomporiam em três sistemas de troca restrita de braceletes por colares (entre A e C, A e B e B e C). Os dois sistemas de reciprocidade generalizada fundariam duas esferas de troca – uma de *mwali*, outra de *soulava*. Dificilmente um dado *soulava* que A passa para B (e que será passado para C, e assim por diante) voltaria para A sem antes passar por inúmeros receptores.

Na história do kula, são quase inexistentes os casos de um objeto retornar a uma pessoa, o que só poderia ocorrer após décadas ou mesmo séculos; o que há, em raríssimas ocasiões, é a volta de um mesmo objeto a descendentes de um "doador original" (Nancy Munn, comunicação pessoal), quando o "caminho" desse objeto se fecharia num círculo. Dado que Malinowski nos atesta que cada objeto kula é único e individual, enquanto tal não ocorresse haveria um desequilíbrio material permanente.

Malinowski já havia se referido ao fato de que nas ilhas Trobriand a qualidade de tipos e formas de troca e a sua quantidade e intensidade são incalculáveis. O certo é que existem esferas ou circuitos de troca que se sobrepõem. A própria visita de uma expedição marítima kula já é uma prestação específica, e funda uma esfera (como entre nós, as visitas também são reciprocadas). A disposição hierárquica dessas trocas seria então complicadíssima, mas talvez pudéssemos agora sugerir a viabilidade de um entendimento do kula como um "todo hierárquico" (no sentido de Dumont, 1966). Isto é, o kula é composto por uma série hierarquizada de esferas de troca; o termo englobante dessas trocas, ou esferas de troca, seria a troca dos *vaygu'a*, à qual Malinowski se refere como troca kula propriamente dita.

Na descrição dessas esferas, Malinowski seguiu a classificação trobriandesa; temos assim conhecimento de algumas delas, como a dos "presentes de solicitação" oferecidos a alguém que possui um objeto kula excepcionalmente valorizado pelos seus parceiros habituais, que então "competem entre si pela honra de receber esse artigo" (Arg.: 83). Entre esses presentes temos os *pokala*, que são alimentos, em geral porcos, bananas de especial qualidade, inhame ou taro, e os *kaributu*, que são de maior valor, incluindo as grandes lâminas de machado *beku*, cinturões ou colheres para sal de osso ou de madeira. Esses "presentes de solicitação" devem sempre ser retribuídos "mais tarde com um presente equivalente" (Arg.: 263).

Outro tipo de presente importante, essencial ao kula, é o presente intermediário denominado *basi*. Vamos imaginar que um nativo de Sinaketa tenha dado um par muito bom de braceletes a seu parceiro de Dobu, em seu último encontro em Sinaketa. Agora, ao chegar em Dobu, descobre que seu parceiro não possui nenhum colar de valor equivalente ao dos braceletes dados. Não obstante, ele espera que, nesse ínterim, seu parceiro lhe dê um colar, mesmo que seja de qualidade inferior. Esse é um *basi*, ou seja, um presente que não é dado em retribuição ao *vaga* altamente valioso, mas para preencher uma lacuna. Esse presente *basi*, por sua vez, tem de ser retribuído por meio de um par de braceletes de valor equivalente, em data futura. Por sua vez, o nativo de Dobu tem ainda de retribuir os grandes braceletes que recebe para os quais ele ainda não dispõe de um presente equivalente. Assim que ele obtiver um, oferece-o como presente *kudo*, o presente que "agarra", com o qual se conclui a transação (Arg.: 263-4).

Citei aqui algumas das formas de troca diretamente relacionadas com a troca dos *vaygu'a*, de tal forma que podemos imaginá-las compondo um "Grande Kula". Malinowski nos descreve outras formas de troca, também relacionadas com a troca dos *vaygu'a*, mas de modo menos detalhado. São *todas* essas trocas que compõem o que chamamos "classificação trobriandesa". Como exemplo de algumas outras dessas trocas, aparentemente não relacionadas diretamente com o kula, mencionarei as que organizam o "trabalho comunitário" trobriandês. Veremos que é justamente considerando esse trabalho como uma prestação ou modo de troca que os trobriandeses distinguem "pelo menos cinco modalidades diferentes de trabalho comunitário, cada uma delas com um nome diferente, cada uma delas com uma natureza sociológica própria e distinta" (Arg.: 127).

Assim, o *tamgogula* é o trabalho de "cortar o mato e preparar o campo para a lavoura" realizado "quando o chefe ou líder convoca os membros da comunidade de sua própria aldeia (...) trabalhando cada dia num único terreno e sendo alimentados nesse dia pelo proprietário" (Arg.: 127). Note-se que, nos primeiros dias, trabalham-se os terrenos do chefe. O *lupalabisa* é organizado de modo idêntico, mas assume uma escala maior, incluindo várias aldeias.

Tanto o *tamgogula* como o *lupalabisa* envolvem toda a comunidade, já que todos dão e recebem prestações de trabalho. O *kabutu* é a solicitação de trabalho por parte de um chefe ou nativo influente, que deve fornecer alimentos a seus auxiliares. O *tau'la* "realiza-se quando um grupo de aldeias decide fazer um dos estágios agrícolas em comum, em termos de reciprocidade" (Arg.: 127). O *tau'la* se distingue do *lupalabisa* por este ser um trabalho de preparação da lavoura, não um estágio de seu cultivo, o que implicaria uma diferente organização. Malinowski não nos fala de prestações de alimentos ou mesmo de festas comunitárias no caso do *tau'la*. "Finalmente, um termo especial – *tavile'i* – é usado quando os nativos querem dizer que os campos são lavrados através do trabalho individual, cada nativo trabalhando em seu próprio terreno" (Arg.: 129). O *tavile'i* define-se então pela ausência de troca; aqui o trabalho não é uma prestação. Note-se que esse nunca é o caso dos terrenos do chefe, que são sempre lavrados através de trabalho comunitário.

Essas classificações não definem um trabalho determinado, e sim uma forma específica de socialização através de uma determinada organização do trabalho enquanto troca. O *kabutu*, por exemplo, é a solicitação de trabalho pelo chefe, e esse trabalho não é necessariamente trabalho na lavoura: "O trabalho comunitário empregado na construção da canoa é obviamente do tipo *kabutu*" (Arg.: 128), quando os parentes das esposas do chefe têm um dever especial.

Malinowski entende a distribuição de alimentos feita pelo chefe na ocasião do *kabutu* como "pagamento" e não troca, o que criticamos. Mostramos que no caso do "trabalho comunitário" há troca de trabalho por um lado – na medida em que o "meu" terreno será trabalhado por "outros", cujos terrenos "eu" ajudarei a trabalhar – e alimentos por outro. Como na troca *kula*, há uma tendência no sentido de conceber-se dois circuitos de troca generalizada como uma troca restrita. Certamente isso induziu Malinowski a descrever "um pagamento" do trabalho por meio de alimento.

Vimos ainda que não só o chefe, mas todos os trobriandeses dependem das trocas com os parentes de suas esposas. O chefe é um centralizador das trocas e sua posição específica se funda numa peculiar organização destas.

Referindo-se às suas conclusões refutadas por Mauss a partir dos próprios dados dos *Argonautas*, Malinowski (1951: 41) notou ser uma qualidade fundamental de uma etnografia permitir reinterpretações. As que fiz aqui procuram dar subsídios para um entendimento da constituição do poder político através de desigualdades e inequivalências na troca.

NOTAS

(1) Poder-se-ia, à maneira de Polanyi (1957) ou Murra (1980), encarar o tributo como uma forma de troca, mas não é esse o caso de Malinowski. É importante notar ainda que esse autor não relacionou o *urigubu* nem mesmo com a troca *kula*, isto é, não relacionou a distribuição econômica com a troca cerimonial. Como veremos, não há em Malinowski um conceito de troca que englobe todos esses fatos.

(2) O fato de esses colares *katudababiles* serem colocados no *kula* (ainda que não na esfera de troca principal dos *vaygu'a* mais prezados, os *soulava* e *mwali*) os relacionam com (pelo menos) duas "instituições" (*kula* e casamentos), que definem dois tipos de troca diferentes. A inter-relação entre o *kula* e os casamentos permanece obscura nos *Argonautas*. Esse livro não indica, por exemplo, semelhanças ou diferenças entre o significado dos *katudababiles* dados na ocasião de um casamento daqueles dados como *basi* no *kula*.

(3) Analisando os "grandes festejos (...) onde o chefe age como mestre de cerimônias", Malinowski diz que o chefe tem de "pagar todos os serviços que lhe são prestados. Tem de pagar até mesmo pelos tributos que recebe, recorrendo a seus depósitos de riqueza" (Arg.: 58). É uma pena que Malinowski não especifique os "diversos serviços pessoais" que "por direito" são prestados ao chefe. Note-se que Malinowski percebe que o tributo é reciprocado pelo chefe.

(4) Uso a expressão no sentido consagrado por Firth (1939, 1957; cf. também Lévi-Strauss, 1982: 101), segundo o qual, inclusive, não existiria moeda em uma sociedade onde a esfera econômica se divide em diversas esferas de troca. Para Giannotti, a própria troca de dádivas – ou a predomi-

nância desta numa dada sociedade – implica que "os objetos trocados não se equalizam (...), mas se dispõem em classes de equivalência, o próprio intercâmbio não está dominado pela representação de algo comum" (Giannotti, 1983: 11). Na troca de mercadorias, ao contrário, um objeto é reportado a quaisquer outros objetos, permitindo a gênese lógica da moeda. Concluímos com Malinowski: "moeda significa um meio de troca e padrão de valor, e nenhum dos objetos valiosos dos Massim preenchem essas funções" (Arg.: 358).

(5) No caso da construção da canoa, impera o mesmo princípio, com algumas particularidades. Não haverá troca de trabalho, já que "cada subclã (isto é, cada subdivisão da aldeia) constrói sua própria canoa"; além disso, "uma troca ou livre escolha subseqüentes estão fora de cogitação" (Arg.: 359). Na construção da canoa não temos as trocas entre subclãs dos trabalhos comunitários; o *sagali* ocorre no lançamento da canoa, reunindo nativos de diversas aldeias.

(6) Mencionamos a "função econômica da magia", que é descrita como uma influência que regula, sistematiza e controla as atividades produtivas (cf. Arg.: 55-6, para a presença da magia na construção de canoas, no trabalho da lavoura etc.). Para Malinowski, "todos os aspectos da vida nativa, a religião, a magia, a economia, estão inter-relacionados" (Arg.: 62), mas em termos funcionais. Por exemplo, se os encantamentos mágicos fazem referência aos mitos, o mito teria também uma "função mágica" (Arg.: 228). Durham descreve procedimento idêntico na análise da magia em *Coral gardens*. Mas, segundo essa autora, esse livro de 1935 apresentaria "uma inovação", que seria a hierarquização das esferas sociais (Durham, 1973: 144), o que talvez possa ser debitado a uma influência (tardia) de Mauss. Como veremos adiante, a visão maussiana nos aponta para uma hierarquização dada não pelo analista, mas pelas "teorias nativas" específicas.

(7) Seria interessante aprofundarmos ainda a questão da noção de *gimwali*, que Malinowski traduz por "comércio"; está claro que o *gimwali* não tem nada a ver com a nossa "compra e venda", correspondendo mais a um "escambo".

(8) Lévi-Strauss (1982: 176) nota que o sistema matrimonial de Buin, nas ilhas Salomão, apresenta uma dificuldade insuperável para Frazer. Nesse lugar, o advento do dinheiro não substituiu mas superpôs-se à troca de mulheres. O erro de Frazer seria assimilar a solução desse sistema "à solução racional de um problema econômico" (idem: 178), atribuindo "ao seu homem primitivo a mentalidade do 'homo economicus'" (idem: 177). Se precisamente nessa questão Malinowski supera Frazer, não vendo "a troca como modalidade de compra", nem fazendo do econômico um termo englobante, por outro lado repete o erro deste ao não ver que "é a compra que constitui uma modalidade de troca" (Lévi-Strauss, 1982: 177), o que significa não entender esta apenas como instituição mas também como princípio universal.

Essa passagem das *Estruturas elementares* é oportuna para matizarmos a frequentemente citada influência do pensamento dos economistas neoclássicos no livro citado. Essa influência, que se expressa no conceito de escassez, não parece ser decisiva, dada a crítica radical que esse livro nos possibilita àqueles economistas.

(9) É claro que essa desigualdade (ou inequivalência) não exclui, ao contrário pressupõe uma igualdade (ou equivalência) entre os objetos trocados: "apenas itens de um mesmo tipo podem ser comparados (*ranked*)" (Crocker, 1969: 53), isto é, "a troca não pode ser sem igualdade" (Aristóteles, *Ética a Nicomano*, citado por Fausto, 1983: 109). Assim, "a equivalência dos dois presentes, *vaga* e *yotile*, é expressa pela palavra *kudu* (dente) e *bigeda* (vai morder). Outra figura de retórica que descreve essa equivalência está implícita na palavra *va'i*, que significa casar. Quando dois dos objetos opostos se encontram no kula e são permutados, diz-se que os dois 'se casaram'. Os nativos consideram os braceletes como 'fêmea' e os colares como 'machos'" (Arg.: 264).

BIBLIOGRAFIA

CLASTRES, P.. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

Lanna, Marcos. "Repensando a troca trobriandesa".

- CROCKER, C.. "Reciprocity and hierarchy among the eastern Bororo". *Man*, vol. 4, 1969.
- DUMONT, L.. *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard, 1966.
- DURHAM, E.. *A reconstrução da realidade*. Tese de livre-docência, Dep. Ciênc. Soc., FFLCH/USP, 1973.
- FAUSTO, R.. *Marx: lógica e política*. Tomo I, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- FIRTH, R.. *Primitive polynesian economics*. London, G. Routledge, 1939.
- GIANNOTTI, J. A.. Trabalho e reflexão. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- LANNA, M.. *Troca e sociedade*. Dissertação de mestrado, UNICAMP, 1987.
- _____. *Divine debts, exchange relations in Northeast Brazil*. Tese de Ph. D., Univ. de Chicago, 1991.
- LEACH, E.. "The epistemological background to Malinowski's empiricism". In R. Firth (ed.), *Man and Culture*. London, Routledge & Kegan Paul, 1957.
- LÉVI-STRAUSS, C.. "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". In E. Schaden (ed.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1976.
- _____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- MALINOWSKI, B.. *Crime and custom in savage society*. London, Routledge & Kegan Paul, 1951.
- _____. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril, 1978.
- MURRA, J.. *The economic organization of the Inka state*. Greenwich, Jai Press, 1980.
- POLANYI, K.. "The economy as instituted process". In Polanyi, K., Arensberg, C., Pearson, H. (eds.), *Trade and market in the early empires*. Glencoe, The Free Press, 1957.
- SAHLINS, M.. *Stone age economics*. Chicago, Aldine-Atherton, 1972.
- _____. "The Stranger-King, or Dumezil among the Fijians". In *Islands of history*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1985.
- _____. "Cosmologies of capitalism: the 'Trans-Pacific' sector of the world-system". *Proceedings of the British Academy*, LXXIV, 1988.
- UBEROI, J. P. S.. *Politics of the Kula Ring*. Manchester Univ. Press, 1962.
- WEINER, A.. *Women of value, men of renown*. Austin, Univ. of Texas Press, 1976.
- _____. "The reproductive model in Trobriand society". *Bulletin du M.A.U.S.S.*, n. 2, 1982.

ABSTRACT: The article discusses *The Argonauts of the Western Pacific* and its purpose is to reinterpret some of Malinowski's descriptions of the exchange process and Kula. Working with some ideas developed by various authors (as Lévi-Strauss and his conception of exchange as being one universal principal of human thinking) the author discusses some positions taken by Malinowski and concludes the essay redefining the Kula as "a hierarchy series of exchange spheres".

KEY-WORDS: exchange, economic anthropology, kula

Recebido para publicação em 13 de janeiro de 1992.