

---

# A MATÉRIA DA IMAGINAÇÃO: O QUE PODEMOS APRENDER COM AS IDEIAS DAS CRIANÇAS FIJIANAS SOBRE SUAS VIDAS COMO ADULTOS

**Christina Toren**

**University of St Andrews – Reino Unido**

**Resumo:** *Por meio de uma análise de redações de crianças fijianas sobre o futuro, este artigo examina ideias de socialidade, personalidade e self que constituem a matéria mesmo da intersubjetividade e, portanto, da imaginação. O material aqui apresentado toca em um único aspecto dos dados derivados de 75 redações de crianças fijianas, moradoras de aldeias, entre 7 e 15 anos de idade, coletados em abril de 2005: a constituição, ao longo do tempo, de uma orientação espaçotemporal relativa a uma visão das gerações vindouras. Esta análise parcial é a primeira parte de um projeto mais amplo, que examinará todos os aspectos dos dados derivados das redações levando em conta suas variações. O artigo utiliza este exemplo de análise espaçotemporal para mostrar que dados como esses, quando encarados da perspectiva de um trabalho de campo de longo prazo baseado na observação participante, possibilitam uma análise etnográfica da produção de significado enquanto processo histórico e transformacional.*

**Palavras-chave:** *autopoiesis, crianças, imaginação, parentesco.*

**Abstract:** *By means of an analysis of Fijian children's essays about the future, this paper explores ideas of sociality, personhood and the self that are the very stuff of intersubjectivity and thus of the imagination. The material presented here bears on a single aspect of data derived from 75 essays by Fijian village children aged between 7 and 15 years old collected in April 2005: their constitution over time of a spatiotemporal orientation towards a view of generations to come. This partial analysis is the first part of the larger project, which will look at all aspects of the data derived from the essays as they vary together. The paper uses this example of spatiotemporal orientation to show how, seen through the perspective derived from long-term participant observer fieldwork, data such as these enable an ethnographic analysis of meaning-making as a transformational, historical process.*

**Keywords:** *autopoiesis, children, imagination, kin.*

Em termos biológicos, nós, humanos, como outras coisas vivas, somos autopoieticos – autocriadores, autoprodutores – e assim, inevitavelmente, seres autônomos. Fundamentalmente, nossa autonomia como seres humanos reside na socialidade: sermos e tornarmo-nos nós mesmos implica nosso engajamento com outros seres humanos no contínuo processo de nossa auto-criação.<sup>1</sup> Para entender a natureza social da autopoiesis humana é preciso que analisemos como as condições do mundo são vividas por pessoas de todas as idades, e também o que as crianças fazem especificamente dessas condições – isto é, as ideias que as crianças constituem ao longo do tempo, como elas descrevem e compreendem o mundo. Esse tipo de estudo nos permite ver como as ideias e práticas são transformadas no próprio processo de serem mantidas e, também, como o contínuo processo de encontrar sentido no mundo das pessoas produz um complexo de ideias cuja validade nós consideramos óbvia, dada na natureza das coisas. Há um problema aqui, todavia: aquilo que é óbvio para mim pode não ser óbvio para outrem.

Esse problema surge em parte porque até mesmo os antropólogos têm dificuldade de ver quando um acordo sobre referência não envolve acordo sobre significado. Assim, por exemplo, o conhecimento da língua fijiana não me dá acesso necessariamente ao que os fijianos querem dizer com aquilo que dizem. Para compreender bem (em vez de superficialmente) os fijianos eu preciso conhecer a sua história e também, por meio de longa observação participante e outros métodos de pesquisa, descobrir o que é que *eles* consideram óbvio. É difícil – pois não consigo deixar de projetar neles as minhas próprias compreensões, não porque eu esteja especialmente enredada nas minhas próprias ideias, mas porque é dessa maneira que damos sentido ao mundo. Dito de forma simples: nós trazemos para todo e qualquer encontro com qualquer outra pessoa a nossa própria história original, isto é, a história que vivemos e que nos faz quem somos, a história a partir da qual falamos, ouvimos e

---

<sup>1</sup> O estudo desse processo tem muito a nos dizer, porque compreender como as crianças constituem intersubjetivamente, ao longo do tempo, ideias como as de “hierarquia”, “deus”, “parentesco”, e assim por diante, implica uma análise das relações sociais que medeiam o processo constitutivo; ver Toren (1990, 1999b, 2006, 2007a).

compreendemos os outros. Não temos como deixar de assimilar aos nossos próprios termos os termos alheios.<sup>2</sup>

Dito isso, como antropólogos podemos argumentar com igual validade, posto que inevitavelmente este é sempre o caso, que a distância entre nossas próprias histórias e as das pessoas com quem trabalhamos é muito útil em análises etnográficas, porque é exatamente essa distância que põe em questão as nossas próprias compreensões naturalizadas do mundo em que vivemos, fazendo-nos compreender a profundidade do problema que a historicidade humana coloca para a análise social, e assim para a nossa compreensão de nós mesmos e para as ciências humanas.<sup>3</sup> Tenho de enfatizar aqui no início deste artigo que uma compreensão da historicidade humana torna evidente que as ideias relacionadas de “cultura” e “relatividade cultural” carecem de poder explanatório geral. O que explica a semelhança que reside em nossas flagrantes diferenças um do outro e as diferenças que emergem da nossa semelhança é uma função da história das relações sociais que informaram, e continuam informando, cada aspecto do processo de transformação de autopoiesis que nos torna quem somos.<sup>4</sup>

Uma maneira de o etnógrafo ter acesso a essa história é capturar aspectos dela durante sua transformação, na medida em que uma pessoa envelhece. O melhor estudo é o longitudinal, mas ele é difícil de ser feito. Um estudo por amostragem transversal, como o que apresento aqui, não pode ter a mesma força que um estudo das mesmas crianças ao longo do tempo; assim não posso dizer com certeza que uma criança de 8 anos cuja redação faz parte do meu estudo esteja fadada dentro de mais ou menos cinco anos a reproduzir o que foi escrito por alguém que, no presente estudo, tem 13 anos de idade. O que posso dizer, porém, é que um estudo semelhante realizado durante cinco ou

---

<sup>2</sup> Mesmo assim, algumas vezes *sabemos* que não estamos entendendo a outra pessoa. Pode ser óbvio, por exemplo, que o que os fijianos querem dizer quando se referem aos seus antepassados não seja o que você entende pelo termo, ou que as implicações da palavra *mana* – “efetivo” sejam numerosas e difíceis de perceber. Esses casos mais óbvios, no entanto, são relativamente fáceis de investigar, ainda que seja apenas por nos darmos conta de que nossas respectivas ideias não são as mesmas.

<sup>3</sup> Quando a distância histórica entre nós e aqueles com quem trabalhamos é relativamente curta, a análise etnográfica exige o mesmo esforço de compreensão que quando é relativamente longa. Ver Evans (2006) para um caso exemplar de distância “curta”.

<sup>4</sup> Ver Toren (1990, 1999a, 2009) para os fundamentos desse modelo, que no seu desenvolvimento mais recente faz uso do trabalho da neopiagetiana Annette Karmiloff-Smith (1992, 1995, 1998) e de seus colegas neurocontrutivistas (Elman et al., 1996); ver também Sofaer (2006).

dez anos entre crianças em Sawaieke forneceria no mínimo uma percepção verdadeira das transformações que ocorrem em função ao mesmo tempo da idade e das relações sociais na coletividade como um todo.

O presente artigo trata de ideias de socialidade, personalidade e *self* que são cruciais para entender quem somos e o que queremos dizer com o que expressamos – ideias que são o próprio estofado da intersubjetividade e portanto da imaginação. Em redações de crianças fijianas de aldeia sobre o futuro, vemos como os produtos da imaginação transmitem ideias fundamentais sobre o que são as pessoas e o que constitui a socialidade adequada.<sup>5</sup> Mas a natureza dessas ideias não seria necessariamente óbvia para, digamos, um psicólogo ocidental inclinado a projetar nelas a sua própria ideia da pessoa e da socialidade – por exemplo, a ideia do indivíduo em sociedade, a qual, como veremos, é bastante inadequada para compreender o que as crianças fijianas de aldeia escrevem.<sup>6</sup>

Embora nem todas as crianças usem o termo em suas redações, a ideia fijiana de *veiqaravi*, “assistência um ao outro”, está sempre explícita em um ou outro dos seus aspectos e eu explico o seu significado e as suas implicações referindo-me aos detalhes de dez redações específicas. A escolha delas entre várias idades serviu para exemplificar a mudança de orientação espaço-temporal das crianças em relação ao futuro à medida que ele emerge da análise. Apêndices em forma de tabelas e gráficos fornecem os dados quantitativos derivados de uma cuidadosa análise de conteúdo de todas as redações. Eles demonstram como a idade da criança está associada à mudança de foco nas

---

<sup>5</sup> Nabobo-Baba (2006) oferece um vívido relato dos elementos essenciais da vida vivida “de maneira fijiana”; as ideias e práticas descritas mostram o dia a dia nas vidas das crianças.

<sup>6</sup> Uma coleção de artigos de psicólogos do desenvolvimento sobre a compreensão da sociedade pelas crianças não trata em nenhum momento dessa questão; em vez disso, assume sem questionar uma ideia da pessoa como “indivíduo em sociedade” mesmo quando argumenta, por exemplo, que “a cognição social é um campo especialmente propício à investigação da compreensão que vem acompanhada de componentes morais e emocionais relacionados ao *self*” (Hatano; Takahashi, 2005, p. 299). A ideia de especificidade de campo que informa essa coleção é digna de nota: “cognição social constitui um campo de conhecimento [...] crianças e adultos comuns possuem um notável conjunto de peças de conhecimento sobre comportamentos, estruturas e funções de entidades sociais. Isso deve ser assim, por economia e coerência, na nossa sociedade, onde peças de informação sobre o mundo social são agrupadas e separadas daquelas que tratam de pessoas como indivíduos ou do mundo natural” (Hatano; Takahashi, 2005, p. 289). A implicação aqui é que a especificidade de campo da “cognição social” é dada no início do desenvolvimento; ao contrário, meu material fijiano sugere, e eu afirmaria, que até onde “a cognição social é um campo de conhecimento”, isso é o resultado de um processo constitutivo ao longo do tempo no qual as crianças dão sentido intersubjetivamente às suas relações com os outros no mundo que as rodeia (ver Toren 1990, 1999b, 2006).

redações: do escritor da redação, ao escritor e seus parentes próximos, ao escritor como parte da coletividade para com a qual ele tem obrigações, ao escritor como parte de uma coletividade de gerações que se substituem ao longo do tempo. Eu me refiro a essa transformação como uma mudança de orientação espaçotemporal em relação ao futuro porque a mudança de foco das crianças se baseia numa transformação da compreensão do futuro como um espaço-tempo de relações sociais imaginário que dá origem, diga-se de passagem, a um *self* futuro específico. Como seria de se esperar, o gênero faz uma diferença que, no entanto, eu ignoro aqui por falta de espaço para analisá-la.

O ato de imaginar um “*self* futuro específico” não deve ser confundido com uma preocupação com a “identidade” (isto é, “a característica que distingue ou personalidade de um indivíduo: individualidade”<sup>7</sup>).<sup>8</sup> “Identidade” é um termo muito debatido na antropologia contemporânea, mas está demasiadamente associado à ideia da pessoa como “um indivíduo na sociedade” e, de modo mais radical, à ideia do indivíduo como artefato de suas próprias escolhas, para ser automaticamente transposto seja para o contexto urbano ou rural em Fiji – uma questão que retomarei mais tarde.

A associação entre a idade e o foco da redação não é absolutamente exclusiva: ela indica mais uma probabilidade do que uma necessidade de desenvolvimento. Mesmo assim, eu diria que se uma criança de aldeia vai crescer para ser um adulto que mantém por princípio e prática “o modo de vida fijiano”, então essa pessoa precisa tornar-se alguém para quem as obrigações com a família em geral e/ou a sucessão de gerações *vakavanua* – “de acordo com a terra” – se tornem compreensões pressupostas do sentido da vida da aldeia.<sup>9</sup>

Tenho 75 redações sobre o futuro escritas por 43 meninos e 32 meninas da Escola Distrital Sawaieke durante o mês de abril de 2005. As crianças tinham de 7 anos e 11 meses a 14 anos e 8 meses de idade e escreveram suas histórias em sala de aula, sentadas a uma distância umas das outras suficiente

---

<sup>7</sup> Verbete “identity” em Merriam-Webster Online (<http://www.merriam-webster.com/dictionary/identity>).

<sup>8</sup> Ver Reicher e Hopkins (2001) para uma abordagem pela psicologia social.

<sup>9</sup> Para um exame da profunda importância da nossa orientação espaçotemporal para os outros, indica-se a leitura da magnífica monografia de Nancy Munn (1986, p. 9, grifo da autora) que analisa como “no caso de Gawan, o valor pode ser caracterizado em termos de níveis diferenciais de *transformação espaçotemporal* – mais especificamente, em termos da relativa capacidade de um ato de estender ou expandir [...] *espaço-tempo intersubjetivo* – um espaço-tempo de relações *self*-outro formado em e através de atos e práticas”.

para evitar cópias. Essas crianças não estavam acostumadas a escrever sobre si mesmas ou a escrever histórias em geral, tendo o horário escolar preenchido com outros trabalhos, e gostaram da novidade das tarefas que lhes dei e da minha presença por ali. Elas pareciam sempre prontas a tentar produzir aquilo que pensavam que eu queria. A fim de possibilitar que as crianças escrevessem com certa facilidade, eu lhes dei instruções completas. O que vem a seguir é uma tradução do fijiano:

Vocês têm duas tarefas para fazer hoje. A primeira é uma história. Estou pedindo que cada um de vocês, por favor, escreva uma história. Imagine um tempo no futuro em que você é um homem ou uma mulher. Escreva uma história sobre o seu modo de vida naquele tempo futuro e tente mostrar os detalhes de sua vida quando você crescer. É fácil. Simplesmente pense sobre aquele tempo futuro e escreva sobre ele – qualquer coisa sobre aquele tempo futuro. Outra coisa: não se preocupem com esta tarefa – não é uma prova. É apenas uma pequena tarefa que vocês estão fazendo para mim. Tudo bem? Ótimo. Por favor, cada um de vocês, escreva seus pensamentos.<sup>10</sup>

Como as crianças (e a maioria das pessoas) geralmente fazem o possível para produzir aquilo que acham que o pesquisador deseja, é sempre importante estar bem consciente das perguntas que você faz. No caso de um estudo como esse, as características do pedido da tarefa descrita pela pesquisadora vão ser evidentemente fundamentais. O leitor precisa saber desde o início, portanto, que com exceção de um reconhecimento de gênero, minhas instruções não implicam nenhuma orientação especial dirigida às personalidades futuras das crianças.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> No original: “Sa rua na nomudou i tavi nikua – na imatai, na talanoa. Au kerea mada mo ni dui vola e dua na talanoa. Mo vakasamataka mada na gauna mai muri ni ko sa turaga se marama. Mo talanoataka na nomu ivakarau ni bula e na gauna mai muri koya ka tovolea mada me vakaraitaka na ituvaki ni nomu bula ni ko sa tubu cake oti mai. E rawarawa. Mo vakasamataka ga na gauna mai muri koya ka talanoataka – na veika sa rawa baleta na gauna mai muri.. E dua tale na ka: mo kakua ni lomaleqataka na itavi oqo – sa sega ni dua na veitarogi. Sa dua ga na nomudou itavi lailai me baleti au. Sa rawa? Vinaka. Mo ni dui vola mada na nomu vakasama.”

<sup>11</sup> Tenho de agradecer a Michael Carrithers pela utilíssima reflexão neste caso. Em 2009 eu apresentava uma análise muito preliminar desse material no seminário de antropologia da Universidade de Durham, quando ele observou, durante uma discussão, que aparentemente as crianças mais novas viam sua futura trajetória em termos de um tipo de conveniência e que as crianças mais velhas tinham uma visão mais histórica – uma observação que informou a presente análise – ver Carrithers (1992) para uma discussão de como as pessoas produzem conhecimento sobre elas mesmas.

Na língua fijiana o futuro não é concebido como algo que está à frente e diante de nós (como é o caso no uso em inglês). Uma tradução literal de “o passado” – *na gauna eliu* – é “o tempo à frente”; da mesma forma “o futuro” – *na gauna mai muri* – é “o tempo atrás”. Uma trajetória de vida leva a pessoa cada vez mais profundamente ao passado enquanto o futuro se desenrola atrás dela. Isso confere um sentido à sucessão de gerações: as velhas se movem sempre mais à frente dentro do passado e as mais novas, que talvez estejam três gerações atrás delas nessa mesma trajetória, têm às suas próprias costas as gerações vindouras. Eu volto mais tarde a essa questão e à observação associada de que, em geral, tudo o que as crianças escrevem, tudo o que elas dizem que farão ou serão no futuro, parece estar bem ali no horizonte da possibilidade porque todas as crianças conhecem diretamente, ou ouviram falar de, moços e moças e homens e mulheres adultos mais velhos, de suas próprias aldeias, que alcançaram na vida um determinado *status* pretendido também por elas.

Não tenho espaço aqui para mais do que um brevíssimo relato do teor das vidas das crianças da aldeia. Basta dizer que o ciclo diário das tarefas escolares e domésticas ainda lhes deixa bastante tempo para brincar juntas e desenvolver relações com outras crianças como colegas,<sup>12</sup> sendo a relação hierárquica entre irmãos um pressuposto nas maneiras fijianas adultas de compreender o parentesco e tornada evidente para as crianças desde a mais tenra idade em inúmeros aspectos da vida quotidiana. Na escola, as crianças são submetidas à instrução direta; em casa e noutros lugares elas aprendem observando outras crianças mais velhas e pessoas adultas, esperando-se que tanto os meninos como as meninas, por volta dos 7 anos de idade (e às vezes mais cedo) desempenhem com eficiência certas tarefas domésticas como lavar pratos, recolher gravetos para o fogo da cozinha, preparar legumes para cozinhar, comprar artigos na venda da aldeia, transmitir recados entre as casas, e assim por diante. Os meninos normalmente ajudam os pais ou os irmãos mais velhos a alimentar os animais e a cuidar da horta e as meninas coletam iscas de pesca

---

<sup>12</sup> Toren (1999b) mostra de que modo descobrir um primo cruzado significa fazer amizade com outras crianças como colegas com os quais se pode rir, discutir, contar piadas, competir, brincar, brigar, contar segredos, e assim por diante; esse processo é a chave para a constituição concomitante pelas crianças de uma ideia de parentesco como totalmente abrangente.

para suas mães e cuidam das crianças mais novas; meninas de 7 anos já podem ser babás responsáveis e uma mãe espera que por volta dos 3 anos de idade seus filhos sejam capazes de passear sozinhos dentro da aldeia (onde vão estar sempre ao alcance da vista de alguém) ou fora dela na companhia de outras crianças de 8 ou 9 anos. Finalmente, as crianças têm experiência direta no dia a dia dos aspectos ritualizados da vida da aldeia, as formalidades de comer e de beber *vaqona*, as cerimônias do ciclo de vida, as orações e cerimônias de igreja, as reuniões comunitárias e as cerimônias de boas-vindas a funcionários visitantes, ministros da Igreja metodista e outros; as crianças não participam necessariamente desses eventos – na verdade elas podem ser expressamente proibidas de assisti-los – mas isso não impede que elas descubram o que acontece ali, geralmente por observação direta mas escondida. Muitas pessoas possuem rádios, várias casas têm televisão, e à noite as crianças se juntam em qualquer casa onde possam assistir à TV ou a um vídeo; às vezes elas assistem a filmes, talvez com mais frequência notícias locais, eventos esportivos e vídeos caseiros de cerimônias tradicionais celebradas noutra lugar em Fiji. Em resumo, as crianças de aldeia têm acesso a muitas fontes de informação sobre o mundo – diretas e indiretas – e o que fazem com elas fica evidente nas suas redações.

O que se segue são minhas traduções do fijiano, que deixam a desejar, sem dúvida, em termos de dar um sentido totalmente correto ao vocabulário e ao estilo literário das crianças. Isso não me preocupa, todavia, pois estou mais interessada aqui em conteúdo do que em estilo. Começo minha análise com as redações de três das crianças mais jovens – um menino e duas meninas; o foco das redações são eles próprios – o que farão e o que vão adquirir.

## Ideias das crianças sobre o futuro

### *O foco está no autor da redação*

Quando eu for velho eu vou trabalhar na horta. Eu vou ser velho quando eu tiver um carro. Quando eu for velho eu vou ter um escritório. Quando eu for velho eu vou ter um filho. Quando eu for velho eu vou ter uma casa de dois andares. Quando eu for velho eu vou ser um grande chefe. Quando eu for velho eu vou ter um barco. Eu serei velho quando eu for professor na escola. Quando eu for



velho eu vou ter um motor de popa. Quando eu for velho eu vou ter minha casa de chefe. Quando eu for velho eu vou ter um avião. Quando eu for velho eu vou ser mergulhador. Quando eu for velho eu vou ter uma vaca. Quando eu for velho eu vou ter uma bicicleta, uma caminhonete do governo. Quando eu for velho eu vou ter uma esposa. (Menino de 8 anos e 2 meses de idade).

Quando eu for mais velha eu vou trabalhar. Quando eu for mais velha eu vou ser professora. Quando eu for mais velha eu vou ter uma casa. Quando eu for mais velha eu vou ter um carro. Quando eu for mais velha eu vou ser piloto. Quando eu for mais velha eu vou ter um barco. Quando eu for mais velha eu vou ter uma loja. Quando eu for mais velha eu vou ser enfermeira. Quando eu for mais velha eu vou ser veterinária. Quando eu for mais velha eu vou trabalhar na horta. Quando eu for mais velha eu vou arrancar dentes. Quando eu for mais velha eu vou ser mãe de crianças. Quando eu for mais velha eu vou ser pai de crianças. (Menina de 8 anos e 7 meses de idade).

Minha história. No futuro quando eu vou ser uma dama eu vou trabalhar duro desde o tempo em que eu sou jovem até o tempo quando [nós formos] homens e mulheres jovens e eu for casada e tecer esteiras, pescar e cuidar de casa. E eu tenho um carro e eu tenho uma casa e eu tenho uma loja e eu tenho um barco. E eu sou enfermeira no hospital. E eu tenho um hotel e uma criança que está sendo educada na minha escola [por] minha professora [...] E ela alcança [o mesmo *status* que] minha professora e um dia eu vou vir aqui de ônibus e eu vou crescer e conseguir tudo que estou escrevendo aqui e eu só espero que Cristo me ajude todo santo dia e eu vou conseguir me educar. E eu venho morar em Nausori e tenho um iate [...] Eu consigo tudo com a ajuda de Cristo e chego a ser como uma europeia. (Menina de 8 anos e 11 meses de idade).

Essas redações de três das crianças mais jovens da amostragem são típicas das que eu chamo de focadas no *self*. Há conotações aqui, no entanto, de um reconhecimento de outros e suas diferentes situações quando a menina de 8 anos e 7 meses de idade alterna perspectivas – da de uma menina para a de um menino para a de uma menina para a de um menino. Isso fica claro, por exemplo, quando se considera que em Gau, como consequência da divisão sexual do trabalho, as mulheres não trabalham na horta – isso é uma atividade para homens e, evidentemente, sendo menina a autora não vai crescer para ser pai de crianças. É interessante, no entanto, que ela parece ter se imaginado

como uma pessoa igual aos seus colegas, inclusive meninos. A garota mais velha, de 8 anos e 11 meses, adota o tempo todo uma perspectiva feminina, mas embora se refira ao seu trabalho duro e às tarefas de mulher, ela não faz menção explícita às suas obrigações para com os outros. Há, porém, na sua redação, a ideia de que aderência à religião cristã é essencial para que ela consiga o que imagina no futuro – dando a entender que a oração trará o que ela deseja, pois ela não depende (nem pode depender) de seus próprios esforços; a prece coletiva é um aspecto essencial da vida cotidiana: sem a ajuda de Deus, nada se pode esperar.<sup>13</sup> No entender dessa criança, o seu futuro alcança a plenitude quando ela chega “a ser como uma europeia”. É claro que não posso saber o que essa observação quer dizer exatamente além do fato de ser comum afirmar que os europeus (isto é, os *ka valagi* – “estrangeiros”) vivem em meio ao luxo; ao mesmo tempo, também é normal dizer que eles carecem de uma compreensão correta do parentesco e, além disso, é normal dizer que essa carência é o corolário inevitável de uma vida vivida “em função do dinheiro” (*vakailavo*). Pode-se argumentar portanto que as conotações daquilo que ela escreveu sugerem que as ideias dessa menininha sobre o seu futuro são, como as de outras crianças da mesma idade ou mais novas, focadas quase exclusivamente nela mesma.

O reconhecimento de parentesco emerge em redações como as que vêm a seguir, de um menino e uma menina, ambos de 8 anos e 10 meses de idade, cujo foco é o *self* e as obrigações de ambos para com seus familiares mais próximos – isto é, aqueles que fazem parte do lar dos autores, ou de seu clã ou *yavusa* (grupo de clãs ligados por obrigações rituais e casamento).<sup>14</sup>

### *O foco está no autor ou na autora e seus parentes próximos*

Uma história sobre o futuro. Quando eu for um homem eu não vou estudar nem escrever. Eu vou trabalhar. No futuro eu vou beber *yaqona* e vou para as hortas plantar coisas boas para a família a fim de poder levar para casa a comida, as frutas e legumes, ou verduras, ou *yaqona* que são úteis na casa ou no *yavusa* ou

---

<sup>13</sup> De fato, a partir de outra evidência que não posso examinar aqui, eu diria que muitas vezes a oração é concebida pelas crianças como sendo suficiente para que a pessoa atinja seus objetivos – ou seja, esforço individual e trabalho duro parecem relativamente sem importância.

<sup>14</sup> Ver Sayes (1982) para um forte argumento nesse sentido.

clã. Essas são as coisas que serão feitas quando eu for um cavaleiro e respeitado. Porque eu sou um homem que busca o que é necessário para a vida do lar e que encontra maneiras de conseguir dinheiro ou comida. Não sai por aí pedindo coisas ou bebendo *yaqona* que te faz passar vergonha e as pessoas te desprezam ou falam mal da tua casa ou *yavusa* ou clã ou estabelecimento ou subclã. Não fuma demais. Esta é minha história. (Menino de 8 anos e 10 meses de idade).

A ideia desse menino é assumir as tarefas corretas da vida de um homem em Sawaieke; embora ele não faça uso explícito do termo, todas as coisas que ele diz que fará são aspectos de *veiqaravi* – “assistência um ao outro”, compreendida aqui no seu sentido mais amplo como obrigações rituais mútuas de parentesco; seus esforços produtivos ajudarão seu clã e *yavusa*. Observe-se também que ele vai produzir *yaqona* – isto é, *kava*, cuja preparação e ingestão são necessárias em qualquer evento que seja *vakavanua* – “de acordo com a terra”, qualquer cerimônia de ciclo de vida em nascimento, morte, casamento, quaisquer boas-vindas a visitantes, qualquer evento que reúna pessoas em celebração ou luto. A *yaqona* é preparada espremendo a raiz macerada em água para extrair sua essência, e a primeira tigela é servida ao chefe de mais alto escalão que estiver presente e que ao bebê-la é acompanhado pelo bater de palmas com as mãos arqueadas de todas as pessoas presentes; em algumas áreas o acompanhamento se faz também ao som de um determinado grito. As cerimônias de boas-vindas para um chefe visitante de outra *vanua* (terra ou país) também implica na apresentação de esteiras e dentes de baleia e um banquete de porco e raízes comestíveis. Beber *yaqona* é sempre um ritual, mais ou menos formal dependendo da ocasião, e é essencial para a continuidade de tudo que seja *vakaturaga*, de acordo com os chefes, pois é ao beber *yaqona* que a hierarquia é imediatamente manifestada e constituída: as pessoas de *status* mais alto sentam-se acima da *tanoa* (grande tigela na qual a *yaqona* é misturada e de onde é servida), enquanto as outras se sentam abaixo e todas recebem sua bebida, uma a uma, por ordem de *status*. Quando um homem se junta a outros que estão bebendo juntos amigavelmente nas hortas no final do dia, ele se orgulha de poder oferecer como *sevusevu* um maço de *yaqona* cultivada por ele nas terras de seu clã, arrancada pela raiz quando madura e secada ao sol para poder ser usada. Em sua forma plena e correta o *sevusevu* implica no oferecimento de uma planta inteira de *yaqona* aos chefes como um pedido formal para que eles reconheçam e aceitem a presença de alguém,

mas sua forma breve e atenuada é totalmente corriqueira.<sup>15</sup> É, como as palavras do autor sugerem, uma “[d]essas [...] coisas que serão feitas quando eu for um cavalheiro e respeitado”. Ele se imagina como “um homem que [...] encontra maneiras de conseguir dinheiro ou comida” porque não se deve ter que pedir coisas aos outros – *kerekere* – um modo de conseguir algo que você precisa (desde um pouco de sal até uma boa quantia de dinheiro) pedindo isso a alguém; a menos que seja explicitamente um empréstimo, aquilo que é dado em *kerekere* não tem que ser devolvido, a convenção é que o recebedor está obrigado a algum dia satisfazer um pedido semelhante da parte do doador. Observe-se que o autor está preocupado não apenas com a sua própria reputação *como tal*, mas com como o seu próprio comportamento futuro reflete na reputação do seu *yavusa* (grupo de clãs ligados por casamento e devendo serviços rituais uns aos outros) e clã.

No que me diz respeito no futuro eu quero ser professora para poder ajudar meus pais, para que eles possam então me dizer o que é preciso. Quando eles quiserem alguma coisa eu devo dar isso a eles. Se eu não for professora vou apenas ficar inutilmente aqui na aldeia o que aumentará o aborrecimento dos meus pais. Se eu tivesse apenas que ficar na aldeia não serviria de nada eu ficar na aldeia. Se eu apenas ficar na aldeia eles vão caçoar de mim, com certeza não é bom ficar na aldeia a menos que eu seja útil. Se eu não for útil eu serei atormentada no futuro. Eu quero muito, muito mesmo ter o meu próprio trabalho no futuro. Eu quero muito fazer o meu dever no futuro, se não eu vou me sentir miserável naquele tempo futuro. (Menina de 8 anos e 10 meses de idade).

Cerca de 29% das redações das crianças falam em cuidar dos pais e assim recompensá-los pela educação que elas receberam. Essa obrigação futura provavelmente foi explicitada em casa ou na escola ou em ambos os contextos. E mesmo que a autora nesse caso específico não tenha ouvido os mais velhos mencionar a necessidade de cuidar da geração que precedeu a deles e

---

<sup>15</sup> Para uma análise do aspecto sacrificial do ritual *yaqona* ritual, ver Turner (1986); Toren (1990) mostra como o ritual *yaqona* contém o desafio apresentado pela reciprocidade equilibrada entre unidades domésticas e *yavusa* e explica por que beber *yaqona* é fundamental para a ideia fijiana de que a hierarquia deve ser presumida como princípio de organização; Arno (1993) inclui um relato do papel da ingestão de *yaqona* na administração de conflitos; Katz (1999) fala dos usos de *yaqona* enfocando *yaqona* principalmente como um meio de contatar os *vu*, “ancestrais”; Tomlinson (2004) faz uma análise das implicações religiosas e políticas de beber *yaqona*; ver também Tomlinson (2006, 2007).

as dificuldades que isso significa, ela vive diariamente muito perto da geração dos seus avós e, como outras crianças da mesma idade (isto é, aproximadamente 9 anos de idade), tem sem dúvida plena consciência de que há certas coisas que as pessoas velhas podem não ser capazes de fazer sozinhas, e podem assim desejar ajuda. No caso da autora, ela expressa a ideia de que não vai ser possível cuidar dos seus pais se ela permanecer na aldeia – uma observação cuja causa só pode ser a consciência da autora de que é difícil conseguir dinheiro vivendo na aldeia.

Vinte e cinco anos atrás, quando estive em Sawaieke pela primeira vez, as mulheres da aldeia eram úteis porque estavam cumprindo suas obrigações de mulher – *nodra itavi vakamarama* – e a divisão sexual do trabalho era de tal ordem que a troca entre marido e mulher (ou mais amplamente entre homens e mulheres adultos na *vanua* em geral) era recíproca e equilibrada ao longo do tempo. Ele limpava a terra e cultivava hortas, produzia tubérculos comestíveis, *yaqona*, porcos e vacas, construía casas e coisas assim; ela tinha filhos, pescava, cozinhava e fazia todo o trabalho de casa, inclusive a longa e altamente qualificada tarefa de tecer esteiras. Sua labuta e contribuição no dia a dia para o lar e o clã eram igualmente reconhecidas e igualmente valorizadas. Isso ainda acontece nas aldeias de *Sawaieke vanua*, mas é interessante notar que a menina que escreve essa redação implicitamente utiliza o aspecto da dependência de dinheiro na vida de aldeia contemporânea: “Se eu tivesse apenas que ficar na aldeia não serviria de nada eu ficar na aldeia.”

Sem dúvida, na década de 1980 os aldeões queriam dinheiro: para pagar a escola secundária, para uma casa de alvenaria, para roupas e utensílios domésticos, para querosene e óleo para lâmpadas e fogões, e assim por diante. Mas parece que hoje a necessidade de dinheiro é maior do que nunca e que muitas outras mercadorias passaram a ser regularmente exigidas – pequenos geradores de eletricidade, por exemplo, barcos com motores de popa, fogões a gás, aparelhos de televisão, e assim por diante. A redação dessa criança se concentra numa futura dificuldade do parentesco. Se ela for professora ela terá um salário do Estado e com o dinheiro vindo regularmente ela será capaz de cuidar dos pais quando eles forem velhos e cumprir sua obrigação. Ela não se imagina vivendo uma vida de aldeia – uma vida que para as mulheres ainda gira em torno de pescar e fazer esteiras (esteiras que têm alto valor de troca em todas as cerimônias de chefia e ciclo de vida) e das tarefas necessárias para criar os filhos. Em vez disso, ela vislumbra um futuro no qual tem de viver

por meio da troca de mercadorias, o que a torna ansiosa e ao mesmo tempo a força a imaginar uma vida fora da aldeia – provavelmente na cidade, embora ela não deixe isso explícito.

*O foco está no autor como parte da coletividade em geral, com a qual ele ou ela tem obrigações*

As crianças mais velhas, por mais que se preocupem com as futuras conquistas e a necessidade de ganhar dinheiro, ampliam o seu enfoque para incluir as obrigações que terão com outras pessoas em geral, com parentes além do lar, clã e *yavusa*; na sua forma mais abrangente, o parentesco ideal inclui todas as outras etnias fijianas. Cada uma das três redações a seguir (de dois meninos de 10 anos e 12 anos e 4 meses de idade e uma menina de 11 anos e 8 meses de idade), mesmo sendo breves, estão impregnadas da necessidade de ajudar materialmente os parentes em geral. As redações diferem uma da outra pela maneira como as crianças veem isto: o menino de 10 anos expressa sua preocupação em termos de ser um futuro grande chefe, de quem tradicionalmente se espera que traga prosperidade ao seu povo. Sua ideia de si mesmo não é exagerada, pois ele é membro do *yavusa* principal e também de um dos três clãs dentre os quais um grande chefe pode ser escolhido.

Pensamentos. Quando eu for mais velho eu serei um grande chefe no futuro. Eu ajudarei o meu povo e também aqueles que quiserem beber e comer. Eu lhes darei água para beber e a comida que quiserem comer. Eu tentarei também ter um barco para poder levá-los a passear, para poder também levá-los a piqueniques. Eu ajudarei quem não tiver nenhum dinheiro e também quem quiser ajuda para [satisfazer] seus desejos. Eu trarei para cá as crianças que tiverem fome para lhes dar de comer. Eu darei dinheiro para quem não tiver roupa para quem não para de pedir dinheiro. (Menino de 10 anos de idade).

Os piqueniques em Sawaieke quase sempre acontecem em um lindo trecho de praia a um ou dois quilômetros da aldeia. São sempre eventos comunitários que em geral envolvem pelo menos um *yavusa* inteiro, composto de muitas unidades domésticas. Eles exigem esforço de moços que saem para pescar de arpão, a doação de um ou dois leitões da parte de homens mais velhos da família, e trabalho voluntário de meninas e moças que preparem comida e de homens para preparar fornos de barro, assar neles porcos e raízes

comestíveis e grelhar peixes sobre o fogo. Nesse caso também, portanto, a ideia que este menino faz de si mesmo no futuro é a de que as ocasiões prazerosas não serão dele apenas, mas que como chefe ele dará tais oportunidades a todo o seu povo.

A redação a seguir, escrita por um menino de 12 anos e 4 meses de idade, também está de acordo com o seu *status* potencial no futuro; ele é membro de um clã classificado geralmente como *kai vanua* – “gente da terra” ou, mais formalmente, como *liga ni magiti*, “mão da comida da festa”. Em fijiano essas palavras tem um peso genuíno: *vakavanua*, “de acordo com a terra”, *vakaturaga*, “de acordo com os chefes”, *vakalotu*, “de acordo com a Igreja”, *vakaveiwekani*, “de acordo com o parentesco”; elas são frequentemente pronunciadas em discursos, sermões e praticamente todas as cerimônias e o significado delas está compreendido no comprometimento dos meninos a demonstrar “o verdadeiro modo de viver no meu país”, que é em si mesmo um comprometimento com a coletividade da aldeia e a *vanua* – “terra”, “lugar” ou “país”. *Vanua* tem ao mesmo tempo uma aplicação local, como em *vanua ko Sawaieke* – “terra Sawaieke”, ou seja, as oito aldeias do domínio Sawaieke, e uma nacional, como em “meu país Fiji”.

Na época em que eu for velho eu serei uma boa pessoa. E eu me esforçarei também para receber uma educação. Para poder assim ajudar meu pai e minha mãe e poder assim ajudar meus companheiros. Também no tempo futuro eu me esforçarei para estar pronto a demonstrar o verdadeiro modo de vida no meu país e defenderei o nome do meu país Fiji e também respeitarei seus costumes. (Menino de 12 anos e 4 meses de idade).

Uma orientação em relação à coletividade em geral também está evidente na redação a seguir, escrita por uma menina de 11 anos e 8 meses de idade. Como uma criança da *yavusa* mais importante ela se imagina crescida como uma dama importante em condições de dizer às outras pessoas o que fazer. Observe-se, porém, que o que ela planeja dizer a elas sugere o mesmo comprometimento com a coletividade que está expresso em outras redações desse tipo: em fijiano a conotação de parentesco é clara, pois as pessoas que amam umas às outras e respeitam umas às outras são parentes não apenas no sentido limitado do lar, clã e *yavusa* imediatos, mas no sentido mais amplo da aldeia e da terra Sawaieke em geral.

Se eu for uma dama eu direi às pessoas da aldeia para fazerem seu trabalho bem feito para poderem assim amar umas às outras e poderem assim ter respeito uma com as outras também no tempo futuro. Deixe-me também dizer a elas que trabalhem juntas por uma Sawaieke melhor no tempo futuro. Eu também amarei as pessoas da aldeia. Eu também darei a elas as coisas que quiserem. (Menina de 11 anos e 8 meses de idade).

O foco na coletividade é também evidente na última das quatro classificações de orientação espaçotemporal em relação ao *self* que emerge da análise das redações das crianças, em que o foco está no autor ou na autora como parte da coletividade de gerações que substituem umas às outras ao longo do tempo e à qual, com o intuito de resumir, eu me refiro como uma orientação histórica. Há uma dessas redações escrita por uma menina de 10 anos; com esta exceção, todas as redações assim classificadas foram escritas pelas crianças mais velhas, entre as idades de 12 e 14 anos.

*O foco está no autor ou na autora como parte da coletividade de gerações que substituem umas às outras ao longo do tempo*

No futuro a maneira de fazer as coisas e o comportamento serão bem diferentes. Porque as maneiras das crianças já estão diferentes. Antes não havia tanto impudor e as proximidades da aldeia eram muito respeitadas. Hoje em dia o comportamento, as maneiras e as roupas são realmente assustadores. Certamente haverá um monte de mudanças no futuro. Agora mesmo algumas pessoas estão começando a vir aqui de caminhão e outras estão fazendo negócios. Talvez no futuro o preço de comida na venda comece a subir e será melhor para nós cultivar muitas hortas. Ou se não, será exatamente como a cidade. O que chegou aqui inclui caminhões, eletricidade, negócio e outras coisas, pequenos bens como o rádio, máquina de lavar e TV. Falar com eles [isto é, com jovens no futuro] talvez seja difícil, pois eles só vão gostar do que a turma deles estiver fazendo. Eles começarão a esquecer totalmente o comportamento [correto], as maneiras de agir e vestir. Eles começarão a ignorar o parentesco e a aumentar com isso os danos ao país. (Menina de 13 anos e 7 meses de idade).

Essa criança expressa na sua redação as ansiedades de uma pessoa mais velha que está lutando contra o mau comportamento das crianças e as assustadoras mudanças de maneiras e vestuário. Numa aldeia fijiana há várias regras sobre indumentária e boas maneiras: por exemplo, que mulheres e meninas



não devem vestir calças ou que um chefe tem certas prerrogativas – como usar chapéu quando estiver caminhando pela aldeia – que são proibidas para outros, exceto quando vão pescar ou se envolver com alguma outra atividade que o exija. Mesmo assim, *dentro* da aldeia, as calças devem ser cobertas com um pedaço de pano (*i sulu vakatoga*); similarmente, para uma mulher ou menina, usar apenas um vestido comprido, sem acrescentar por cima dele uma roupa mais curta, não é considerado *vakavanua*, “de acordo com a terra”.

Essas regras são explícitas: em outras palavras, informa-se ao indivíduo o tipo de roupa ou comportamento que é *vakavanua* e o que não é, ou quem pode fazer o que sob quais circunstâncias. Quando as pessoas dizem que certos modos de comportamento são comandados por regras explícitas, e mesmo quando as regras são implícitas mas podem ser expressas oralmente se for necessário, você sabe que está lidando com ritual. Praticamente todo comportamento nosso tem um aspecto ritualístico – eu não consigo imaginar nenhum que não tenha, mas são exatamente esses comportamentos ritualizados que parecem arbitrários para um forasteiro. Desde a perspectiva de um habitante da aldeia em Sawaieke, todavia, eles são exigências obviamente necessárias de respeito (*veirokorokovi*) e *veiqaravi*, “assistência um ao outro” (literalmente, “de frente um com o outro”).<sup>16</sup>

Eu escrevi bastante sobre como o *veiqaravi* está manifesto na disposição de casas no espaço da aldeia e na disposição de pessoas em relação umas às outras dentro das casas e em qualquer espaço onde se bebe *yaqona* e como, em cerimônias de chefia, a troca recíproca equilibrada entre unidades familiares se transforma em tributo aos chefes graças ao modo como o espaço dentro dos prédios é hierarquicamente apresentado. O leitor encontrará mais detalhes nessas outras publicações.<sup>17</sup> Aqui eu quero apenas chamar a atenção

---

<sup>16</sup> Para uma explicação do processo através do qual as crianças constituem um entendimento de ritual e comportamento ritualizado de modo que, como adultos, elas vejam isso como necessário e transmitam essa prática aos seus próprios filhos, ver Toren (1990, 1999a, p. 83-124). Ver Maloni (2004) para um relato sucinto do cerimonial fijiano e Ravuvu (1987) para descrições detalhadas.

<sup>17</sup> Toren (1990) mostra como o ritual *yaqona* produz seus efeitos, de modo que, por exemplo, o *status* do chefe supremo seja entendido como inerente a ele e, de modo mais geral, como as pessoas formam a ideia de que a hierarquia deve ser considerada natural como um princípio de organização social. Toren (1999a, p. 163-181) analisa como a chefia fijiana é informada pelos processos antitéticos de hierarquia e igualdade competitivas, afirmando que “todas as relações de troca são competitivas e em última análise de reciprocidade equilibrada mesmo quando os rituais de chefia tornam-nas tributárias e aparentemente desiguais”. Conferir em Miyazaki (2000) análise da estética do *veiqaravi*.

para o fato de que aquilo que a autora da redação chama de “comportamento correto” traz consigo formas de relações sociais que são ao mesmo tempo manifestas e constituídas em troca de dádiva e homenagem, não em troca direta de mercadorias. Não posso aqui entrar nas sutilezas da relação entre dádiva e mercadoria e suas transformações; basta dizer que a grande distinção entre as duas está clara aqui: a dádiva é predicada idealmente na aceitação da interdependência dos transatores e a mercadoria idealmente, na sua independência; como uma forma de troca, a dádiva estabelece uma relação qualitativa entre os sujeitos da transação; ao contrário, a troca de mercadorias – comprar e vender – estabelece uma relação quantitativa entre os objetos transacionados. As preocupações expressas pela autora como uma pessoa velha sobre o comportamento da geração mais nova estão associadas no seu futuro imaginário “[a]o que chegou aqui [...] caminhões, eletricidade, negócio e outras coisas, pequenos bens como o rádio, máquina de lavar e TV”. Todas elas denotam trocas de mercadorias e a autora tem a impressão de que isto causará um tipo de egoísmo “pois eles só vão gostar do que turma deles estiver fazendo” e assim esquecer “o comportamento correto, as maneiras de agir e vestir” e vão com isso “ignorar o parentesco”, porque “o comportamento correto, as maneiras de agir e vestir” constituem o respeito que é transmitido pelo *veiqaravi*, e na vida de aldeia fijiana todo mundo é parente de todo mundo.

Meu país é o Pacífico e fica numa pequena parte dele chamada Fiji. Minha ilha fica em Lomaiviti e perto da maior ilha em Fiji onde Suva está. O nome de minha ilha é Gau e o nome de minha aldeia é Sawaieke. O nome do meu estabelecimento é Matanuku. Eu sou um cavalheiro em Sawaieke em Gau. Meu *status* de acordo com a terra é o de sacerdote. Eu sou o chefe de Nalukuta. Eu vou à igreja no domingo. Hoje as coisas são muito diferentes das do tempo em que eu era criança. Em tempos passados nossos avôs e avós costumavam ir para o mar ao amanhecer. Agora muitos estão só ficando em casa. Eu geralmente vou lá para as hortas arrancar a produção [*kakana dina*, literalmente, “comida verdadeira”]. Há muitos problemas na minha aldeia. Às vezes nós homens casados vamos trabalhar juntos nas hortas e isto se chama *veilalavi*. Quando voltamos do trabalho nossa comida está lá pronta para comer. Nessa hora há algumas cerimônias de costume. E parece que os costumes e a língua tradicional do meu país estão desaparecendo. Eu conheço algumas palavras do meu país – *ceba* é o mesmo que *cici* [correr] e *ece* é o mesmo que *dabe* [sentar]. Acaba aqui. (Menino de 13 anos e 10 meses de idade).

Esse menino também escreve do ponto de vista de uma pessoa mais velha, mas o *status* que ele atribui a si mesmo como homem é um *status* que pode de fato ser-lhe atribuído por outras pessoas quando ele se tornar um homem idoso – isto é, chefe do clã chamado Nalukuta, que eram sacerdotes antes de os fijianos serem convertidos ao cristianismo no final do século XIX. Enquanto clã os nalukuta continuam obrigados a atender os outros clãs que constituem o *yavusa* Sawaieke – um dos cinco *yavusa* que juntos compõem a aldeia Sawaieke; por conseguinte o *status* do autor de acordo com a terra é um ponto a ser declarado. Observe-se que “só ficando em casa” denota uma existência improdutiva, e o autor, ao contrário, conta como ele irá para as hortas arrancar a produção (*kakana dina*, literalmente, “comida verdadeira”, isto é, cará, inhame, aipim, etc.). Cultivar hortas é a marca dos homens – ser capaz de produzir “comida verdadeira” é ser capaz de cumprir suas obrigações tanto de suprir o lar quanto de contribuir em geral, como for necessário, para qualquer evento coletivo de acordo com o clã (*vakamataqali*), de acordo com o *yavusa* (*vakayavusa*), de acordo com a terra (*vakavanua*).

Se presumirmos – como me parece razoável – que há certa coerência na linha de pensamento do autor, então a observação de que há muitos problemas na sua futura aldeia imaginária pode ser relacionada à ideia de continuar cumprindo essas obrigações. Acho que isso é confirmado quando em seguida ele afirma que, junto com outros homens casados (*turaga*, literalmente, “chefes”), ele participará do *veilalavi*, que é trabalho ordenado por um chefe supremo, geralmente em projetos importantes para a aldeia como um todo. Enquanto os homens trabalham em *veilalavi*, as mulheres que têm o dever de lhes servir a comida (justamente as mulheres dos clãs de chefia) estarão preparando verdadeiros banquetes, com bastante peixe e muito provavelmente um porco oferecido pelo chefe que mandou fazer o trabalho. Nessas refeições comunitárias, aqueles que pertencem aos clãs do povo do mar não comem peixe e aqueles que pertencem aos clãs do povo da terra não comem porco – cada qual disponibiliza ao outro o produto tradicional do seu trabalho. Ao falar como um homem mais velho, o autor lamenta o desaparecimento das cerimônias tradicionais e do idioma vernacular de Gau frente à língua fijiana.

Espero ter demonstrado aqui que as ideias dos aldeões fijianos sobre a pessoa e socialidade são historicamente constituídas como especificamente suas, exatamente como as nossas o são. Os fijianos que eu conheço (na aldeia ou na cidade) são fiéis a uma ideia da pessoa que é baseada no reconhecimento

das relações dessa pessoa com as outras e das obrigações que essas relações carregam. O indivíduo se diferencia até o ponto em que pode demonstrar que existe em função daquilo que lhe é dado ser em relação aos outros, *vaka-veiwekani* – “de acordo com o parentesco”, e *vakavanua* – “de acordo com a terra”. Uma criança que esteja sendo criada na aldeia e *vanua* (todas as oito aldeias) de Sawaieke acaba se dirigindo e referindo-se aos outros em termos de parentesco, e por volta dos 12 anos de idade tem consciência de que a forma ideal de parentesco abrange todas as etnias fijianas.<sup>18</sup> O sentimento de *self* da criança é mais bem formado em relações mútuas de amor familiar compassivo – *veilomani* – nas quais as obrigações presumidas são específicas para cada tipo de relação de parentesco.<sup>19</sup>

“Sentimento de *self*” não deve ser confundido com ideias euro-americanas de “identidade”. Nem deve a ideia fijiana de pessoa como *locus* de relacionamento ser confundida com “sociocentrismo”. Tanto “identidade” quanto “sociocentrismo” estão firmemente ligados à ideia historicamente específica da pessoa como “indivíduo em sociedade” ou mesmo, com respeito a “identidade” e deixando sociedade completamente de lado, à ideia do indivíduo como artefato de suas próprias escolhas. Não se pense tampouco que este artigo esteja sugerindo que as ideias fijianas assim vividas escapam das misérias humanas que a vida costuma encontrar em qualquer outro lugar. Os aldeões sempre demonstram suas frustrações com as exigências de uma vida que é *vakavanua*, atacam a corrupção na vida pública, apontam muitos casos em que

<sup>18</sup> Em Gau, onde faço trabalho de campo, usam-se termos de parentesco para se dirigir e referir a todos os conhecidos dentro das e entre as aldeias e chefias. Esses termos são normalmente estendidos para incluir pessoas antes desconhecidas usando-se um princípio classificatório; a terminologia é dravidiana. Toren (1999b) analisa a ontogenia da ideia de que a relação entre primos cruzados é fundamental para a exteriorização, de modo a incluir todas as etnias fijianas, da compaixão mútua (*veilomani*) que define o parentesco.

<sup>19</sup> O termo para parentesco é *veiwekani*; essa forma recíproca da base *weka* pode também ser traduzida como “estar em relação um com o outro”; idealmente os fijianos de todas as etnias são parentes entre si. *Dentro* de uma geração, as relações são designadas por termos totalmente recíprocos, por exemplo, *veitacini*, “*taci* de um para o outro” (irmãos do mesmo sexo), *veiganeni*, “*gane* de um para o outro” (irmãos de sexos diferentes), *veitavaleni*, “*tavale* de um para o outro” (primos cruzados do mesmo sexo), ou *veidavolani*, “*davola* de um para o outro” (primos cruzados de sexos diferentes); o último termo caiu em desuso, todavia. *Entre* gerações o termo básico designa a parte mais velha da relação, por exemplo, *veitinani* e *veitamani* referem-se respectivamente à relação entre uma mãe (*tina*) e seus filhos e um pai (*tama*) e seus filhos. Mas no caso de uma criança e os irmãos cruzados de seus pais – os irmãos de sua mãe e as irmãs de seu pai, o termo *veivugoni*, “*vugo* de um para outro” é de novo totalmente recíproco. Essa terminologia dravidiana é usada em referência e se dirige a todas as pessoas que alguém conhece dentro das e entre as aldeias e chefias e estendida normalmente para incluir pessoas antes desconhecidas.

não se deve confiar na palavra de um chefe, queixam-se de seus vizinhos, falam deles pelas costas e manifestam desejos que só podem ser alcançados numa vida que seja vivida em *vakailavo* – “no modo do dinheiro”. Sem que nada disso queira sugerir que os ideais que expressam estejam desconectados do mundo.

Para *veiqaravi* – “assistência um ao outro” – continuar, é preciso que também continuem as formas de relacionamento tradicional (*vakavanua*), de chefia (*vakaturaga*), de acordo com o parentesco (*vakaveiwekani*) e com elas a ideia do *self* como um *locus* de relacionamento. A probabilidade de que isso venha a se repetir tem tudo a ver com o modo como construímos significado a partir de significados que outros construíram e estão construindo, pois se trata de um processo no qual os significados são mantidos até mesmo enquanto são inevitavelmente transformados. Fica bastante claro pelas redações que examinei aqui que a imaginação das crianças sobre o futuro é mediada por suas relações com os outros. E assim também é tudo o que dizemos e fazemos, até nossos sonhos mais íntimos. Subjetividade só pode ser uma função de intersubjetividade.

Todas as redações das crianças, sem exceção, inclusive as discutidas aqui, estão recheadas com os outros cuja existência informa as próprias vidas das crianças. O fato mesmo de que elas, como crianças, lamentem pela boca de velhos imaginários um futuro no qual as antigas maneiras desapareceram sugere que a continuidade ao longo das gerações pode ser considerada bem mais provável do que geralmente se supõe. Mesmo no caso seguinte, que incluo aqui como uma narrativa que aparentemente rejeita por completo todo o estilo de vida *vakavanua*, “de acordo com a terra”, mesmo nesse caso o que emerge é que “cuidar um do outro”, a ideia seminal de parentesco que constitui ela própria o aspecto emocional de *veiqaravi*, “assistência mútua”, é a condição fundamental de um futuro imaginado.

Quando eu for velho minha vida será como o piloto de um avião. O país onde moro é muito frio. Nesse país eles realmente cuidam uns dos outros. Tenho medo de voar o avião porque ele pode cair quando estiver no ar. Sou um homem mal-humorado e odeio qualquer um que interfere comigo quando estou trabalhando. Tenho um cuidado tremendo com o meu trabalho. Eu sou especialmente admirado porque só bebo água [não *yaqona*, não álcool]. Gosto de comer fruta ou laranjas. Eu não sinto medo à noite. Eu desprezo quem dorme até tarde. (Menino de 12 anos de idade).

## Espaçotemporalidade e suas implicações

Meu modelo unificado de ser humano pressupõe não apenas que o (chamado) desenvolvimento cognitivo é um processo que dura a vida inteira, no qual o conhecimento é constituído ao longo do tempo e ao mesmo tempo mantido e transformado nesse mesmo processo, mas que a compreensão está fadada a ser tanto uma questão de sentir quanto de pensar e, ainda mais importante, que a intersubjetividade inevitavelmente informa todo aspecto – inconsciente e consciente – daquilo que conhecemos e daquilo que experienciamos.<sup>20</sup> Nessa perspectiva, em qualquer ponto específico na linha do tempo, nossas descrições do mundo e de nós mesmos são artefatos da micro-história incorporada que torna a cada um de nós quem somos.

Descobrir que sentido as crianças estão dando ao mundo é importante para a análise etnográfica não simplesmente porque possibilita um relato mais completo e sutil de como a vida é vivida em qualquer esfera específica e como a transformação naquela mesma esfera é um aspecto de sua continuidade, mas porque nos possibilita tornar analíticas as categorias das pessoas cujas vidas estamos tentando analisar, seja em nossos próprios lares ou em outro lugar do mundo. Cada criança nasce em um mundo em construção cujas características locais variam em função da história de um ambiente povoado específico. Cada criança encontra assim um mundo cuja história particular é concretizada não apenas em um ambiente físico específico, mas nas relações sociais específicas onde a criança é imediatamente envolvida. E cada criança, em virtude de sua autonomia como um sistema vivo que é humano, não tem escolha a não ser dar sentido àquilo que ela encontra. Ao mesmo tempo, por criarmos significado intersubjetivamente a partir de significados que outros criaram e estão criando, segue-se que literalmente cada ideia na cabeça de cada criança tem uma ligação com a realidade como ela é vivida. Em outras palavras, as ideias de uma criança – por mais que sejam unicamente dela – não saem do nada; elas têm tudo a ver com o envolvimento intersubjetivo dessa mesma criança

---

<sup>20</sup> Para detalhes deste modelo e diferentes aspectos de como ele funciona, ver Toren (1999a, 2000a, 2006, 2007a, 2009); Toren (2007a), por exemplo, mostra como a continuidade nas ideias de “o lar” é uma função de comportamentos ritualizados, mesmo quando sua inclusividade é reduzida, aparentemente ante os desafios da troca de mercadorias na vida de aldeia contemporânea.

no mundo. Assim, por exemplo, no presente estudo as ideias das crianças mais novas sobre elas mesmas no futuro são mais ou menos exclusivamente egocêntricas; isso com certeza é um aspecto consciente daquilo que essas crianças aprenderam sobre o mundo com as outras pessoas que as rodeiam: as pessoas podem querer coisas para si mesmas. O fato de mais tarde, com mais idade, uma criança poder descobrir conscientemente que o que ela quer para si – seu próprio bem-estar – está condicionado ao bem-estar de outros, mais ou menos próximos de si, não quer dizer que os adultos tenham deixado inteiramente de lado seus desejos egocêntricos ou sejam incapazes de tê-los.

Na verdade, parece provável não apenas que as crianças estejam muito conscientes de certos aspectos egocêntricos daquilo que os adultos querem, e daquilo que eles fazem e dizem, mas que as crianças novas captem o aspecto desejável do saciamento egocêntrico dos desejos dos adultos antes que essas mesmas crianças se tornem plenamente conscientes da complexidade maior que o saciamento de seus próprios desejos pode pressupor. Em outras palavras, por mais que uma ideia de pessoa como *locus* de relacionamento seja importante para os fijianos, essa ideia não impede que os adultos manifestem desejos que parecem ser baseados exclusivamente no *self*.<sup>21</sup> Ao mesmo tempo, a manifestação de desejos egocêntricos e especialmente sua satisfação estão fortemente associadas à bruxaria (*sova yaqona*), que, embora possa de início dar a uma pessoa o que ela deseja, está afinal fadada a ser infrutífera, destruindo quem faz uso dela e trazendo infortúnio aos seus descendentes.<sup>22</sup>

Quero assim argumentar aqui, como fiz em outros lugares, que o que estamos descobrindo é um tipo figura-base de relação entre ideias de crianças e adultos: em qualquer ponto dado as ideias de uma criança põem em relevo

---

<sup>21</sup> Ao escrever sobre a noção fijiana de *self*, Brison (2007) usa “cultura”, “comunidade”, “modernidade”, “sociocentrismo” e “identidade” como categorias analíticas. Eu, ao contrário, afirmo aqui e em outros lugares que as próprias categorias fijianas oferecem provavelmente o caminho mais válido para a análise etnográfica (ver, por exemplo, Toren, 2009).

<sup>22</sup> Toren (2007b) descreve o processo através do qual seguir um deus ancestral nos seus aspectos malignos acaba inevitavelmente trazendo infortúnio à pessoa que é egoísta a ponto de usar esses meios para obter o que deseja. A pessoa cujos desejos egoístas são inicialmente satisfeitos pelo ancestral não pode, afinal, cumprir a sua própria parte no pacto, qual seja, continuar sempre seguindo o mesmo ancestral, alimentando assim o desejo de poder do ancestral que se realiza em virtude do auxílio humano dado a ele ou a ela. Como me foi dito, a pessoa não consegue jamais cumprir o contrato que foi feito inicialmente, e assim ela se destrói.

– isto é, como figura – ideias que estão presentes como base em descrições adultas do mundo das pessoas. Nesse caso, para crianças de todas as idades, as redações sugerem a aparente previsibilidade do futuro como base para suas ideias. Para as crianças mais novas a figura é a dos desejos que se tem para si; para crianças um pouco mais velhas a figura transformou-se no *self* que é o *locus* de relacionamento e que precisa dos outros a fim de ser ele mesmo, enquanto as crianças mais velhas se veem implicadas na sucessão histórica de gerações. A compreensão dessas inversões figura-base é crucial para se entender como as crianças, intersubjetivamente, dão sentido às suas relações com os outros no mundo. As crianças fijianas *não* partem de uma orientação individualista só para se tornarem de algum modo mais sociais ao longo do tempo; o que acontece, em vez disso, é que a socialidade se manifesta de acordo com as relações sociais que ela envolve. Em outro trabalho descrevi como, em Fiji, historicamente e até hoje, a eficácia de alguém no mundo tem tudo a ver com o que os outros lhe oferecem em observação a formas específicas de relacionamento – uma consciência que se manifesta nas crianças mais novas no seu foco sobre os desejos do *self* e aquilo que podem obter, e nas crianças mais velhas numa preocupação com a sucessão *vakavanua*, “de acordo com a terra”, das gerações que virão depois delas.

As inversões figura-base mudam não apenas em função da idade, mas também daquilo que está acontecendo no momento, com quem se está falando e o assunto da conversa. Ademais, muitas delas envolvem uma inversão figura-base específica. Assim, por exemplo, o futuro se constitui sobre um presente e um passado implícitos, o que é *vakavanua* sobre o que é *vakailavo*, o que é *vakaturaga* sobre o que é *vakapolitiki*, e assim sucessivamente. Esse é o triunfo da contínua transformação do dualismo fijiano – que ele retém seu caráter específico mesmo enquanto assimila e se adapta a o que é novo para ele.<sup>23</sup> Seria possível descobrir uma situação semelhante em relação ao entendimento euro-americano do mundo, mas apenas com a condição de que uma análise etnográfica de relações sociais fosse incluída em estudos sobre o que as crianças conhecem.

---

<sup>23</sup> Toren (2000b) explica a extrema importância do dualismo fijiano e sua continuada relevância.



Eu tenho de enfatizar aqui também o quanto é importante, quando se trabalha com crianças, compreender que as ideias de uma criança de 6 anos de idade não podem servir de base para se saber que ideias essa mesma criança terá aos 9, 12, ou 18 anos de idade. A razão disso não é apenas que as ideias de qualquer pessoa vão ser influenciadas pelas circunstâncias nas quais elas são expressas, mas porque as ideias das crianças sofrem uma transformação marcante com a idade e, desde que não haja enquanto isso nenhuma mudança social drástica (uma guerra, por exemplo), essas transformações vão ser sistematicamente relacionadas àquelas previamente manifestadas em outras crianças, agora mais velhas. Acho muito provável que boa parte das crianças de 8 anos no meu estudo, se elas continuarem a viver na aldeia, aos 14 anos de idade terão chegado não apenas a uma ideia de si mesmas como parte da coletividade de gerações que se substituem ao longo do tempo, como também cuidarão de cumprir suas obrigações para com os outros e, embora suas vidas aparentemente serão vividas “de acordo com o dinheiro”, pensarão sobre a continuidade do parentesco e o respeito aos costumes fijianos.

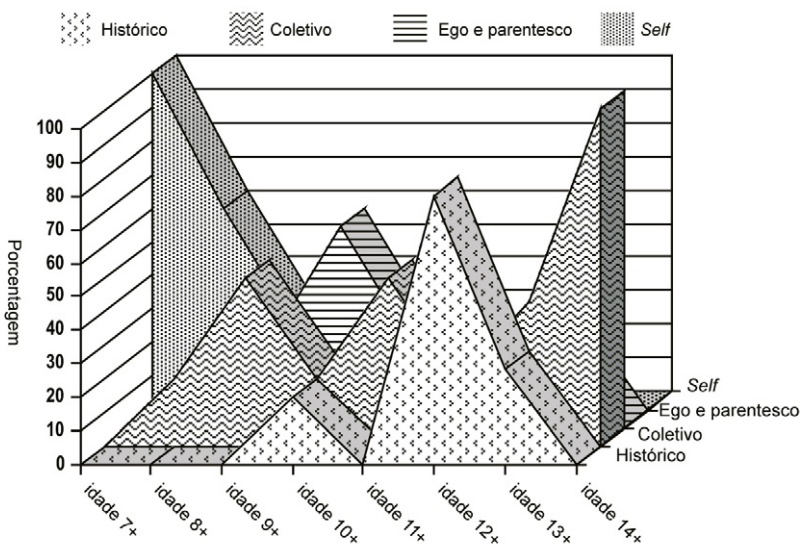


Gráfico 1. Orientação das meninas em relação ao futuro.

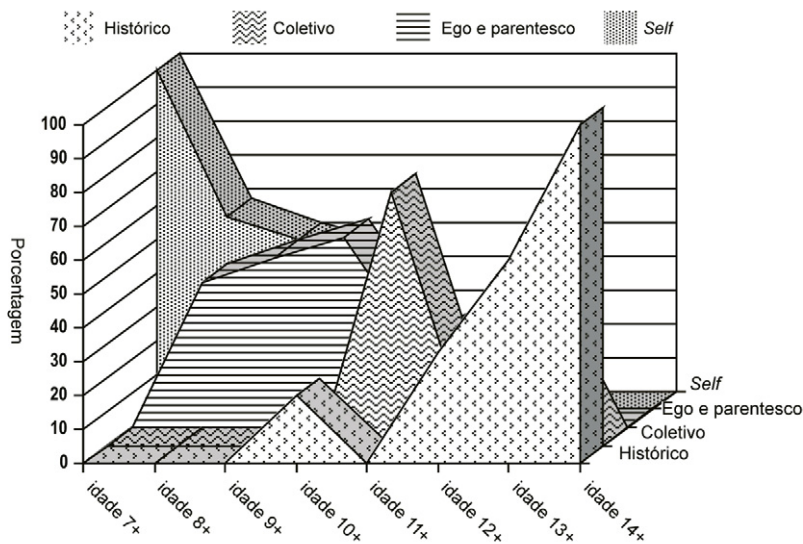


Gráfico 2. Orientação dos meninos em relação ao futuro.

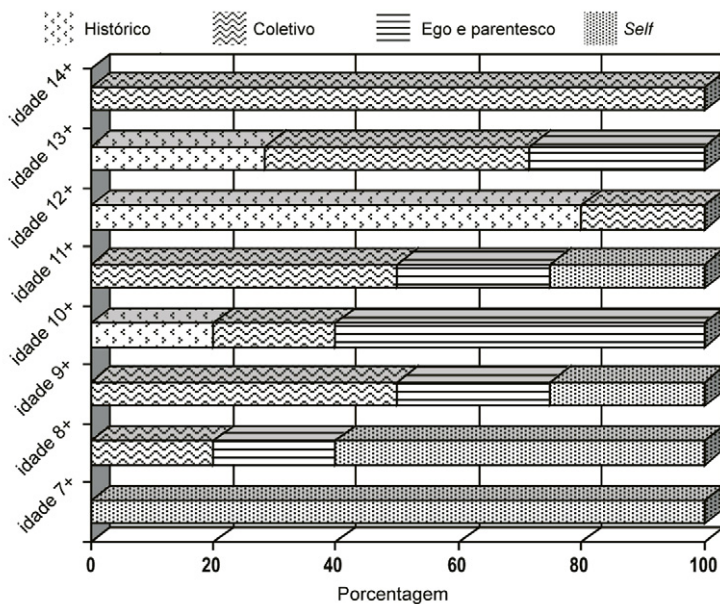


Gráfico 3. Orientação das meninas em relação ao futuro.

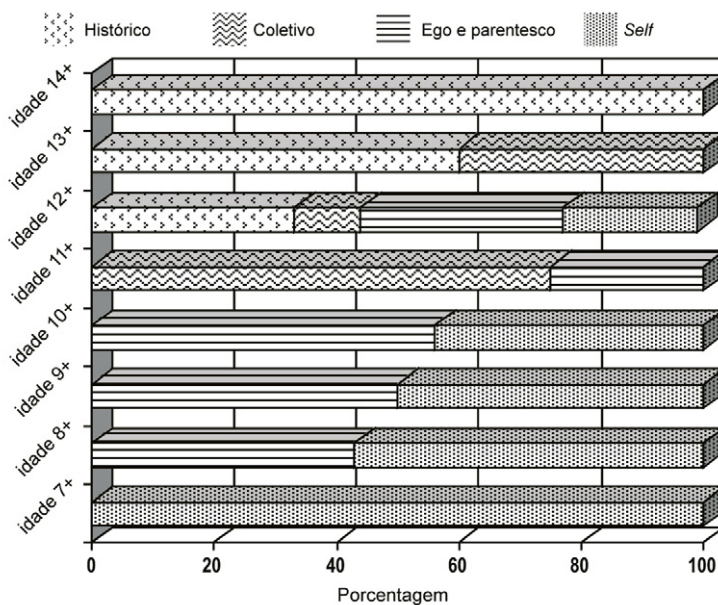


Gráfico 4. Orientação dos meninos em relação ao futuro.

Tabela 1. Porcentagem e dados brutos para meninos.

| Meninos        | idade 7+  | idade 8+  | idade 9+  | idade 10+ | idade 11+ | idade 12+ | idade 13+ | idade 14+ |
|----------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| Histórico      | 0         | 0         | 0         | 0         | 0         | 33%       | 60%       | 100%      |
| Coletivo       | 0         | 0         | 0         | 56%       | 75%       | 11%       | 40%       | 0         |
| Ego/parentesco | 0         | 43%       | 50%       | 44%       | 25%       | 33%       | 0         | 0         |
| Self           | 100%      | 57%       | 50%       | 0         | 0         | 22%       | 0         | 0         |
| 100% = 43      | 2 meninos | 7 meninos | 6 meninos | 9 meninos | 4 meninos | 9 meninos | 5 meninos | 1 menino  |

**Tabela 2.** Porcentagem e dados brutos para meninas.

| Meninas        | idade 7+ | idade 8+  | idade 9+  | idade 10+ | idade 11+ | idade 12+ | idade 13+ | idade 14+ |
|----------------|----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| Histórico      | 0        | 0         | 0         | 20%       | 0         | 80%       | 28,5%     | 0         |
| Coletivo       | 0        | 20%       | 50%       | 20%       | 50%       | 20%       | 43%       | 100%      |
| Ego/parentesco | 0        | 20%       | 25%       | 60%       | 25%       | 0         | 28,5%     | 0         |
| <i>Self</i>    | 100%     | 60%       | 25%       | 0         | 25%       | 0         | 0         | 0         |
| 100% = 32      | 1 menina | 5 meninas | 4 meninas | 5 meninas | 4 meninas | 5 meninas | 7 meninas | 1 menina  |

Traduzido do inglês por José Fonseca

## Referências

ARNO, A. *The world of talk on a Fijian island: an ethnography of law and communicative causation*. Norwood, N J: Ablex, 1993.

BRISON, K. *Our wealth is loving each other: self and society in Fiji*. Lanham: Lexington Books, 2007.

CARRITHERS, M. *Why humans have cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

ELMAN, J. L. et al. *Rethinking innateness. a connectionist perspective on development*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

EVANS, G. *Educational failure and working class white children in Britain*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.

HATANO, G.; TAKAHASHI, K. The development of societal cognition: a commentary. In: BARRETT, M.; BUCHANAN-BARROW, E. (Ed.). *Children's understanding of society*. Hove: Psychology Press, 2005. p. 287-304.

KARMILOFF-SMITH, A. *Beyond modularity: a developmental perspective on cognitive science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

KARMILOFF-SMITH, A. Annotation: the extraordinary cognitive journey from foetus through infancy. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, v. 36, n. 8, p. 1293-1313, 1995.

KARMILOFF-SMITH, A. Development itself is the key to understanding developmental disorders. *Trends in Cognitive Sciences*, n. 2, p. 389-398, 1998.

KATZ, R. *The straight path of the spirit*. Rochester: Park Street Press, 1999.

MALONI, V. A. *Na Noda Bula Na I Taukei*. Suva: Centerbay Publishers, 2004.

MIYAZAKI, H. Faith and its fulfillment: agency, exchange and the Fijian aesthetics of completion. *American Ethnologist*, v. 27, n. 1, p. 31-51, 2000.

MUNN, N. *The fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Chicago: Chicago University Press, 1986.

NABOBO-BABA, U. *Knowing and learning: an indigenous Fijian approach*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, 2006.

RAVUVU, A. D. *The Fijian ethos*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, 1987.

REICHER, S.; HOPKINS, N. *Self and nation: categorization, contestation and mobilization*. London: Sage, 2001.

SAYES, S. A. *Cakaudrove: ideology and reality in a Fijian confederation*. Ph.D. Thesis. Canberra: Australia National University, 1982.

SOFAER, J. R. *The body as material culture: a theoretical osteoarchaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

TOMLINSON, M. Perpetual lament: kava-drinking, christianity and sensations of historical decline in Fiji. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 10, n. 3, p. 653-673, 2004.

TOMLINSON, M. A Consuming tradition: kava drinking in Fiji. *Expedition*, v. 48, n. 3, p. 8-17, 2006.

TOMLINSON, M. Everything and its opposite: kava drinking in Fiji. *Anthropological Quarterly*, v. 80, n. 4, p. 1065-1081, 2007.

TOREN, C. *Making sense of hierarchy: cognition as social process in Fiji*. London: The Athlone Press, 1990.

TOREN, C. *Mind, materiality and history: explorations in Fijian ethnography*. London: Routledge, 1999a.

TOREN, C. Compassion for one another: constituting kinship as intentionality in Fiji. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 5, p. 265-280, 1999b.

TOREN, C. Mind and intersubjectivity: an anthropological perspective. *Journal of Intelligent Systems*, n. 10, p. 1-25, 2000a. (Special issue on cognition and consciousness).

TOREN, C. Why Fijian chiefs have to be elected. In: CABRAL, J. de P.; LIMA, A. P. de. (Ed.). *Elites: choice, leadership and sucesion*. London: Berg, 2000b. p. 113-129.

TOREN, C. The effectiveness of ritual. In: CANNELL, F. (Ed.). *The anthropology of christianity*. Durham, NC: Duke University Press, 2006. p. 185-210.

TOREN, C. Sunday lunch in Fiji: continuity and transformation in ideas of the household. *American Anthropologist*, v. 109, n. 2, p. 285-295, 2007a.

TOREN, C. How do we know what is true?: the case of mana in Fiji. In: ASTUTI, R.; PARRY, J.; STAFFORD, C. (Ed.). *For questions of anthropology*. Oxford: Berg, 2007b. p. 307-335.

TOREN, C. Intersubjectivity as epistemology. *Social Analysis*, v. 53, n. 2, p. 130-145, 2009.

TURNER, J. W. The water of life: kava ritual and the logic of sacrifice. *Ethnology*, n. 25, p. 203-214, 1986.

Recebido em: 28/02/2010  
Aprovado em: 07/06/2010