

Por que, por ocasião da “descoberta” do Havaí pelo capitão James Cook e sua tripulação, no final do século XVIII, os havaianos o receberam como deus e, mais tarde, mataram-no também como deus?

Já bastante conhecidas dos leitores de língua portuguesa, as originais teses do antropólogo Marshall Sahlins – um dos maiores expoentes das ciências sociais no momento – sobre as relações entre cultura e história encontram neste livro suas primeiras formulações mais detalhadas. Lançado em 1981 e agora disponível em língua portuguesa, *Metáforas históricas e realidades míticas* permanece até hoje a única monografia do autor sobre a dinâmica cultural envolvida nos primórdios da história da colonização do Havaí pelos britânicos, a partir do final do século XVIII.

Assumindo como ponto de partida o mistério em torno da morte do capitão Cook, Sahlins alia sensibilidade etnográfica, competência teórica e fina ironia para expor, pela primeira vez, os fundamentos empíricos e teóricos do argumento que marcará toda a sua trajetória acadêmica posterior: a concepção de que história e cultura são indissociáveis se contempladas do ponto de vista da prática dos indivíduos “no mundo” – havaianos e britânicos da virada do século XIX, mas não apenas.

Desse modo, este livro transcende o que estuda. Permite compreender melhor as peculiaridades históricas e culturais de contextos outros, do passado e do presente, à medida que estabelece diálogos teóricos profícuos com a antropologia e a história

Mario Juis

## Metáforas históricas e realidades míticas

Coleção  
ANTROPOLOGIA SOCIAL  
diretor: Gilberto Velho

- O Riso e o Risível  
Verena Alberti
- Outsiders  
Howard S. Becker
- Antropologia Cultural  
Franz Boas
- O Espírito Militar
- Evolucionismo Cultural
- Os Militares e a República  
Celso Castro
- Da Vida Nervosa  
Luiz Fernando Duarte
- Bruxaria, Oráculos e Magia  
entre os Azande  
E.E. Evans-Pritchard
- Garotas de Programa  
Maria Dulce Gaspar
- Nova Luz sobre  
a Antropologia
- Observando o Islã  
Clifford Geertz
- O Cotidiano da Política  
Karina Kuschnir
- Cultura: um Conceito  
Antropológico  
Roque de Barros Laraia
- Autoridade & Afeto  
Myriam Lins de Barros
- Guerra de Orixá  
Yvonne Maggie
- De Olho na Rua  
Julia O'Donnell
- A Teoria Vivida  
Mariza Peirano
- Cultura e Razão Prática
- História e Cultura
- Ilhas de História
- Metáforas Históricas e  
Relidades Míticas  
Marshall Sahlins
- Os Mandarins Milagrosos  
Elizabeth Travassos
- Antropologia Urbana
- Desvio e Divergência
- Individualismo e Cultura
- Projeto e Metamorfose
- Rio de Janeiro: Cultura,  
Política e Conflito
- Subjetividade e Sociedade
- A Utopia Urbana  
Gilberto Velho
- Pesquisas Urbanas  
Gilberto Velho e  
Karina Kuschnir
- O Mistério do Samba
- O Mundo Funk Carioca  
Hermano Vianna
- Bezerra da Silva:  
Produto do Morro  
Letícia Vianna
- O Mundo da Astrologia  
Luís Rodolfo Vilhena
- Sociedade de Esquina  
William Foote Whyte

Marshall Sahlins

## Metáforas históricas e realidades míticas

Estrutura nos primórdios da história  
do reino das ilhas Sandwich

*Tradução e apresentação:*  
Fraya Frehse

  
**ZAHAR**  
Jorge Zahar Editor  
Rio de Janeiro



Título original:  
*Historical Metaphors and Mythical Realities*  
(*Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*)

Tradução autorizada da edição norte-americana  
publicada em 2004 por The University of Michigan Press,  
de Ann Arbor, EUA

Copyright © 1981, The Association for Social Anthropology in Oceania

Copyright da edição em língua portuguesa © 2008:  
Jorge Zahar Editor Ltda.  
rua México 31 sobreloja  
20031-144 Rio de Janeiro, RJ  
tel.: (21) 2108-0808 / fax: (21) 2108-0800  
e-mail: jze@zahar.com.br  
site: www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.  
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo  
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Sérgio Campante  
Ilustração da capa: James Cook, Nathaniel Dance, 1775

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

Sahlins, Marshall David, 1930-  
S138m Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da  
história do reino das Ilhas Sandwich / Marshall Sahlins; tradução e apresen-  
tação, Fraya Frehse. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.  
il. - (Antropologia social)

Tradução de: Historical metaphors and mythical realities: (structure in  
the early history of the Sandwich Islands kingdom)  
Inclui bibliografia  
ISBN 978-85-378-0097-3

1. Cook, James, 1728-1779 – Viagens – Havaí (Estados Unidos). 2. Havaianos  
– Usos e costumes. 3. Havaianos – Religião. 4. Aculturação – Havaí (Estados  
Unidos). 5. Antropologia estrutural – Havaí (Estados Unidos). 6. Havaí  
(Estados Unidos) – Descobertas geográficas inglesas. I. Título. II. Título:  
Estruturas nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich. III. Série.

CDD: 996.9  
CDU: 94(739.9)

08-3140.

## Sumário

### Apresentação à edição brasileira:

De antropologia, história e também teoria social,  
por Fraya Frehse, 9

### Prefácio, 17

### Introdução: história e teoria estrutural, 19

Sincronia/diacronia e *langue/parole*, 19

Estrutura *versus* práxis no tempo histórico, 22

### 1 Reprodução: estruturas de longa duração, 29

Deuses de Kahiki, 29

A história como mito, epopéia e relato de viagem cósmico, 36

O capitão Cook como Lono: realidades míticas e metáforas históricas, 44

A morte e a apropriação do deus, 52

Chefes e europeus, ou a história ulterior da culinária, 62

### 2 Transformação: estrutura e prática, 69

Incidente em Kauai: reavaliação funcional, 69

O intercâmbio de categorias culturais: homens, mulheres e chefes, 76

O comércio do chefe e os tabus do chefe, 86

Transgressões pragmáticas e efeitos funcionais, 91

Tabu em transformação, 100

Os afins do rei e a crise final do sistema de tabu, 105

A “nova” ordem, 120

**Conclusão: estrutura na história, 125**

Interesse e valor, 127

A transformação de valores conceituais, 130

Notas, 135

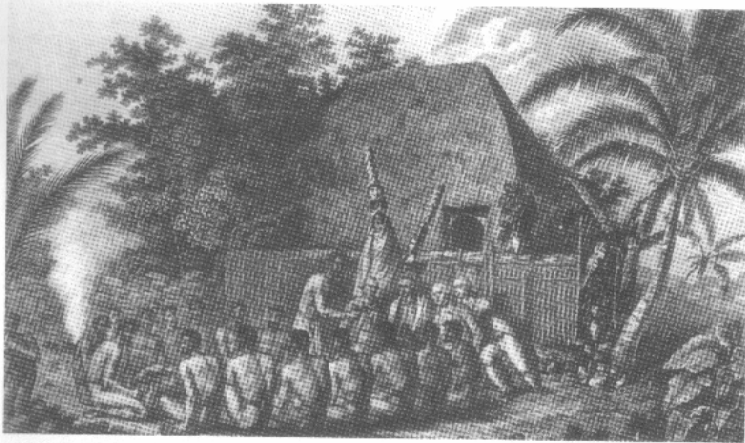
Referências bibliográficas, 151

Meu livro se dedica a explorar a história de  
uma estrutura e a estrutura de uma história...

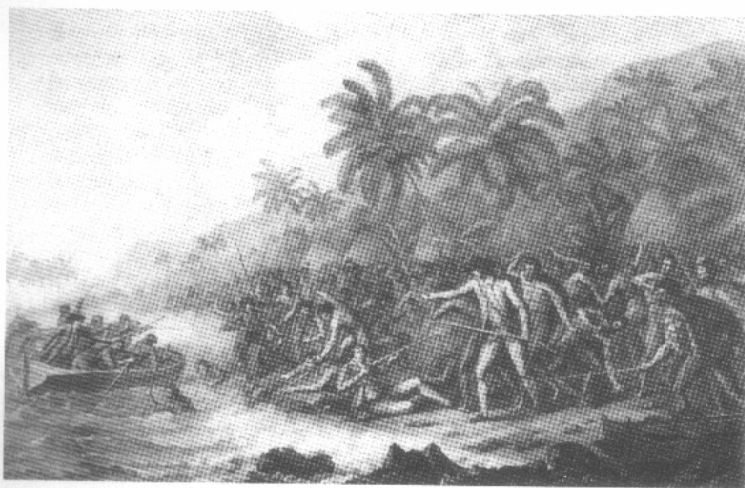
PAUL FRIEDRICH, *Aphrodite*, 1978

Não são os estruturalistas que colocam  
as estruturas na história...

JEAN POUILLON, *Les Temps Modernes*, 1966



Cerimônia Hanaipū na "Casa de Lono", Kealakekua, Havaí, 19 de janeiro de 1779 (John Webber).



A morte de Cook (John Webber), em Ka'awaloa, Kealakekua, Havaí, 14 de fevereiro de 1779.

## Apresentação à edição brasileira:

De antropologia, história e também teoria social

FRAYA FREHSE

De que maneira a antropologia pode contribuir positivamente para o estudo da história? Como, por outro lado, o estudo da história pode enriquecer a antropologia? Se essa dupla problemática é antiga na história da disciplina antropológica – presente já nas reflexões de Franz Boas sobre a utilidade do “método histórico” para o estudo das culturas,<sup>1</sup> mas também, no século XX, em escritos de Claude Lévi-Strauss e de Edward E. Evans-Pritchard<sup>2</sup> –, é com este *Metáforas históricas e realidades míticas*, publicado pela primeira vez pelo antropólogo norte-americano Marshall Sahlins (1930) em 1981 e agora traduzido para o português, que ela adquire uma até então inédita densidade etnográfica. Porém o livro não se restringe a uma etnografia do contato entre havaianos e britânicos depois da “descoberta” do Havaí pelo capitão Cook e sua tripulação, em finais do século XVIII. Os achados empíricos são instantaneamente repassados à teoria, servindo de subsídio para um equacionamento teórico-metodológico também até então inédito, na antropologia, das potencialidades da antropologia para a história e vice-versa.

Desde então, início dos anos 1980, evidentemente muita coisa se fez na disciplina – e também na história e na sociologia – em relação a esse assunto. E com a participação ativa do próprio Sahlins, como o leitor de língua portuguesa tem podido acompanhar desde 1990.<sup>3</sup>

Cabe aqui ressaltar que essa contribuição posterior do antropólogo teve início justamente com as formulações teórico-metodológicas apresentadas em *Metáforas históricas e realidades míticas*, que o leitor enfim tem como conhecer em língua portuguesa. A publicação figura na bibliografia desse professor emérito em antropologia e ciências sociais da Universidade de Chicago como seu primeiro livro exclusivamente dedicado à temática das relações entre cultura e história, estrutura e prática.<sup>4</sup>

Versão ampliada de uma conferência honorária de mesmo título, proferida num congresso da Association for Social Anthropology in Oceania realizado na Flórida, em 1979, na época o livro foi imaginado por Sahlins como “uma etapa num projeto mais amplo de pesquisa e publicação” de uma trilogia sobre “o deus agonizante ou a história das ilhas Sandwich como cultura”. No entanto, *Metáforas históricas e realidades míticas* permanece até hoje a única monografia do autor sobre a matéria.

À primeira vista, o livro pode parecer singelo, com suas menos de cem páginas que abrigam, além de uma breve introdução e conclusão teóricas, dois capítulos perpassados eminentemente pela análise de dados etnográficos contidos em fontes históricas variadas relativas aos primeiros tempos do contato anglo-havaiano nas ilhas Sandwich dos Setecentos e início dos Oitocentos (diários de viagem e de bordo de marinheiros britânicos, crônicas e relatos memorialísticos e historiográficos locais). A aparente simplicidade oculta, contudo, uma trama teórica e metodológica complexa que, tendo como base a formação marxista anterior do autor, é tecida a partir de uma interlocução privilegiada com o estruturalismo.

Tal visada não surpreende quando se leva em conta que Sahlins chega à década de 1980 após toda uma trajetória de diálogo com o materialismo histórico e o estruturalismo.<sup>5</sup> O surpreendente – e ousado – naquele momento era que o autor

se propunha pensar a história *a partir do* estruturalismo numa época em que este era bastante criticado pela suposta impossibilidade teórica de enfrentar o evento, a ação. Essa é uma perspectiva que teria levado Sahlins a se definir como “estruturalista histórico”<sup>6</sup> e que, sistematizada pela primeira vez em *Metáforas históricas e realidades míticas*, lhe assegura um lugar *sui generis* na antropologia norte-americana de então.

De fato, naquele início de década, o debate “fervia” em torno das então recentes proposições de Clifford Geertz em favor de uma antropologia concentrada especificamente em interpretar significados da vida social, assumindo a cultura como culturas, estruturas de significados socialmente construídos.<sup>7</sup> Este livro de Sahlins se insere na discussão com uma proposta peculiar, estrutural-histórica, de desenvolvimento da abordagem simbólica.<sup>8</sup> *Metáforas históricas e realidades míticas* busca refletir sobre o que acontece com essa estrutura de signos que é a cultura em meio ao fato inelutável de que as pessoas que deles lançam mão vivem “no mundo”. Este é movido por conjunturas que acarretam ações sociais, que, por sua vez, inevitavelmente colocam as relações entre esses signos em xeque. Em outras palavras: se a cultura é mediação crucial da prática, a simples existência da prática é, em contrapartida, mediação de mudanças na cultura. O que a antropologia tem a dizer sobre essas mudanças e sua dinâmica?

O fato de Sahlins enfrentar essa problemática com base numa reconstrução interpretativa própria da história do contato entre europeus e havaianos no Havaí de finais do século XVIII e início do XIX garante-lhe um papel *sui generis* também na historiografia havaiana de então. Tendo realizado trabalho de campo no Havaí e nas ilhas Fiji ao longo das décadas de 1950 e 1960, o autor estava a par dos desenvolvimentos então mais recentes da historiografia local, pós-colonial, concentrada em trazer para

o primeiro plano o ponto de vista dos nativos.<sup>9</sup> A abordagem sahlinsiana engrossa esse coro – aliás, correndo o risco, como se apontou mais tarde, de uma parcialidade problemática.<sup>10</sup>

É importante ressaltar, no entanto, que o autor adentra a discussão historiográfica pós-colonial de forma muito particular, através daquilo que ele posteriormente chamaria de “etnografia histórica”.<sup>11</sup> Esta perpassa sobretudo os dois capítulos de caráter mais empírico do livro. Com efeito, cada um deles reserva para o leitor aquilo que, para Geertz, caracteriza a etnografia: uma “descrição densa”.<sup>12</sup> Num primeiro momento (Capítulo 1), o leitor é defrontado com a mitologia havaiana setecentista, e, à medida que a leitura avança – e se aprofunda a densidade da análise –, com o lugar que essa mesma mitologia reservava para a vida e a morte do capitão Cook. Esses dois são “incidentes” que constituem, eis a hipótese, “metáforas históricas de uma realidade mítica”. Em termos teóricos, a interpretação do material corrobora que a estrutura se *reproduz* pela mediação da história.

Num segundo momento (Capítulo 2), outra descrição densa, só que agora em relação à tese de que, ao mesmo tempo – e, portanto, dialeticamente –, a estrutura se *transforma* pela mediação da história. O leitor é levado a contemplar como que em câmara lenta as mudanças de cunho sociológico por que, em face da chegada dos britânicos, passaram respectivamente as relações entre homens e mulheres havaianos; as relações desses homens e mulheres com os chefes locais; as relações no seio da nobreza havaiana, entre finais do século XVIII e primórdios do XIX. Essa dinâmica é apreendida a partir de seu vínculo muito singular com as mudanças simultâneas do sistema de tabu existente no Havai.

Permeado por essa estrutura argumentativa em que a história é reescrita de forma peculiar, por ser etnográfica e antro-

pologicamente informada, o livro visa inserir-se ademais – e o faz explicitamente, na Introdução – em outro debate teórico: aquele que a disciplina histórica então travava internacionalmente em torno da relação entre estrutura e evento. As alusões explícitas de Sahlins às “estruturas de longa duração”, de Fernand Braudel, caminham nessa direção.<sup>13</sup> E isso embora o autor afirme, na mesma Introdução, que seu objetivo é “apenas mostrar de alguma forma que a história é organizada por estruturas de significação”. Com base na etnografia que constrói, Sahlins comprova empiricamente a pertinência da proposição de um equacionamento estrutural-dialético entre estrutura e evento, o que constitui uma novidade no cenário historiográfico internacional da época.

Vale destacar ainda que, desenvolvido em torno de tal objetivo em relação à disciplina histórica, *Metáforas históricas e realidades míticas* enriqueceu também outro debate internacional de longa duração, só que agora no interior da própria antropologia. Refiro-me à abordagem antropológica da noção de historicidade, proposta de forma pioneira por Lévi-Strauss três décadas antes.<sup>14</sup> O livro fornece um instrumental teórico-metodológico novo para o tratamento da questão através da noção de “estrutura da conjuntura”. Esta abre espaço para uma apreensão muito vívida, muito “próxima-da-experiência” (para usar mais um jargão eternizado por Geertz<sup>15</sup>), justamente como que em câmara lenta, da mudança cultural historicamente possível – e da mudança histórica culturalmente possível – em meio à prática cotidiana das pessoas “no mundo”. E eis que a história cede lugar a histórias; as histórias, a historicidades.

Cabe notar, por fim, que esses diversos aspectos tornam o livro digno de nota ainda no âmbito de um debate muito mais amplo então em curso naquele início de década de 1980, e que diz respeito não somente à antropologia ou à história, mas à



teoria social de maneira geral. Refiro-me à problemática dos vínculos entre estrutura e prática, sistema e ação. Ao introduzir em sua análise a noção de “estrutura da conjuntura”, o que Sahlins pretende é compreender aquilo que ele mesmo chama de “dinâmica” da “prática” em meio à “cultura-tal-como-constituída”. Se apenas em *Ilhas de história* a definição da categoria ficará mais precisa,<sup>16</sup> já em *Metáforas históricas e realidades míticas* o antropólogo demonstra empírica e teoricamente por que remete essa noção a uma “sociologia” que seria implícita na conjuntura. A proposta é duplamente enfática: a conjuntura possui uma estrutura, e esta se constitui de relações sociais mediadas por signos com valores distintos em função do seu papel no esquema simbólico coletivo e na prática das pessoas.

Menos que discutir aqui a pertinência ou não da formulação, gostaria de salientar que, ao argumentar nesses termos, o autor demarcava um lugar próprio da antropologia num debate que então renascia com força no âmbito da teoria social, depois de décadas de predomínio do estrutural-funcionalismo parsoniano e, posteriormente, do embate entre marxismo e interacionismo, quando os pensadores se mantiveram de certo modo contidos, teorizando sobre um dos lados da equação apenas.

Foi na década de 1970 que apareceram as primeiras reflexões dedicadas a retomar em novos termos o debate sobre os vínculos entre estrutura e prática, sistema e ação. Sahlins parece ter essas reflexões em seu horizonte teórico ao delinear, neste livro, os primeiros alicerces daquilo que mais tarde chamou de uma “fenomenologia da vida simbólica”,<sup>17</sup> uma teoria sobre a relação entre estrutura e prática pela mediação da noção de “estrutura da conjuntura”. Caso contrário, o antropólogo possivelmente não teria como um de seus interlocutores em *Metáforas históricas e realidades míticas* o Pierre Bourdieu da teoria da prática – e, em *Ilhas de história*, além do mesmo Bourdieu,

o Anthony Giddens do conceito de “dualidade de estrutura”.<sup>18</sup> Só que, em Sahlins, estamos em face de uma alternativa para o debate que tem os dois pés fincados na interface entre antropologia estrutural e história.<sup>19</sup>

Explicitadas essas conexões diversas implícitas em *Metáforas históricas e realidades míticas*, percebe-se que são muitas as possibilidades de interlocução teórico-metodológica, dentro da antropologia e fora dela, que o livro viabiliza. De alguma forma, Sahlins já em 1981 intuía essas potencialidades – e outras. Tanto é que declara, no Prefácio, que suas afirmações sobre a mudança histórica não se restringem a “condições de contato intercultural”. As interfaces se multiplicam, as fronteiras disciplinares se dissipam. E o livro deixa as ilhas do Havai para ganhar o mundo e chegar, finalmente, até os leitores de língua portuguesa.

Não há como encerrar estas linhas sem antes agradecer a algumas pessoas que foram fundamentais para a publicação destas *Metáforas históricas e realidades míticas*. Gilberto Velho acolheu incondicionalmente minha proposta de tradução e apresentação do livro em sua coleção Antropologia Social. Clarice e Cristina Zahar apoiaram o projeto em termos editoriais, sendo Angela Vianna responsável pela criteriosa revisão dos originais. A todos eles expresseo o prazer que sinto em publicar esta tradução pela editora Jorge Zahar.

*Last but not least*, sou grata a Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer e a Samuel Titan Jr., amigos e colegas na Universidade de São Paulo, pelo estímulo e pelas sugestões à tradução.



## Prefácio

Esta monografia é uma maneira de olhar culturalmente para uma certa história. Os capítulos introdutório e conclusivo discutem brevemente a perspectiva teórica, porém, em sua maioria, as idéias gerais sobre história estão entremeadas com os acontecimentos concretos que as demonstram. A história em questão é exótica, dizendo respeito à reação da cultura havaiana indígena em face de circunstâncias que se apresentaram em virtude do aparecimento do capitão Cook e de exploradores, comerciantes e missionários europeus posteriores. Pode assim parecer que a explicação teórica das ocorrências históricas possui relevância igualmente limitada, pertinente (se muito) a esse e a outros episódios similares de “aculturação”. Meu argumento, entretanto, parte da suposição oposta – que, no final, deve ser julgada pelos resultados: de que tal confronto de culturas constituiu uma ocasião privilegiada para contemplar *en clair* tipos muito comuns de mudança histórica. De fato, as afirmações que derivam dos processos históricos não requerem condições de contato intercultural. Elas supõem apenas um mundo onde as pessoas agem de formas distintas e de acordo com suas respectivas situações como seres sociais, condições essas tão comuns à ação numa dada sociedade como à interação entre sociedades distintas. Minha história não se pode reivindicar marxista, mas parte das mesmas premissas mínimas e suficientes: de que ho-

*que estão esportando*  
 mens e mulheres são seres sofredores por agirem tanto uns em relação aos outros quanto num mundo que possui suas próprias relações.

O presente trabalho constitui uma etapa num projeto mais amplo de pesquisa e publicação. Ele originou-se e expandiu-se a partir da conferência honorária de mesmo título, proferida em 23 de fevereiro de 1979, no encontro anual da Association for Social Anthropology in Oceania, na cidade de Clearwater, Flórida. Dele resultará um estudo ainda mais abrangente, a chamar-se *O deus agonizante ou a história das ilhas Sandwich como cultura*.<sup>\*</sup> O primeiro volume (dos três projetados) está em preparação e fornecerá documentação suplementar àquela que me pareceu aqui necessária.

Sou grato a Michael Silverstein por ter concedido ao manuscrito final o benefício de seu minucioso olhar crítico. E a Dorothy Barrère e Valerio Valeri pela colaboração e interlocução que têm sido indispensáveis para a minha compreensão das coisas havaianas. É óbvio que somente eu sou responsável pelas deficiências desse conhecimento, mas minha responsabilidade criativa principal na presente monografia consiste no fato de eu ter contextualizado historicamente esse conhecimento. Enfim, minha gratidão a Susan Martich por mais uma vez transformar uma caligrafia ilegível em datilografia perfeita.

A pesquisa foi financiada pelo Auxílio à Pesquisa GS-28718x da National Science Research Foundation e pelo Lichten Fund do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago.

<sup>\*</sup> No original, *The Dying God or the History of the Sandwich Islands as Culture*. (N.T.)

## Introdução: história e teoria estrutural

### Sincronia/diacronia e *langue*/*parole*

A antropologia estrutural funda-se numa oposição binária que se tornou sua marca registrada: uma oposição radical em relação à história. Trabalhando a partir do modelo saussuriano da língua como objeto científico, o estruturalismo similarmente privilegia o sistema em detrimento do evento, e a sincronia no lugar da diacronia. Seguindo uma via paralela àquela da distinção saussuriana entre a língua (*la langue*) e a fala (*la parole*), a análise estrutural parece também excluir a ação individual e a prática mundana,<sup>\*</sup> exceto quando estas representam a projeção ou “execução” do sistema vigente.<sup>1</sup> Argumentarei aqui, sobretudo por meio de demonstrações concretas, que esses escrúpulos todos não são de fato necessários; que é possível determinar estruturas na história – e vice-versa.

Para Saussure,<sup>2</sup> o descompromisso da estrutura em relação à história é um requisito fundamental, já que a língua só pode ser sistematicamente analisada se assumida como autônoma,

<sup>\*</sup> No original, *worldly practice*. Opto pela correspondência vocabular mais imediata ao adjetivo em inglês a fim de aproximar o leitor, tanto quanto possível, do universo conceitual de Sahlins. O que, no caso, implica assumir “mundano” em seu sentido mais literal, como “relativo ou próprio do mundo”. (N.T.)

referencialmente arbitrária e como fenômeno coletivo. A noção saussuriana de “sistema”, com efeito, assemelha-se à categoria kantiana de “comunidade”. Esta se funda num juízo temporalmente discreto, de que um todo possui várias partes compreendidas como mutuamente determinantes: “como coordenadas entre si, não subordinadas umas às outras, sendo assim determinantes umas das outras; e isso não apenas numa direção, como numa série, mas reciprocamente, como num agregado – quando se fixa um membro do todo, os demais são excluídos, e vice-versa”.<sup>3</sup> Qualquer elemento dado em tal comunidade, isto é, qualquer um dos objetos distinguíveis numa paisagem, é compreendido como tal pelas relações que nutre com os outros: como um valor diferencial ou posicional, condicionado pela presença dos outros elementos. Uma vez que as partes se constituem por relações recíprocas, contemporâneas, o tempo é eliminado da inteligibilidade.

Saussure argumentava que é isso o que ocorre com a língua. O valor conceitual do signo é fixado por suas relações com outros signos coexistentes. Por meio de seus contrastes com os outros signos do seu ambiente (sistêmico), sedimenta-se o seu próprio sentido ou valor conceitual. O valor de “verde” é determinado pela presença, junto dele, de “azul”, e vice-versa. Se, como vale para muitas línguas naturais, não houvesse “azul”, “verde” possuiria uma extensão conceitual e referencial maior. Conseqüentemente, a língua pode ser analisada como estrutura desde que seja considerada um *estado*, com seus elementos dispostos na ordem temporal da simultaneidade.

Além disso, seria tão inútil procurar o sistema na história quanto introduzir a história no sistema. Evocando a independência das mudanças sonoras em relação aos valores dos signos, os argumentos de Saussure desenvolvem-se no sentido da clássica distinção entre conteúdos físicos e relações formais. Os

conteúdos (sons) alteram-se independentemente das relações (que determinam valores). Sob essa perspectiva – atualmente mais bem discernida como “dualidade de padronização” da linguagem\* –, as mudanças fonéticas parecem apenas acasos de caráter físico, contrastando com os processos mentais sistemáticos, no nível das relações entre os signos. Emergindo na fala, as mudanças fonéticas são assim consideradas por Saussure “eventos independentes”, acidentais do ponto de vista da estrutura. Elas dizem respeito simplesmente a seqüências de sons, sem referência aos valores significativos das unidades lexicais e gramaticais em que habitam. Os valores, por outro lado, dependem apenas de relações concorrentes entre os termos da linguagem, sem referência aos seus conteúdos fonéticos (desde que seja mantido contraste suficiente no som, de maneira a garantir a diferenciação de significados). Alterações no som são assim abarcadas na gramática das relações ou até expandidas analogicamente (isto é, com base em princípios sistêmicos), desde que não haja “vínculo interno” ou relação suficiente entre a mudança no som e os efeitos lingüísticos decorrentes. Daí, o fatídico argumento que seria incorporado pela antropologia estrutural: sob a perspectiva de um sistema de signos, as mudanças às quais ele se submete parecerão fortuitas. O único sistema consiste no modo como esses materiais históricos se inter-relacionam num determinado momento ou estado da língua.

\* No original, *duality of patterning*, noção desenvolvida pelo antropólogo e lingüista estrutural Charles Hockett (1916-2000) em 1960 (“The Origin of Speech”, *Scientific American*, nº 203, 1960, p.89-97) para aludir àquela que ele considerava a principal característica da linguagem humana: a capacidade que os seres humanos têm de gerar, a partir da combinação de unidades sonoras menores recorrentes e sem significado, unidades fonéticas maiores e dotadas de significado. (N.T.)

Mas, se esta língua é de fato sistemática e analisável como tal, seus signos também devem ser arbitrários. A língua é, por assim dizer, um sistema significativo em e para si: seus signos são determinados como valores puramente por suas relações recíprocas com outros signos, desprovidos de qualquer conexão com os objetos aos quais possam se referir. Pois, se um signo tivesse alguma conexão necessária ou inerente com seu referente, seu valor não resultaria exclusivamente de relações com outros signos. A noção de língua como estrutura autônoma ficaria, assim, comprometida. Ela perderia coerência ou sistematicidade, uma vez que certos valores seriam externamente impostos e persistiriam ao longo do tempo, independentemente das relações contemporâneas no interior da língua. Ao menos em alguns tipos de prática social, acreditava Saussure, os signos de fato assumem apenas tais relações necessárias com seus referentes. Na economia, por exemplo. Segundo Saussure, o valor de “terra” como categoria econômica depende em certa medida da produtividade inerente da terra. Por outro lado, nesse sentido, o valor não é uma função diferencial em ou de um sistema de signos; antes, “terra” aqui possui um conteúdo ou significado conceitual subsistente. Podemos, assim, ter história, valor num modo temporal, mas à custa do sistema.

### Estrutura *versus* práxis no tempo histórico

Saussure previu o advento de uma “semiologia” geral que se preocuparia com o papel dos signos na vida social. A seu ver, contudo, valores em domínios como a economia – já que eles estão “de alguma forma enraizados nas coisas” – não podem ser tratados como puramente semióticos; portanto, suscetíveis ao mesmo tipo de análise que a língua – apesar de também pa-

recer que os elementos constituintes desses domínios culturais são de fato valores semióticos. Dilema semelhante se coloca para uma semiologia geral, um estruturalismo cultural, pela distinção entre língua e fala. Esta também apresenta o signo na forma de um objeto “heterogêneo”, sujeito a considerações outras que as relações puras entre signos. Pois a expressão da língua na fala é notoriamente imperfeita e infinitamente variável, condicionada por todos os tipos de acidentes biográficos do falante. Isso significa, uma vez mais, dizer que a determinação do discurso transcende bastante as relações entre os termos de um sistema lingüístico, abrangendo fatos de natureza diferente: sociológica, psicológica, até fisiológica. Daí a necessidade, para Saussure, de considerar a língua em sua dimensão coletiva, à parte de suas implementações individuais no discurso. Apenas na comunidade de falantes ela existe como um sistema semiótico perfeito.

Considere-se, entretanto, o que então fica excluído de uma análise estrutural *ao mesmo tempo* significativa.\* É no nível da fala que a história é feita. Aqui, os signos estão dispostos em relações variadas e contingentes de acordo com os propósitos instrumentais das pessoas – propósitos que com certeza são socialmente constituídos, mesmo que possam ser individualmente variáveis. Os signos, portanto, assumem valores funcionais e implicativos num projeto de ação; não meramente as determinações mútuas de um estado sincrônico. Eles estão sujeitos a análise e recombinação, das quais emergem formas e significados sem precedentes (metáforas, por exemplo). Acima de tudo, na fala as pessoas colocam os signos em relações indexicais com os objetos de seus projetos, pois esses objetos formam o contexto percebido, para a fala como atividade social. Tal contexto é

\* No original, *a meaningful cum structural analysis.* (N.T.)

de fato um contexto significado: os significados de seus objetos podem até ser pressupostos pelo ato de discurso. Por outro lado, o mundo pode não se conformar aos pressupostos segundo os quais algumas pessoas dele falam. No evento, o discurso insere os signos em “novos” contextos de uso, acarretando contradições que têm de, em contrapartida, ser abarcadas pelo sistema. O valor é verdadeiramente constituído num sistema de signos, mas as pessoas utilizam e experienciam os signos tal como os nomes das coisas; conseqüentemente, elas condicionam e potencialmente revisam os valores conceituais gerais de termos e relações lingüísticos por referência a um mundo. O encontro com a palavra é em si uma valoração\*\*, e uma reavaliação\*\*\* potencial, de signos.

Se a análise estrutural/semiótica deve ser estendida à antropologia geral com base no modelo de sua pertinência à “língua”, então o que se perde não é apenas a história e a mudança, mas também a prática – ação humana no mundo. É possível que alguns pensem que o que se perde é o cerne da antropologia. Para essas pessoas, essa perspectiva é suficiente para uma rejeição imediata de tal estruturalismo. Por outro lado, é possível que os sacrifícios aparentemente implícitos na análise estrutural – a história, o evento, a ação, o mundo – não sejam verdadeiramente necessários. Desde Saussure, a lingüística estrutural tem caminhado no sentido de transcender a oposição entre história e sistema, pelo menos em certos aspectos. Jakobson<sup>4</sup> argumen-

\* No original, *a signified context*. (N.T.)

\*\* No original, *valuation*. Privilegio a tradução do termo por “valoração” a fim de ressaltar a conotação de “atribuição de valores” aos signos. (N.T.)

\*\*\* No original, *reevaluation*. A expressão em português, “reavaliação”, conota que está em jogo uma nova atribuição de valores aos signos, o que incide sobre as relações entre os signos e as posições destes, no sistema. (N.T.)

tou que mesmo as mudanças sonoras são sistemáticas, à medida que compreendidas num “sistema fonêmico”, e que a análise delas requer uma movimentação contínua entre sincronia e diacronia. Ao mesmo tempo, a antropologia aprendia que o valor de qualquer categoria cultural, como “terra”, é, com efeito, arbitrário, no sentido de que é constituído com base em distinções de princípio entre signos que, em relação aos objetos, jamais são as únicas distinções possíveis. Mesmo uma antropologia ecológica reconheceu que o grau em que uma extensão particular de terra pode ser considerada um “recurso produtivo” – se é que ela pode ser assim considerada – depende da ordem cultural em questão. A economia pode assim encontrar um lugar na semiologia geral vislumbrada por Saussure – ao mesmo tempo que impõe cláusulas restritivas aos pré-requisitos implícitos nessa inclusão.

Apesar de tudo isso, originalmente o estruturalismo foi trazido para a antropologia geral conservando intactas suas limitações teóricas. Parece que a história deveria ser mantida à distância a fim de não colocar em risco o “sistema”. A ação foi levada em conta apenas à medida que representava a operacionalização de uma ordem já estabelecida, a “reprodução estereotípica” (expressão de Godelier) das categorias culturais existentes. Essa apropriação não histórica da ação podia apoiar-se, além disso, no sólido argumento de que as circunstâncias só têm existência ou efeito na cultura quando interpretadas. E a interpretação é, afinal, classificação no interior de uma dada categoria. “Não basta dizer”, conta-nos o filósofo, “que se é consciente de algo; é-se também consciente de algo como *sendo algo*”.<sup>5</sup> O percepto torna-se um fato da consciência humana – ou ao menos da comunicação social – à medida que é embutido num conceito do qual o perceptor não é o autor. O conceito é motivado na cultura tal como constituída. Quando o capitão Cook velejou



para dentro da baía de Kealakekua, no Havai, em 17 de janeiro de 1779, os havaianos não assumiram o fato como aquilo que ele “realmente” era. “Agora os nossos ossos viverão”, teriam eles dito, “nosso *’aumakua* [espírito ancestral] retornou.”<sup>6</sup> Ou, caso se duvide dessa tradução, os registros contemporâneos não deixam dúvidas de que foi assim que os havaianos receberam ritualmente o famoso navegador. O evento assim adentra a cultura como exemplo de uma categoria recebida, o símbolo mundano\* de um tipo pressuposto. Aparentemente, adviria disso que a teoria pertinente de cultura e história é *plus ça change...*

Nos capítulos deste livro argumentarei que, adotando o *bon mot* de Jean Pouillon, é melhor inverter a teoria: “*plus c’est la même chose, plus ça change*”.<sup>7</sup> Quando o capitão Cook foi morto na baía de Kealakekua, essa vitória se manteve uma nova fonte de legitimidade para os havaianos durante décadas. Através da apropriação dos ossos de Cook, o *mana* do próprio reino havaiano tornou-se britânico. E, muito tempo depois de os ingleses terem perdido sua santidade, os deuses havaianos ainda mantinham a sua anglicidade.\*\* Além disso, o efeito foi dotar os britânicos de uma presença política nos negócios havaianos absolutamente desproporcional em relação à sua presença efetiva nos mares do Havai, já que eles foram rapidamente substituídos pelos norte-americanos no abastecimento de víveres e no comércio de sândalo. Nesse sentido, a divindade de Cook não foi *sequitur* da força efetiva que ele exercia. Mais importante foi o fato de que os havaianos o tinham matado.

Conseqüentemente, se o estruturalismo parece incapaz de fornecer uma explanação teórica da mudança histórica, as atuais teorias utilitaristas, quer as ecológicas, quer as histórico-

\* No original, *worldly token*. (N.T.)

\*\* No original, *Englishness*. (N.T.)

materialistas, tampouco constituem uma alternativa satisfatória. Essas noções práticas de cultura nos fornecem uma história pautada no modelo de uma física. Os símbolos são sintomas, diretos ou mistificados, da verdadeira força das coisas. A cultura pode até estabelecer condições para o processo histórico, mas é dissolvida e reformulada na prática material, de modo que a história se torna a realização, na forma de sociedade, dos recursos efetivos que as pessoas colocam em jogo.

Como bem se sabe, o pensamento social alemão de Dilthey e Weber criticou essa física histórica. De fato, o conceito norte-americano de cultura (e de estruturalismo moderno) deve bastante ao romantismo alemão pela mediação de Franz Boas, Ruth Benedict e outros. Talvez os ganhos de compreensão possam ser agora retribuídos à história. O que a antropologia pode oferecer como contrapartida é a idéia de que a eficácia histórica de pessoas, objetos e eventos, como no exemplo dos britânicos no Havai, emerge em seu valor cultural. Outra palavra para esse valor é “significação”,\* uma posição contrastiva num esquema de relações, e o termo, pela sua dupla conotação de “significância”\*\* e de “importância”, sintetiza de maneira feliz a teoria histórica. Talvez seja demais reivindicar que se inverta o famoso ditado de Maitland: a história será antropologia ou não será nada. Meu objetivo neste ensaio é mais modesto: cabe apenas mostrar de alguma forma que a história é organizada por estruturas de significação.

Até certo grau essa tarefa não é difícil, uma vez que a concepção estruturalista disponível de *plus ça change...* é uma idéia muito histórica. O passado, preconiza ela, está sempre conosco. De uma perspectiva estruturalista, nada é mais simples que a

\* No original, *significance*. (N.T.)

\*\* No original, *meaningfulness*. (N.T.)



descoberta de continuidades de categorias culturais como modos de interpretação e de ação: as celebradas “estruturas da *longue durée*”.<sup>8</sup> Darei início à discussão sobre o reino havaiano por meio de considerações desse tipo. Porém, apenas para lançar as bases de um projeto mais ambicioso. O grande desafio para uma antropologia histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura se torna a sua transformação?

## 1 Reprodução: estruturas de longa duração

### Deuses de Kahiki

Existe uma história freqüentemente repetida em registros europeus a respeito dos tenazes esforços de Vancouver – ou, em outra versão, de um certo “padre” Howell – para convencer o rei havaiano Kamehameha dos méritos comparativos do cristianismo. A data teria sido 1793 ou 1794. Em 1798, o comerciante americano Townsend ouviu que:

O cap. Vancouver estava muito ansioso para cristianizar essas pessoas, mas isso é impossível até que elas estejam mais civilizadas. O rei Amma-amma-hah [Kamehameha] contou ao cap. Vancouver que iria com ele para a montanha alta Mona Roah [Mauna Loa], e que ambos pulariam de lá juntos, cada um clamando a seus próprios deuses por proteção, e se o deus do cap. Vancouver o salvasse, mas ele mesmo não fosse salvo pelo seu deus, então seu povo passaria a crer naquilo em que o cap. Vancouver cria.<sup>1</sup>

O russo Golovnin acrescentou em 1818: “O experimento não atraiu Vancouver, e ele não apenas se recusou a realizá-lo; nem mesmo o mencionou em sua *Voyage*. Assim terminou a discussão sobre religião.”<sup>2</sup>

A história havaiana frequentemente se repete, já que somente na segunda vez é evento. Na primeira vez, é mito. A proposição de Kamehameha para Vancouver era efetivamente uma alusão lendária. A sugestão era de que eles encenassem de novo a história do celebrado Paoa,\* que, várias gerações antes, viera, como Vancouver, de terras invisíveis além do horizonte a fim de instituir uma nova religião – com efeito, para instalar, junto com a sua religião, uma nova linha de chefes governantes, a partir dos quais Kamehameha traçou a sua própria descendência. Conforme enuncia o mito:

Dizia-se que vários deuses pediram a Paoa que os aceitasse e venerasse como suas divindades. Ele tinha construído sua casa no canto de um precipício a partir do qual o *koa'e* (pássaro tropical\*\*) voava. Quando quaisquer deuses chegavam até ele, Paoa dizia-lhes para voar a partir daquele despenhadeiro. Quem retornasse vivo deveria ser seu deus e receber a sua veneração. Mas, quando eles saltavam da rocha, despedaçavam-se em sua base. [Resumindo: esse foi o destino dos supostos deuses Lelekoae e Makuapali, mas Makuakaumana voou para dentro da canoa de Paoa e se tornou o seu deus.]<sup>3</sup>

É bem possível que a história de Vancouver seja apócrifa.<sup>4</sup> Mas, mesmo que não seja um fato da história havaiana, é sua verdade – sua “lógica poética”. A história codifica sucintamente toda a teoria havaiana da presença européia ali, sobretudo

\* Ao longo deste livro, não indicarei as oclusões gluais para nomes próprios, dada sua ausência em muitas fontes e a falta de unanimidade entre estas. Termos havaianos comuns, entretanto, serão marcados diacriticamente nos termos de Pukui e Elbert (*Hawaiian-English Dictionary*).

\*\* No original, *Bos'n bird*, ave característica das ilhas do Oceano Pacífico. (N.T.)

aquela do predecessor de Vancouver, o capitão Cook. De fato, em certas versões posteriores do mito de Paoa, diz-se que o próprio sacerdote teria sido um homem branco.<sup>5</sup> Os europeus estavam para os havaianos em geral assim como os chefes destes – igualmente seres divinos provindos de terras invisíveis (Kahiki) – estavam para o povo subordinado, sobre o qual os chefes se impunham com violência. “Um chefe”, diz o provérbio, “é um tubarão que viaja sobre a terra.”<sup>6</sup> A alusão refere-se particularmente à disposição desses chefes imigrantes para enjagar-se em sacrifícios humanos.<sup>7</sup>

A lenda de Paoa talvez seja o atestado mais importante do advento dos chefes usurpadores e da instituição do culto sacrificial no Havaí. Conforme consta,

Paoa foi forçado a deixar sua terra natal por causa de uma briga com seu irmão mais velho, Lonopele, um famoso fazendeiro. Quando Lonopele acusou o filho de Paoa de roubar umas frutas, este abriu o estômago do menino apenas para certificar-se de que ele era inocente. Enraivecido, decidiu abandonar o irmão, contando para tanto com uma canoa construída com esse propósito. Um ardil levou o filho do próprio Lonopele a ser flagrado transgredindo os tabus de construção de canoas, o que abriu espaço para Paoa oferecê-lo como o sacrifício humano que completaria o trabalho. Paoa então zarpou com um contingente de homens e, em algumas versões, com o deus emplumado Kukailimoku (Ku-arrebatador-da-ilha). Lonopele causou uma série de tempestades do tipo “Kona” (uma tempestade de inverno) para destruir a canoa, mas Paoa invocou com sucesso cardumes de peixes-serra (*aku*) e de cavalas (*opelu*)\* para acalmar o mar. Superando outros perigos enviados por Lonopele, Paoa finalmente chegou à ilha

\* No original, *bonito* e *mackerel*, respectivamente. (N.T.)

de Havaí, onde construiu alguns templos famosos. Esses foram os primeiros templos de sacrifício humano, sendo os ritos presididos pelo deus Ku (do qual o deus emplumado de Paoa é uma forma importante). Em outra versão,<sup>8</sup> Paoa também exterminou todos os sacerdotes preexistentes. As mudanças políticas que ele simultaneamente introduziu são recontadas de várias maneiras. Ou o Havaí naquele tempo não tinha chefe ou era governado de forma sofrível pelo chefe então existente (algumas vezes identificado como Kapawa). Nesse último caso, Paoa depôs o chefe e, segundo todos os relatos, instalou um novo governante trazido de Kahiki, Pilikaiea. Os governantes da ilha de Havaí remontam as suas origens a esse chefe (aproximadamente 20 gerações antes de Kamehameha). Além da forma do templo, dos ritos sacrificiais humanos e do deus emplumado Kukailimoku, conta-se que Paoa teria introduzido no Havaí a iconolatria, afora certas insígnias sagradas da chefia\* e o tabu da prostração concedido aos chefes divinos.<sup>9</sup>

Esse mito é fundamental. Sem tentar uma análise ou comparação exaustiva das variações, sublinharei algumas poucas alusões pertinentes à presente discussão.

Kukailimoku é o deus-conquistador pessoal de famosos governantes da ilha de Havaí, notadamente de Kamehameha e de seu predecessor na época de Cook, Kalaniopuu. Kapawa (também conhecido como Heleipawa), o governante deposto por Paoa, representa um chefe e um culto de outro tipo. Por tradição, Kapawa foi o primeiro chefe havaiano nascido e instalado no templo interiorano de Kukaniloko, em Oahu. A área, o templo e os ritos de instalação significam um tipo anterior, mais indígena, de chefe governante: aquele que ascende ao poder an-

\* No original, *chieftainship*. (N.T.)

tes por direito inerente e status de tabu do que por usurpação; que é benevolente para com seu povo; que patrocina a produção agrícola e provê outras riquezas; e, sobretudo, um chefe que evita sacrifício humano.<sup>10</sup>

A referência às tempestades Kona lado a lado com o peixe-serra e a cavala invoca a mesma teoria da usurpação, mas ela é definida e encenada num código diferente, a alternância ritual anual entre os deuses Lono e Ku. A transição da pesca da cavala para a do peixe-serra marca o término definitivo das cerimônias que celebram a estada do pacífico e produtivo deus Lono nas ilhas. Vindo com as chuvas de inverno para renovar a fertilidade da natureza e os jardins das pessoas, o advento de Lono é ocasião de um elaborado e prolongado rito de quatro meses lunares chamado Makahiki (Ano). Durante esse período, são suspensas as cerimônias de Ku normais, incluindo o sacrifício humano. No final do Makahiki, contudo, Lono, retorna à terra invisível (Kahiki – ou para o céu, o que dá no mesmo) de onde tinha vindo. Ku, junto de seu representante terreno, o chefe governante, agora recupera a ascendência.\* O significado histórico disso tudo é que o capitão Cook era, segundo as concepções havaianas, uma forma de Lono; enquanto o chefe com o qual Cook negociou e que reivindicaria ritualmente sua morte, Kalaniopuu, era Ku.<sup>11</sup>

\* Lono é um clássico deus/rei deposto frazeriano. Mitos e cerimônias análogos encontram-se disseminados pela Polinésia e fora dela; o *milamala* dos trobriandeses, envolvendo o retorno dos mortos do clã (*baloma*), é uma variação. No folclore havaiano, a deposição de Lono aparece mais particularmente em lendas de certos chefes, o que condiz com o caráter antes “épico” do que “mítico” desse folclore (ver Martha Beckwith, *The Kumulipo*). Uma forma mítica clássica da mesma teoria foi descrita por Gill para os deuses Tangaroa e Rongo de Mangaia; Tangaroa, no caso, o irmão mais velho e deposto cujo retorno anual é significado [no original, *signified* (N.T.)] pela frutificação da fruteira-pão (W.W. Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*).

Os incidentes da vida e morte de Cook no Havai foram, em muitos sentidos, metáforas históricas de uma realidade mítica. Cook não foi a única figura lendária que os havaianos identificaram como Lono. Ele contou com vários predecessores nas genealogias dos chefes governantes: Laamaikahiki (O-Consagrado-de-Kahiki, cuja história deve ser lida em conjunto com a de seu pai Moikeha), Lonoikamakahiki (Lono-do-Makahiki) e Kalaninuiimamao, pai do chefe governante na época de Cook.<sup>12</sup> As suas lendas possuem um denominador comum – correspondendo a outra representação da teoria da sucessão política e sazonal. Como esse denominador diz respeito à perda da chefe sagrada – portanto, perda de posição e poder reprodutivo ao mesmo tempo –, esse código medeia maravilhosamente entre as dimensões política e cosmológica da teoria.

As figurações da chefia\* de Lono, predecessores de Cook nesse papel, eram todos descendentes de mulheres de linhas relativamente indígenas ou antigas. Eram similarmente casados com mulheres sagradas, mas todos perderam as esposas e domínios\*\* para governantes arrivistas. Conseqüentemente, pertencia a eles, como ao deus Lono de Makahiki, o poder original sobre a fertilidade da terra. A indispensabilidade desse poder reprodutivo nativo pode ser comprovada tanto através da prática costumeira de usurpar chefes quanto através das categorias de mito ou rito. Pois a usurpação se caracteriza tipicamente, como meio e conseqüência, pela apropriação da mulher de posição\*\*\* da linha deposta. Trata-se de produzir uma criança que não apenas seja tabu por direito materno, mas que, como descendente tanto do usurpador quanto do usurpado, sintetize as qualidades

\* No original, *chiefly figurations*. (N.T.)

\*\* No original, *chiefdoms*. (N.T.)

\*\*\* No original, *ranking woman*. (N.T.)

contrastantes da regra, *mana* e tabu, em sua forma mais elevada. Assim, Kamehameha casou-se com a filha (Keopuolani) de seu predecessor deposto (Kiwalao) para fazer procriar por meio dela o seu herdeiro (Liholiho). Kamehameha, além disso, desejou que seu sucessor nascesse no templo de Kukaniloko, templo do antigo direito de chefia, apesar de esse projeto ter sido frustrado pela doença de sua esposa. Num sentido análogo, conforme a tradição havaiana, quando o capitão Cook chegou pela primeira vez a Kauai, foi-lhe oferecida – e ele tomou – a primogênita da chefe de posição dali.<sup>13</sup> A história novamente é imprecisa, contudo fiel às categorias havaianas, e, nesse sentido, evidência verdadeira do sistema na ação histórica havaiana.

Cook de fato não pretendia render-se às tentações da carne, apesar de bastante disposto a autorizar seu “povo” a expor suas fraquezas mortais quando não havia perigo de introdução do “mal venéreo”. De acordo com Zimmermann, que estava no navio acompanhante *Discovery*, Cook nunca falou de religião, não tolerava qualquer sacerdote em seu navio, raramente observava o dia de descanso,\* e nunca “houve a menor suspeita de que ele teria tido relações com as mulheres”.<sup>14</sup> Parece que podia haver apenas uma Autoridade a bordo de um navio da Marinha de Sua Majestade. Conseqüentemente, se os havaianos realmente presentearam o capitão Cook com a sua chefe sagrada pelo fato de, conforme a tradição local, ele ser um deus, podemos estar certos de que ele a recusou – e, possivelmente, pela mesma razão.

Retornarei a Cook, a Paao, a Vancouver e ao cristianismo, mas antes é necessário discutir brevemente essa capacidade da cultura havaiana de reproduzir-se como história.

\* No original, *the sabbath*. (N.T.)

### A história como mito, epopéia e relato de viagem cósmico

A cosmologia polinésia pode prestar-se de forma especialmente vigorosa à reprodução estereotípica. Fortes continuidades lógicas conectam os mais antigos elementos de mitos cosmogônicos aos heróis da chefia das mais recentes lendas históricas. É verdade que as categorias originais podem ser concepções abstratas em formas insuficientemente personificadas como o “Nada”, o “Pensamento”, a “Observação” e o “Desejo” maori, ou, sucedendo a essas categorias, elementos constituintes básicos do universo tais como Rangi ([Pai] Céu) e Papa ([Mãe] Terra). Por outro lado, a seqüência e a interação narrativas dos seres categoriais servem como modelo das relações corretas entre coisas passível de ser transposto a vários domínios diferentes. A história maori de Rangi e Papa é um paradigma de valores espaciais, de relações políticas, da interação de homens e mulheres e muito mais. A continuidade entre tais primórdios e o presente, entre categorias abstratas e pessoas históricas, é assegurada pela sucessão ininterrupta de nascimentos entre eles. Heróis mais recentes são descendentes genealógicos de conceitos genéricos e, assim, transpõem as relações entre os conceitos de modo histórico-pragmático, isto é, como se fossem suas próprias naturezas e feitos. Todos, dos heróis da lenda e protagonistas da história às *dramatis personae* da existência cotidiana, são exemplificações de classes culturais.<sup>15</sup>

Conceitos polinésios de descendência fornecem os instrumentos lógicos dessa repetição cultural. É que a descendência é uma relação entre gênero e espécie. Tal como o pai está para seus filhos, assim o ancestral está para seus descendentes como uma classe geral está para seus exemplares específicos; um “tipo”,

para seus “símbolos”.\* Onde os grupos de descendência são corporados, como o *iwi* e o *hapu* maori, eles freqüentemente são nomeados a partir do ancestral, com um prefixo significando os descendentes: Ngati-Tuwharetoa (os descendentes de Tuwharetoa) – não poderíamos dizer “os Tuwharetoa”? – é a forma usual maori, e expressões cognatas (por exemplo, *ati*) são amplamente difundidas na Polinésia central e oriental. Porém o nome ainda não transmite suficientemente o sentido em que as pessoas vivas são identificadas com seus antepassados. Ouvi um ancião fijiano narrar os feitos da sua linhagem ancestral durante várias gerações utilizando o *pronome na primeira pessoa*. Johansen menciona uma experiência de Percy Smith exatamente nesse sentido:

“De acordo com o nosso conhecimento, a razão pela qual Ngatiwhatua chegou a Kaipara foi um assassinato cometido pelo Ngatikahumateika. Essa tribo matou o meu ancestral, Taureka. A tribo vivia em Hokianga. Essa pátria era deles, dessa tribo. O meu lar era Muriwhenua; era a minha residência permanente porque o meu ancestral vivia lá. Mais tarde eu deixei Muriwhenua por causa desse assassinato. Então tentei me vingar, e o povo de Hokianga foi combatido e tomei posse da velha pátria. Por causa dessa batalha, finalmente tomei a totalidade de Hokianga até Maunganui; e vivi na pátria porque todas as pessoas tinham sido mortas.” [Comenta Johansen que] Todos os eventos descritos ocorreram muito tempo antes de o narrador ter nascido.<sup>16</sup>

Johansen chama isso de “o eu de parentesco”<sup>17</sup> e fornece outros exemplos de sua extensão semântica, não apenas em

\* No original, *tokens*. (N.T.)

\*\* No original, *the kinship I*. (N.T.)



relação ao passado, mas por referência a contemporâneos do grupo e a gerações futuras. “Você irá me matar”, o guerreiro em combate diz aos seus inimigos, “Minha tribo matará você e a terra será minha”.<sup>17</sup> Poder-se-ia parafrasear Rimbaud: “Eu” são os outros.

Então, o mito não pode ser meramente um conjunto de truques que os vivos aplicam aos mortos, como pensava Malinowski: uma “carta magna”\* que justifica os arranjos práticos do presente por meio de sua projeção ideológica como passado. O maori, como diz Johansen, “revive a história”. Incidentes míticos constituem situações arquetípicas. As experiências dos protagonistas míticos celebrados são reexperienciadas pelos vivos em circunstâncias análogas. Mais ainda, os vivos *se transformam em heróis míticos*. Whakatau foi o vingador paradigmático. Quem agora se vinga, “assume Whakatau”. Os mortos morrem a morte primordial de Maui, que fracassou numa tentativa heróica de vencer a morte; os enlutados, por sua vez, cantam o lamento de Apakura, cujo filho foi a vítima sacrificial prototípica. Não que os vivos sejam “como” os antigos, ou mesmo que “repitam” seus feitos e palavras: “Nós somos muito hábeis em inserir no pensamento um ‘como’ e, dessa forma, tornar tudo muito simples, de acordo com as nossas pressuposições. Achamos bastante óbvio que, uma vez ocorrido um evento, ele jamais retorne; porém, é exatamente isso que acontece.”<sup>18</sup>

Remeto-me particularmente aos maori pelos contrastes e similaridades em relação aos havaianos. A relação entre a cosmologia maori e a havaiana é um pouco como a distinção entre mito cósmico e epopéia histórica que Dumézil encontrou

\* No original, *charter*. Provavelmente Sahlins tem como referência a formulação malinowskiana contida no ensaio *Myth in Primitive Psychology* (Kegan Paul) de 1926. (N.T.)

entre as tradições indiana e romana.<sup>19</sup> Os indianos, observa Dumézil, pensam cósmica, filosófica e moralmente onde os romanos pensam nacional, prática e politicamente. Assim, as tradições védicas são fabulosas e míticas, as romanas, históricas: o que naquelas aparece como ato milagroso de seres divinos, é, nessas, ato mundano de reis lendários. Não que a herança comum indo-européia se perca na transformação. Na verdade, as epopéias históricas romanas reproduzem as mesmas categorias e relações culturais abstratamente significadas no mito indiano numa forma humanizada. Ao menos relativamente, a “mitologia humanizada” havaiana contrasta da mesma maneira com a cosmologia maori.

Os maori relatam um dramático conto de origem da união inicial entre o Céu (Rangi) e a Terra (Papa), de cujo acasalamento entre espaços elementares masculino e feminino emergiram os deuses que os separaram. Num estágio posterior, um deus (Tane) gerou a humanidade por inseminação de uma mulher que ele tinha moldado a partir do *mons veneri* da Terra. Tudo isso é repetido na lenda havaiana, mas como uma história de ancestrais humanizados – portanto, contado não como explicação do universo, mas como origem da sociedade. Os nomes próprios dos ancestrais havaianos conservam as insinuações cósmicas de seus correlatos maori: Wakea (Espaço Expansivo, Zênite ou Firmamento) e Papa (Superfície de Fundação). E, da mesma forma como o deus nascido do Céu e da Terra no conto maori insemina uma mulher feita da Terra, o Wakea havaiano toma a filha (Hoohokukalani) que lhe nasceu de Papa e, a partir desse incesto original, produz primeiramente taro\* e, em segundo lugar, o ancestral dos chefes governantes. As estruturas

\* Planta de tubérculos própria da Ásia, no Brasil conhecida como inhame. (N.T.)



são virtualmente homólogas. Mas a lenda havaiana é, de modo característico, “trazida para a terra”. Em certas versões, ela tem lugar em Oahu. E, mais do que relatar a diferenciação dos elementos constituintes do universo, ela narra as diferenciações que perfazem a ordem humana. Pois nos incidentes paralelos e na seqüência, outras categorias da sociedade, tais como as pessoas do povo, são estabelecidas, assim como os tabus separando homens e mulheres, as divisões sazonais e as periódicas cerimônias do templo (*kapu pule*). A cosmogonia polinésia transforma-se em sociologia havaiana.<sup>20</sup>

A mesma progressão aparece no interior do próprio folclore havaiano quando as lendas são dispostas na seqüência tradicional estabelecida pelas grandes genealogias da chefia. Uma formação mais mítica de épocas anteriores cede espaço a contos épicos, mesmo que uma série de permutações lógicas assegure a continuidade entre os heróis sobrenaturais do passado remoto e os chefes recentes. Beckwith resumiu claramente essa seqüência.<sup>21</sup> Os protagonistas lendários das épocas genealógicas mais distantes são grandes deuses famosos. Mas, nesse período, o céu e a terra não estão muito separados entre si. A conjunção dos domínios cósmicos encontrada, por exemplo, na cosmogonia maori – a união entre Rangî e Papa – é funcionalmente expressa no saber havaiano como aparição dos deuses nos assuntos humanos. A implicação é de que os reinos celeste ou subterrâneo não distam entre si, e os deuses se movimentam facilmente entre eles e o plano terreno do homem. Gradualmente, todavia, categoria por categoria, os heróis sobrenaturais abandonam a cena mítica. Primeiramente, deuses principais como Kane e Kanaloa desaparecem para sua própria esfera, depois sucessivamente os semideuses, os lagartos sobrenaturais (*mōō*) e os deuses monstros (por exemplo, Kamapuaa), e, ao final, as pequenas gentes milagrosas (*menehune*, *mū* etc.) também se retiram. Permane-

cem como protagonistas lendários os grandes chefes de outrora, ancestrais das linhas governantes das ilhas.

O *mana* dos heróis da chefia é extraordinário, embora mais adequado à natureza humana que as dádivas sobrenaturais dos seus predecessores. Os chefes acumulam sucesso através de sua sutileza, coragem, talento e força. De modo correspondente, o plano da ação dramática nas lendas se desloca do vertical para o horizontal. Mais do que viajar entre a terra e os reinos acima e abaixo dela, os heróis demonstram sua intrepidez em viagens aventureosas a partir de terras distantes, ou entre o Havai e terras distantes, freqüentemente chegando desses lugares fabulosos e invisíveis com novos bens, novos cultos e novos herdeiros. Vem daí o conhecido período “itinerante” ou “migratório” do folclore havaiano, estabelecido aproximadamente 20 gerações antes dos tempos históricos.<sup>20</sup> Com as migrações, a noção de lugar de origem, de uma terra natal original, é transferida também para lugares distantes: a “terra perdida de Kane”, a ilha flutuante Kuaihelani e coisas do gênero. Conseqüentemente, o conceito muito importante de Kahiki, “terras invisíveis para além do horizonte”, carrega o sentido de um tempo original. (Handy nota o uso equivalente, *tai ou*, nas ilhas Marquesas, significando ao mesmo tempo “mares distantes” e “tempos distantes”: “Era impossível dizer se, quando eles usavam essas expressões, havia em suas mentes um sentido de grande distância ou de grande antigüidade”.<sup>23</sup>) Mas, da mesma forma como o chefe de Kauai que discutiu esses assuntos com o tenente Rickman da expedição Cook estava convencido de que, como seres de Kahiki, os britânicos tinham viajado para o sol entre a sua primeira e segunda visitas ao Havai, as terras de além-mar também conservam a conotação de “o acima”.<sup>24</sup> É que no horizonte a abóbada celeste encontra a fronteira da terra, e viajar para além dali é adentrar o firmamento. Assim, também os chefes

até os tempos históricos mantiveram suas associações celestes: *lani*, “firmamento”, é um epíteto comum para “chefe”.<sup>25</sup>

Nas etapas finais da lenda, entretanto, as viagens de longa distância param. O espaço dramático se restringe ao grupo havaiano. Os movimentos dos chefes se reduzem, conseqüentemente, a viagens entre as ilhas havaianas, e as aventuras deles, a contendas entre rivais locais. Todavia, a tradição genealógica providencia uma moldura invariável para todas essas permutações, articulando o mais recente dos heróis humanos ao maior dos deuses – e abrindo a possibilidade de que estes reapareçam nas pessoas daqueles. “Deuses e homens são de fato, para a mente polinésia, uma família sob formas diversas, e os deuses exercem controle superior sobre certos fenômenos, um controle que eles podem conceder à sua prole sobre a terra.”<sup>26</sup>

Com efeito, a lógica da classificação divina opera com base no mesmo princípio de gênero e espécie que o conceito de descendência, fornecendo motivação para o princípio da representação ou encarnação histórica mesmo na ausência de conexão genealógica demonstrável. Ou melhor, a similaridade funcional entre deuses e homens pode então se tornar a base de uma suposição genealógica, como no exemplo do capitão Cook. A grande multidão de deuses masculinos havaianos, quase sem exceção, é classificada como formas individuais de quatro classes principais cujos “líderes” são os deuses genéricos Ku, Lono, Kane e Kanaloa. Nomes de deuses, por isso mesmo, são tipicamente binomiais, com a raiz composta por um dos quatro grandes nomes e um atributo particularizador.<sup>27</sup> A imagem de Lono do festival do Makahiki é, segundo a maioria dos relatos, Lonomakua (Pai-Lono) ou Lono-i-ka-makahiki (Lono-do-Makahiki), nomes também associados a Cook. Pelos mesmos princípios, a apropriação dos poderes reprodutivos da Terra pelo Céu, ou da filha de Papa por Wakea, se torna a versão genérica da

teoria da usurpação operante na prática político-ritual havaiana até, e inclusive, o advento do capitão James Cook:

Histórias e genealogias conectam a linha Wakea-Papa com o mito já noticiado do casamento entre um alto chefe de uma terra distante e uma chefe nativa. Existe um conflito implícito entre uma linha mais velha e uma nova ordem que impõe a separação entre chefes e pessoas do povo e de ambos em relação a uma classe de escravos degradada, e que estabelece os tabus religiosos. ... Por trás da [história de Wakea-Papa] existe a concepção mítica polinésia de um mundo espiritual escuro, disforme, presidido pelo elemento feminino, e de um mundo com forma que, nascido a partir do mundo espiritual, para lá retorna de novo, tornando-se visível e ativo nessa vida humana através da luz [isto é, Wakea], como elemento masculino inseminador.<sup>28</sup>

Como sugerem essas observações, a teoria é *total* no sentido maussiano. No grande festival anual do Makahiki, o conceito de usurpação política é definido no contexto de um drama cosmológico. O deus-chefe perdido Lono retorna para renovar a fertilidade da terra, reivindicando esta como sua própria, a fim de ser suplantado novamente pelo chefe governante e pelo culto sacrificial de Ku. Ora, a segunda visita do capitão Cook às ilhas coincidiu com o retorno anual de Lono, e o tratamento que os havaianos lhe deram correspondeu à seqüência prescrita de eventos rituais no festival do Makahiki. A correspondência foi levada adiante até seu *dénouement* dramático: a morte do deus. O destino de Cook foi a imagem histórica de uma teoria mítica, sendo ele mediado pela correlação entre os rituais práticos do próprio Cook para lidar com “os nativos” e as práticas rituais havaianas para lidar com “os deuses”.

### O capitão Cook como Lono: realidades míticas e metáforas históricas

A primeira visita de Cook a Kauai e a Niūhau no início de 1778 foi certamente tratada pelos havaianos como uma aparição divina, mas não há indicações em fontes contemporâneas de que ele tenha sido imediatamente identificado como Lono. Entretanto, para os havaianos, séculos de sacrifício tinham sido recompensados: o primeiro homem de Kauai a embarcar no *HMS Resolution* apanhou – sem hesitar nem se preocupar minimamente em escondê-lo – a linha de prumo do navio e a levou embora. Detido por encantamentos britânicos acerca da propriedade privada, perguntaram-lhe onde achava que ia com aquilo: “Vou apenas colocar isso no meu barco”, respondeu.<sup>29</sup> Esses polinésios por um instante fugaz realizaram o culto de carga com o qual os melanésios posteriormente sonhariam: “Eles pensaram ter direito a qualquer coisa sobre a qual pudessem pôr as mãos”, escreveu Cook.<sup>30</sup> As pessoas de Kauai em breve foram levadas a mudar de opinião. Mas, seguindo a tradição havaiana, as boas notícias – junto com evidências do *mana* britânico tais como doenças venéreas e enxós de ferro – rapidamente se espalharam pelas ilhas: “Eles têm portas nas laterais dos seus corpos [bolsos] ... nessas aberturas enfiam as mãos e pegam de lá muitas coisas valiosas – os seus corpos são cheios de tesouros.”<sup>31</sup>

A interpretação dessa visitação como advento de Lono, contudo, não aparece na documentação histórica até a estada de Cook na ilha de Havaí, um ano mais tarde, durante seu retorno da costa noroeste. O *Resolution* e o *Discovery* chegaram em Maui em 26 de novembro de 1778; mas Cook não ancorou ou pisou em terra firme, na baía de Kealakekua, antes de 17 de janeiro de 1779, após circunavegar a ilha de Havaí. Ali, ao ser recepcionado na praia e escoltado pelos sacerdotes de Lono

até o templo principal (Hikiau), enquanto o povo se recolhia e prostrava diante dele, Cook pôde ouvir a curta declamação dos sacerdotes “Erono!” [Ó, Lono!] – de acordo com o sr. King, uma denominação dada a Cook especificamente na ilha de Havaí e por meio da qual foi conhecido até o dia de sua morte.\*

O festival do Makahiki é marcado pela aparição das Plêiades no horizonte durante o pôr-do-sol; em 1778, isso deve ter ocorrido em torno de 18 de novembro, uma semana antes de Cook aparecer no horizonte.<sup>32</sup> A seqüência ritual, entretanto, é ordenada segundo o calendário lunar havaiano, com cerimônias periódicas a partir do último mês da estação fria (Ikuwa, no calendário da ilha de Havaí), ao longo dos meses iniciais da estação quente (Welehu, Makali'i [Plêiades] e Kaelo). Descrevo o ciclo ritual de forma condensada, para fins de comparação com as aventuras de Cook no Havaí. As descrições havaianas do Makahiki que remanescem datam do intervalo entre o início e meados do século XIX, depois da abolição da religião tradicional, e se baseiam em lembranças dos autores ou de seus antepassados.<sup>33</sup>

Durante os primeiros estágios do Makahiki, os rituais normais do templo – quatro períodos de tabu a cada mês lunar – são progressivamente suspensos para diferentes classes da população. O culto de Ku, associado ao chefe governante e particularmente ao sacrifício humano, é, portanto, colocado em suspenso, abrindo espaço para a ascendência temporária de Lono durante a re-

\* A designação de Cook como Lono (“Orono”, “Erono” etc.) não aparece nos registros da visita a Kauai em 1778, apesar de Cook ter sido objeto da devida prostração aos chefes divinos quando desembarcou na praia pela primeira vez. A nota de rodapé de King (J. Cook e J. King, op.cit., v.3, p.5n) sobre “Orono” – “Em geral, o Capitão Cook era conhecido por esse nome entre os nativos de Owhyhee” – parece convincente, já que “Owhyhee” refere-se nesse período à ilha de Havaí, sendo o arquipélago inteiro conhecido pelos britânicos como ilhas Sandwich.

novação anual da natureza. Uma imagem de Lono – insígnia em forma de cruz, com tecido de tapa\* branco dependurado na barra horizontal<sup>34</sup> – é conduzida em procissão cerimonial, junto com outros deuses, por cada uma das ilhas principais. O traje marca a apropriação da terra por Lono. Um “tabu de Lono” geral é imposto, incluindo a proibição de guerras. O rei e o alto sacerdote são isolados, mantidos fora de vista por certo período; os olhos do sacerdote também são vedados, de forma que ele não consegue ver a festança do povo. Durante esse circuito, Lono é alimentado ritualmente pelo rei e pelos chefes governantes em seus santuários domésticos, recebendo deles homenagens e oferendas (ritos de *hānaiḡū*). As esposas de posição dos altos chefes trazem presentes nesse momento, a fim de suplicar, como retribuição, a dádiva de fertilidade de Lono, ou seja, que elas possam dar à luz uma criança sagrada. O povo de cada distrito de terra (*ahupua'a*) também faz grandes oferendas (*ho'okupu*) que são coletadas pelos supervisores da terra (*konohiki*), o que comprova o direito de propriedade de Lono. Na seqüência à passagem de Lono pelos distritos, o povo engaja-se em batalhas simuladas – algumas das quais aparentemente os opõem aos chefes –, em festividades e outras celebrações. Tais cenas do Makahiki são remanescentes do carnaval e da saturnália, inclusive a licenciosidade sexual do “povo sorridente”.<sup>35</sup>

A procissão de Lono dura 23 dias (de 23 Welehu a 16 Makali'i) e é prescritivamente um “circuito à [mão] direita”,\*\* isto é, no sentido horário, com a mão direita do deus no in-

\* Termo taitiano sem sinônimo em português que diz respeito a um tecido feito pelas pessoas das ilhas do Pacífico a partir da casca interior da *Broussonetia papyrifera*, gênero de arbusto da família das moráceas bastante difundido na Polinésia. (N.T.)

\*\* No original, *right [hand] circuit*. (N.T.)

terior da ilha apontando para o centro dela. De acordo com Kamakau, um circuito à direita significa possessão ou retenção do reino.<sup>36</sup> Durante esse período, entretanto, outro deus de desenho similar – o *akua poko*, “deus curto”, em oposição à imagem de Lono, *akua loa* ou “deus longo” – faz um trajeto até as terras do próprio chefe governante. Mas esse é um “circuito à esquerda”,\*\* significando a perda do reino. Assumo que o contraste entre deuses e entre circuitos represente o destino respectivamente de Lono e do rei governante nesse período do ciclo anual. No dia em que a imagem de Lono retorna ao templo de origem, o rei vem de canoa para a praia em frente ao mesmo templo. Ao desembarcar, ele é recepcionado por servidores armados do deus, um dos quais atinge o governante com sucesso, apesar de inofensivamente, com uma lança (rito de *kāli'i*). Segue então uma batalha simulada, aparentemente entre os respectivos seguidores do rei e do deus. Infelizmente, as fontes silenciam sobre o resultado da batalha, especificação que poderia dissipar as ambigüidades desse aparente “ritual de rebelião”. Diz-se que a lança que toca o rei quebra os tabus que pesavam sobre ele. *Kāli'i*, o nome do rito, significa “encenar (ou atuar como) o rei”. Esse pode ser o momento da reconquista do rei.<sup>37</sup> Por outro lado, o rei é simbolicamente golpeado e, depois da luta simulada, adentra o templo a fim de ofertar um porco ao deus e dar-lhe as boas-vindas à “terra de nós dois”.

Dentro de poucos dias, entretanto, o próprio Lono sofre uma morte ritual. A imagem do Makahiki é desmantelada, atada e isolada no templo para não ser vista novamente até o ano seguinte. Uma fatura de comida, considerada propriedade de

\* As designações “deus longo” e “deus curto” relacionam-se com a extensão geográfica e a duração temporal do trajeto das imagens pela ilha. (N.T.)

\*\* No original, *left circuit*. (N.T.)



Lono, é então juntada numa rede de tramas frouxas (rede de Maoloha) e ritualmente sacudida sobre o chão; isto é, ela cai da morada de Lono. A chamada “canoa de Lono”, carregada com oferendas, é depois posta ao mar em direção a Kahiki. Na seqüência, os templos são progressivamente abertos de novo para os rituais de Ku, e as cerimônias destacam, de forma proeminente, Kahoalii (O-Companheiro-do-Rei, um deus em forma humana), duplo cerimonial ou deus pessoal do rei.<sup>38</sup>

Kahoalii é especificamente associado aos ritos de sacrifício humano: dentre os seus outros nomes se encontravam Kaukalia (Amedrontador) e Kokokakamake (A-Morte-está-Próxima).<sup>39</sup> Kahoalii figura novamente nos ritos finais do Makahiki durante, ou pouco tempo após, a lua cheia do mês Kaelo. Essas cerimônias selam o término definitivo de certos tabus (como a interdição de os chefes comerem carne de porco) que prevaleciam durante a suspensão das oferendas a Ku. Um sacrifício humano é oferecido, e Kahoalii engole um dos olhos, juntamente com o olho de um peixe-serra. Em 1779, as cerimônias de término do Makahiki teriam ocorrido em torno do dia 1º de fevereiro (+/- um dia), e Cook deixou Kealakekua, lugar tradicional desses ritos, cedo, na manhã de 4 de fevereiro. Achou que deixava o local para sempre.

Como sugere essa última observação, é possível fazer a correspondência entre os registros da viagem de Cook, conforme as datas do calendário europeu, e as atividades rituais do Makahiki, que, nas descrições etnográficas remanescentes, são narradas segundo as datas lunares havaianas. Cálculos por computador nos fornecem as fases da lua para o relevante período de 1778-79, mas permanece o problema de equiparar os nomes dos meses lunares havaianos às datas européias em questão. O problema emerge porque um calendário lunar perde 11 dias a cada ano solar. Parece que os havaianos intercalavam um mês de 30 dias

a cada três anos para estabelecer uma correspondência aproximada entre os calendários lunar e solar, mas outra intercalação de longo prazo também seria necessária, e sobre essa atualmente não há certeza. Não obstante, em relação à época da visita de Cook, a correlação entre o calendário europeu e os meses lunares da ilha de Havaí pode ser traçada com considerável segurança graças a evidências, nas crônicas de viagem, de práticas rituais havaianas anotadas segundo a data. Para ser preciso (dentro dos limites de um dia ou dois), o aparecimento de Cook perto da costa de Maui em 26 de novembro de 1778 corresponde a 7 Welehu no calendário do Havaí.

A correlação entre os movimentos rituais do Lono da imagem do Makahiki e os movimentos históricos do capitão Cook em 1778-79 não era perfeita, mas suficientemente digna de nota.<sup>40</sup> Cook começou a circunavegar a ilha de Havaí em 2 de dezembro de 1778, pela contagem havaiana, 12 Welehu, data do fechamento final dos templos para os rituais de Ku. (De fato, o povo nas praias de Kohala acenava com bandeiras brancas para os navios britânicos, sinal de que um tabu ritual estava em andamento.) A progressão de Cook em torno da ilha, de Kohala a Kealakekua, foi um “circuito à direita”, portanto paralelo à progressão de Lono pela praia. Kealakekua, onde Cook finalmente ancorou, era o lar de um grande contingente de sacerdotes de Lono; o principal templo, Hikiau, era o lugar no qual Lono tradicionalmente iniciava e terminava seu próprio circuito. Chegando lá em 17 de janeiro de 1779, a circunavegação de Cook levou mais tempo que o circuito do próprio Lono – este, calculado com uma duração de 13 de dezembro de 1778 a 4 de janeiro de 1779 –, mas teria abarcado a jornada do deus. Ao pisar em terra firme, Cook foi imediatamente escoltado para o grande templo de Hikiau, onde se deixou submeter, pelos sacerdotes, a um elaborado conjunto de ritos, caracteriza-

dos tanto nos relatos britânicos quanto havaianos como “adoração” ou “veneração”.

Uma parte desses ritos correspondeu, detalhe por detalhe, ao *hānaipū*: a homenagem costumeira que os chefes de posição rendiam à imagem de Lono durante a procissão dos deuses.<sup>41</sup> Em primeiro lugar, Cook foi levado a imitar, com a própria postura, a configuração da imagem do Makahiki enquanto um porco lhe era oferecido, sendo que o sr. King e um sacerdote mantinham os braços dele estendidos (isto é, a peça em forma de cruz da imagem de Lono). A oração da oferenda foi feita por um grupo de sacerdotes de Lono que cantavam respostas a seu líder, um “Kaireekea”. “Observamos”, escreveu King, “que, a cada nova resposta, a parte deles se encurtava mais e mais, até que, já perto do fim, o trecho de Kaireekea consistia apenas em duas ou três palavras às quais o restante respondia por meio da palavra *Orono* [Ó, Lono].”<sup>42</sup> Esse contraponto coral pontuado pela saudação ao deus pode ser atestado de forma similar na recepção de Lono na casa de comida ou no santuário doméstico (*mua*) do chefe. Na seqüência, uma festa e kava\* foram preparadas tanto para Cook quanto para a imagem do Makahiki. Adotando o procedimento ritual adequado a esta última, o sacerdote Kaireekea ungiu Cook com óleo de coco, um rito particular de Lono (em oposição à unção de Ku com a banha das vítimas sacrificiais). Depois disso, outro sacerdote, “Koah”, ligado ao chefe governante Kalaniopuu, começou a alimentar Cook com a mão, tal como o chefe alimenta a imagem do Makahiki (isto é, a portadora) durante a cerimônia *hānaipū*. Cook não se deixou convencer a engolir a comida tão respeitosamente oferecida e, pouco tempo depois, deixou o templo.

\* Bebida estimulante feita a partir de raízes de uma planta aromática (*Piper methysticum*) da família das pimentas, para uso em certos rituais. (N.T.)

Mas o rito de *hānaipū* inteiro foi repetido dois dias mais tarde, quando ele visitou o templo de Lono em Kealakekua (Hale o Lono); e mais uma vez naquele dia, em outro santuário cinco milhas ao sul – aparentemente o Hale-o-Keawe (Casa-de-Keawe), repositório sagrado dos ossos ancestrais da linha governante da ilha.<sup>43</sup>

Kalaniopuu, o rei (ou chefe governante) do Havaí, estava em Maui enquanto tudo isso acontecia em Kealakekua e em torno dela. O rei finalmente chegou em Kealakekua em 25 de janeiro de 1779, data que teria sido subsequente a certos rituais de “purificação” por meio dos quais o governante fazia a transição de volta ao status normal (Ku). Ora, se o Makahiki estava programado, como parece ter sido o caso, então os rituais definitivos de encerramento, envolvendo sacrifício humano, devem ter tido lugar entre 30 de janeiro e 1º de fevereiro (+/- um dia). Algum tempo depois, a cerca de madeira, as casas e imagens do templo foram completamente renovadas para os ritos de Ku. Em 1º de fevereiro, William Watman, marujo, morreu a bordo do *Resolution*. A pedido dos chefes havaianos – ou, segundo um relato, do rei –, Watman foi enterrado naquela tarde no grande templo de Hikiau. Os srs. Cook e King conduziram as exéquias contando com a arrebatada participação dos sacerdotes havaianos. Os rituais britânicos terminaram, os sacerdotes havaianos começaram a jogar porcos e outras oferendas na sepultura – um serviço pio que eles continuaram a prestar, segundo o sr. King, por três noites. Também em 1º de fevereiro, os britânicos, com a permissão dos sacerdotes, carregaram a cerca de madeira e as imagens (à exceção da principal imagem de Ku) para fora do templo, a fim de que virassem lenha. Em 2 de fevereiro, King escreveu que os chefes agora começavam a perguntar quando os britânicos partiriam – e ficaram aliviados ao saber que a partida era iminente. Cook, todavia, prome-

O rei



teu voltar no ano seguinte!<sup>44</sup> Tudo estava de fato acontecendo de maneira historicamente correta, em absoluta conformidade com a programação ritual.

### A morte e a apropriação do deus

A fim de avaliar a seqüência histórico-ritual, deve-se considerar que o capitão e o rei, Cook e Kalaniopuu, representando respectivamente Lono e Ku, eram rivais naturais pelo poder havaiano.\* Se Cook era Lono, ele tinha voltado para reivindicar o seu próprio poder. Portanto, ao retornar, ele evocou de modo agourento (uma vingança ou restauração) toda a teoria dos chefes-deuses vindos do Kahiki para depor a linha indígena governante. Porém, como essa mesma teoria era representada no Makahiki, tudo se resolveria para benefício do governante havaiano – enquanto Cook aderisse ao calendário ritual e desempenhasse o papel do deus vencido.<sup>45</sup> No final de janeiro de 1779, a curva política ascendente de Ku (Kalaniopuu), tal como representada nas cerimônias do Makahiki, cruzou com o curso declinante de Lono (Cook) em sua nova saída para Kahiki. Cook favoreceu isso ao ir embora quase exatamente no fim do período do Makahiki, justamente quando os chefes ficaram ansiosos por saber quando ele iria embora. Alguns dias mais tarde, entretanto, o calendário ritual cruzou com outro campo de causações: o mastro de proa do *Resolution* infelizmente rachou, e os navios retornaram novamente para Kealakekua, chegando ali no dia 11 de fevereiro.

\* Cook e o rei havaiano eram rivais exatamente da mesma forma como Cortés e Montezuma: o primeiro, o deus antigo não sacrificial que retorna (Quetzalcoatl); o último, associado ao deus imperial e sacrificial (Huitzilpochtli).

Cook estava agora *hors catégorie*. Lono viera e entregara suas riquezas em ferro, que no momento se encontravam amplamente nas mãos de chefes de posição – que, por sua vez, tinham assim superado com sucesso a passagem dele por ali e recuperado a terra. Então ele partiu, presumivelmente para retornar de novo um ano mais tarde com as Pléiades. A reparição abrupta dos navios foi uma contradição em relação a tudo que tinha acontecido antes. As relações entre os europeus e havaianos degeneraram imediata e rapidamente. Os havaianos cometeram uma série de furtos, de ousadia e magnitude crescentes – “insolência”, pareceu aos britânicos. Estes já sabiam que tais furtos estavam direta ou indiretamente ligados a chefes, mas essa propensão não tinha mais sido notada desde os primeiros dias agitados em Kealakekua, quando dez mil havaianos se apinharam nas águas e praias da baía – e em todos os cantos dos navios – em exuberantes boas-vindas a Lono. As boas-vindas de 17 de janeiro de 1779 tinham sido as mais formidáveis já proporcionadas a um viajante europeu nesse Oceano: “Ancorados em areia negra a 17 braças de profundidade, tendo rebocado e velejado para dentro da baía, em meio a um Sem-Número de Canoas, nas quais as pessoas estavam cantando e exultando durante todo o percurso.”<sup>46</sup> Agora, em 11 de fevereiro, a baía estava calma, relativamente vazia de pessoas, e estas, de acordo com alguns relatos, não demonstraram nada daquela cordialidade. Enquanto antes o problema dos furtos fora resolvido em apenas alguns dias, em grande medida através do recrutamento dos chefes locais para a regulamentação da troca, agora os roubos se tornavam cada dia mais graves. E, tanto quanto os britânicos conseguiram apurar, ao menos um desses chefes (Palea,

\* Ressalto o caráter um tanto telegráfico desta citação de um diário de bordo, transcrita por Sahlins. (N.T.)

o “favorito” do rei) era um dos principais culpados. Mais: os roubos originaram uma violência sem precedentes, incluindo um incidente em 13 de fevereiro no qual um destacamento britânico desarmado foi fortemente espancado. Naquela noite o veleiro guarda-costas do *Discovery* foi roubado.

Cook optou por medidas que só conseguiram exacerbar as oposições político-rituais. É possível dizer que ele invocou os seus próprios rituais políticos nativos: a famosa disposição colonial do “encontre o chefe”. Bloqueando a baía de forma a não deixar nenhuma canoa sair, ele desembarcou na praia com um destacamento de fuzileiros navais a fim de levar o rei Kalaniopuu como refém em troca da devolução do veleiro guarda-costas. Enquanto Cook conduzia o complacente Kalaniopuu até um barco do navio, perto da praia, a esposa do rei e vários notáveis intervieram. O que eles disseram ao velho rei o fez hesitar. Ele recusou-se a continuar, sentou-se no chão e parecia agora “abatido e amedrontado”. Cook decidiu abandonar o plano de fazer refém o rei, mas exatamente naquele momento chegaram à multidão ali ajuntada notícias de que um chefe tinha sido morto tentando deixar a baía. Aproximadamente no mesmo momento, Cook foi forçado a atirar (inutilmente) num homem que o ameaçava com uma longa adaga de ferro. (Também se tratava de um chefe, uma vez que as adagas de ferro que os britânicos colocaram no mercado, altamente cobiçadas e constantemente vistas como signos de posição, rapidamente se tornaram propriedade dos chefes.) Os vários relatos daquilo que se seguiu são confusos, mas unânimes em afirmar que a multidão pegou em armas, passou ao ataque, e que Cook caiu – pelo golpe, novamente, de uma adaga de ferro. Foi um assassinato ritual, afinal, coletivamente administrado: mais de uma centena de havaianos se precipitaram sobre o deus caído para participar de sua morte.

O assassinato do capitão Cook não fora premeditado pelos havaianos. Mas tampouco foi um acidente, estruturalmente falando. Foi o Makahiki numa forma histórica. Nem a consequência histórica foi um simples *sequitur* empírico do evento. No prazo de 48 horas depois da morte de Cook, dois sacerdotes de Lono se dirigiram furtivamente ao *HMS Resolution* – sob risco de vingança tanto por parte dos britânicos quanto dos seus próprios chefes governantes – carregando um pedaço do corpo dele. Ao entregá-lo aos britânicos com expressões de grande pesar, perguntaram quando Lono “viria de novo?”.<sup>47</sup> É uma pergunta que os viajantes britânicos ouviriam de outros havaianos, não somente nesse momento, mas também em anos posteriores.<sup>48</sup> Os ossos de Cook foram efetivamente devolvidos aos britânicos em 21 e 22 de fevereiro de 1779, e eles os depositaram nas águas da baía de Kealekekua – ou assim pareceu. Pois no início do século XIX os ossos reapareceram, embrulhados no esquite de gaxeta dos chefes apoteosados, sendo carregados pela ilha de Havaí por sacerdotes de Lono durante os ritos anuais do Makahiki. Ele tinha “vindo de novo”.<sup>49</sup>

“Quando um deus vence outro”, observaram Hubert e Mauss, “ele perpetua a memória de sua vitória através da inauguração de um culto”.<sup>50</sup> Como vimos, a usurpação é o princípio real de legitimidade política no sistema havaiano. “Todo chefe age como conquistador quando chega ao poder”, dizem os havaianos. Mesmo que ele de fato não tenha matado seu predecessor, presume-se que o tenha envenenado: da mesma forma, durante alguns anos, foi comum contar aos visitantes europeus que Kamehameha tinha envenenado Kalaniopuu para vingar um insulto que lhe fora feito – ou, como ele alegava, para vingar a morte do capitão Cook.<sup>51</sup> A história de Kamehameha era falsa e, no entanto, duplamente característica da teoria havaiana da chefia (mesmo deixando-se de lado os dividendos de boa

vontade que ele pode ter buscado ao recontá-la aos europeus de passagem). A teoria é, como afirma Hocart de forma mais abrangente a respeito desses reis mágicos, de que a sucessão é a celebração de uma vitória.<sup>52</sup> O chefe morto é, por implicação, um transgressor dos tabus e um opressor do povo. Assassinando-o, seu sucessor não somente recria a ordem estabelecida; após isso, ele se apropria da morte como uma reivindicação de sucessão “quase normal”. Eis o sentido da história de Kamehameha a respeito do envenenamento de Kalaniopuu, e também o sentido da maneira como Kalaniopuu na prática tratou os restos mortais do capitão Cook.

O tratamento havaiano aos chefes mortos não parece obedecer a nenhuma regra simples. Entre as práticas variáveis, entretanto, existem duas formas análogas, aplicáveis respectivamente a chefes governantes que morrem uma “morte natural” e a chefes rivais capturados em batalha e oferecidos em sacrifício. Da perspectiva do sucessor, o status desses dois chefes é de fato análogo: em qualquer um dos casos, a morte deles representa sua vitória, e a disposição do cadáver de maneiras distintas é concebida para subordinar os poderes dos mortos ao *mana* dos vivos. Antes do sacrifício, um rival derrotado é chamuscado numa fornalha aberta, como um porco. Normalmente se permite que o corpo apodreça no altar, mas ele pode ser levado para fora do templo e assado para facilitar a remoção da carne. Em qualquer um dos casos, os ossos de grandes rivais são desarticulados e distribuídos como troféus entre os seguidores do chefe supremo, a fim de serem acomodados entre as insígnias rituais deles, sendo que a extensão e o caráter dessa distribuição aparentemente variam em dependência do propósito e da necessidade de compartilhar poder. O crânio da vítima é normalmente reservado ao deus, os ossos longos e a mandíbula, ao chefe governante. De acordo com relatos contemporâneos, foi esse o destino do capitão Cook.

Consagrado em sacrifício pelo seu rival Kalaniopuu, seus restos mortais foram cozidos, e os ossos distribuídos a chefes menores, sendo que o rei conservou para si os ossos longos.<sup>53</sup>

O tratamento dos ossos longos em particular se conecta com os ritos mortuários de chefes mortos em batalha. Esses ritos conservam o governante morto como espírito ancestral (*'aumākua*) de seu sucessor. Permite-se que o corpo se decomponha, ou ele é cozido por dez dias num forno raso para que a carne se solte. Os ossos longos e o crânio são depois alocados num esquife de gaxeta coberto com penas vermelhas sob o acompanhamento de ritos do templo que transformam o rei morto num verdadeiro deus da terra (*akua maoli*). O esquife é então depositado num santuário do templo, onde reside como guardião dos sucessores reais. Essa é a forma, completa, com o esquife emplumado, na qual Cook aparece nos relatos históricos do início do século XIX.<sup>54</sup> Cook foi assim sacrificado historicamente como rival, a fim de ser recuperado ideologicamente como ancestral num momento posterior. Por outro lado, o comportamento de Kalaniopuu logo depois da morte de Cook sugere um amálgama das duas formas. Kalaniopuu entrou diretamente em isolamento, acompanhado por Kamehameha e pelo alto sacerdote de Lono: o procedimento ritual adequado para o herdeiro de um rei morto, mas também a prática anual do rei vivo após o desmantelamento da imagem de Lono durante o Makahiki.<sup>55</sup>

Em 1793, o tenente Peter Puget, da esquadra de Vancouver, teve uma importante conversa com o alto sacerdote do templo em Kealakekua, onde Cook tinha sido ritualmente recebido como Lono 14 anos antes. O sacerdote contou a Puget a história de Paa, atribuindo a este a origem da religião existente: “A Religião deles passou por uma completa mudança pela Chegada de um Homem de Taitah [Kahiki] cujo desembarque foi permitido. A visita dele produziu o morai [“templo”] & a

forma atualmente estabelecida de adoração; o Sacerdote não pôde fornecer nenhum outro relato sobre a origem da religião.” Depois disso, como que numa justaposição lógica, o sacerdote começou a discutir o status do capitão Cook: “Os deuses dos quais ele nos contou eram numerosos e Bons. Um ele distinguiu como superior ao Resto, que sempre acompanhava o Rei [Kamehameha]. Possui o mesmo nome daquele que foi dado ao Capitão Cook.”\*

Num momento anterior da conversa, o sacerdote analisara a morte de Cook, atribuindo-lhe uma causa que também parece motivada logicamente pela mesma teoria – embora historicamente insustentável. Cook morreu, disse o sacerdote, porque tinha retirado as estacas e imagens de madeira do templo para lenha. Com efeito, de acordo com o sr. King, que organizou e supervisionou pessoalmente o procedimento, no momento em que a madeira era removida, nem sacerdotes nem povo demonstraram qualquer ressentimento.<sup>56</sup> Mas, se a interpretação do sacerdote foi historicamente inexata em 1<sup>a</sup> de fevereiro de 1779, tinha se tornado verdade em 1793. Cook-Lono fora um transgressor de tabus. A nova análise não buscou simplesmente justificar aquilo que os havaianos lhe tinham feito. Significou\*\* a posição atual do capitão como guardião divino – o mais importante, disse o sacerdote – do chefe governante havaiano. Pela mediação do sacrifício de Cook, o *mana* do chefe supremo havaiano tornou-se britânico – daí o papel dos britânicos na política havaiana nas décadas seguintes, apesar de sua suplantação no âmbito da economia havaiana.

\* Na tradução dos trechos citados, maiúsculas, minúsculas e concordâncias são mantidas o mais próximo possível do original, o que aproxima o leitor da grafia inglesa dos séculos XVIII e XIX utilizada pelos respectivos autores. (N.T.)

\*\* No original, *signified*. (N.T.)

Por volta de 1800-10, os norte-americanos passaram a dominar o comércio externo havaiano.<sup>57</sup> Entretanto, o instrumento – de fato, a disposição – através do qual o grande Kamehameha transformou aquele comércio em vantagem prática foi a sua própria relação especial com o poder britânico. Herdeiro do assassinato de Cook e, portanto, do *mana* deste, Kamehameha embarcou numa política explícita e peculiar de amizade, generosidade real e troca honesta com os britânicos e outros visitantes estrangeiros. Também tomou cuidado para promover a produção necessária para o comércio. Depois de 1791, os transtornos que as embarcações européias tinham experimentado com os chefes de outras ilhas havaianas tornaram-se praticamente desconhecidos nos domínios de Kamehameha. Por outro lado, esses chefes (ou seus predecessores) não tinham tido a sorte de matar o Grande Navegador. Transmitida através do espírito do falecido capitão Cook, a relação especial de Kamehameha com o *mana* europeu lhe deu bastante deste, na forma de pistolas, navios e conselheiros residentes, para conquistar as ilhas.

A política européia de Kamehameha esteve em grande evidência a partir da época em que os contatos estrangeiros foram retomados, no final da década de 1780, quando vários comerciantes britânicos visitaram o Havaí.<sup>58</sup> Ficou ainda mais pronunciada no decurso das estadas de Vancouver ali, em 1793 e 1794. O chefe “declara como sua mais solene determinação”, de acordo com o sr. Bell, da expedição Vancouver, “não molestar ou incomodar nem a mais frágil embarcação que chegar em Karakakoo [Kealakekua], ou ao local onde ele próprio se encontrar; ao contrário, fará tudo que estiver ao seu alcance para tornar a permanência delas entre eles agradável – lamenta nos termos mais patéticos a morte do capitão Cook e parece nutrir pela sua memória a máxima veneração”.<sup>59</sup> É verdade que Kamehameha contava naquele tempo com bons conselhos nes-



se sentido por parte dos ingleses residentes John Young e Isaac Davis. Mas isso já era sintoma de sua política européia, uma vez que ele os salvara dos chefes subordinados que tinham capturado a embarcação de comércio *Fair American*, em 1790, e censurara os mesmos chefes pelos ataques à frota.<sup>60</sup>

Essa recepção generosa dos mercadores estrangeiros e das embarcações navais por Kamehameha era a teoria do Makahiki transposta, pela morte de Cook, para o registro da prática. O Makahiki já dramatiza a apropriação periódica, pelo chefe conquistador, dos poderes ultra-humanos de crescimento e reprodução, unidos, como que por meio da rede de comida de Maoloha, num espaço distante e celestial (Kahiki). É interessante que os mitos do Makahiki do início do século XIX, posteriormente elaborados para assimilar o capitão Cook ao código tradicional, assumam elementos de um milenar culto de carga. Byron fala da identificação havaiana de Cook com Lono, de acordo com o que ouviu em 1825:

Como eles esperavam de forma confiante que o retorno de Lono lhes conferisse algum benefício imediato e importante, abraçaram avidamente [quando Cook chegou] a idéia de que a era da bem-aventurança tinha chegado; e de que todo o conhecimento que eles, por crença na tradição, acreditavam ter perdido, seria restaurado, além das novas artes e comodidades ensinadas pelos habitantes das ilhas flutuantes [os navios de Cook].<sup>61</sup>

O culto de carga do momento inicial do contato havaiano-britânico (“os corpos deles estão cheios de tesouros”) mantém-se – embora, em virtude da morte de Cook, de modo diferenciado – um benefício exclusivo do rei e da ilha de Havaí. Ele informa a organização efetiva da práxis, a partir da qual se desenvolve a organização histórica da política. Pois, no exem-

plo particular de Kamehameha, a continuidade entre cosmologia e comércio pode não apenas estar fundada lógica ou metaforicamente, mas ter sido motivada metonimicamente pelo assassinato do capitão Cook. Entre os chefes rivais das ilhas, foi Kamehameha quem mais teve a perder com o evento – e os relatos históricos documentam sua tremedeira –, mas também quem mais teve a ganhar, em virtude do direito exclusivo de objetificá-lo. Objetificada primeiramente no mito, no ritual e na troca, a “conexão inglesa” de Kamehameha sobreviveu muito tempo depois da conquista que ela facilitou, a fim de tornar-se um conceito essencial da soberania desse chefe.

A conquista já estava em grande parte concluída por volta de 1795, quando Kamehameha tomou Maui, Molokai e Oahu. No ano anterior, todavia, ele, incitado por Vancouver, chegara a ponto de ceder a ilha de Havaí a seu “amado irmão” rei George – pois era assim que Kamehameha o considerava.<sup>62</sup> A Cessão de 1794 foi rejeitada pelo governo de Vancouver. Apesar disso, Kamehameha e seu sucessor Liholiho continuaram a conceber-se como súditos de Sua Majestade Britânica – ou, ao menos, sob a proteção desta – em pleno século XIX. As cores britânicas tremulavam sobre a casa e a canoa de Kamehameha mesmo antes da Cessão de 1794, e elas continuaram a fazê-lo em 1807,<sup>63</sup> em 1809,<sup>64</sup> e mesmo mais tarde.<sup>65</sup> Em 1822, Liholiho ainda “professa abertamente manter os seus domínios sob o rei da Inglaterra”;<sup>66</sup> “suas ilhas pertenciam ao Rei da Grã-Bretanha”, contou ele a Mathison.<sup>67</sup> Dois anos depois, Liholiho morreu de sarampo em Londres, para onde viajara a fim de assegurar a ajuda do seu tio paterno, o rei George (agora IV), contra as intromissões econômicas e políticas de seus próprios chefes – que, além disso, tinham ingressado em relações operacionais com os missionários norte-americanos.<sup>68</sup> Quando algumas das primeiras leis formais foram decretadas pelo Estado nascente,



em 1827, os chefes, sob pressão daqueles que eram leais ao trono, decidiram a certa altura que elas teriam de ser ratificadas pelo soberano britânico antes de entrarem em vigor.<sup>69</sup> De fato, até hoje, o Union Jack tremula no canto esquerdo superior da bandeira do Estado do Havaí.

### Chefes e europeus, ou a história ulterior da culinária

Pode-se afirmar que Kamehameha desencadeou uma revolução na teologia e na política havaianas. Mas ela não foi a primeira desse tipo. Afinal, o sacerdote contou a Puget a história de Paoa. Nem foi essa a última vez em que Paoa ou a teoria de uma usurpação política de inspiração religiosa entraram em jogo na história havaiana. As dificuldades experimentadas pelos missionários norte-americanos durante os anos imediatamente posteriores à sua chegada, em 1820, podem ser atribuídas, ao menos em parte, a seu predecessor mitológico. Evidenciou-se bastante verdadeira a versão de que os *kahuna*, “sacerdotes”, norte-americanos eram os arautos de uma nova ordem, destinada a derrubar tanto o rei quanto o reino. Acreditando na recomendação que recebeu particularmente de seus amigos ingleses, o rei Liholiho inicialmente concordou apenas de modo relutante e provisório em permitir missionários norte-americanos em suas terras. Estes em breve se tornaram cientes dos temores do rei de que eles fossem a vanguarda de um conluio norte-americano para apoderar-se das ilhas. Traçavam paralelos entre o destino dos povos nativos da América e a propalada dominação dos taitianos por missionários cristãos.<sup>70</sup> Vários rumores enchem os diários de comerciantes e missionários dos anos de 1820 em relação a conspirações norte-americanas contra o poder havaiano; dentre eles, o seguinte:

Nativos fazem circular a história de que as casas da missão foram queimadas em Mowee [Maui], e a Missão, mandada embora. Billy Pitt [Kalaimoku, o “primeiro-ministro”] foi ao Owhyhee [Havaí] para expulsá-los de vez daquela Ilha porque a missão teria dado ao jovem príncipe [Kauikeaoulii, mais tarde Kamehameha III] e à princesa [Nahienaena] merda para comer. Parece que eles estavam na casa da missão e que lhes foram oferecidos pão e manteiga – os nativos que rodeavam o Príncipe, não familiarizados com manteiga, elaboraram o relato acima.<sup>71</sup>

A menção a Billy “Pitt” é uma indicação – apenas aparentemente paradoxal – da mesma teoria havaiana da ordem política e cósmica, e da sua capacidade de abarcar circunstâncias históricas no interior de relações recebidas. Billy Pitt era um havaiano (também conhecido como Kalaimoku) que, no início do século XIX, administrou as ilhas sob Kamehameha e Liholiho, com a ajuda de seus irmãos classificatórios “Cox” (Kahekili Keeaumoku) e “John Adams” (Kuakini). Esses não eram exemplos isolados de chefes que tomavam consciência de si mesmos como europeus proeminentes. Muitos havaianos, nobres e nem tanto assim, escolhiam tais denominações voluntariamente e, como Billy Pitt, insistiam em ser conhecidos por elas. Já em 1793, três dos principais chefes governantes tinham nomeado os seus filhos e herdeiros como “rei George”.<sup>72</sup> O comerciante norte-americano Ross Cox descreve o cenário em Honolulu durante uma maratona de gala ocorrida em 1812:

Durante a corrida observei Billy Pitt, George Washington e Billy Cobbet caminhando juntos com a maior familiaridade, e aparentemente engajados em conversas confidenciais; enquanto, no centro de outro grupo, Charley Fox, Thomas Jefferson, James

Madison, Bonnepart e Tom Paine foram vistos em convivência igualmente amigável entre si.<sup>73</sup>

É possível demonstrar que essa corrida aparentemente impetuosa dos chefes em direção à sua própria perdição cultural, esse tipo de “aculturação”, reflete princípios havaianos básicos, e que, em virtude desses princípios, tal “aculturação” é mais seletiva que indiscriminada. Pois, ao se compreenderem como chefes europeus, os membros da nobreza havaiana reproduziam a distinção costumeira entre si mesmos e a população subordinada. Vimos outras evidências da diferenciação lendária dos chefes como invasores divinos de um reino espiritual além-mar (Kahiki). Os ancestrais dos chefes, além disso, tinham destituído os deuses originais e tomado deles importantes dádivas culturais: freqüentemente por trapaça, já que Maui (o trapaceiro) roubara fogo dos deuses – o que ajuda a compreender a disposição da chefia para furtos, observada nas crônicas de Cook. Assim, no período histórico, com um novo poder divino de Kahiki solto pela terra, a continuidade do status da chefia dependia de uma mobilização do mito como prática. Era preciso adquirir coisas europeias, se fosse necessário, à força ou pela fraude. Os chefes demonstraram um interesse imediato por signos da civilização europeia, além da capacidade para adotá-los. A alternativa, reza a tradição, era que eles fossem devorados.

O processo pelo qual os chefes se apropriaram de modos de vida\*\* europeus lança luz sobre certo jogo intercultural da estrutura. A proporção simbólica havaiana – chefes estavam para o povo como os europeus estavam para os havaianos em geral – entrou em relação com distinções correspondentes no interior da cul-

\* No original, *trickster*. (N.T.)

\*\* No original, *modes of living* (N.T.)

tura europeia, tornando-as historicamente salientes. Costumes, objetos e atitudes específicas da Europa se tornaram sítios proeminentes de interesse e ação histórica. Um acordo intercultural básico foi travado a respeito do valor das diferenças entre europeus e havaianos, porque se, para os estrangeiros, elas significavam a oposição entre “civilização” e “barbárie”, a distinção havaiana análoga entre chefes e pessoas do povo representava uma diferença entre cultura e natureza. Os chefes diferenciavam-se das pessoas comuns (*maka’āinana*) por um grau mais alto de cultura, exatamente como os britânicos se pensavam distintos dos havaianos. Tal como os britânicos imigrantes vindos do reino espiritual, os chefes havaianos tinham imposto os tabus originais, em outras palavras, as separações e distinções que constituem a ordem cultural. E, no entanto, de maneira ainda mais venturosa, havaianos e estrangeiros conseguiram concordar entre si a respeito dos índices práticos decisivos da passagem da natureza à cultura, da barbárie à civilização.

Para ambos, era importante como e se estava vestido, como e o que se comia, onde habitava. Os signos cotidianos da cultura consistiam em adesão a certas propriedades domésticas. Conseqüentemente, os domínios antropológicos clássicos da distinção cultura/natureza – vestimenta, habitação, culinária – se tornaram áreas críticas da chamada aculturação. Durante toda a visita de Vancouver de 1793, Kamehameha manteve postado na galé do *Discovery* um criado pessoal seu como um tipo de cozinheiro-chefe aprendiz, a fim de que ele aprendesse as técnicas britânicas de culinária. Quando a esquadra estava indo embora, Kamehameha solicitou a Vancouver uma cama, pratos, facas, garfos e utensílios de cozinha. Subindo a bordo do *Chatham*, perguntou a Puget pelos mesmos tipos de bens, recusando todos os outros presentes. O sr. Manby observou: “E agora que estava de posse dos requisitos para a mesa, de um cozinheiro indulgente e de

todo tipo de apetrecho para propósitos culinários, o Monarca se gabava com orgulho e satisfação de que agora viveria como o Rei George.<sup>74</sup>

Chefes importantes das ilhas nunca se cansaram de perguntar aos primeiros visitantes europeus se o rei George vivia tão bem quanto eles, ou vice-versa. A vestimenta europeia que eles conseguissem imitar era outro signo indicativo de sua sofisticação.<sup>75</sup> Comerciantes, missionários e viajantes oitocentistas freqüentemente observaram o quão conscientes da moda\* eram os havaianos. Por assim dizer, um contraste significativo\*\* no interior da ordem havaiana, entre chefes e pessoas do povo, foi transposto para e realizado como uma diferenciação em suas circunstâncias: um contraste análogo de “refinamento” na cultura da confrontação.

Os chefes havaianos apoderaram-se das distinções europeias entre tecido “simples” e “elegante” para demarcar sua distância em relação às pessoas comuns. A tendência tornou-se especialmente perceptível depois da morte de Kamehameha, em 1819, como uma tática no conflito subsequente entre os chefes de posição no interior da organização do Estado, nos primórdios do século XIX. O *mana* europeu, na forma de possessões domésticas, agora substituía suprimentos militares como principal instrumento de competição aristocrática. O status era exibido nas mais brilhantes sedas da China e nos mais finos tecidos da Nova Inglaterra. Nesse período, os chefes também não lançaram mão do capital político acumulado: reduzir os seus crescentes estoques de roupa seria sintoma de fraqueza; se fosse preciso,

\* No original, *fashion-conscious*. (N.T.)

\*\* No original, *significant*. Mantenho aqui a acepção lingüística empregada por Sahlins no intuito de conservar, na tradução, a ambigüidade semântica do termo: “significativo” e “significante numa estrutura simbólica”. (N.T.)

eles antes se aprofundariam ainda mais em dívidas, a fim de adquirir mais das coisas que já possuíam em excesso.<sup>76</sup> Na década de 1820, a aquisição de roupas de moda assumiu proporções orgiásticas. Os lucros do comércio de sândalo apodreciam nos armazéns de tecidos dos chefes até serem finalmente descarregados no oceano.

No entanto, está-se mais uma vez diante de algo familiarmente havaiano: uma estrutura de longa duração – *mana*. Talvez, em sua mais profunda essência, o *mana* seja o poder criativo que os havaianos descrevem como aquele que torna o invisível visível, fazendo com que coisas sejam vistas, o que corresponde a torná-las conhecidas ou dar-lhes forma. Conseqüentemente, o *mana* divino dos chefes é manifesto no brilho destes, no seu esplendor. Isso, tanto quanto a corpulência, é a “beleza” que caracterizava o status da chefia. A conexão dos grandes chefes com o poder inseminador da luz e do Sol é um conceito corolário.<sup>77</sup> Como vimos, os chefes havaianos descendem de Wakea, personificação do Sol ao meio-dia (*awakea*). Daí o tabu da prostração em relação aos chefes mais sagrados: tal como o Sol, eles não podiam ser contemplados sem prejuízo. As pessoas do povo, de modo correspondente, eram *makawela*, “olhos queimados” – exatamente como os olhos daqueles que violavam os tabus do chefe eram engolidos em ritos sacrificiais por Kahoali'i, o duplo cerimonial do chefe governante.<sup>78</sup> Na escala, então, do mercado havaiano, o modo de produção e de comércio europeu dos anos de 1820 era organizado pela concepção polinésia de *mana*.

O conteúdo do sistema se modifica, mas não suas normas. No entanto, apenas sob certas circunstâncias e aparências, é verdade que, quanto mais ele muda, mais permanece o mesmo. Uma visão da história que se contente em ver na formação das classes e do Estado – não menos que isso esteve envolvido nesta discussão – apenas a reprodução da estrutura tradicional limita

estruturas  
de longa  
duração

arbitrariamente os poderes da compreensão antropológica. A teoria cultural não deve ficar desconcertada em face da mudança estrutural, como alguns reivindicaram; nem ela está condenada a preocupar-se somente com a espuma “superestrutural” da onda da história.

## 2 Transformação: estrutura e prática

Nos primeiros anos do contato entre os europeus e o reino, a cultura havaiana não apenas se reproduziu. Enquanto reproduzia esse contato à sua própria imagem, modificou-se radical e decisivamente. O sistema recebido de fato ingressou numa dialética com a prática. A forte reivindicação de uma compreensão estruturalista não consiste em ignorar essa dialética. Antes, a interação entre sistema e evento é ela mesma suscetível de explicação estrutural, isto é, como um processo significativo.

O meu objetivo é demonstrar tais usos históricos da teoria estrutural. Examino uma certa interação entre “estruturas da conjuntura” pragmáticas e a ordem cultural recebida, interação essa mediada pelos interesses constituídos dos atores históricos. A exposição inicia-se por meio de um exemplo paradigmático, novamente um incidente dos primeiros dias do contato entre o capitão Cook e os havaianos.

### Incidente em Kauai: reavaliação funcional\*

A primeira ancoragem dos navios *Resolution* e *Discovery* nas ilhas Sandwich ocorreu na baía de Waimea, em Kauai, em 20 de janeiro de 1778. No dia 23, entretanto, o *Resolution*, sob

\* No original, *functional revaluation*. (N.T.)

o comando de Cook, perdeu seu ancoradouro enquanto tentava se deslocar para um local mais protegido, e foi jogado para o mar, deixando o *Discovery*, comandado pelo capitão James Clerke, sozinho na baía. A manhã seguinte encontrou este navio cercado por muitas canoas havaianas, ocupadas por pessoas comuns engajadas num tráfico de provisões em troca de ferro britânico, quando abruptamente a grande canoa dupla de um chefe apareceu e ordenou que todos fossem embora. Mas, “sem-cerimônia” ou “atenção” para com as embarcações menores que não conseguiam sair da frente rapidamente o bastante, a canoa do chefe “abalroou ou atropelou-as, sem empenhar-se minimamente em delas se desviar”.<sup>1</sup> Os ocupantes de quatro canoas acabaram nadando entre os destroços de suas embarcações.<sup>2</sup>

O chefe era Kaneoneo (conhecido originalmente pelos britânicos como como “Kamahano”). Neto do chefe governante de Oahu, Kaneoneo era então – ou fora, pouco tempo antes – consorte da chefe de posição de Kauai. Nesse momento ele também estava competindo pela supremacia de Kauai com outro dos maridos da chefe (Kaeo, meio-irmão do chefe supremo de Maui). Mas, acima de tudo, Kaneoneo era chefe sagrado de um dos tabus mais elevados: fruto da união entre irmã e irmão (*pi’o*). Tal chefe é “chamado de divino, *akua*”;<sup>3</sup> ele é “fogo, calor e chamas ferozes”.<sup>4</sup> Quando pisa fora de casa, as pessoas têm de cair prostradas até que ele passe (*kapu moe*), postura também das vítimas humanas nos altares de sacrifício. Kaneoneo era um dos poucos chefes daquele tempo – dentre os quais o capitão Cook – que tinha direito a isso, a forma havaiana mais elevada de reverência. O que explica por que ele atropelava as canoas do povo. Se a ação de Kaneoneo parece desnecessariamente arrogante, ainda assim as pessoas tinham sido lentas em sair de sua frente como lhes fora ordenado. É que elas se encontravam

num dilema havaiano: prostradas, com os rostos voltados para o chão de suas canoas diante da passagem do chefe sagrado, não podiam ao mesmo tempo sair do caminho dele.

A relação de Kaneoneo com o capitão Clerke não foi menos contraditória – por razões que podem ser consideradas igualmente tradicionais. Se Clerke era um ser divino de Kahi-ki, descendo às ilhas com ferro e outros bens maravilhosos, ao mesmo tempo era um rival potencial e um perigo para o chefe havaiano, como fonte de *mana* desejável. Cada uma das ações dos servidores de Kaneoneo a bordo do *Discovery* confirma essas ambigüidades. Nem o comportamento de Clerke as desconfirma, já que ele conseguiu ao mesmo tempo violar os tabus do chefe e apresentar-lhe algumas coisas notáveis.

Kaneoneo estava acompanhado por um séquito de chefes e homens menores, mas diferenciava-se deles por um manto de penas jogado sobre seus ombros, enquanto os demais usavam apenas tangas. Clerke escreveu que nunca em toda sua vida tinha visto “uma Pessoa à qual se concedesse uma Homenagem tão abjeta; a maioria dos índios [isto é, havaianos] que estavam na Embarcação se lançaram ao mar e afastaram-se rapidamente nas suas Canoas quando o viram chegar, e os outros prostraram-se diante dele assim que ele pisou a bordo”.<sup>5</sup> Com efeito, o chefe nunca exatamente subiu a bordo. Seus servidores o ergueram nos braços até a lateral do navio e, em seguida, já no convés, imediatamente juntaram suas mãos para formar um círculo protetor em torno dele, deixando que apenas Clerke se aproximasse. Nada conseguiu fazer com que os servidores do chefe o autorizassem a ultrapassar ou mesmo mover-se além daquele ponto, e, depois de um instante, ele foi carregado de volta para a canoa pelo seu pessoal.

A reação de Clerke foi um gesto britânico amigável – que violou os mais estritos tabus havaianos relativos à pessoa de



um chefe sagrado. No entanto, Clerke era um homem prático; diferentemente de Cook, jamais conseguiu tolerar os abjetos signos de homenagem que os havaianos estavam sempre dispostos a lhe oferecer. Dessa vez, “eu estava com muita vontade de rir deles a fim de, assim, fazê-los perder seus medos ridículos; eu disse tudo o que podia, então peguei o chefe pela mão e dei-lhe um tapinha nas costas; em face disso, eles [servidores de Kaneoneo] gentilmente retiraram a minha mão e pediram para que não o tocasse. Havia ao menos uma dezena de principais em torno dele, que tomavam tanto cuidado ao fazê-lo entrar e sair de sua canoa como se uma gota de água salgada pudesse destruí-lo.” Kaneoneo apresentou a Clerke uma tigela de kava belamente entalhada e um grande porco doméstico, recebendo em troca uma grande tigela de cristal, um pouco de tecido vermelho e, “o que ele apreciou mais que tudo”, alguns pregos muito longos.<sup>6</sup>

\* Minha interpretação dessa anedota é de que as relações geradas na ação prática, embora motivadas pelas autoconcepções tradicionais dos atores, podem de fato revalorizar funcionalmente essas concepções. Nada garante que as situações encontradas na prática decorram estereotipicamente das categorias culturais pelas quais as circunstâncias são interpretadas e em relação às quais se age. A prática, antes, possui sua própria dinâmica – uma “estrutura da conjuntura” – que, significativamente, define as pessoas e os objetos que dela tomam parte. E esses valores contextuais, quando diferentes das definições culturalmente pressupostas, têm então a capacidade de atuar sobre os valores convencionais. Acarretando relações sem precedentes entre os sujeitos atuantes, mutuamente e em relação a objetos, a prática acarreta objetificações sem precedentes de categorias.

Tudo o que foi feito pelos ingleses e pelos havaianos foi feito de modo apropriado, de acordo com suas próprias determi-

nações das pessoas sociais, de seus interesses e intenções. Todavia, o efeito de colocar a cultura assim na prática foi dar alguma significação aos atores e ações que tradicionalmente não tinham sido vislumbrados. Esse efeito funcional é razoavelmente auto-evidente, ao se considerar que significado (não intencional) um gesto britânico pode assumir para um havaiano, ou vice-versa. Mais radicais são os efeitos sobre a própria ordem havaiana, notadamente sobre as relações entre chefes e pessoas do povo. A chegada dos britânicos ocasionou uma violência não costumeira entre eles. Conseqüentemente, apesar de, ao procederem com base nas suas respectivas autodefinições, os chefes e as pessoas do povo estarem reproduzindo as relações que os caracterizavam, também estavam colocando essas relações em risco.

A diferença de resposta por parte dos chefes e do povo em face da presença britânica é inteligível a partir da estrutura recebida. Se as pessoas afluíram sem hesitação aos navios e começaram a comerciar com os britânicos, tal conduta é coerente com a noção havaiana de *'imi haku*, “buscando um senhor”.<sup>\*</sup> Veremos que essa foi uma motivação importante para a presteza notável – de fato, para as demandas importunas – com que as mulheres havaianas comuns pressionaram os marinheiros europeus a praticar atos sexuais. Por trás disso havia um sistema de posse de terras e de segurança pessoal que dependia não de filiação às linhagens corporadas – já que isso não exista no Havaí –, mas da disposição benevolente dos poderes superiores: chefes e deuses. Por outro lado, a ambivalência dos chefes em relação a seus visitantes divinos de Kahiki também é compreensível a partir do costume. Frequentemente, os chefes se aproximavam

\* No original, *lord*, que em inglês possui, além do sentido ligado ao título nobiliárquico, a acepção de “senhor” e “Deus” (só que, neste caso, o “l” inicial seria maiúsculo). (N.T.)

dos navios europeus apenas vários dias depois da chegada destes, e isso exibindo simultaneamente dignidade, poder e circunspeção. O mesmo tipo de ambivalência, já sabemos, teve seu papel na morte de Cook. Mas, se os chefes eram hesitantes, seu próprio status *vis-à-vis* ao povo requeria um acesso privilegiado aos estrangeiros e ao tesouro divino deles. Eles deviam deter a primazia na mediação do contato e da troca com os estrangeiros, quaisquer que fossem os riscos de negociar com tubarões que viajam sobre a terra. Cada uma das partes, chefes e pessoas do povo, agiu assim segundo interesses pertinentes à sua posição social, e de uma maneira que conservasse as diferenças categoriais entre eles.

No entanto, o efeito foi um grau e uma forma de oposição que normalmente não caracterizavam as relações entre eles. De fato, fora do mito, o advento de seres ultra-humanos de Kahiki não era uma ocorrência comum. Em geral, com efeito, não havia oportunidade para um chefe de tabus abalroar as canoas de seu povo, já que a regra era que, quando uma frota saía, nenhuma canoa deveria assumir a dianteira em relação àquela do chefe – isso para não dizer que os chefes dos principais tabus (tais como o *kapu moe* mantido por Kaneoneo) normalmente deveriam sair de casa somente de noite, apenas para evitar, diz-se, tais inconveniências ou perigos gerais para as pessoas.<sup>7</sup> Mesmo no exemplo aqui abordado há evidências de uma tentativa de evitar o problema. No diário de bordo de Thomas Edgar, mestre do *Discovery*, lê-se que, na manhã de 24 de janeiro, primeiramente, nenhuma canoa veio até o navio, para surpresa dos britânicos, e os havaianos a bordo disseram que seu rei estava chegando. Ocorrências desse tipo são com frequência notadas em viagens posteriores: pela imposição de um tabu ninguém pode ficar nas águas, a fim de abrir espaço para o advento privilegiado do chefe. Pode ser que estejamos aqui diante do primeiro

exemplo daquilo que também é documentado em relação a viagens posteriores – de que o tabu é violado por pessoas ousadas do povo. Em todo caso, a tentativa de esvaziamento fracassou, e chefes e povo, cada um seguindo sua trajetória e inclinações de direito, chegando à sutileza da prostração que imobilizava as pessoas, entraram em colisão.

Assumo esse incidente como paradigma não apenas das relações que se desenrolaram entre chefes e pessoas do povo, mas da pressão histórica imposta a todo o esquema havaiano de distinções sociais, juntamente com os seus valores cosmológicos. As categorias foram redefinidas pelas suas relações diferenciais em face da presença européia. Homens em oposição a mulheres; sacerdotes a chefes; *kaukau ali'i*, “chefes menores”, em oposição a *ali'i nui*, “chefes mais importantes” – ou, em outros níveis, as ilhas de barlavento de Havai e de Maui, em contraste com Oahu; o litoral exposto da ilha *versus* seus portos protegidos; os vales que favorecem o taro em oposição àqueles que cultivam o inhame; os porcos (que os europeus comiam) em oposição aos cachorros (que eles não comiam) –, todas essas distinções categoriais se provaram vulneráveis a uma reavaliação pragmática. Não importa que a motivação para as respostas diferenciais de homens e mulheres ou das pessoas do povo e chefes em relação aos estrangeiros tenha sido, em conjunto, havaiana. O conteúdo apreendido na experiência significou que as relações entre eles nunca mais seriam as mesmas. Ao voltarem do navio à praia, especialmente do comércio ao consumo doméstico – em poucas palavras, da prática à estrutura –, os efeitos tornam-se sistêmicos. Uma alteração nas relações entre categorias dadas afeta suas possíveis relações com outras categorias. A estrutura, como conjunto de relações entre relações, é transformada.

Examinarei em detalhes esse complexo de transformações. Ele diz respeito ao desenvolvimento de uma certa solidariedade

transformação  
estrutura  
prática

entre homens e mulheres como pessoas do povo, por oposição aos poderes dominantes dos chefes e sacerdotes. Está em questão uma formação de classes sem precedentes. Também está em questão a degeneração dos tabus que tinham definido essas distinções tradicionais. Poderemos seguir brevemente a dissolução ritual até o seu famoso *dénouement*, a abolição do sistema de tabu sob a égide da chefia em 1819, antes que o primeiro missionário cristão pusesse os pés nas ilhas. Esse final adveio de um tipo de processo entre os chefes que é análogo àquele que os tinha colocado em oposição às pessoas do povo: relações diferenciais com os europeus que alteraram radicalmente a correlação de categorias no interior do grupo governante.

### O intercâmbio de categorias culturais: homens, mulheres e chefes

Num primeiro momento, os havaianos conceberam suas transações práticas com o capitão Cook segundo o modelo do sacrifício. Suas dádivas iniciais foram pequenos porcos, presenteados como oferendas juntamente com bananeiras, cana-de-açúcar e fórmulas rituais adequadas a tais ocasiões. Os sacerdotes assumiram o comando dessas prestações em Kauai, em 1778. O episódio no qual o primeiro havaiano a bordo do *Resolution* se apropriou com indiferença do que lhe caiu nas mãos fora precedido pelas “orações” correspondentes, cantadas na lateral do navio. E, enquanto os havaianos foram em breve levados a abandonar a idéia de que tinham direito a tudo que viam – como escreveu Cook, “nós os convencemos de que eles não poderiam persistir impunemente nessa conduta”<sup>8</sup> –, tradições havaianas posteriores continuaram a conceber a troca dos havaianos com Cook como oferendas dos homens a deus. “Eles deram-lhe porcos, tecido

de tapa e todos os tipos de coisas da maneira como se dá coisas ao deus, sem demandar pagamento em troca.”<sup>9</sup> Enquanto essa descrição permaneceu verdadeira especialmente para as relações dos sacerdotes de Lono com o capitão Cook em Kealakekua, as pessoas do povo e os chefes em breve adotaram uma abordagem diferente. As transações dos chefes com os capitães dos navios passaram a ser marcadas pela *noblesse oblige*. Dádivas de bens especialmente valiosos ou grandes quantidades de bens comuns começaram a transitar reciprocamente entre as instâncias havaianas e européias superiores na forma de transações reais desinteressadas. Por outro lado, as pessoas comuns, logo convencidas de que não podiam pegar impunemente o que quisessem, se contentaram em ingressar numa troca comercial pacífica de “lanche” por bens de ferro britânicos.

Mas a troca comercial possui sua própria sociologia: é isso que eu quero dizer com “uma estrutura da conjuntura”. O comércio não implica as solidariedades ou obrigações de uma comunidade. Ao contrário, o comércio diferencia as partes em relação a ele, define-as em termos de interesses separados e opostos, mesmo que também complementares. É verdade que o intercâmbio bem-sucedido de bens resulta numa certa concordância entre as partes, mas permanece o fato de que a troca significa uma relação “entre”, sociologicamente distinta da inclusão implícita nas concepções polinésias de ancestralidade e sacrifício. Na prática, os homens havaianos assim passaram de um tipo de integração com estrangeiros a outra. Suas mulheres percorreram uma trajetória similar, embora de modo distinto.

Desde os primeiros dias do contato em Kauai, um contingente grande de mulheres havaianas comuns insistiu em manter relações sexuais com os marinheiros britânicos. Elas estavam inclinadas a entregar-se a esses seres que os havaianos consideravam “em geral uma raça de pessoas superiores a eles”.

troca  
dynamica



O sr. King, autor dessa conclusão, comprova também, com vários outros autores, a observação anterior: o significado inequívoco dos gestos das mulheres que vinham para os navios em canoas, expressando “o seu intuito de gratificar-nos com todos os prazeres que o Sexo pode proporcionar”.<sup>10</sup> Preocupado em prevenir a transmissão “do venéreo”, Cook divulgou, tanto no início da primeira quanto da segunda visitas, ordens proibindo à tripulação qualquer contato com as mulheres locais, fosse no navio ou em terra firme. As ordens eram obedecidas enquanto os marujos se encontravam sob o olhar dos seus oficiais, para os quais as mulheres “abusaram de nós (achando que palavras dissimuladas não levariam a lugar algum) da maneira mais sincera”.<sup>11</sup> Mas os tabus de Cook não foram páreo para os encantos e as importunações das mulheres havaianas, e para as correspondentes inclinações dos marinheiros britânicos (“vós, povo inferior”, como o tenente Williamson os considerava). Em Kauai, “as Jovens Mulheres, que em geral eram extraordinariamente bonitas, usaram de todos os seus artifícios para atrair o nosso pessoal para o interior de suas Casas, e, achando que eles não levariam em conta seus carinhos, empenhavam-se em forçá-los & eram tão importunas que absolutamente não aceitavam recusa; ... sabia-se que alguns daqueles que estavam na praia tinham relações sexuais com as Mulheres”.<sup>12</sup> O mesmo aconteceu em Niihau e aparentemente a bordo do *Discovery*, durante a primeira visita.

Quando os britânicos retornaram, menos de um ano mais tarde, “o venéreo” já tinha se espalhado por Maui e pela ilha de Havaí. Reconhecendo que suas melhores providências e intenções não tinham dado resultado, Cook finalmente cedeu, e, a partir de 7 de dezembro de 1778, enquanto os navios circunavegavam a ilha de Havaí, autorizou a subida de mulheres a bordo. No primeiro momento, a evolução dos encontros não foi

tranquila, já que eles tiveram de enfrentar as ondas de inverno da costa norte do Havaí: as mulheres ficaram completamente enjoadas, com resultados bastante desastrosos para os seus amantes.<sup>13</sup> Porém, quando os britânicos atingiram a costa sul, Cook já reclamava da dificuldade de operar um navio com tantas mulheres a bordo. E, em Kealakekua, escreveu Samwell com o seu característico entusiasmo pelas mulheres da ilha, “agora vivemos na maior luxúria, e, em relação à escolha de belas mulheres, dificilmente existe entre nós alguém que não possa competir com o grande Turco\* em pessoa”.<sup>14</sup>

Enfatizo que a conduta das mulheres havaianas num primeiro momento não mereceu o título de “prostituição” que estaria destinada a receber mais tarde. Segundo todos os relatos, as investidas amorosas delas não eram acompanhadas de quaisquer cláusulas mercenárias, tanto quanto os britânicos conseguiram perceber. “Nenhuma mulher com quem eu já me encontrei antes”, escreveu Cook, “foi menos reservada. De fato, parecia-me que elas nos visitavam com o intuito único de entregar-se.”<sup>15</sup> A mesma tendência aparece nos comentários de outros:

De fato, nós achamos que todas as Mulheres dessas Ilhas sofriam pouca influência de motivos interessados nas suas relações conosco, já que usavam quase de violência para forçar você ao Abraço delas, independentemente de lhes darmos qualquer coisa ou não, e em geral elas eram moças tão belas como quaisquer outras que nós tínhamos visto nas Ilhas dos Mares do sul.<sup>16</sup>

\* No original, *grand Turk*, possivelmente termo para designar o então sultão da dinastia turco-otomana, que governou o Império Otomano entre o final do século XIII e o início do século XX. (N.T.)

Não há pessoas no mundo que usem de mais indulgência em relação a seus apetites sexuais do que essas; de fato, elas levam isso ao grau mais escandaloso e vergonhoso. ... As mulheres são muito liberais nos seus favores, mas estão longe de serem tão mercenárias quanto aquelas das Ilhas Amigáveis [Tongan] ou da Sociedade, e um pouco da sua devoção parece efeito puramente de afeição.<sup>17</sup>

Devemos também respeitar a observação feita por muitos dos britânicos de que eram as mulheres comuns, e não aquelas de posição, que se ofereciam dessa forma. Mas por quê? A apolo-gética posterior de Fornander invoca a estrutura que consideramos anteriormente: a relação de doação de esposas que vigorava entre os indígenas e os deuses vindos de Kahiki. "Submetidos a circunstâncias extremamente difíceis", explica o autor, "confrontados com homens para os quais eles olhavam como seres divinos ou, no mínimo, sobrenaturais, os havaianos doavam livremente o que, segundo a sua ética moral, não era proibido doar; e os marinheiros – bem, eles seguiram o famoso dito inaugurado pelos bucaneiros, e que se tornou proverbial desde então, de que 'não havia Deus desse lado do Cabo Horn'".<sup>18</sup> Embora a explanação ainda deixe o comportamento culturalmente submotivado, ela parece, em grande parte, aplicar-se: as mulheres se ofereciam porque pensavam que havia um deus, enquanto os marinheiros britânicos as aceitavam porque o tinham esquecido.

Mas ainda há mais: por exemplo, o costume havaiano do *wāwāhi*, "abrir-se".\* *Wāwāhi* refere-se à oferenda que representantes proeminentes do povo faziam de suas filhas virgens a um chefe de posição, um tipo de *jus primae noctis*, na esperança de que elas dessem à luz uma criança desse mesmo chefe. Tal crian-

\* No original, *break open*. (N.T.)

ça era acolhida pelo marido definitivo, regular, da mulher; ela era duplamente primogênita, uma *punabele*, "criança favorita". Pois a família estava então ligada ao chefe por parentesco, e, como dizem os havaianos: "Os ossos dos avós viverão." Uma velha fonte cita uma reza que acompanha o oferecimento de uma filha do povo a deus de forma a consagrá-la para uma ligação subsequente com o chefe:

Ó, a fronteira do oeste,  
Ó, o firmamento acima,  
Ó, o firmamento abaixo,  
Aqui está o seu tesouro.  
Devote-a ao homem que governará a terra,  
Um marido com um *abupuā* [um distrito de terras].  
Um chefe, para preservar os seus parentes,  
E sua prole,  
Para erigir uma casa para você,  
Um suporte de louça para você,  
A fim de assar, pescar, cultivar. ...<sup>19</sup>

Também a cópula com o deus é um aspecto do complexo *'imi haku*, "encontrar um senhor". No sistema da redistribuição periódica de terras, uma família sem conexões com os chefes só podia esperar declínio progressivo de status, de direitos de propriedade e de acesso à riqueza. Pois cada novo chefe engajava o seu próprio pessoal, potencialmente deixando os favoritos de seu predecessor afundarem no seio do povo. Talvez o que represente melhor o sentido das demandas das mulheres havaianas por marinheiros estrangeiros seja um incidente ocorrido quando os britânicos deixaram Kauai pela segunda vez, em março de 1779, aproximadamente 13 meses depois da primeira visita. Um contingente de homens e mulheres veio para os navios em



canoas; e, enquanto as mulheres permaneceram do lado dos navios, os homens, seguindo as instruções delas, subiram a bordo e depositaram os cordões umbilicais de crianças recém-nascidas em fendas dos conveses. Comentando o incidente, um moderno especialista havaiano em costumes tradicionais observou: “Num primeiro momento se pensou que Cook fosse o deus Lono, e o navio, sua ‘ilha flutuante’. Que mulher não gostaria que o *piko* [cordão umbilical] de seu bebê estivesse ali?”<sup>20</sup>

Mas se, para as mulheres havaianas, o oferecimento de suas pessoas aos europeus não constituía uma proposta ostensivamente materialista, os marinheiros ingleses sabiam como retribuir os favores que lhes tinham sido concedidos. Eles de imediato estabeleceram para os serviços das mulheres um valor tangível. De novo, uma estrutura da conjuntura: eles definiram a relação como um “serviço”. Uma troca iniciou-se imediatamente a partir do momento em que Cook afrouxou os tabus sexuais, em 7 de dezembro de 1778, e o tipo de troca então instituído continuou a caracterizar as relações entre mulheres havaianas e homens europeus ainda em pleno século XIX. Mas ambas as partes não foram as únicas envolvidas na troca. Parentes masculinos próximos das mulheres levavam-nas até os navios e, de maneira similar, embolsavam os benefícios tangíveis do intercâmbio sexual. A descrição que Samwell fez da primeira de tais transações com a tripulação de Cook resume boa parte da história subsequente:

Elas [as mulheres havaianas] gostavam muito de Braceletes que elas chamavam de Poo-rema [*pu’ulima*], e, como nós sempre nos empenhamos em adaptar os nossos presentes ao Gosto das Senhoras, continuamos a gratificá-las despojando as nossas Roupas dos Botões de Metal e costurando-os em Faixas de Tecido Vermelho, que nós sempre achamos que seriam Douceurs muito

bem-vindos às jovens mulheres, acompanhadas de um Toi [enxó de ferro] para os seus Pais ou para quem quer que as trouxesse a bordo.<sup>21</sup>

Samwell mais tarde fez um comentário que foi repetido em várias crônicas europeias das décadas seguintes:<sup>22</sup> “Aqui, um homem casado prontamente deixaria você se deitar tanto com sua esposa como com sua Filha ou Irmã; conquanto ele se apossasse de um Toi [enxó], era-lhe absolutamente indiferente sobre qual membro de sua Família a escolha recairia.”<sup>23</sup>

Note-se a diferenciação dos bens de comércio europeu entre categorias de coisas masculinas (enxós) e femininas (braceletes), e que os homens obtiveram acesso aos enxós através dos serviços sexuais de suas mulheres, sobre as quais eles assim adquiriram um interesse econômico direto. Cook teve uma demonstração vívida desse último aspecto em Kealakekua – por analogia a uma experiência célebre de Wallis no Taiti –, quando seus marinheiros começaram a arrancar pregos dos porões dos navios a fim de que eles se transformassem em presentes para os amigos de suas mulheres, enquanto os homens havaianos usaram seus recém-adquiridos enxós de ferro para fazer o mesmo do lado de fora, de forma que os dois grupos acabaram ameaçando despedaçar os navios.<sup>24</sup> Mas essa mediação do comércio das pessoas do povo através das mulheres não foi unilateral: os homens havaianos, dispondo de “provisões” para troca por bens europeus, também começaram a demandar parte do pagamento em bens femininos tais como braceletes e tesouras. “Os braceletes de conta foram tão valorizados num primeiro momento”, observou Ellis, “que um deles e uma machadinha permitiam comprar um porco doméstico, sendo que sem o bracelete não era possível comprar o animal nem por três machados grandes. As mulheres constantemente incitavam os homens a disponibilizarem seus diversos

artigos em troca dos braceletes; ao menos um destes sempre fazia parte do preço.<sup>25</sup> Portlock<sup>26</sup> teve em 1786 a mesma experiência que Vancouver e as expedições posteriores.<sup>27</sup>

Ora, essa solidariedade econômica entre homens e mulheres havaianos do povo os envolveu, ao mesmo tempo, numa oposição comum aos próprios chefes. Estes tinham motivos tão irresistíveis quanto as mulheres para agir como corretores nas transações com os estrangeiros, e interesses ainda mais irresistíveis pelos bens dos estrangeiros. Além disso, possuíam os meios organizacionais e o poder para terem precedência nesse sentido. Esse poder era em parte deles mesmos, uma condição de seu status, e em parte se desenvolveu na pragmática do contato. E os chefes não hesitaram em transformar o efeito combinado implícito nesse poder em violência perversa com relação a quem se encontrasse abaixo deles.

Se as mulheres procuravam relações especiais com “vós, povo inferior” do lado europeu, os chefes havaianos ingressaram numa aliança privilegiada com oficiais e senhores. Aqui, as autoconcepções dos próprios chefes foram ao encontro de uma necessidade correspondente por parte dos europeus de envolver a estrutura de poder local na regulamentação do comércio. “Achar o chefe” fazia eminente sentido político, além de econômico. Cook, por exemplo, estava bem ciente de que, a menos que os chefes havaianos pudessem ser induzidos a manter a boa ordem, ele seria obrigado a usar de força – alternativa que se mostrou verdadeira nas ocasiões em que os chefes estavam ausentes ou tinham perdido controle das massas que afluíam aos navios para fazer comércio ou com outros propósitos. No momento em que o *Resolution* navegou para dentro de Kealakekua, Cook procurou os homens que pareciam deter a maior autoridade. Os dois que ele achou e postou respectivamente no *Resolution* e no *Discovery* (Kanaina e Palea) provaram-se ho-

mens importantes no séquito do chefe governante, Kalaniopuu. Eles também deram prova de estar notavelmente dispostos a usar de força para esvaziar os navios de contingentes de homens ou mulheres que não eram bem-vindos, para punir ladrões e expulsar canoas suspeitas de alguma intenção indesejável. Jogavam pedras e outros projéteis nos seus compatriotas; às vezes os levantavam pelo corpo e os lançavam pela balastrada dos navios; apreendiam os bens de quem era flagrado furtando; perseguiram e brigavam com homens em canoas que desafiassem sua autoridade, e, numa ocasião, afogaram um homem. O sr. Burney resumiu a disposição de Palea:

Parreear sempre foi zeloso em aconselhar & ajudar a punir ofensores, & várias vezes ocorreu de bater neles, quando nós os desculpávamos & os deixávamos ir, e pegar suas canoas. De fato, em todas as ocasiões, Parreear tinha orgulho de exibir sua autoridade, & freqüentemente sem muita compaixão para com os seus compatriotas.<sup>28</sup>

O incidente de Kaneoneo em Kauai foi de fato paradigmático. Organizado por categorias recebidas da cultura havaiana, o advento dos europeus, não obstante, deu nova significação funcional a essas categorias. As formas de violência dos chefes em relação à população subordinada que a expedição de Cook testemunhou podem ser observadas repetidamente em viagens posteriores, incluindo o atropelamento de canoas, surras com paus e expulsões com pedradas.<sup>29</sup> Não que, num contexto puramente havaiano e tradicional, os chefes fossem conhecidos por repudiar a violência. O ponto é que o contexto tradicional dificilmente proveria uma tal oportunidade para ela. Ele não supunha regularmente tamanha competição entre chefes e povo a respeito das fontes de *mana*, nem, por outro lado, engajava

os chefes em tal defesa do seu acesso a esse mesmo *mana*. Mas o contato histórico com os europeus submeteu a relação entre chefes e povo a tensões sem paralelo. Assim, forneceu a essa relação valores funcionais não costumeiros.

### O comércio do chefe e os tabus do chefe

Tampouco a violência, ou sua proeminência, foi o único desenvolvimento novo no conteúdo da distinção entre chefes e povo. Em todos os domínios\* das ilhas, os poderes governantes crescentemente lançaram mão de ações peremptórias para assegurar seus privilégios desproporcionais no comércio estrangeiro. Por um lado, confiscaram uma fração considerável dos lucros que as pessoas comuns tinham com o comércio. Desde o início, ferramentas e armas de ferro adquiridas pelas pessoas do povo foram tratadas um pouco como tesouro perdido na praia: tradicionalmente, uma prerrogativa do chefe governante. De vez em quando, bens de ferro eram apreendidos arbitrariamente das mãos de pessoas do povo; outras vezes, tal tesouro era requisitado como *ho'okupu*, "oferenda", a pretexto de uma cobrança ritual de dívidas do deus – para desvantagem, nesse caso, tanto de sacerdotes quanto do povo.<sup>30</sup> Diz-se que era dessa maneira que Kamehameha cobrava direitos sobre os lucros em espécie do tráfico sexual das mulheres comuns: "Parece que, para ganhar dinheiro, ele dá um jeito de cobrar um tipo de tributo às beldades que visitam o navio como parte de seus ganhos, enquanto elas dão vários jeitos para escapar à diligência."<sup>31</sup> Por outro lado, e talvez de maneira mais eficaz, os chefes progressivamente intervieram no próprio comércio das pessoas do povo com medi-

\* No original, *chiefdoms*. (N.T.)

das para açambarcá-lo ou monopolizá-lo, e a fim de assegurar que ele ocorresse mais de acordo com suas necessidades de bens estrangeiros do que com aquelas das pessoas comuns.

A história do abastecimento e do comércio de sândalo havaianos aponta para a rapidez dos chefes em estabelecer regulamentações para os itens mais altamente valorizados e demandados pelos europeus. As medidas iniciais incluem tabus sobre o comércio de porcos por parte das pessoas do povo, elaborados seja para prevenir esse comércio até que o chefe governante chegasse e disponibilizasse a sua própria produção, seja para estipular que os porcos fossem trocados apenas por bens dos quais o chefe tinha necessidade, tais como pistolas, munição, acessórios de navio e coisas do gênero. Por volta de 1793 e 1794, as demandas dos chefes por mercadorias européias tinham se diferenciado notavelmente dos apetrechos das pessoas comuns. Ferramentas de ferro e utensílios domésticos não eram mais de interesse para eles, que os possuíam em excesso, mesmo que o povo estivesse longe de exaurir sua própria necessidade ou capacidade do emprego produtivo de ferro. A intervenção dos chefes teve, assim, como objetivo o controle de suprimentos provenientes do lado europeu; que estes conviessem mais às exigências de poder da chefia que às comodidades das pessoas. Ao término do reinado de Kamehameha, este já tinha estabelecido um sistema no qual navios vindos para a ilha de Havaí, onde ele vivia, praticamente não conseguiam provisões ali. Constantemente se impunham tabus ao comércio. Acompanhados por agentes europeus ou havaianos do rei, os navios eram direcionados para Oahu ou para Maui, onde oficiais locais cumpriam os termos dos contratos que tinham sido arranjados entre o capitão europeu e Kamehameha no Havaí. Tal monopolização do comércio atingiu o ápice na era do sândalo, aproximadamente no período de 1804-28. O comércio de sândalo tornou-se prerrogativa do rei e dos chefes

que ele autorizava a participar em interesse próprio. O trabalho, obviamente, era provido pelo povo, cobrado na forma de dívida ou de arrendamento de terras – sob pena de desapropriação.<sup>32</sup>

Para os chefes, essa relação ávida com o comércio constituía um fato total ou cosmológico: tanto “ritual” e “político” quanto “econômico”. Efetivamente, em comparação com os seus *vis-à-vis* europeus, para os quais os compromissos políticos com os havaianos eram meios organizacionais para atingir fins econômicos, os chefes encontravam nas mercadorias do comércio antes meios econômicos para atingir fins políticos. Sendo seu próprio interesse por riqueza mais um interesse por exibição e consumo que pela produção, os chefes em breve provaram sua inabilidade em competir com estrangeiros empreendedores pelas terras havaianas. Talvez isso também ajude a explicar por que eles foram ágeis em adaptar o poder do tabu à regulamentação do comércio. No entanto, ao submeter o conceito de tabu a improvisações pragmáticas, os governantes havaianos acabaram caminhando na direção de redefini-lo. Tal como em muitas revoluções, a subversão decisiva do sistema foi um trabalho das pessoas que estavam no poder: um abuso de poder.

É duvidoso que o tabu tenha sido, por costume, a medida *ad hoc* de conveniência na qual se transformou nos tempos históricos. Mesmo os assim chamados tabus econômicos ou conservacionais\* tinham uma finalidade divina: eram consagrações de comidas a serem utilizadas em honra dos deuses, portanto organizadas em primeiro lugar num sistema de sacrifícios. Por outro lado, o poder ritual do tabu, a santidade, engloba a proteção da propriedade, aspecto que pode muito bem se tornar dominante em estruturas pragmáticas de comércio. (Por causa disso, o sacrifício humano no Havaí passou pela mesma mu-

\* No original, *conservational*. (N.T.)

dança funcional: ao término do reinado de Kamehameha, ele já aparecia como instrumento de justiça criminal.) Duas passagens de Hocart podem ser utilizadas para resumir a transformação:

Assim, um viajante vê junco no rio e lhe dizem que ninguém pode pescar ali, é tabu. Ele não faz outras perguntas porque pensa que é isso mesmo. Infere-se que o tabu aqui seja apenas uma época de interdição de pesca, um tabu “econômico”. Mas o rio fora submetido a um tabu não porque os peixes estavam escasseando, mas porque os homens que enterraram o chefe tinham se banhado ali, ou os excrementos de um recém-nascido tinham sido jogados dentro do rio. O tabu teria sido imposto quer os peixes fossem escassos, quer abundantes, já que os peixes eram dedicados ao ritual. Porcos e cocos tornam-se tabus por serem requisitados para uma festa, e, assim, são sagrados.<sup>33</sup>

Embora carecendo de trabalho sistemático, pode-se sugerir que, como o ritual é o único meio efetivo para proteger a propriedade onde não existe sistema organizado de detecção, a defesa dos direitos “sagrados” da propriedade se concentra nas mãos da autoridade central, à medida que o ritual se torna tão concentrado. Essa sugestão não é completamente especulativa por sabermos que os chefes polinésios usavam seu poder de tabu, isto é, da posse da palavra de poder, para proteger a propriedade dos primeiros exploradores europeus, ao santificarem-na. À medida que o controle do ritual passa das mãos do parente para aquelas do líder de Estado e de seus conselheiros, é inevitável que passe para as mãos deles também tudo aquilo que o ritual efetiva.<sup>34</sup>

No período histórico, os chefes havaianos de fato impuseram, como observa Hocart, tabus para proteger as pessoas e os bens do lado europeu do comércio, em terra. Com ou sem

colaboração sacerdotal, eles também foram bem mais além na adaptação pragmática de seus poderes rituais, fazendo assim, da santidade da propriedade, uma referência decisiva de “tabu”. Foram estabelecidos tabus para administrar, em favor dos chefes, as tarifas, os prazos, as partes interessadas, os modos de operação e as mercadorias do comércio europeu. Ocasionalmente, esses chefes se colocariam acima do princípio para suspender ou violar tabus tradicionalmente prescritos, aqueles fixados por calendário para observâncias rituais, caso as interdições interferissem na observância dos interesses de troca cruciais. Fora da estação do Makahiki havia, durante oito meses do ano, quatro períodos de tabu, com duração de dois ou três dias, a cada mês lunar. Os chefes não podiam deixar os templos, nem qualquer pessoa era autorizada a embarcar em canoas. O mar era, de modo similar, interditado nos intervalos extensos do Makahiki e, novamente, para todos afora os pescadores apropriados, durante os rituais de dez dias do peixe-serra (*aku*) e da cavala (*opelu*), em janeiro-fevereiro e julho-agosto. Mas a navegação europeia não obedecia a tal periodicidade. As embarcações podiam aparecer na costa a qualquer momento – e até mais freqüentemente que o usual, durante a estação Makahiki do inverno. Quando Vancouver apareceu no Makahiki de 1794, o famoso comandante chantageou Kamehameha para que este transgredisse os tabus anuais, forçando-o a acompanhar os britânicos a bordo no trajeto de Hilo a Kealakekua, sob ameaça de que, caso contrário, faria negócios com Kahekili de Maui, aqui-rival do rei.<sup>35</sup>

Kamehameha não ficou satisfeito com a arbitrariedade de Vancouver. \* Nem estava ele – nem outros altos chefes – freqüen-

\* Depois de Kamehameha ter cedido à demanda de Vancouver para que violasse o tabu do Makahiki, o inglês relata sem qualquer constrangimento: “Quando afirmei que essa decisão me deixou muito feliz, e que ele podia

temente disposto a violar os tabus rituais, independentemente das vezes em que improvisou tabus “comerciais”. Kamehameha parece ter tido a percepção de que sua capacidade de usar o tabu pragmaticamente dependia de uma adesão às formas tradicionais deste, sem as quais ele perderia a legitimidade. Uma razão pela qual ele, depois de 1812, se retirou para a ilha de Havaí e isolou-se e àquele lugar do comércio, parece ter sido a esperança de desviar a contaminação para Oahu e ali confiná-la. O uso de europeus residentes como agentes comerciais teve efeitos similares. Em todo caso, as violações, pela chefia, dos tabus rituais em conexão com o comércio europeu foram mais freqüentes durante a segunda década do século XIX, e em Oahu. Muito antes disso, contudo, as pessoas do povo já contestavam preceitos dos tabus prescritos – e dos chefes e sacerdotes que apoiavam e eram apoiados pelo conceito. Especialmente as mulheres do povo desafiavam as restrições sagradas.

### Transgressões pragmáticas e efeitos funcionais

Desde a época da viagem de Cook, se não antes, as mulheres transgrediam tabus. Digo possivelmente antes porque o tabu não se assentou entre as mulheres havaianas com a força que teve entre os homens. A sanção às violações das mulheres não consistia na suscetibilidade ao sacrifício que vigorava para os homens. A oferenda sacrificial deve ser da natureza do deus ao

contar com a minha mais sincera cooperação, ele me respondeu que eu o tinha tratado de forma pouco amável, ao suspeitar que a amizade dele tivesse diminuído, uma vez que ela permanecia inabalada, sua conduta futura o atestaria; mas que ele se considerava a última pessoa nos seus domínios que deveria violar as leis estabelecidas e os regulamentos da pátria que ele governava” (Vancouver, op.cit., v.5, p.9-10).



qual ela é concedida, e as mulheres, como eram ritualmente não-marcadas\* (*noa*), descendendo antes da Terra que dos deuses, não eram adequadas como vítimas.<sup>36</sup> Pela mesma razão, elas contaminavam tudo que dizia respeito aos deuses: os próprios homens, quando estes se encontravam sob tabu ou, inerentemente, sob tabu por status; e as comidas usadas em oferendas, tais como porcos, algumas tartarugas, certas bananas e cocos. Além disso, como os homens comiam em comunhão com os deuses, sendo toda refeição em si um sacrifício, as mulheres não podiam comer na presença deles, nem a sua própria comida podia ser cozinhada nos mesmos fornos que aquela dos homens. Conseqüentemente, do modo como afetava as mulheres, o tabu era antes a imagem negativa do status consagrado de homens e deuses: funcionava mais para proteger a santidade de seres e coisas divinas que uma condição, estado ou atributo positivo das próprias mulheres. Tampouco era completamente certo que um ato de transgressão por parte de uma mulher iria automaticamente afligi-la (menos ainda uma mulher da chefia, cujo status era ambivalente, sendo ela tabu como chefe e *noa* como mulher). Em registros históricos, as sanções às violações de tabu por parte das mulheres eram socialmente impostas; elas dependiam da detecção e punição por parte dos homens, não da inspeção maléfica de um deus. É verdade que tais punições, mesmo as de morte, são atestadas tarde, até em 1817;<sup>37</sup> por outro lado, as mulheres também escapavam aos efeitos de suas violações de tabu desde a época de Cook.

As crônicas de Cook evidenciam dois tipos de transgressões de tabu por parte das mulheres havaianas comuns. Primeiramente, elas ignoravam as interdições em relação ao mar, nadando até os navios à noite, durante o período de vigência do

\* No original, *unmarked*. (N.T.)

tabu. No dia 29 de janeiro de 1779, relata Samwell, os navios britânicos tinham sido colocados sob tabu, e “não se tolerava que nenhuma das Moças viesse a bordo”, presumivelmente porque estava programada a chegada de um chefe importante, e as águas tinham de ser esvaziadas para esse advento. De fato, o chefe nunca se materializou, mas as mulheres sim. “Esses tabus”, comenta Samwell, “não são observados tão estritamente, mas algumas poucas Moças conseguem se arranjar para nos pagar uma visita à noite.”<sup>38</sup> Em segundo lugar, quando as mulheres dormiam a bordo, nos navios, como na maioria das noites, elas de fato provavam frutas e carne de porco proibidas, e em companhia de homens – os marinheiros britânicos. Os testemunhos dos srs. King, Ellis e Samwell são inequívocos a esse respeito, embora variem quanto aos detalhes relativos à abrangência das transgressões das mulheres. King escreve que elas “comiam carne de porco conosco em privado”, apesar de não ser possível persuadi-las a tocar em bananas ou tartarugas.<sup>39</sup> O cirurgião Ellis relata: “As mulheres não eram avessas a comer conosco, apesar de os homens estarem presentes, e freqüentemente elas se deliciavam com carne de porco, com tanchagens e coco quando se sentiam resguardadas da vista deles.”<sup>40</sup>

E Samwell: “Enquanto elas [as Moças] estavam a bordo dos navios conosco, nunca tocavam em qualquer comida ou em tanchagens maduras, a não ser privadamente & em segredo, mas nesses casos elas comiam com muito entusiasmo de ambas & pareciam gostar muito.”<sup>41</sup>

\* Algumas páginas adiante, como também em seu diário pessoal, King conta de uma mulher que teria levado uma “terrível surra” a bordo do *Resolution* por comer o tipo errado de banana; e algumas frases adiante, em seu diário, ele afirma que “nós não vimos exemplos de maus-tratos às Mulheres” (*apud* Beaglehole, op.cit., p.624).

Veremos que os dois tipos de violação continuaram até que os tabus fossem finalmente abolidos em 1819, assim como um terceiro tipo, também documentado pela primeira vez em 1779: o desafio a proibições rituais ou da chefia em relação ao mar ou ao comércio, por parte de homens do povo. De fato, há razões para acreditar que pessoas do povo transgrediram os tabus do Makahiki durante toda a circunavegação de Cook pela ilha de Havaí, saindo ao mar para comerciar com os britânicos. As tradições havaianas da estada de Cook relatam outro tanto, explicando que, já que dessa vez Lono se encontrava na água, as pessoas pensaram estar livres para fazer a mesma coisa.<sup>42</sup> De todo modo, uma clara transgressão de tabus pelos homens do povo é relatada em janeiro de 1779, em Kealakekua. A baía fora interdita no dia anterior, em preparação à chegada do chefe governante Kalaniopuu, de Maui. O tabu vigorou no dia 24. Mas, na manhã seguinte, os britânicos “empenharam-se, tanto por meio de ameaças quanto de promessas, em induzir os nativos a virem para perto”.<sup>43</sup> A cessação de abastecimento não era agradável para a tripulação de Cook, e a incitação teve o efeito desejado. Entretanto, no momento em que algumas canoas zarpavam com porcos e produtos vegetais, um chefe interveio e tentou conduzi-las de volta para a praia (ou, na versão do sr. Law, atropelá-las). Os britânicos imediatamente atiraram com chumbinhos sobre a canoa do chefe, afugentando-o. Em seguida as canoas do povo vieram para perto, “e em breve lanches foram comprados como de costume”, aparentemente durante o resto do dia.<sup>44</sup> Note-se a correlação de forças nesse incidente: uma estrutura da conjuntura na qual o poder britânico se associa às inclinações das pessoas do povo do Havaí para jogá-las contra seus próprios chefes.

Algo parecido vale para o fato de as mulheres havaianas comerem a bordo dos navios europeus. Não há dúvida de que elas foram encorajadas pelos seus amantes a assim se engajarem

naquilo que um visitante europeu posterior chamou de “vida social”\* – em oposição presumivelmente a “natural”. A questão da comensalidade e das restrições alimentares das mulheres era um assunto em relação ao qual as opiniões européia e havaiana sobre a distinção cultura/natureza divergiam radicalmente. Visitantes europeus nunca deixaram de censurar o tratamento havaiano dado às mulheres – apesar de provavelmente nenhuma crítica ter sido tão pungente quanto a de Ebenezer Townsend:

Havia uma coisa muito desagradável para os meus sentimentos – que, vocês sabem, pois minha mãe era mulher, nutrem a mais alta estima e respeito pelo caráter feminino –, que era ver as mulheres todas, agradáveis, alegres, andando curvadas e de cabeça baixa nos conveses meramente porque havia um chefe a bordo.<sup>45</sup>

Todavia, Townsend, e muitos outros visitantes antes e depois dele, relatou como as mulheres continuaram a desafiar tanto chefes quanto sacerdotes, ao violarem os tabus alimentares: “Achei as mulheres muito contentes de comer desses itens [proibidos], quando elas estavam fora do alcance de detecção.”<sup>46</sup> Isso foi em 1798. Alguns anos antes, Manby, da expedição de Vancouver, observara: “Quando a bordo dos navios, algumas poucas dentre elas [isto é, as mulheres] se fechavam numa cabine e se deleitavam entusiasticamente com comestíveis proibidos.”<sup>47</sup> Assim se relata, diário após diário, do que as observações de Archibald Campbell (1809-10) são típicas:

Não obstante o rigor com o qual essas cerimônias [as cerimônias mensais do templo] em geral são observadas, as mulheres muito raramente têm escrúpulos de transgredi-las, quando podem

\* No original, *social living*. (N.T.)

fazê-lo em segredo; elas freqüentemente nadam para os navios à noite durante o tabu; e soube que elas comem as iguarias proibidas de carne de porco e de tubarão. Qual seria a consequência se fossem descobertas, eu não sei; mas uma vez vi a rainha [Kaahumanu] transgredindo nesse sentido e ordenaram rigorosamente que eu mantivesse segredo, já que ela disse que sua vida estava em jogo.<sup>48</sup>

De forma similar, como diz Campbell, as mulheres quebravam os tabus rituais que as confinavam à praia, algumas vezes com desdém explícito pelos chefes ou sacerdotes. Colnett descreve um incidente típico em Kauai, em 1788: um sacerdote foi ao *Prince of Wales* a fim de chamar as mulheres à praia por causa de um “Tabu Boua” (provavelmente *kapu pule*, um ritual de tabu mensal); mas poucas delas se importaram em obedecer-lhe.<sup>49</sup> Em ocasião semelhante, em 1793, observou-se que as mulheres aquiesceram – “nossas amigas femininas imediatamente nos deixaram” –, mas não sem “muitas invectivas contra o costume bárbaro [note-se bem] que agora as confinaria às suas habitações durante duas noites e um dia”.<sup>50</sup> Antes, no mesmo mês, as mulheres tinham se esquivado das interdições do tabu do peixe-serra ao nadarem até os navios de Vancouver à noite, onde, diz Menzies, “os marinheiros tiveram a benevolência e galanteria de acolhê-las quando elas chegavam junto do navio, & na Sociedade dos honestos Marujos elas encontraram um asilo de liberdade mais adequado à sua disposição & simplicidade nativa”.<sup>51</sup>

Quanto à disposição dos homens comuns para transgredir os tabus rituais a fim de comerciar com os navios europeus, isso é igualmente bem documentado para o período pós-Cook: “Cedo, na manhã seguinte, nós tivemos ao nosso lado algumas canoas que nos trouxeram água e algumas hortaliças, apesar do tabu.”<sup>52</sup>

Todos os nossos amigos [sobretudo os chefes e sacerdotes] que continuavam ou residiam na vizinhança [de Kealakekua] se encontravam em retiro sagrado. Esse *taboo* não era observado pelos estratos mais baixos de pessoas com o mesmo grau de rigor que aquele mencionado no capítulo anterior [isto é, em relação ao tabu do peixe-serra, de 1793]. Muitos dos homens estavam ativamente engajados no tráfico conosco, mas nenhuma mulher estava autorizada a entrar no mar.<sup>53</sup>

E, afora as transgressões dos dias comuns dos tabus mensais, o tabu do Makahiki ou os de Kamehameha em relação ao comércio,<sup>54</sup> havia as violações do período de tabu da cavala, já que, “apesar de o tabu ser imposto de maneira muito rígida, a curiosidade deles não conseguia ser contida”.<sup>55</sup>

As relações respectivas dos chefes e do povo diante da presença europeia os puseram assim em oposição prática uns aos outros. Reitero que o comprometimento das diferentes categorias da sociedade havaiana – mulheres, homens e chefes – com os estrangeiros de Kahiki foi tradicionalmente motivado: os interesses que eles demonstraram em separado pela navegação europeia decorreram de suas relações costumeiras entre si e com o mundo tal como os havaianos o concebiam. Nesse sentido, o mundo da cultura havaiana se reproduzia como história. A sua tendência era abarcar o advento dos europeus no interior do sistema tal como constituído; portanto, integrar a circunstância como estrutura e fazer do evento uma versão de si mesmo. Mas, no evento, o projeto da reprodução cultural fracassou. Pois novamente a pragmática teve sua própria dinâmica: relações que frustraram tanto intenção quanto convenção. O complexo de trocas que se desenvolveu entre havaianos e europeus, a estrutura da conjuntura, submeteu os primeiros a condições não características de conflito e contradição internos. Assim, as

*melange*

conexões diferenciais dos havaianos com os europeus dotaram suas próprias relações entre si de novos conteúdos funcionais. Isso é transformação estrutural. Os valores adquiridos na prática retornam à estrutura como novas relações entre as categorias dessa estrutura.

Os homens e mulheres comuns desenvolveram um interesse solidário pela aquisição do *mana* estrangeiro e de apetrechos domésticos que é distinto da, e oposto à, aquisição de poder por parte dos chefes a partir da mesma fonte. A chamada prostituição das mulheres havaianas é importante aqui por várias razões: ela envolveu a valorização de um recurso local – de demanda considerável, ademais – diverso da produção agrícola, especialmente porcos,\* sobre a qual os chefes tinham pretensões e controle mais diretos; a troca com os marinheiros comuns passou ao largo da aliança entre as elites havaiana e europeia que regulavam o intercuro comercial de outra maneira; pela sua natureza, o “serviço” oferecido pelas mulheres acarretava lucros domésticos, uma troca, ademais, que pode ser relativamente ocultada da vista dos chefes. A clivagem cismogênica que assim se abriu entre as pessoas do povo e os chefes se tornou manifesta já durante os primeiros encontros com os europeus.

Nos dias subseqüentes ao assassinato de Cook, enquanto as hostilidades entre britânicos e havaianos ainda estavam em curso, homens e mulheres do povo, não obstante, mantiveram secretamente relações de troca com os britânicos. Isso com riscos para as suas próprias vidas e em contraste especialmente com a suspensão de contatos amigáveis por parte de seus próprios chefes, dos quais os britânicos tentavam reaver à força e por meio de negociações o corpo de Cook. “Apesar do nosso

\* No original, *agricultural produce, especially pigs*. (N.T.)

estado de hostilidade”, escreveu o sr. Trevenan, “as Mulheres nadavam para os navios toda noite. Estando de guarda em torno da meia-noite & observando um índio [isto é, um havaiano] pular a bordo, mostrei-lhe o meu mosquete, & certamente teria atirado se, por sorte, não me tivessem dito que se tratava de uma mulher.”<sup>56</sup> Cook foi morto em 14 de fevereiro de 1779, e a paz com os chefes não foi estabelecida até o dia 22. Em 17 de fevereiro, os britânicos abriram fogo sobre o (inocente) assentamento sacerdotal de Kekua, matando várias pessoas na escaramuça que se seguiu. As mulheres a bordo dos navios britânicos consideraram tudo um belo espetáculo:

É muito extraordinário que, em meio a todos esses distúrbios, as mulheres da ilha que estavam a bordo nunca tenham se oferecido para nos deixar, e que não tenham tido o mínimo temor nem por si mesmas nem pelos seus amigos na praia. Pareciam tão inteiramente despreocupadas que algumas delas, que se encontravam no convés quando a cidade estava em chamas, pareciam admirar a luta e freqüentemente gritavam que isso era *maitai*, ou muito belo.<sup>57</sup>

A tradução aqui está correta, e Samwell, que escutou o mesmo no *Discovery*, acrescenta: “Ao mesmo tempo, nós conseguíamos ver os índios fugindo de seus Lares pela Baía toda, e carregando suas canoas & bens domésticos nas costas em direção ao interior da ilha.”<sup>58</sup>

Em 18 de fevereiro, sob o manto da noite, um contingente de pessoas comuns, além de sacerdotes de Lono, voltou a abastecer os navios de provisões. Os britânicos novamente acharam isso digno de nota, já que os chefes os desafiavam e insultavam abertamente, mas, graças ao povo e aos sacerdotes, eles não sofreram falta de comida durante o resto do conflito.<sup>59</sup> Colnett



teve uma experiência análoga em Kauai, em 1788: uma mulher havaiana que tinha um “marido” a bordo do *Prince of Wales* traiu a conspiração dos chefes locais para apoderarem-se do navio.<sup>60</sup>

### Tabu em transformação

A verdadeira importância de tais divisões no interior da sociedade havaiana não pode ser aquilatada sem que se considerem as implicações da prática para os conceitos de tabu – do que derivam certas implicações do tabu para os conceitos de prática. Não falo em “reflexo” de relações sociais em termos ideológicos. “Tabu” é parte integrante da determinação de categorias como “chefe”, “pessoas do povo”, “homens” ou “mulheres”. Constituindo a natureza social de pessoas e grupos, o tabu é, em si, o princípio dessas distinções. Pela mesma razão, o tabu nunca é um simples reflexo sobre a prática: está na ordem da prática, como a organização dela. Mesmo que a prática – sujeita, como ela também é, a outras considerações (isto é, a considerações desse mundo) – escape à ordem normal do tabu, ela não escapa ao sistema de tabu. Pelo contrário, os significados das violações de tabu provêm do sistema. Em combinação, assim, com as perturbações introduzidas pela prática, a lógica do tabu se torna o mecanismo de revalorização de pessoas e objetos que ela tinha, por sua vez, definido originalmente. Pessoas e coisas emergem do encontro prático com novos valores de tabu, portanto, com novas relações entre si.

Percebo, nas décadas seguintes a Cook, dois efeitos estruturais que se desenvolveram a partir das violações dos tabus. O primeiro concerne à clivagem dos havaianos em homens e mulheres do povo, de um lado, e seus chefes, de outro. O segundo concerne à separação cultural e étnica entre havaianos e

européus. A comensalidade entre mulheres havaianas e marinheiros europeus figura de forma decisiva em ambos os processos. Também em ambas as mudanças históricas decorrentes da transgressão dos tabus se basearam na lógica do tabu.

Ao comerem com os homens – os seus “maridos” marinheiros –, e comidas reservadas aos deuses, as mulheres havaianas violaram as restrições sagradas que as tinham definido como mulheres. Ao mesmo tempo, seus homens adquiriram um interesse pragmático substancial nessas transgressões, do mesmo modo que quebras paralelas de tabu por parte de homens do povo beneficiavam suas mulheres. Desenvolvendo dessa maneira uma relação coletiva e negativa com o tabu, homens e mulheres da população subordinada passaram por cima de uma distinção em termos de valor ritual que os tinha ligado de maneiras distintas aos chefes. Pois, em termos de tabu, homens eram como chefes, em oposição às mulheres. Como *sacrificadores* do culto doméstico cotidiano, mesmo os homens do povo eram positivamente tabu em relação às mulheres da casa: estas não apenas eram ritualmente não-marcadas ou *noa*, mas, quando menstruavam, tornavam-se *haumia*, “maculadas”, e (negativamente) tabu. O status consagrado dos homens no interior de seus próprios lares era, portanto, o equivalente doméstico do status dos chefes relativamente às pessoas do povo como uma classe. Os homens do povo eram chefes domésticos.

Entretanto, todas essas metáforas envolvem uma diferença e uma semelhança. O culto doméstico, em muitos sentidos, constituía um microcosmo dos principais rituais do templo presididos por altos sacerdotes e chefes, mas era também socialmente separado desses rituais. A participação dos homens do povo nas cerimônias mensais do templo parece ter sido limitada. Campbell descreve uma solenidade desse tipo em Oahu, em 1809 e 1810, com a presença de não mais que 40 homens.<sup>61</sup>



Corney, que passou vários meses no Havaí, durante 1815 e 1818, chegou à conclusão de que “as pessoas do povo não sabem mais sobre sua religião [isto é, sobre os principais ritos do templo] do que um estranho que nunca tenha visto as ilhas”.<sup>62</sup> As pessoas do povo eram, como assinala Valeri,<sup>63</sup> no melhor dos casos, espectadoras do culto estatal; no pior, vítimas dele.

Adentre-se agora a pragmática do comércio, que, enquanto unificava homens e mulheres do povo de forma e com abrangência pouco usuais, os contrapunha aos interesses e tabus dos dominantes. Indo assim numa direção análoga à das diferenças tradicionais na participação ritual – a exclusão de pessoas do povo do culto do templo –, a pragmática do comércio desintegrava a série tradicional de proporções, homens:mulheres::chefes:pessoas do povo::tabu:*noa*. Pois tudo que aguça a distinção entre chefes e pessoas comuns, ou que enfraquece a distinção entre homens e mulheres, solapa a equivalência dessas oposições – de maneira especial, a cumplicidade entre homens e mulheres nas violações de tabu, o que anula a lógica proporcional como um todo. A distinção de classe entre chefes e a população subordinada veio assim para o primeiro plano. Ela tornou-se mais pertinente e plena de conseqüências para a ação social do que as distinções de tabu por gênero que antes as entrecortavam. Conseqüentemente, não apenas os valores de determinadas relações – como aqueles entre homens e mulheres, chefes e pessoas comuns – foram revisados. A relação entre tais relações foi revista. A estrutura foi revista.

No nível da prática, algo semelhante ocorreu com as relações iniciais entre havaianos e europeus. Quando o sacrifício se transformou em comércio, os *haole*, “estrangeiros”, se transformaram em homens. Os estrangeiros foram secularizados. Uma segmentação étnica estabeleceu-se entre eles e os havaianos, segmentação que não estivera presente nos primeiros encontros,

ao menos da perspectiva havaiana. Em 1794, os havaianos já faziam distinções entre quatro nações ocidentais: britânicos, norte-americanos, franceses e espanhóis.<sup>64</sup> Além disso, essas distinções eram hostis: “baseadas na experiência”, seria possível dizer, mas não no tipo de empiricismo usualmente conotado por essa locução. Os britânicos gozavam de um lugar privilegiado no esquema havaiano por terem matado o capitão Cook. Por outro lado, apenas Cook estava dispensado da redução ao status humano sofrida pelos seus companheiros europeus, incluindo seus próprios compatriotas.

A humanização dos visitantes europeus foi, novamente, *sequitur* de uma lógica cultural havaiana. À medida que a diferenciação étnica provinha do comércio, ela foi capturada, deram-lhe uma forma determinada através de certas distinções que os havaianos faziam entre tipos e éticas de troca. Na visão havaiana, existe uma diferença crítica entre uma partilha recíproca amigável, baseada em necessidade e *aloha* e adequada, para um escopo amplo de amigos e parentes, e *kū'ai*, “comércio”, que é verdadeiramente uma forma de impolidez, implicando não apenas grande distância social, mas uma diferença qualitativa de cunho social entre as partes que se engajam em tal transação.<sup>65</sup> A essa distância do comércio devem ser acrescentadas a poluição do tabu, a comensalidade entre as mulheres havaianas e os homens europeus. Na lógica das relações de tabu, um status sagrado é dissolvido, mesmo maculado, através do contato com pessoas ou coisas que não sejam elas mesmas consagradas. Deuses de outrora, os europeus foram assim dessacralizados por um intercuro ritual abusivo com aquilo que era *noa*: mulher. Como veremos, isso não significa que os europeus tivessem perdido seu *mana*. Pelo contrário, desafiar os tabus e, ainda assim, viver é, segundo concepções polinésias, sinal de um *mana* extraordinário. De acordo com essas mesmas concepções, entretanto, *mana* não é tabu. “Tabu”

são coisas consagradas, reservadas, conseqüentemente marcadas pela condição que os havaianos chamam de *akua* – o que significa dizer, por referência a seres específicos, “deus”.

Não mais “deuses”, os europeus se transformaram em maculadores daquilo que é tabu. O abismo que se abriu entre havaianos e europeus – incluindo até os da nação mais estimada, os ingleses – pode ser avaliado pelo tratamento concedido à expedição Vancouver em comparação com a de Cook. Enquanto este, em 1779, fora ritualmente adorado no templo principal (Hikiau) de Kealakekua – e os seus homens tinham acampado dentro do local e nos seus arredores, consertando velas, recuperando-se de doenças e fazendo observações astronômicas –, quando Vancouver chegou no mesmo lugar em 1793, Kamehameha solicitou-lhe urgentemente que não permitisse que seus homens adentrassem qualquer templo havaiano. O rei pediu que Vancouver “desse as ordens mais enfáticas de que não seria permitida a entrada de ninguém do nosso pessoal, em hipótese alguma, nos seus morais ou lugares consagrados,\* nem qualquer infração a seus direitos ou privilégios sagrados”.<sup>66</sup> (As conseqüências de tal profanação foram dramatizadas em 1816, quando o infame dr. Sheffer, agente da Russian American Company, adentrou um templo em Oahu durante um tabu mensal; o templo foi considerado profanado e teve de ser incendiado.)<sup>67</sup> Quando Vancouver deixou a ilha de Havaí em 1793, o rei Kamehameha teve de entrar em isolamento cerimonial a fim de purificar-se, em parte por “ter transgredido a lei ao viver em tamanho intercurso social conosco, que tínhamos comido e bebido na companhia de mulheres”.<sup>68</sup>

Tomadas em conjunto, a série de transformações mediadas por tabus sugerem uma dialética permanente entre estrutura e

prática. Revisadas na prática, em relações da conjuntura, as categorias retornam à ordem cultural em relações alteradas entre si. Por outro lado, respondendo à mudança estrutural na ordem cultural, as relações da conjuntura se modificam de um momento histórico para outro. A prática de um segundo momento histórico acarreta novas interpretações de homens e coisas, baseadas não no status inicial das categorias, mas nas reavaliações pelas quais elas passaram. Num primeiro momento divinos aos olhos havaianos, os europeus emergem secularizados dos primeiros contatos. Se comem com mulheres, eles mesmos são maculados. Se a troca entre eles e os havaianos passa do sacrificial ao comercial, então uma união *a priori* se decompõe numa oposição de interesses – com uma mudança correspondente nos termos da troca: os preços havaianos sobem.

Na virada do século XIX, enquanto o número de visitantes europeus crescia constantemente, os havaianos já se encontravam a uma distância sempre crescente, ao mesmo tempo étnica, ritual e econômica, do poder estrangeiro. No entanto, esse poder teve de ser apropriado no interior da ordem havaiana, mesmo que à custa de transformações posteriores daquela ordem.

### Os afins do rei e a crise final do sistema de tabu

O *mana* europeu ainda continuava a ser o fato decisivo da vida havaiana. É verdade que os europeus como pessoas tinham sido humanizados. Mas, como tais, eles foram colocados a distância da humanidade havaiana: eram britânicos, norte-americanos e coisas do gênero. E isso dotou de novas dimensões o velho problema dos poderes supra-humanos dos europeus. Para os polinésios em geral, viver fora da ordem estabelecida, o que significa dizer sem tabu, é um estado ambíguo. O viandante sem lei é,

\* No original, *morais or consecrated places*. (N.T.)

por um lado, desprezível: sem tabu, ele é como um cachorro, dizem os maori. No entanto, por outro lado, tal como os próprios deuses, ele é precisamente aquilo que está além do poder da sociedade.<sup>69</sup> Não há dúvida de que os europeus, a partir da década de 1790, não eram mais deuses havaianos, mas os bens e capacidades que eles possuíam incorporavam um *mana* superior às coisas havaianas. Por causa disso, os bens europeus ainda eram necessidades havaianas, especialmente para os chefes. O abismo cada vez maior entre havaianos e estrangeiros tinha de ser transposto, por exemplo, pela troca real e comercial. Havia também, obviamente, o capitão Cook. Sua apoteose e as dimensões milenares do culto de Lono aparecem agora sob uma nova luz. Se a secularização dos europeus distanciou os havaianos do poder divino solto pela terra, permanecia o Cook divino para fazer a mediação entre eles e o poder.

No plano da prática econômica, certos europeus residentes e chefes havaianos foram encarregados dessa mediação, como agentes e executivos das relações com os navios visitantes. Suas atividades, particularmente as dos chefes havaianos, aplicaram o *coup de grâce* ao sistema de tabu. E isso abruptamente, como pareceu aos estudiosos da história havaiana: toda uma religião destruída num único dia, 19 de novembro de 1819, quando o rei Liholiho comeu publicamente alimentos consagrados à mesma mesa com mulheres da chefia. A.L. Kroeber enxergou no ato um exemplo capital de “fadiga cultural”, em analogia à desintegração súbita de metais submetidos a esforços excessivos.<sup>70</sup> De maneira similar, Handy<sup>71</sup> apelidou o evento de “revolução cultural”. Obviamente, com base naquilo que foi dito até aqui, tais caracterizações não parecem adequadas. Os tabus começaram a desintegrar-se na época de Cook e assim continuaram nos anos subsequentes, sendo que o processo aumentou em particular em Oahu aproximadamente a partir de 1810. Então,

quando os chefes de fato aboliram os tabus, em 1819, e lançaram as imagens do templo às chamas, encontraram muitas pessoas comuns dispostas a juntar-se a eles. Muitos já vinham fazendo isso há décadas.<sup>72</sup>

Mas quem eram esses chefes que precipitaram a crise final? Para responder, precisamos voltar a outra reformulação da ordem havaiana, que se desenvolveu a partir das relações diferenciais entre os membros da elite face ao poder europeu. Os chefes que presidiram a abolição dos tabus em 1819 eram certos parentes afins do rei Kamehameha, pessoas que, desde a época de Vancouver, e particularmente depois de 1812, foram incumbidas da negociação do contato europeu. Em contraste com importantes parentes colaterais masculinos do rei, que tinham sido excluídos desse papel intermediário, os afins se tornaram o que pode ser chamado “o partido dos europeus”. Eles foram os mesmos que mais tarde se juntaram aos missionários norte-americanos em oposição ao rei Liholiho e à sua conexão inglesa. Em 1822 – naquele que pode ter sido o primeiro texto escrito em língua havaiana –, a mulher dirigente desse grupo, Kaahumanu, viúva de Kamehameha, já é descrita como a “proprietária” das terras do reino (*ka mea nona ka 'aina*).<sup>73</sup> Os parentes colaterais de Kamehameha, por outro lado, estavam destinados a defender, com glória mas em vão e ao preço de suas vidas, a monarquia verdadeiramente havaiana.

A reavaliação pragmática de categorias, assim, concerne a duas classes de chefes: parentes colaterais da linha do próprio governante e aliados por casamento, em especial parentes das esposas secundárias do rei (*punahua*). Ao delegar seletivamente aos últimos a regulamentação do contato europeu, ao mesmo tempo que excluía os primeiros, Kamehameha adotava, sob novas circunstâncias, uma estratégia política convencional; assim, na aparência, ele reproduziu o esquema categorial do velho re-

gime. A estratégia era uma versão havaiana do princípio maquiavélico de governar antes por intermédio de criados que de barões. Isso significava dar o poder a pessoas ligadas à linha governante por casamentos recentes ou vigentes, em vez de confiar nos irmãos do próprio chefe ou em colaterais próximos, como agentes executivos de sua autoridade. Os mais novos, mais próximos do chefe governante em posição, eram potencialmente seus maiores rivais. A disputa entre irmãos mais velhos e mais jovens é uma condição celebrada no mito e na prática havaianos – de fato, polinésios. Em relações interpessoais vigentes, ela representa o destino inevitável de linhas colaterais num sistema de posições e sucessões por prioridade genealógica. Os mais novos são progressivamente deslocados para baixo pelo crescimento da linha sênior. Quanto mais afastados, em distância genealógica, da linha principal, mais eles podem esperar apenas perda de status e de autoridade. Ou, de resto, podem se rebelar.

A beleza da estratégia afim era que ela inseria “irmãos mais jovens” que tinham uma dívida de gratidão para com o chefe supremo no lugar dos irmãos mais jovens que eram seus rivais, sem contradição ostensiva com a ideologia da senioridade.\* Pois, pelo sistema havaiano, as crianças das esposas secundárias do governante (e dos irmãos dele) eram *kaikaina*, “irmãos mais jovens”, de seu principal filho e herdeiro:

Um cuidado especial era dispensado a chefes de alta posição, a fim de protegê-los da prole nobre, não lhes permitindo uma primeira união com uma mulher de posição mais baixa que eles. ... Depois, quando o casal tinha gerado seus próprios filhos, se um homem desejasse tomar outra mulher – ou a mulher um outro

\* No original, *seniority*, precedência de posição, status etc. em função da idade. (N.T.)

homem –, mesmo que essa segunda parceira não fosse de sangue tão nobre quanto a primeira, era-lhe permitido fazer isso. E, se fossem geradas crianças, elas eram chamadas de *kaikaina*, irmãos ou irmãs mais jovens do grande chefe [isto é, da criança tabu nascida da primeira união], e se transformavam na espinha dorsal\* (*iwi-kua-moo*), nos oficiais executivos (*ilāmuku*) do chefe, nos ministros (*kubina*) do seu governo.<sup>74</sup>

Como diz Malo, os afins do rei são seu *iwikuamo'o*, “espinha dorsal” – termo que conota tanto “parentesco” quanto “apoio” –, e o seu *ilāmuku* – termo que conota tanto “destruidor” quanto “executor”. Conseqüentemente, eles se tornam os *kubina*, “ministros” do domínio do chefe\*\*. Uma linha de chefes pode continuar nesse ofício e posição por várias gerações, ficando os fidedignos *kaukau ali'i*, “chefes menores”, encarregados do lar real e das riquezas do rei. (John Papa I'i, personagem célebre do Havai oitocentista, que encerrou sua carreira como juiz da Suprema Corte havaiana, é exemplar, nesse sentido: veja-se sua discussão sobre a sua conexão genealógica com a linha havaiana governante.)<sup>75</sup> Com todas as suas pistolas, navios, terras e armazéns para cuidar, Kamehameha multiplicou o quadro de tais chefes menores durante seu longo reinado. Essa era a sua chamada “política popular”: a suposta propensão a ignorar posições em favor de capacidades, ao escolher funcionários. Porém, os mais significantes no interior da categoria “espinha dorsal” eram os parentes das esposas atuais de um governante, em particular aqueles de status elevado em outras ilhas ou domínios. Pessoas importantes por seus próprios direitos, esses aliados tinham a oportunidade de se tornar grandes homens no domínio de seu

\* No original, *backbone*. (N.T.)

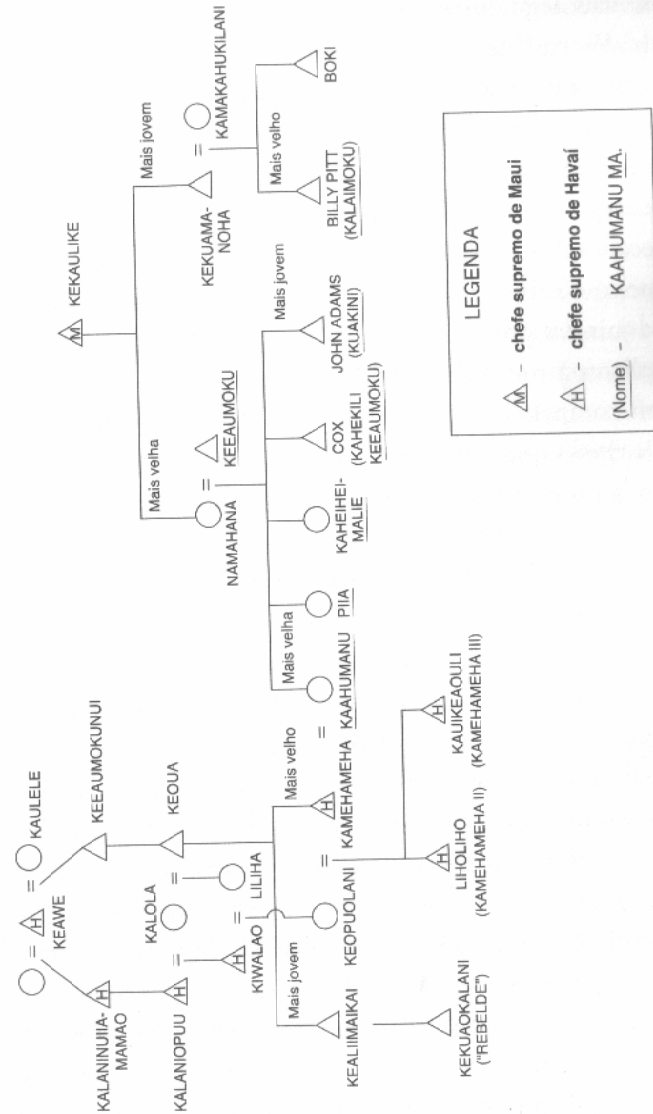
\*\* No original, *chiefdom*. (N.T.)

parente afim da realeza – onde, entretanto, eles não tinham direito imediato de sucedê-lo. Aqui, eles funcionavam como um amortecedor contra os rivais mais perigosos do rei, pessoas cuja descendência local assegurava pretensões legítimas à sucessão, já que o tema lendário recorrente da usurpação de um governante mau pelo seu irmão mais jovem também lhes assegurava algumas esperanças “legítimas”.

A distinção entre os parentes afins de um governante e os seus chefes irmãos possuía assim um valor significativo na política tradicional. Grande respeitador da tradição e político sagaz, Kamehameha conseqüentemente depositou sua confiança nos parentes masculinos de sua esposa preferida Kaahumanu. Esta tinha conexões eminentes com a linha governante de Maui, além de ancestrais importantes na ilha de Havaí. Mas ela não era a mãe do herdeiro de Kamehameha (a não ser mais tarde, por adoção). A mulher que deu à luz o herdeiro (Liholiho) era Keopuolani, uma pessoa da mais elevada descendência e objeto dos tabus mais distintos da ilha de Havaí. O grupo de Kaahumanu (Kaahumanu *ma*) incluía o pai dela, Keeaumoku, os irmãos dela, “George Cox” (Kahekili Keeaumoku) e “John Adams” (Kuakinini), e os seus “irmãos” colaterais ou filhos do irmão da mãe “Billy Pitt” (Kalaimoku) e Boki (ver Figura). Como “espinha dorsal”, esses parentes afins ocupavam cargos políticos e econômicos cruciais. Foram-lhes conferidas grandes extensões de terra para seu uso pessoal, das quais eles se tornaram *haku‘āina*, “senhores”; e eles governaram seções do reino como chefes territoriais. Tardamente, no reinado de Kamehameha, Cox governou Maui, Boki governou Oahu, John Adams governou Havaí, e Billy Pitt foi o chamado “primeiro-ministro” das ilhas.

Porém na história, conforme o costume, os *kaikaina ponoī*, “irmãos mais jovens verdadeiros”, foram excluídos das principais fontes de riqueza e de poder. Costumeiramente, ao

## ALGUMAS RELAÇÕES DE KAMEHAMEHA





tomar posse, o chefe supremo redistribuía as principais divisões de terra (*moku*) e distritos (*ahupua'a*) do domínio entre os seus seguidores, idealmente na proporção da proximidade da descendência destes em relação à sua.<sup>76</sup> Entretanto, Malo, o especialista havaiano em tradição, assinala uma exceção: “Os distritos maiores geralmente não eram concedidos aos chefes supremos por temor de, assim, capacitá-los a se rebelarem contra o governo.”<sup>77</sup> Desse modo, na história, a parte de Oahu que recaiu sobre o irmão mais jovem (integral) do próprio Kamehameha, Kealiimaikai, foi substancialmente menor que as terras adquiridas por Kaahumanu. Veremos adiante que o mesmo se aplicou à porção da ilha de Havaí nas mãos de Kealiimaikai, em comparação com as propriedades do pai de Kaahumanu. Os chefes que saíram das conquistas de Kamehameha ricos em terras eram parentes e apoiadores mais distantes, em particular o grupo de Kaahumanu.<sup>78</sup>

A fim de avaliar a alocação distintiva do poder de Kamehameha, deve-se notar também que a realeza consistia em várias funções diferentes, cujo exercício pode acarretar demandas contraditórias para o ocupante do cargo.<sup>79</sup> As façanhas militares que asseguravam as terras dos governantes e as vítimas de seu culto sacrificial podiam envolvê-lo numa relação ativa com a morte que contaminava suas funções rituais. De maneira similar, o status de tabu de um chefe era ameaçado se, como Kamehameha, ele emprestasse um tal estímulo à produção que chegasse a ter participação nela. De fato, no período histórico a extensão das preocupações econômicas do rei em relação à regulamentação do comércio estrangeiro conseguiu apenas envolvê-lo nas numerosas indignidades de tabu que acompanhavam esse comércio. Até 1812, quando definitivamente desistiu de seu projeto de tomar Kauai (e Bora-Bora!) à força, Kamehameha esteve disposto a correr esses riscos. Deixou o cuidado com os ritos do templo nas

mãos de seu herdeiro mais jovem, Liholiho, enquanto exercia o papel de “monarca magnânimo, mas astuto mercador de carne de porco”.<sup>80</sup> No entanto, quando se retirou para a ilha de Havaí em 1812, transferiu o controle ativo do comércio para chefes apoiadores tais como o pessoal de Kaahumanu. Em tudo isso, Kamehameha seguiu a tradição de seus predecessores reais, que, de modo similar, tinham legado seus poderes de forma variada, conforme as vias taticamente demandadas por razões de Estado ou pela sua própria posição de tabu.

Para ser tático, entretanto, ele teria de levar em conta as possibilidades estruturais de rebelião assinaladas pelos sábios havaianos. Isso ajuda a explicar por que a distinção entre parentes afins e colaterais do rei é frequentemente associada a uma diferença entre – falando vagamente – poderes seculares e sagrados. Ao transferir tanto “negócios” como territórios para o grupo de Kaahumanu, Kamehameha investiu-os do status de ocupantes *nobo hale* da casa, executivos da realeza: um privilégio tradicionalmente concedido aos *punabele*, “favoritos”, cujo parentesco com o governante *se fazia* e constituía para eles uma elevação. Parentes colaterais, por contraste, regularmente contavam com a proteção de tabus e deuses do governante. A lenda de Umi é paradigmática. Umi, o meio-irmão paterno, cuja mãe era uma compatriota de posição inferior à da mãe do herdeiro, ficou encarregado do deus “arrebator do reino” (Kukailimoku); ao passo que o seu irmão sênior herdou a regra.<sup>81</sup> O mesmo destino estava previsto para Kamehameha, que recebeu de Kalaniopuu o deus do reino, mas que, segundo a maioria dos relatos, recebeu muito pouco na subsequente distribuição de terras, enquanto o filho de Kalaniopuu (Kiwalao) ganhou o próprio reino. Entretanto, as histórias lendárias e históricas respectivamente de Umi e Kamehameha são paradigmáticas também num outro sentido. Detentores do deus conquistador, portanto

provedores de sacrifícios humanos, ambos se rebelaram contra seu irmão sênior e se apoderaram do governo. Outra estrutura de longa duração: o filho do irmão mais novo de Kamehameha, Kealiimaikāi, herdeiro do mesmo deus, tentou de forma similar repetir a proeza rebelde em 1819 – embora em circunstâncias diferentes e com conseqüências desastrosas. Enquanto isso, durante o reinado de Kamehameha, Kealiimaikāi foi o guardião esporádico em pessoa dos tabus do governante, liberando assim seu irmão mais velho para tarefas de Estado ativas (e potencialmente maculadoras):

Quando da construção do [templo] Pu'u-kohola', ninguém, nem mesmo um chefe de tabu, foi dispensado do trabalho de carregar pedras. O próprio Kamehameha trabalhou junto com o resto. A única exceção foi o alto chefe de tabu Ke-ali'i-maikāi [o irmão mais jovem de Kamehameha]. Diz-se que quando esse chefe viu Kamehameha carregando uma pedra, ele também levantou uma e começou a carregá-la nas costas até Pu'u-kohola'; mas, quando Kamehameha o viu colocando a pedra nas costas, correu e a levou embora dizendo "Pare com isso! Você tem de preservar o nosso tabu. Eu carrego!" Então ele ordenou que Kapa'a-lani e alguns outros levassem aquela pedra para o meio do oceano, tão longe que a terra não estivesse mais à vista, e que a jogassem no mar. Kamehameha certamente considerava bastante o seu irmão.<sup>82</sup>

O quanto Kamehameha considerava o seu irmão e o que lhe deu, em comparação com seus aliados por casamento, ficam bastante evidentes nos registros da expedição Vancouver. O contraste afim/colateral se encontra aqui em operação na negociação do poder europeu – prefigurando assim a organização política dos eventos de 1819. Vancouver ficou perplexo ao descobrir

que, apesar de Kamehameha estar então em guerra com o chefe de Maui, ele depositava confiança extraordinária em “chefes de Maui” residentes na ilha de Havaí. Eles eram parentes de Kaahumanu. Que os afins de Kamehameha fossem conhecidos como “chefes de Maui”, apesar de possuírem também descendência na ilha de Havaí, parece uma representação significativa da distinção deles em relação aos colaterais de Kamehameha, claramente eles mesmos chefes havaianos. A representação apóia-se em outras evidências, tais como o interesse demonstrado pelo pai de Kaahumanu (Keeaumoku) em assumir o governo de Maui durante as negociações com Vancouver a respeito da Cessão do Havaí; ou, além disso, a classificação que Hiram Bingham fez dessas pessoas como membros da família do governante de Maui Kekaulike, por contraste a Kamehameha e Kalaniopuu, o que presumivelmente reflete concepções havaianas.<sup>83</sup> Vancouver ficou chocado particularmente com o comportamento de dois dos “chefes de Maui” incumbidos por Kamehameha de zelar pelo observatório astronômico que os ingleses tinham estabelecido na praia; um, o futuro “Billy Pitt” (Kalaimoku), o outro, um irmão de Kaahumanu que morreu pouco depois:

Eles haviam estado constantemente com [o astrônomo] sr. Whidby na tenda e *tinham adquirido tal gosto pelo nosso modo de vida que envidaram todos os seus esforços para imitá-los. ...* A atração deles não tinha de forma alguma uma natureza infantilizada nem emergia de curiosidade; resultava de reflexão; e uma consciência de sua própria inferioridade comparativa. Isso direcionou suas mentes para a aquisição de instrução útil por parte daqueles que consideravam infinitamente superiores a eles. A conversação deles sempre tinha por objeto informação útil, não inquirição frívola, ... e os esforços deles para se familiarizar com a nossa língua e para serem instruídos em leitura e escrita atestam

que eles não possuem apenas gênio para adquirir instrução, mas habilidade para tirar proveito dela.<sup>84</sup>

Esses “chefes de Maui”, intermediários na apropriação do poder europeu e tão interessados nele, estavam também destinados a herdá-lo. Mas considerem-se as observações nos documentos de Vancouver a respeito de Kealiimaikai, o irmão de Kamehameha. Como irmão mais novo, ele fora designado, em 1793, para o navio secundário, o *Chatham*, comandado por Puget, do qual, entretanto, permaneceu ausente por muitos dias. Por fim, ele retornou do interior da ilha com um presente para Puget: dez porcos e uma grande quantidade de provisões em hortaliças. Porcos eram o principal item de troca com os europeus, mas todos os relatos contemporâneos sugerem que esse modesto presente de Kealiimaikai representava apenas aproximadamente 1/4 ou 1/5 do número de porcos com que o pai de Kaahumanu presenteou os navios. Todavia, era tudo que Kealiimaikai podia fazer, já que, em conformidade com o princípio político, apenas se destinavam recursos limitados ao perigoso irmão mais jovem:

Este [presente], pelo que pude entender através de Davis [importante conselheiro inglês de Kamehameha], era absolutamente tudo de que Kealiimaikai dispunha, sendo ele mantido num estado contínuo de indigência, apesar de primeiro irmão de Kamehameha, a fim de prevenir que fosse incômodo ou que, por acumulação de riquezas, pudesse encorajar facções rebeldes a derrubar o presente rei, que apenas conserva o cetro pela usurpação.<sup>85</sup>

Tampouco foi Kealiimaikai um dos chefes das seis divisões (*moku*) que ratificaram formalmente a Cessão da ilha de Ha-

vaí para Vancouver em 1794. Kealiimaikai esteve presente na ocasião, tal como dois outros (meios-)irmãos de Kamehameha, mas, à exceção de um distrito insignificante que foi dado a um dos meios-irmãos, eles foram excluídos do governo.<sup>86</sup> Por outro lado, Keeaumoku também esteve lá, tal como sua filha Kaahumanu, ele que governava a divisão rica e central de Kona.

O *ma* de Kaahumanu não apenas continuou a reger o reino unificado do Havaí; eles fizeram isso por meio das técnicas e instrumentos do poder europeu que tinham estudado tão bem e transformado em seus próprios. Administradores do comércio europeu, proprietários de navios e de armazéns de bens comprados por seus próprios direitos, eles eram o partido dos *haole*, “homens brancos”. Sob o seu patrocínio e incitação particulares, os tabus foram abolidos após a morte de Kamehameha e a posse de Liholiho. Não relatarei aqui em detalhes os incidentes dos eventos de 1819, mas apenas assinalarei o papel desempenhado por Kaahumanu e seu pessoal – em comparação com Kekuaokalani, filho do irmão de Kamehameha Kealiimaikai.<sup>87</sup>

Nos anos imediatamente anteriores à “revolução” cultural de 1819, muitos chefes, assim como pessoas comuns, mantinham os tabus com desdém. Há, nesse sentido, uma abundância de testemunhos retrospectivos dos anos de 1820, principalmente de missionários, mas também alguns de exploradores ou mercadores contemporâneos. Golovnin escreveu, a partir de 1818:

Elliot [Juan Elliot d’Castro, o “físico” anglo-português de Kamehameha, nas ilhas e fora delas desde 1814] me contou que, quanto mais importante o chefe, menos ele observa essas regulamentações, e que esses livres-pensadores, por assim dizer, são mais amigáveis com os europeus e se dão bem melhor com eles.<sup>88</sup>

Entre os chefes “mais amigáveis com os europeus”, aqueles que podemos identificar positivamente como “livres-pensadores” são os irmãos de Kaahumanu. De fato, Billy Pitt e Boki foram batizados como católicos pelo capelão de Freycinet a bordo do *Uranie*, em agosto de 1819. Sobre Cox Peter Corney, que esteve nas ilhas em várias ocasiões no período 1815-18 teve o seguinte a dizer:

Freqüentemente questionei os chefes sobre sua religião, e sua resposta geral era que eles vão aos Morais\* [os templos] mais para festejar que para rezar, e acredito realmente que seja o caso. O sr. Cox ou Teymotoo, que mencionei anteriormente, lança provocações aos deuses e sacerdotes de madeira; diz que eles são todos mentirosos e que o Deus do homem branco é o verdadeiro e único Deus.<sup>89</sup>

Kamehameha estava bem ciente dessa atitude, compartilhada obviamente tanto pelos visitantes europeus quanto por alguns de seus chefes, mas resistiu a ela: “Esses são os nossos deuses, que eu cultuo”, disse a Kotzebue em 1816; “se estou certo ou errado, não sei; mas sigo a minha fé, que não pode ser má, já que ela me leva a nunca ser injusto.”<sup>90</sup> Quando Kamehameha morreu (8 de maio de 1819), entretanto, efetivamente deixou seus livres-pensantes aliados de Maui no poder. De fato, Kaahumanu presidiu a instalação de Liholiho como Kamehameha II alguns dias depois, aproveitando a ocasião para proclamar, diante dos notáveis havaianos reunidos, a suposta vontade do falecido rei de que ela governasse em conjunto com o herdeiro dele. Kaahumanu também aproveitou a oportunidade para declarar que aqueles que desejavam seguir os velhos tabus poderiam fazê-lo,

\* No original, *Morais*. (N.T.)

mas, no que se refere a mim e ao meu pessoal [isto é, à “espinha dorsal” de Maui], nós desejamos ficar livres dos tabus. Desejamos que a comida do marido e da esposa seja cozinhada no mesmo forno, e que eles comam da mesma cabaça. Desejamos comer carne de porco, bananas e coco [comidas sacrificiais proibidas às mulheres] e *viver como as pessoas brancas*.<sup>91</sup>

Lembrem-se as palavras proféticas de Vancouver sobre o “pessoal” de Kaahumanu: que eles tinham “adquirido tal gosto pelo nosso próprio modo de vida”.\* Mas, se esses parentes afins doravante imaginavam sua existência como a de governantes europeus, certos parentes colaterais do rei morto, excluídos da administração do poder estrangeiro, constituiriam o partido dos havaianos. Eles defenderiam a cultura havaiana. Pois tinham herdado os deuses havaianos. Da mesma forma como Kealiimaikai, o irmão mais jovem, fora incumbido de cuidar dos tabus pessoais do rei, Kamehameha confiara a Kekuaokalani, filho de Kealiimaikai, a guarda de seu deus pessoal e sacrificial, *Kukailimoku*. Como na lenda de Umi e na biografia de Kamehameha, Kekuaokalani assumiu essa herança como direito à rebelião, desafiando o novo rei e os “livres-comedores”\*\* e conquistando muitos para a sua causa. Mas, nesse caso, ele não reivindicou a regra simplesmente por ambição pessoal ou em virtude da *'ino*, “maldade”, do chefe governante. Reivindicou-a para os havaianos, da mesma forma que contra os europeus e seus compradores da chefia.\*\*\*

\* No original, *acquired such a taste for our own mode of living* (grifo da tradutora). Ao transcrever novamente a citação, Sahlins incluiu nela o adjetivo *own*, “próprio”. (N.T.)

\*\* No original, *free eaters*. (N.T.)

\*\*\* No original, *chiefly compradors*, sendo “*compradors*” um termo de origem portuguesa relativo aos agentes de origem nativa que, na China do período

Freycinet visitou o Havai em agosto de 1819, no meio do tumulto. De John Young, o mais importante e informado dos chefes ingleses de Kamehameha, ele recebeu um relato sobre os planos do rebelde Kekuaokalani:

ele propôs nada menos que a derrubada do poder real e o massacre de todos os europeus assentados nas Ilhas Sandwich. Eram esses europeus que, segundo ele, mais tinham contribuído para assujeitar as Ilhas e engendrar a concentração de poder nas mãos de uma pessoa ... foi antecipada a guerra.<sup>92</sup>

Freycinet também ficou a par das concessões econômicas de Liholiho aos chefes que o apoiavam, sobretudo o pessoal de Kaahumanu. Eles passariam a ter ampla liberdade para cortar o sândalo de suas vastas propriedades e comercializá-lo em seu próprio interesse, acabando com os regulamentos de monopólio do rei.

Enquanto isso, Kekuaokalani possuía o deus do rei. Mas era um deus enfraquecido. A frequência de sacrifícios humanos entrou em declínio ao longo das primeiras duas décadas do século.<sup>93</sup> Na tradição havaiana, é sugerido que Kekuaokalani os tenha revivido; se foi o caso, tratou-se de uma reivindicação preemptória para governar.\* Ao mesmo tempo, Liholiho demonstrou sua própria incapacidade espiritual para o poder: fracassou duas vezes na realização adequada de ritos do templo por

colonial, se engajavam nos negócios estrangeiros como responsáveis pelos trabalhadores nativos. (N.T.)

\* De acordo com essa tradição, as pessoas comuns das divisões Hamakua e Waimea – áreas interioranas da ilha de Havai – resistiram à *'ai noa*, “livre comensalidade” [no original, *free eating* (N.T.)]: “Eles seguiram o exemplo de Kekuaokalani. Mataram dois livres-comedores de Kona durante o Makahiki, levando os ossos deles para Kaawaloa e oferecendo-os a Kekuaokalani” (Lahainaluna [Anônimo], *Ka 'ainoa*).

estar bêbado (Lahainaluna [Anônimo]). Mas, se Kekuaokalani conservou o deus, Liholiho em outubro se uniu aos apoiadores de sua chefia ao declarar que não havia deuses de forma alguma. E quantas baionetas possuíam as divisões do sumo pontífice? Os chefes afins de Maui que controlavam o rei e o reino também controlavam os consideravelmente superiores armazéns reais de pistolas e munição que eles tinham ajudado a acumular. Em dezembro de 1819, Kekuaokalani foi morto numa batalha contra as forças antitabu comandadas por Billy Pitt.<sup>94</sup>

### A “nova” ordem

Depois houve outra mudança significativa, embora talvez seja melhor considerá-la antes uma permuta que uma transformação, uma vez que a estrutura foi preservada, numa inversão de seus valores. Descendente de viajantes de Kahiki, o chefe havaiano tradicional era identificado com os poderes sobre-humanos de lugares distantes e tempos originais. Por tradição também, a linha de chefia imigrante apropriava-se dos poderes havaianos por casamento, e com uma chefe nativa. Os chefes “indígenas” ou “verdadeiros” – a mesma palavra, *maoli*, aplica-se a ambos – eram doadores de esposas para “o tubarão que viaja sobre a terra”. Mas, em 1819, o sistema já tinha, por assim dizer, retrocedido a um estado anterior. Pois a verdadeira chefia *havaiana*,\* tal como representada por Kekuaokalani, agora era definida como indígena e oposta a um *mana* essencialmente estrangeiro, isto é, ao poder detido pela multidão de Kaahumanu, que desejava “viver como os homens brancos”. Assim, agora eram os doadores de esposas, tradicionalmente as vítimas nativas de uma usurpação

\* No original, *Hawaiian chiefship*. (N.T.)



estrangeira, que governavam por meios externos. Além disso, esses parentes maternos do novo rei, especificamente Kaahumanu, assumiram um papel ritual do qual eles eram excluídos por costume. Agora eram eles que regulavam a adoração.

Mesmo a abolição dos tabus foi um ato ritual – como a remoção de tabus sempre é, na Polinésia. O alto sacerdote Hewahewa e a chefe de tabu Keopuolani também figuraram de forma proeminente no acontecimento, e o evento aparece em documentos históricos posteriores como “o tempo em que eles transformaram os templos em tabus”. Mas, em alguns poucos anos, o grupo de Kaahumanu lançaria mão de honra-precedência ao restaurar os tabus. Só que, desta vez, os tabus em questão passaram a ser as restrições intransigentes de um calvinismo fanático cujo missionário dirigente, o norte-americano Hiram Bingham, foi explicitamente considerado por Kaahumanu e seus irmãos o seu próprio *kahuna nui*, “alto sacerdote”. A conversão entrou em vigor sobretudo depois da morte de Liholiho na Inglaterra, em 1824.

Assim, uma estrutura de longa duração prefigura na mudança histórica. O episódio inteiro da abolição dos tabus pode ser visto como um prolongamento das cerimônias funerárias de Kamehameha. Em geral, por ocasião da morte de um governante, os tabus eram suspensos: a livre-comensalidade e várias formas de inversão ritual, incluindo a fornicação entre mulheres de origem nobre e homens de origem humilde, ocorriam durante um período de dez dias, depois dos quais o herdeiro retornava do isolamento e, por meio de sua posse, restaurava os tabus. Na instalação de Liholiho, Kaahumanu simplesmente tentou prolongar a licença ritual; de fato, a festa de 19 de outubro de 1819 que tornou o empreendimento bem-sucedido foi um rito comemorativo da morte de Kamehameha.<sup>95</sup> Cinco anos mais tarde, pouco tempo depois de receber a notícia da morte de Liholiho, Kaahumanu

abruptamente se tornou devota – os missionários a chamavam de “nova Kaahumanu” – e restabeleceu o reinado do tabu.

Liholiho foi sucedido por seu irmão mais jovem Kauikeaouli, que assumiu o poder como Kamehameha III. Mas o novo rei, tal como o seu irmão mais velho – mesmo que bastante diferentes dos antepassados reais de ambos –, agora defendia o conceito havaiano de *haunāele*, “desordem”, em oposição aos chefes cristianizados e a seus sacerdotes missionários. Os missionários chamaram as inclinações do rei de “apostasias”. Era desordem pessoal, expressa em surtos reais de embriaguez, e cumplicidade ou liderança numa série de rebeliões, em 1829, 1831 e 1833-34, que visavam restaurar os poderes do trono. Nessas revoltas, o rei proclamou um estado de *noa*, abolição dos tabus (cristãos) e protestou contra as regras dos missionários e dos chefes, ao patrocinar festanças de bebedeira e licenciosidade, encenando de maneira conspícua o restabelecimento da dança do *hula* havaiano. Por ocasião do fracasso de uma dessas tentativas de restauração política e cultural, ouviu-se um apoiador do rei lamentar que “os deuses havaianos ficaram em silêncio e não conseguiram fazer nenhum mal”.<sup>96</sup>

Daí o conjunto de inversões que, por *mauvaise foi*, não obstante se mantiveram leis ao velho sistema. Originalmente estrangeiro, o rei agora aparece como nativo havaiano. Por costume aquele que estabelecia os tabus ao ser empossado, ele agora os jogaria fora. O pessoal de Kaahumanu, em termos categoriais doadores de esposas e chefes nativos destituídos, toma o poder em virtude de seu acesso a recursos estrangeiros. E a mulher restabelece a ordem de tabu. Assim, rei e afins, homens e mulheres, estrangeiros e indígenas, tabu e *noa*, todos mudaram de lugar. E ainda mais: depois da supressão das primeiras duas rebeliões do partido do rei, Kaahumanu imitou de forma perversa os ritos antigos de confirmação da chefia ao percorrer

o circuito pelas ilhas no sentido horário, proclamando os tabus cristãos e construindo novas igrejas à medida que prosseguia. Era assim que o chefe supremo tradicional legitimava sua sucessão, ao consagrar os templos (*luakini* – a mesma palavra foi usada para as igrejas cristãs) num trajeto por seu domínio. O último ato de insubordinação do rei Kauikeaouli foi ele próprio circundar Oahu em 1834. No final do circuito – realizado, entretanto, no sentido ritualmente sinistro, anti-horário –, ele fez o gesto real perfeito, tradicionalmente simbólico de uma recusa em partilhar o poder, ao fornicar publicamente com sua irmã na frente dos chefes cristãos reunidos. No dia seguinte, tentou o suicídio. Comenta o diário de um missionário daquela época, “há de fato maldade em lugares de veneração pagã!”<sup>97</sup>

\* No original, *high places*, referência, entre outros, a locais de cultos pagãos, situados comumente em lugares de relevo elevado. (N.T.)

## Conclusão: estrutura na história

Basicamente, a idéia é muito simples. As pessoas agem face a circunstâncias de acordo com seus próprios pressupostos culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e de coisas. Como dizia Durkheim, o Universo só existe para as pessoas tal como elas o pensam. Por outro lado, o Universo não precisa existir da maneira como elas o pensam. Tampouco a resposta do “outro generalizado” do discurso humano – também dotado de um ponto de vista cultural próprio, dele ou dela – precisa corresponder às suposições implícitas nas intenções e concepções de cada um. Assim, em geral, as circunstâncias mundanas\* da ação humana não obrigatoriamente se conformam às categorias por meio das quais certas pessoas as percebem. No evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente revaloradas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar da categoria recebida no interior do sistema cultural tal como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação.

“Reprodução” tornou-se um termo em moda hoje, sobretudo assumindo o lugar teórico da noção de “função” ou

\* No original, *worldly circumstances*. (N.T.)

especificando-a. Porém, é legítimo perguntar se existe a possibilidade de um sistema continuar sem se alterar, ou o contrário: se é possível a alteração sem continuidade. Mesmo os processos aparentemente extremos de cultura-na-história que discutimos aqui, reprodução e transformação, será que eles são verdadeiramente – isto é, fenomenicamente – distintos? É certo que são analiticamente separáveis. Por um lado, contextos de ação prática são resumidos por uma sabedoria convencional, por conceitos já dados de atores, coisas e suas relações. Assim, Cook era, do ponto de vista havaiano, o deus Lono que retornava. E isso certamente foi reprodução. Por outro lado, a especificidade das circunstâncias práticas, as relações diferenciais das pessoas com elas, mas também o conjunto de arranjos particulares que seguem (estrutura da conjuntura), sedimentam novos valores funcionais em antigas categorias. Esses novos valores são resumidos de maneira similar no interior da estrutura cultural, já que os havaianos incorporaram quebras de tabu pela lógica do tabu. Mas a estrutura é então transformada. Aqui, o abarcamento cultural do evento é ao mesmo tempo conservador e inovador. Parece possível desenvolver um bom argumento heraclítico em favor da inseparabilidade de continuidade e diferença.<sup>1</sup> Ao menos, toda transformação estrutural envolve reprodução estrutural, se não também o contrário.

Argumento ainda que efeitos como transformação e reprodução são distinguíveis de maneira privilegiada em situações de contato cultural, apesar de os processos envolvidos não serem de forma alguma exclusivos dessas situações. Porque aqui, no embate entre entendimentos e interesses culturais, tanto a mudança quanto a resistência à mudança são elas mesmas assuntos históricos. As pessoas estão se criticando umas às outras. Paralelamente, suas diferentes interpretações dos mesmos eventos também se criticam umas às outras e, assim, permitem-nos

chegar a um sentido mais adequado da relatividade cultural do evento e das respostas a ele. Ainda assim, todos esses processos ocorrem de uma mesma maneira geral no interior de qualquer sociedade, independentemente de diferenças culturais radicais. Basta que atores com conceitos e projetos parcialmente distintos relacionem as suas ações entre si – e com um mundo que pode provar ser refratário aos entendimentos de cada um e de todos os envolvidos.

### Interesse e valor

Porém há mais no nosso esquema que os ressentimentos do outro ou do mundo. Qualquer compreensão da história como significado precisa reconhecer o papel distintivo do signo na ação, como oposto à sua posição na estrutura. A ação, dizemos, é intencional: norteia-se pelos propósitos do sujeito agente, pela vida social dele ou dela no mundo. Engajados assim em projetos de vida, os signos por meio dos quais as pessoas agem são levados a relações referenciais com os objetos das ações dessas pessoas, dotando assim os valores conceituais de significados contextuais particulares. Ainda na ação, os signos estão sujeitos a arranjos e rearranjos contingentes, relações instrumentais que também afetam potencialmente os seus valores semânticos. Todas essas inflexões de significado dependem do modo como o ator experiencia o signo como um *interesse*: o lugar do signo num esquema orientado de meios e fins.

A palavra “interesse” deriva de uma expressão verbal impositiva latina que significa “faz uma diferença”. O interesse em algo é a diferença que esse algo faz para alguém. É uma etimologia feliz, já que corre em paralelo com a definição saussuriana do valor conceitual do signo. Este é determinado como conceito

estrutura da conjuntura

Conceito

por sua relação diferencial com outros signos no esquema simbólico coletivo. Por outro lado, o signo representa um interesse diferencial para variados sujeitos, de acordo com seu lugar nos esquemas de vida específicos de cada um. "Interesse" e "sentido" (ou "significado") são dois lados da mesma moeda, o signo; signo este relacionado respectivamente com pessoas e com outros signos. *Entretanto, o meu interesse em algo não é a mesma coisa que o sentido deste algo.*

A célebre discussão de Saussure sobre o valor lingüístico ajuda a explicar esse aspecto por moldar-se numa analogia com o valor econômico. O valor de uma moeda de cinco francos é determinado pelos objetos dissimilares pelos quais ela pode ser trocada, por exemplo, tanto de pão ou tanto de leite, e por outras unidades similares do sistema monetário com as quais ela pode ser comparada por contraste – um franco, dez francos e assim por diante. É por meio dessas relações que se constitui a significação de cinco francos na sociedade. No entanto, esse sentido social geral e abstrato não corresponde ao valor que a moeda de cinco francos tem *para mim*. Aos meus olhos, ela figura como interesse particular ou valor instrumental, e se eu a trocar por leite ou por pão, se a der a alguém ou depositá-la no banco, tudo isso depende das circunstâncias em que me encontro e dos meus objetivos particulares. Já que implementado pelo sujeito histórico, o valor convencional do signo adquire um valor intencional, e o sentido conceitual, uma referência acionável.

Não estou afirmando de forma alguma que o interesse deriva do "indivíduo", em contraposição ao "social". O interesse é um fato social, e o indivíduo é um ser social. O fato se manteria social mesmo que fosse ímpar para determinado indivíduo, da mesma forma como o indivíduo – precisamente pela sua capacidade de ser social – vive uma situação e uma experiência diferentes daquelas vivenciadas por qualquer outra pessoa. O

que está em questão aqui é a diferença entre o emprego do signo pelo sujeito e sua constituição na sociedade. Como interesse, o signo nem mesmo se apresenta à consciência do mesmo modo como se constitui socialmente como sentido. Comprar filé mignon em vez de hambúrguer para o jantar, a fim de celebrar uma ocasião importante ou de entreter um hóspede ilustre, parece algo absolutamente correto e apropriado para o povo (norte-americano). O interesse que esses indivíduos têm pelo bife como valor socialmente instrumental, essa experiência subjetiva do bife, pertence a uma ordem que se diferencia do processo através do qual o bife se constitui como significado diferencial ou posicional no sistema total dos alimentos. É lógico que o valor intencional deriva do convencional – e também vice-versa, na história –, mas o valor convencional é uma relação intersubjetiva entre signos, diferente, em termos de qualidade e de modo de existência, da experiência pessoal.

Podemos dizer que, como algo vivido e sobre o qual se age, o fato simbólico é um "símbolo" fenomênico\* cujo "tipo" é seu modo de existência na cultura-tal-como-constituída. Entretanto, na cultura-tal-como-constituída, o signo possui um sentido abstrato: ele apenas significa, em virtude de todas as relações possíveis com outros signos, todas as suas possíveis ocorrências; é "livre de estímulos", desvinculado de qualquer referente mundano particular. Mas as pessoas vivem tanto no mundo quanto por meio de signos, ou melhor: elas vivem no mundo por meio de signos, e na ação elas indexam o sentido conceitual por referência aos objetos percebidos de sua existência. Na ingênua e aparentemente universal experiência humana, os signos são os nomes das coisas "lá fora". O que estou tentando dizer de uma maneira por demais extravagante foi colocado de modo

\* No original, *phenomenal "token"*. (N.T.)

mais simples por um índio ao relatar as suas experiências com o governo canadense em Ottawa: “Um índio comum nunca pode ver o ‘governo’. Mandam-no de uma repartição a outra, ele é apresentado a um e a outro homem, cada um dos quais às vezes reivindica ser o ‘patrão’. Mas o índio nunca vê o governo real, que se mantém escondido.”<sup>2</sup>

### A transformação de valores conceituais

Na ação, então, e em meio à sua capacidade como interesses, os signos podem adquirir novos valores conceituais, 1) contanto que dispostos em novas relações com objetos no processo referencial, e 2) contanto que dispostos em novas relações com outros signos no processo instrumental. A referência é uma dialética entre a polissemia conceitual do signo e sua conexão indexical com um contexto específico. Notoriamente, os signos possuem múltiplos significados como valores conceituais, mas, na prática humana, eles encontram determinadas representações, correspondendo a alguma seleção ou inflexão do sentido conceitual. E, uma vez que o mundo “objetivo” ao qual os signos são aplicados possui suas próprias características e dinâmicas refratárias, eles – e, por extensão, as pessoas que por meio deles vivem – podem ser categorialmente revalorados.

Ênfase a palavra “revalorados” porque a determinação referencial do signo não é – como um empiricismo ingênuo poderia supor – simples expressão da natureza “verdadeira” das coisas. A referência é sempre uma referência simbólica. Pois o mundo é experienciado como já segmentado por princípios relativos de significação; e, ainda que a experiência prove ser contraditória em relação aos pressupostos categoriais das pessoas, o processo de redefinição continua motivado na lógica das cate-

gorias culturais dessas mesmas pessoas. O valor inovador permanece uma relação entre signos e não pode ser determinado diretamente a partir das propriedades “objetivas” dos referentes. Se os havaianos decidiram que os britânicos não eram deuses porque os marinheiros insistiram em comer com as mulheres, a conclusão disso não foi simplesmente *sequitur* do fato empírico da comensalidade. Ela foi, antes, produto de uma elaborada lógica de tabu e de determinações cósmicas do significado de homens e mulheres. Nada no ato de comer com alguém evidencia que você não é verdadeiramente um deus. O fato de os oficiais e navegadores europeus terem comido com os homens havaianos não teve tal efeito sobre o seu status – os homens havaianos sempre comem na presença dos deuses.

Todas as teorias da “cópia” das relações entre significados e coisas podem assim ser postas de lado. Mas, a princípio, permanece válido que o referenciamento indexical dos signos no decurso da ação pode influenciar os seus valores conceituais. O fato de os chefes havaianos, obedecendo ao seu interesse em apoderar-se do comércio, terem empregado o conceito de tabu de maneira *ad hoc* e conveniente para eles, ao menos tornou um dos usos possíveis do conceito mais evidente do que tradicionalmente se dava até então. A ação reordenou o campo semântico do “tabu”. Com efeito, a ausência de uma finalidade ritual definida, aliada à presença de um interesse material (culturalmente) determinado, alterou o significado do tabu em favor de um sentido dominante de interdição legal, como um direito de propriedade. No Havaí de hoje, se alguém vê uma placa com os dizeres “KAPU” afixada numa cerca, isso significa “entrada proibida”, e a sanção correspondente é um pouco diferente daquela aplicada pelos deuses.

O mesmo exemplo pode ilustrar o efeito dos rearranjos instrumentais dos signos sobre o decurso da ação humana. Na estru-



tura ou cultura-tal-come-constituída, os signos encontram-se em estado de determinação mútua. Definem-se como “coordenados entre si, não subordinados uns aos outros; e não apenas numa direção, como numa série, mas sim, reciprocamente, como num agregado”. O Deus Pai é entendido em relação ao Deus Filho, e vice-versa: a significação de uma dada forma simbólica depende da co-presença das outras. Mas a ação se desdobra como processo temporal. E, aqui, o valor de qualquer signo dado, como valor instrumental para um dado sujeito, depende precisamente da subordinação de um signo a outro “apenas numa direção”. Na ação, a lógica das relações entre os signos reside precisamente na sua orientação: seqüencial e conseqüente, como meios e fins dos propósitos das pessoas. Elas, além disso, estão constantemente colocando os signos em relações variadas e contingentes. Posso usar a minha moeda de cinco francos para comprar um bem entre muitos, ou dá-la de presente a um parente ou como propina para um funcionário público; para pagar uma dívida ou para jogá-la num poço e fazer um desejo. Por boas e tradicionais razões, os chefes havaianos usaram consistentemente o poder do tabu de maneira imprevista para acumular posses no comércio. Ao fazer isso, eles deslocaram funcionalmente as relações recebidas do conceito para longe do sobrenatural e do ritual, em direção ao material e ao político. Tal ação efetivou novas relações posicionais entre as categorias do sistema, ou seja, um novo conjunto de delimitações recíprocas entre os elementos – ou, em suma, um estado estrutural diferente.

Ainda uma vez mais, não há necessidade de cairmos num utilitarismo ingênuo. Sabemos que as relações dos chefes com os bens de comércio se desenvolveram a partir de um esquema de significados relativos, polinésios: a sua racionalidade econômica não era nem eterna nem particularmente “econômica” para padrões europeus. Além disso, a história havaiana mostra

que depende de várias condições da cultura-tal-come-constituída se ou em que medida a reavaliação subjetiva dos signos terá efeitos estruturais. Há as improvisações passíveis de serem motivadas logicamente, como, por exemplo, por analogia, metáfora ou quaisquer outros tropos; há a liberdade institucional para improvisar; há o lugar do ator numa hierarquia social que dá peso estrutural à sua ação, acarretando conseqüências maiores ou menores para os outros atores. O exemplo dos chefes havaianos e dos tabus também mostra, em comparação com os efeitos das transgressões das pessoas do povo, que uma posição privilegiada na cultura-tal-come-constituída pode ampliar as conseqüências da ação de um indivíduo. De qualquer forma, a ação começa e termina na estrutura: começa nos projetos das pessoas como seres sociais para terminar na absorção dos efeitos num prático-inerte cultural.\* Entretanto, neste ínterim as categorias podem ser funcionalmente deslocadas, os seus respectivos valores posicionais, alterados; daí, por definição, vige uma nova ordem estrutural.

A pessoa, ação no mundo, a reavaliação do signo na prática e o retorno à estrutura: tudo isso ainda cheira demais a solipsismo, como se tudo recaísse sobre o indivíduo isolado, como num argumento econômico retirado de Robinson Crusoe. Tampouco é suficiente definir que esse indivíduo não paira fora do universo, que ele é integralmente um sujeito social. Precisamos ainda levar em conta as relações da própria prática, a “estrutura da conjuntura”. O meu argumento tem sido de que há um desenvolvimento *sui generis* das relações culturais nesse nível: uma organização das categorias de ser e de coisas guiadas por interesses e ajustadas a contextos. Vimos que esses “desacordos operacio-

\* No original, *a cultural practico-inert*. (N.T.)

nais”\* – para tomar de empréstimo uma noção que os Bohannan utilizam num contexto análogo – podem acarretar um certo arranjo de intenções e interpretações conflitantes, mesmo que relações significativas assim estabelecidas conflitem com as relações já estabelecidas. O sacrifício havaiano aos deuses transformou-se em troca comercial com os europeus. Mas os homens havaianos participaram da troca numa condição diferente das mulheres, o mesmo valendo para os chefes em relação às pessoas do povo em geral, para os sacerdotes em relação aos chefes; isso para não mencionar os porcos em relação aos cachorros, o inhame em relação ao taro, ou Oahu em relação a Maui. Nessa estrutura da prática, então, as próprias relações são colocadas em xeque, e não apenas essa ou aquela categoria cultural. A integração diferencial de homens e mulheres ou de chefes e pessoas do povo com o poder europeu afetou as percepções e condutas de uns em relação aos outros. Ênfase que é isso que torna a transformação verdadeiramente radical: algo mais do que uma simples alteração de conteúdos ou uma permutação dos valores, permanecendo o sistema, de resto, o mesmo.

A dialética da história, então, é completamente estrutural. Impulsionado por desconformidades entre valores convencionais e valores intencionais, entre significados intersubjetivos e interesses subjetivos, entre sentido simbólico e referência simbólica, o processo histórico se desdobra num movimento contínuo e recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática.

\* No original, *working disagreements*. (N.T.)

## Notas

### Apresentação (p.9-15)

1. Ver, entre outros, Franz Boas, “As limitações do método comparativo da antropologia” [1896], in Franz Boas, *Antropologia cultural*, Celso Castro (org. e trad.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004, p.25-39.

2. Ver de Claude Lévi-Strauss, em especial “Introdução: história e etnologia” [1949], in Claude Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*, 2ª ed. (trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Peres; rev. técn. Júlio Cezar Mellatti), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970 [1958], p.15-43; “Raça e história” [1952], in Claude Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural dois* (trad. Maria do Carmo Pandolfo et al.), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976 [1973], p.328-66; e *O pensamento selvagem* (trad. Tânia Pellegrini), Campinas, Papirus, 1997 [1962]. De Evans-Pritchard, ver em especial *Essays in Social Anthropology*, Londres, Faber and Faber, 1962.

3. Dentre os livros de Sahlins referidos à temática, foram publicados no Brasil: *Ilhas de história* (trad. Bárbara Sette; rev. técn. Márcia Bandeira de Mello Leite), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990, então o segundo livro de Sahlins traduzido no país, tendo sido o primeiro *Sociedades tribais* (trad. Yvonne Maggie Alves Velho; rev. técn. Francisca Isabel Vieira), Rio de Janeiro, Zahar, 1970; *Como pensam os “nativos”: Sobre o capitão Cook, por exemplo* (trad. Sandra Vasconcelos), São Paulo, Edusp, 2001; *Cultura na prática* (trad. Vera Ribeiro), Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2004a; *Esperando Foucault, ainda* (trad. Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro), São Paulo, Cosac Naify, 2004b; e, em 2006, *História e cultura. Apologias a Tucídides* (trad. Maria Lucia de Oliveira; consult. técn. Celso Castro), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.

4. Quatro anos depois da publicação deste livro, aparecia nos Estados Unidos a coletânea de artigos *Islands of History* (Chicago, The

University of Chicago Press). Já o ano de 1992 testemunhou a publicação do primeiro (e até agora único) de três volumes de uma história etnográfica do Havai, escrito por Sahlins em parceria com o arqueólogo Patrick Kirch: *Anahulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*, v.1 (Chicago, University of Chicago Press), até agora não traduzido para o português. Em 1995 foi a vez do provocativo *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example* (Chicago, The University of Chicago Press). Em 2000, a discussão sobre os vínculos entre antropologia e história retornou, só que atualizada, na coletânea *Culture in Practice* (Nova York, Zone Books); dois anos mais tarde, reapareceu na bem-humorada publicação do "entretenimento pós-prandial" intitulado *Waiting for Foucault, Still* (Chicago, Prickly Paradigm Press), oferecido por Sahlins a seus pares no âmbito de uma conferência da Associação de Antropólogos Sociais da Commonwealth, em 1993. Já em 2004 era lançada em inglês a até agora mais recente contribuição de Sahlins para o debate, *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa* (Chicago, Chicago University Press), uma reflexão sobre as peculiaridades culturais dos fundamentos da própria historiografia ocidental.

5. No início de sua carreira, nos anos de 1950, Sahlins esteve bastante ligado ao materialismo histórico em função de seu interesse pela economia dos chamados "povos primitivos", que contemplava a partir de uma leitura própria do neo-evolucionismo e do marxismo então vigentes nas universidades de Michigan e de Columbia. Já sob o impacto das primeiras edições em inglês de Lévi-Strauss e da Guerra do Vietnã, ao longo da década de 1960, Sahlins publicou, na década de 1970, acertos de contas tanto com o neo-evolucionismo (*The Use and Abuse of Biology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1976) quanto com o marxismo (*Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1976; trad. bras. *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003 [1979]). Sobre a trajetória de Sahlins, ver, entre outros, Adam Kuper, *Cultura: a visão dos antropólogos*, (trad. Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros), Bauru, Edusc, 2002 [1999], p.207-58, e Marshall Sahlins, op.cit., 2004a, p.9-34.

6. Lilia Moritz Schwarcz, "Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica", *Cadernos de Campo. Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia da USP*, ano 10, n.9, 2001, p.128.

7. Clifford Geertz, *A interpretação das culturas* (trad. Fanny Wrobel; rev. técn. Gilberto Velho), Rio de Janeiro, Zahar, 1978 [1973], especialmente p.13-41.

8. Em *Ilhas de história*, aliás, o diálogo com Geertz nesse sentido ficará explícito. Ver Marshall Sahlins, op.cit., 1990, p.7, 109, 144.

9. Adam Kuper, op.cit., p.230.

10. Ver, entre outros, Marcos Lanna, "Sobre Marshall Sahlins e as 'Cosmologias do capitalismo'", *Mana*, v.7, n.1, 2001, p.117-31.

11. Marshall Sahlins, op.cit., 2004a, p.29.

12. Clifford Geertz, op.cit. p.15.

13. Em *Ilhas de história*, Sahlins deixará ainda mais explícito o que aproxima e diferencia a sua noção de estrutura daquela de Braudel. Ver Marshall Sahlins, op.cit., 1990, respectivamente p.49, 171 (nota 11) e 189.

14. Claude Lévi-Strauss, "Raça e história".

15. Clifford Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Social Anthropology*, Nova York, Basic Books, 1983, p.57s (trad. bras. *O saber local*, Petrópolis, Vozes, 1997).

16. Marshall Sahlins, op.cit., 1990, p.15s.

17. Ibid., p.179s.

18. Referenciais são, respectivamente, as seguintes obras desses autores: Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (trad. Richard Nice), Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (trad. bras. "Esboço de uma teoria da prática", in Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu: Sociologia*, 2ª ed., São Paulo, Ática, 1994, p.46-81.); Anthony Giddens, *New Rules of the Sociological Method*, Londres, Hutchinson, 1976 (trad. bras. *Novas regras do método sociológico*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.)

19. O que representa uma diferença significativa em relação à perspectiva de Bourdieu, em que o vínculo com a antropologia estrutural é mediado pelo diálogo intenso com a sociologia e a filosofia.

## Introdução (p.19-28)

1. Cf. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*.

2. F. de Saussure, *Course in General Linguistics*.

3. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, p.117.

4. R. Jakobson, *Selected Writings 1*, p.16-23, 202-20.

5. W. Percy, "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity", p.638, grifos no original.

6. S.M. Kamakau, *Ruling Chiefs of Hawaii*, p.98.

7. J. Pouillon, "Plus c'est la même chose, plus ça change".

8. F. Braudel, "Histoire et sciences sociales".

## 1. Reprodução: estruturas de longa duração (p.29-68)

1. E. Townsend Jr., "The Diary of Mr. Ebenezer Townsend", p.74; R. Cleveland, *In the Forecasile*, p.211.
2. V.M. Golovnin, *Around the World on the Kamchatka*, p.207.
3. S.M. Kamakau *apud* T.G. Thrum, *More Hawaiian Folk Tales*, p.46-7.
4. Frequentemente se afirma que Vancouver exerceu uma influência extraordinária sobre Kamehameha e, dessa forma, sobre o sistema político engendrado por este último (por exemplo, M. Kelly, "Some Problems with Early Descriptions of Hawaiian Culture"). Na proporção em que o fato pode ser considerado verdadeiro – apesar de eu considerá-lo exagerado –, ele é coerente com a tese aqui desenvolvida relativa às consequências da morte de Cook e ao poder dado aos ingleses em virtude do lugar assumido pelo capitão no panteão havaiano. A mesma questão parece envolvida na tradição, preservada pelos havaianos, de que Vancouver tinha prometido enviar-lhes missionários. A relação de Vancouver com a religião havaiana não foi simples. Por um lado, ele uma vez obrigou Kamehameha a quebrar um tabu importante para a conveniência dos britânicos. Por outro lado, aquiesceu à reivindicação de Kamehameha de que os britânicos permanecessem fora dos templos havaianos. Também levou seus navios a obedecerem a um período de tabu lunar havaiano (*kapu lā* ou *kapu pule*). E, nas cláusulas da Cessão da Ilha de Havai, Vancouver especificou que a religião havaiana não seria afetada pelo tratado e seria respeitada. Não há dúvida de que muitos de seus homens, tal como os europeus antes e depois deles, censuraram os havaianos por suas crenças e práticas religiosas. Como veremos, Kamehameha respondeu a tais críticas de forma característica, reconhecendo que o que os europeus diziam poderia ser verdade, mas que os deuses dele tinham sido bons para ele, e que pretendia continuar-lhes fiel.
5. W. Ellis, *Narrative of a Tour Through Hawaii*, p.398; G.A. Byron, *Voyage of the HMS. Blonde to the Sandwich Islands, in the Years 1824-1825*, p.4.
6. E.S. Handy e M.K. Pukui, *The Polynesian Family System in Ka-'u*, p.199; A. Fornander, *Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folk-lore*, v.6, p.368-410.
7. Cf. V. Valeri, *Hai Kanaka*.
8. Z. Kepelino, *Kepelino's Traditions of Hawaii*, p.58.
9. S.M. Kamakau, "The Travels to Noted Places" e "Na Mo'olelo Hawaii"; T.G. Thrum, *op.cit.*, p.46-52; Z. Kepelino, *op.cit.*, p.20, 58; W.D.

Westervelt, *Hawaiian Historical Legends*, p.65-78; D. Malo, *Hawaiian Antiquities*, p.6-7; J. Remy, *Ka Moolelo Hawaii*, p.3-4; A. Fornander, *An Account of the Polynesian Race*, v.2, p.33-40.

10. S.M. Kamakau *apud* T.G. Thrum, *op.cit.*, p.85-93.
11. Sobre o Makahiki, ver D. Malo, *op.cit.*; S.M. Kamakau *apud* A. Fornander, *Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folk-lore*, v.6, p.34ss; e V. Valeri, *op.cit.*
12. Cf. M. Beckwith, *The Kumulipo*.
13. J. Remy, *Ka Moolelo Hawaii*.
14. H. Zimmermann, *Zimmermann's Capitan Cook*, p.99-100.
15. G. Grey, *Polynesian Mythology*; E. Best, "Maori Personifications" e *Maori Religion and Mythology*; J. White, *Ancient History of the Maori*; R. Taylor, *Te ika a Maori or New Zealand and Its Inhabitants*; J. Johansen, *The Maori and His Religion*; J. Smith, "Tapu Removal in Maori Religion"; A. Salmond, *Te ao tawhito*.
16. J.P. Johansen, *op.cit.*, p.36.
17. *Ibid.*
18. *Idem*, p.101.
19. Por exemplo, G. Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome*, p.170-4, e *Archaic Roman Religion*, p.60ss.
20. D. Malo, *op.cit.*; S.M. Kamakau, "Na Mo'olelo Hawaii"; M. Beckwith, *Hawaiian Mythology*, p.293-307.
21. M. Beckwith, "The Hawaiian Romance of Laieikawai by S.N. Haleole", p.303.
22. A. Fornander, *An Account of the Polynesian Race*.
23. E.S. Handy, *The Native Culture in the Marquesas*, p.252.
24. J. Rickman, *Journal of Capitan Cook's Last Voyage to the Pacific*, p.332.
25. M.W. Makemson, "Hawaiian Astronomical Concepts"; A. Fornander, *Fornander Collection*, v.4, p.374.
26. M. Beckwith, "The Hawaiian Romance of Laieikawai by S.N. Haleole", p.304.
27. V. Valeri, *op.cit.*
28. M. Beckwith, *The Kumulipo*, p.294, 306.
29. J. Cook *apud* J. Beaglehole (org.), *The Journals of Capitan James Cook on His Voyages of Discovery*, p.265.
30. J. Cook e J. King, *A Voyage to the Pacific Ocean*, v.2, p.205.
31. S. Dibble, *A History of Sandwich Islands*, p.23.
32. M.W. Makemson, "Hawaiian Astronomical Concepts"; J.P. I'i, *Fragments of Hawaiian History*, p.72.

33. D. Malo, op.cit.; S.M. Kamakau *apud* A. Fornander, *Fornander Collection*, v.6, p.34ss; J.P. I'i, op. cit.; Z. Kepelino, *Kepelino's Traditions of Hawaii* e "Kepelino's 'Hawaiian Collection'".

34. Cf. D.Malo, op.cit., p.143-4; J.P. I'i, op.cit, p.70-2.

35. Cf. J.P. I'i, op.cit., p.70-6.

36. S.M. Kamakau, *Ruling Chiefs of Hawaii*, p.134, e *The Works of the People of Old*, p.5.

37. Cf. V. Valeri, op.cit.

38. É necessário enfatizar o caráter interpretativo de alguns dos meus comentários sobre o circuito dos deuses e o ritual *kāli'i*. A identificação do deus curto (*akua poko*) com o rei é motivada particularmente pela observação de John Papa I'i (op.cit., p.75-6) de que, nas cerimônias do Makahiki em Oahu, no início do século XIX, o deus curto viajava para Kailua e Kaneohe. Essas eram terras do próprio Kamehameha. Também é provável que, num período anterior, as imagens dos deuses de cada chefe de divisão (*moku*) na ilha de Havaí tivessem feito, similarmente, um circuito à esquerda e interiorano à ilha dentro da divisão. Em relação ao *kāli'i*, há muitas evidências, para os primórdios dos tempos históricos, de que Kamehameha tinha orgulho de aparar com sucesso todas as lanças arremessadas sobre ele em tais ocasiões; também dispensava o perito despistador de lanças, que precede o rei durante o Makahiki para aparar a primeira lança (P. Corney, *Voyages in the Northern Pacific*, p.101-2; U. Lisiansky, *A Voyage Around the World in the Years 1803*, p.119). Já que tanto Malo (op.cit, p.150) quanto K. Kamakau (*apud* Fornander, *Fornander Collection*, v.6, p.144) especificam que o rei é tocado pela segunda lança no Makahiki, é possível que Kamehameha tenha introduzido uma mudança no rito tradicional. Quer por tradição o rei morresse ritualmente ao chegar à praia, quer recuperasse o reino (ou ambos), isso não afeta o argumento geral aqui exposto de que, para Lono, o mundo cai durante o circuito da imagem do Makahiki; em contrapartida, no momento em que a imagem é desmantelada, o rei já retomou a posse, a dívida de abundância de Lono foi profundamente abalada, e a "canoas de Lono", enviada de volta a Kahiki. Ver também G. Daws ("Kealekekua Bay Revisited"), que diagnostica a oposição entre Ku e Lono durante o Makahiki apesar de parecer deslocar o *timing* e a significação do *kāli'i* em relação à morte de Cook. Em 1779, o *kāli'i* ocorreu em 4 de janeiro, e não em 11 de fevereiro, como sugere Daws.

39. S.M. Kamakau, *Ka Po'e Kahiko*, p.14, 20; N.B. Emerson, *Pele and Hiiaka*, p.203; Z. Kepelino, *Kepelino's Traditions of Hawaii*, p.12, entre outros.

40. Sou muitíssimo grato à sra. Jocelyn Linnekin e ao sr. William Fay por elaborarem o programa de computador e o documento impresso com as correspondências entre as datas européias e as fases lunares. Em apêndice de futura publicação (*O deus agonizante ou a história das ilhas Sandwich como cultura*), apresentarei uma tabulação dia a dia dos eventos históricos da viagem de Cook em paralelo com as correspondentes observâncias diárias do Makahiki. Os principais relatos da viagem de Cook são: Beaglehole (op.cit.), que inclui, ao lado do diário do próprio Cook, o de David Samwell e excertos dos registros de Clerke e de King, assim como referências (em notas de rodapé) a vários outros diários e procedimentos de bordo; a publicação "oficial" da viagem (J. Cook e J. King, op.cit.); e os trabalhos publicados de Ellis (*An Authentic Narrative of a Voyage Performed by Capitan Cook*), Zimmermann (op.cit.) e Rickman (op.cit.). Diários de bordo ou pessoais inéditos importantes dos quais também lanço mão aqui incluem aqueles de Riou, Law, Gilbert, Edgar e Burney (ver Referências bibliográficas).

41. Cf. J. Cook e J. King, op.cit, v.3, p.8-9; J. Beaglehole, op.cit., p.506; J.P. I'i, op.cit., p.75; A. Fornander, *Fornander Collection*, v.6, p.40-3.

42. J. Cook e J. King, op.cit., v.3, p.8.

43. D. Samwell *apud* J. Beaglehole, op.cit, p.1.161-2.

44. J. Cook e J. King, op.cit., v.3, p.30.

45. Segundo todas as evidências, parece que um mito explícito do retorno anual de Lono de Kahiki – em oposição às formulações mais abstratas da história de Lonoikamakahiki e do ciclo de Moikeha – foi desenvolvido entre o final do século XVIII e início do XIX. Os etnólogos havaianos estão razoavelmente de acordo de que tal história não é parte do antigo *corpus* mítico. As primeiras versões que dela possuímos datam do início do século XIX (por exemplo, L.C. de S. de Freycinet, *Hawaii in 1819*, p.73n; H. Bingham, *Residence of Twenty-one Years in the Sandwich Islands*, p.32; W. Ellis, *Narrative of a Tour Through Hawaii*, p.119; O. von Kotzebue, *A Voyage of Discovery into the South Sea*, v.2, p.161-5; Byron, op.cit., p.192). O mito, então, não é tanto a carta magna da cerimônia do Makahiki, quanto a explicação do advento e da integração de Cook na cerimônia.

46. E. Riou, "A Logg of the Proceedings of His Majesty's Sloop *Discovery*", 17 jan 1779.

47. J. Cook e J. King, op.cit., v.3, p.69.

48. J. Colnett, "Journal of James Colnett of the *Argonaut*", 1º abr 1791; M. Sahlins, "L'Apothéose du capitaine Cook".

49. J. Martin (org.), *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, v.2, p.66-7; W. Ellis, *Narrative of a Tour Through Hawaii*, p.120; G.F. Mathison, *Narrative of a Visit to Brazil*, p.431-2.



50. H. Hubert e M. Mauss, *Sacrifice*, p.89.
51. J. Meares, *Voyages Made in the Years 1788 and 1789*, p.344.
52. A.M. Hocart, *Kingship*.
53. D. Samwell *apud* J. Beaglehole, *op.cit.*, p.1215; J. Cook e J. King, *op.cit.*, v.3, p.66; V. Valeri, *op.cit.*
54. Por exemplo, W. Ellis, *Narrative of a Tour Through Hawaii*, p.120.
55. J. Cook e J. King, *op.cit.*, v.3, p.66, 68 e 78; J. Beaglehole, *op.cit.*, p.1215; J. Law, "Journal of John Law", 18 fev 1779; Malo, *op.cit.*, p.104-6.
56. J. Beaglehole, *op.cit.*, p.516; J. Cook e J. King, *op.cit.*, v.3, p.25-6.
57. H.W. Bradley, *The American Frontier in Hawaii*; F.W. Howay, "A List of Trading Vessels in the Maritime Fur Trade"; T. Morgan, *Hawaii*.
58. Cf. J. Meares, *op. cit.*
59. E. Bell, "Log of the *Chatham*", v.1, n.6, p.84.
60. Sobre a comparação entre o tratamento proporcionado aos europeus por Kamehameha e pelos chefes rivais, ver os relatos de Meares, *op.cit.*; N. Portlock, *A Voyage Around the World*; G. Dixon, *A Voyage Round the World Performed in 1785*; e G. Vancouver, *A Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean*.
61. G.A. Byron, *op.cit.*, p.27.
62. E. Bell, *op.cit.*, v.2, n.2, p.119; G. Franchère, *Journal of a Voyage on the Northwest Coast of North America During the Years 1811*, p.63; A. Ross, *Adventures of the First Settlers on the Oregon or Columbia River*, p.35.
63. I. Iselin, *Journal of a Trading Voyage Around the World*, p.75.
64. A. Campbell, *A Voyage Round the World*, p.129.
65. D. Tyerman e G. Bennet, *Journal of Voyages and Travels*, p.436.
66. *Ibid.*, p.472.
67. G.F. Mathison, *op.cit.* p.366.
68. Cf. H.W. Bradley, *op.cit.*; R.S. Kuykendall, *The Hawaiian Kingdom*.
69. *Ibid.*, p.125; cf. Byron, *op.cit.*, p.133.
70. A.B.C.E.M. Missionaries, "Journal of the Missionaries", p.114ss; D. Tyerman e G. Bennet, *op.cit.*, p.472; J. Hunnewell, "Letters and Papers", carta para W. Ellis, 20 jan 1831; J. Hunnewell, "Letter from James Hunnewell"; H.W. Bradley, *op.cit.*, p.126.
71. S. Reynolds, "Journal of Stephen Reynolds", 25 abr 1824.
72. E. Bell, *op.cit.*, v.1, n.5, p.64.
73. R. Cox, *Adventures on the Columbia River*, p.44.
74. T. Manby, "Journal of Vancouver's Voyage to the Pacific Ocean", v.1, n.3, p.46.

75. Cf. M. Sahlins, "The State of the Art in Social/Cultural Anthropology".

76. C. Hammett, "Journal of Charles H. Hammett Two Years' Stay in the Sandwich Islands", 18 ago 1823. Por meio de uma comparação com os chefes índios da Costa Noroeste em condições análogas de comércio, é possível concluir que essa propensão acumulativa, que implicava uma oposição nas relações econômicas de chefes e povo, foi uma resposta própria da ordem cultural havaiana. Diferentemente da monopolização sucessiva de pistolas, roupas e adornos finos por parte dos chefes havaianos, seus famosos correspondentes índios – Maquinna, Kow, Cunneah – tinham como interesse principal de comércio a distribuição de bens (a realização do *potlatch*), para cuja realização a acumulação era um momento subsidiário. Relata-se que em 1803 Maquinna despendeu num *potlatch* 200 mosquetes, 200 jardas de tecido, 100 combinações femininas, 100 espelhos e sete barris de pólvora (R. Fisher, *Contact and Conflict*, p.18). No mesmo ano, Kamehameha estava acumulando pistolas e munição, que ele manteve sob o seu próprio controle, para uma invasão de Kauai.

77. Cf. a história de Kila em A. Fornander, *Fornander Collection*, v.4, p.168.

78. Cf. V. Valeri, *op.cit.*

## 2. Transformação: estrutura e prática (p.69-123)

1. J. King, "Log and Proceedings of the *Resolution*", 29 jan 1778; J. Cook e J. King, *A Voyage to the Pacific Ocean*, v.2, p.245-6.
2. J. Burney, "Journal of Lieutenant James Burney with Captain Ja' Cook", 24 jan 1778.
3. D. Malo, *Hawaiian Antiquities*, p.54.
4. S.M. Kamakau, *Ka Po'e Kahiko*, p.4.
5. J. Clerke, "Log and Proceedings of the *Discovery*", 24 jan 1778.
6. *Idem*.
7. D. Malo, *op.cit.*, p.54.
8. J. Cook e J. King, *op.cit.*, v.2, p.2.105.
9. J. Remy, *Ka Mooolelo Hawaii*, p.28-9.
10. J. King, *op.cit.*, 20 jan 1778.
11. E. Riou, "A Logg of the Proceedings of his Majesty's Sloop *Discovery*", 28 nov 1778.
12. D. Samwell *apud* J. Beaglehole (org.), *The Journals of Captain James Cook on his Voyages of Discovery*, p.1.083.

13. W. Ellis, *An Authentic Narrative*, v.2, p.76.
14. J. Beaglehole, op.cit., p.1.159.
15. J. Cook e J. King, op.cit., v.2, p.544.
16. D. Samwell *apud* J. Beaglehole, op.cit., p.1.085.
17. W. Ellis, *An Authentic Narrative*, v.2, 153.
18. A. Fornander, *An Account of the Polynesian Race*, v.2, p.163.
19. E. Kekoa, "Birth Rites of Hawaiian Children in Ancient Times".
20. M.K. Pukui et al., *Nana i ke Kumu*, p.184.
21. D. Samwell *apud* J. Beaglehole, op.cit., p.1.152-3.
22. J. Nicol, *The Life and Adventures of John Nicol*, p.73; G. Vancouver, *A Voyage of Discovery of the North Pacific Ocean*, v.1, p.337.
23. D. Samwell *apud* J. Beaglehole, op.cit., p.1.182.
24. *Ibid.*, p.1.164.
25. W. Ellis, *An Authentic Narrative*, v.2, p.158.
26. N. Portlock, *A Voyage Around the World*, p.159.
27. P. Puget, "A Log of the Proceedings of His Majesty's Armed Tender *Chatham*", 21 fev 1793; T. Manby, "Journal of Vancouver's Voyage to the Pacific Ocean", v.1, n.1, p.14.
28. J. Burney, op.cit., 18 jan 1779; ver J. Beaglehole, op.cit., p.491, 504, 1.161, 1.164; J. Cook e J. King, op.cit., v.3, p.157; J. Law, "Journal of John Law", 18, 21, 26, 27 jan (Sahlins não inseriu o ano, mas a referência bibliográfica correspondente sugere que se trata de 1779 [N.T.]) e *passim*.
29. G. Dixon, *A Voyage Round the World Performed in 1785*, p.125-6; N. Portlock, op.cit., p.155-6; J. Colnett, "The Journal of James Colnett Aboard the *Prince of Wales* and *Princess Royal* from 16 October 1786 to 7 November 1788", 2 jan 1788; J. Meares, *Voyages Made in the Years 1788 and 1789*, p.344-5, 350; P. Puget, "A Log of the Proceedings of His Majesty's Armed Tender *Chatham*", 21 e 26 fev 1793; E. Bell, "Log of the *Chatham*", v.1, n.6, p.80-1; J. Turnbull, *A Voyage Round the World in the Years 1800*, v.2, p.16-9.
30. J. Cook e J. King, op.cit., v.3, p.19, 108; S.M. Kamakau, *Ruling Chiefs of Hawaii*, p.98; G. Dixon, op.cit. p.106; C.P.C. Fleurieu, *A Voyage Round the World Performed During the Years 1790*, v.2, p.15; G. Vancouver, op.cit., v.3, p.313; P. Puget, "A Log of the Proceedings of His Majesty's Armed Tender *Chatham*", 12-13 jan 1794.
31. I. Iselin, *Journal of a Trading Voyage Around the World*, p.79-80.
32. Sobre a história geral do abastecimento e do comércio de sândalo no Havai, ver T. Morgan, *Hawaii*; H.W. Bradley, *The American Frontier in Hawaii*; R.S. Kuykendall, *The Hawaiian Kingdom*; F.W. Howay, "Early Relations Between Hawaiian Islands and the Northwest Coast", "A List of

Trading Vessels in the Maritime Fur Trade"; e T.G. Thrum, "The Sandalwood Trade of Early Hawaii". Para medidas específicas da regulamentação da chefia, ver G. Dixon, op.cit., p.96-7, 99, 104-6, 111; N. Portlock, op.cit., p.154-7; J.R. Boit, "The Journal of a Voyage Round the Globe", 15 out 1795; W.R. Broughton, *A Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean*; Anônimo, *Solid Men of Boston*; F.W. Howay, "The 'Caroline' and the 'Hancock' at Hawaii in 1799", p.26; E. Townsend Jr., "The Diary of Mr. Ebenezer Townsend, Jr.", p.61; R.J. Cleveland, *In the Forecastle*; U. Lisiansky, *A Voyage Around the World in the Years 1803*, p.102-4; A. Ross, *Adventures of the First Settlers on the Oregon or Columbia River*, p. 36; G. Franchère, *Journal of a Voyage on the Northwest Coast of North America During the Years 1811*, p.60-1; R. Cox, *Adventures on the Columbia River*, p.45, 51; P. Corney, *Voyages in the Northern Pacific, passim*; S. Hill, *Voyage of the Ophelia*, p.366; O. von Kotzebue, *A Voyage of Discovery into the South Sea*, v.1, p.293, 313-4; e R.C. Wylie, *Supplement to the Report of the Minister of Foreign Relations to the Legislature in 1856*, entre outros.

33. A.M. Hocart, *The Progress of Man*, p.189.
34. *Ibid.*, p.268.
35. G. Vancouver, op.cit., v.5, p.7-12.
36. V. Valeri, *Hai Kanaka*.
37. O. von Kotzebue, *A Voyage of Discovery into the South Sea*, v.2, p.201.
38. D. Samwell *apud* J. Beaglehole, p.1.171.
39. J. Cook e J. King, op.cit., v.3, p.100.
40. W. Ellis, *An Authentic Narrative*, v.2, p.169.
41. D. Samwell *apud* J. Beaglehole, p.1.181.
42. J. Remy, op.cit., p.26-7.
43. J. Cook e J. King, v.3, p.16.
44. *Idem*.
45. E. Townsend Jr., op.cit., p.73.
46. *Ibid.*, p.64.
47. T. Manby, "Journal of Vancouver's Voyage to the Pacific Ocean", v.1, n.1, p.22.
48. A. Campbell, *A Voyage Round the World*, p.136.
49. J. Colnett, "The Journal of James Colnett Aboard the *Prince of Wales* and *Princess Royal* from 16 October 1786 to 7 November 1788", fev 1788 (sem dia).
50. T. Manby, op.cit., v.1, n.1., p.42.
51. A. Menzies, "Archibald Menzies' Journal of Vancouver's Voyage", 14 fev 1793.

52. N. Portlock, *op.cit.*, p.155.
53. G. Vancouver, *op.cit.*, v.3,p.272. Vancouver, contudo, tinha notado que uma canoa de fato viera para o navio, violando o tabu do peixe-serra sob risco de morte (*Ibid.*, p.183-4).
54. U. Lisiansky, *op.cit.*, p.101-3.
55. E. Townsend Jr., *op.cit.*, p.57.
56. J. Trevenan *apud* J. Beaglehole, *op.cit.*, p.559n; cf. J. King e J. Samwell, nesse mesmo sentido, *apud* J. Beaglehole, *op.cit.*, p.563, 1204.
57. J. Cook e J. King, *op.cit.*, v.3, p.77.
58. D. Samwell *apud* J. Beaglehole, p.1213.
59. J. Cook e J. King, *op.cit.*, v.3, p.78; J. Clerke *apud* J. Beaglehole, *op.cit.*, p.546.
60. J. Colnett, "The Journal of James Colnett Aboard the *Prince of Wales* and *Princess Royal* from 16 October 1786 to 7 November 1788", fev 1788 (sem dia).
61. A. Campbell, *op.cit.*, p.128.
62. P. Corney, *Voyages in the Northern Pacific*, p.101; cf. o manuscrito de Whitman ("Account of the Sandwich Islands 1813-1815") nesse mesmo sentido: "As pessoas comuns não têm nada a fazer em questões de religião."
63. V. Valeri, *op.cit.*
64. G. Vancouver, *op.cit.*, v.5, p.53.
65. E.S.C. Handy e M.K. Pukui, *The Polynesian Family System in Ka-'u*, especialmente p.191.
66. G. Vancouver, *op.cit.*, v.3, p.222.
67. O. von Kotzebue, *op.cit.*, v.1, p.304, 334-5.
68. G. Vancouver, *op.cit.*, v.3, p.275; cf. A. Menzies, "Archibald Menzies' Journal of Vancouver's Voyage", 8 mar 1793; P. Puget, "A Log of the Proceedings of His Majesty's Armed Tender *Chatham*", 26 fev 1793.
69. J.P. Johansen, *The Maori and His Religion*.
70. A.L. Kroeber, *Anthropology*, p.403.
71. E.S.C. Handy, "Cultural Revolution in Hawaii".
72. Foi produzida uma pluralidade de análises excelentes sobre "revolução cultural" de 1819, enfatizando respectivamente uma ou outra das condições que então se precipitavam: W. Davenport, "The Hawaiian 'Cultural Revolution'"; M.C. Webb, "The Abolition of the Taboo System in Hawaii"; S.S. Levin, "The Overthrow of the *Kapu* System in Hawaii"; J.L. Fischer, "Political Factors in the Overthrow of the Hawaiian Taboo System"; G. Daws, "Kealakekua Bay Revisited", p.53-60, entre outros. Meu próprio objetivo aqui não é acrescentar a tais análises outra expla-

nação "causativa", mas inserir o evento num processo estrutural-histórico coerente – ou, ao menos, sugerir que isso pode ser feito, já que apenas certas dimensões do processo são aqui discutidas.

73. Ver D. Barrère e M. Sahlins, "Tahitians in the Early History of Hawaiian Christianity", p.25.
74. D. Malo, *op.cit.*, p.54-5.
75. J.P. I'i, *Fragments of Hawaiian History*, p.19-20.
76. D. Malo, *op.cit.*, p.191-2.
77. *Ibid.*, p.194.
78. Cf. I'i, *op.cit.*, p.69-70. O alcance completo dessa desproporção, contudo, deve ser avaliado com base nos documentos de meados do século XIX pertencentes à Comissão de Terras [no original, Lands Commission (N.T.)] dos Arquivos do Havai [Sahlins se refere aos Archives of the State of Hawaii (N.T.)]. Uma publicação posterior documentará a distribuição de terras entre os vários chefes entre 1795 e 1848.
79. V. Valeri, *op.cit.*
80. W. Irving, *Astoria or Anecdotes of an Enterprise Beyond the Rocky Mountains*, p.71.
81. S.M. Kamakau, *Ruling Chiefs of Hawaii*, p.1ss.
82. *Ibid.*, p.154-5.
83. H. Bingham, *Residence of Twenty-one Years in the Sandwich Islands*, p.80.
84. G. Vancouver, *op.cit.*, v.3, p.270-1, grifos meus.
85. P. Puget, "A Log of the Proceedings of His Majesty's Armed Tender *Chatham*", 24 fev 1793.
86. E. Bell, *op.cit.*, v.2, n.2, p.127; G. Vancouver, *op.cit.*, v.5, p.90-1.
87. Dentre as descrições dos eventos da abolição dos tabus, ver L.G. Thurston, *Life and Times of Mrs. Lucy G. Thurston*, p.26-8; S. Dibble, *A History of Sandwich Islands*, p.120ss; W.D. Alexander "Overthrow of the Ancient Taboo System in the Hawaiian Islands"; J. Remy, p.133ss; R.M. de S. de Freycinet, *Compagne de l'Ucranie*; L.C. de S. de Freycinet, *Hawaii in 1819*. Um relato havaiano importante, escrito por um estudante de Lahainaluna em 1842, a partir de informações fornecidas por pessoas idosas, encontra-se no Bishop Museum (Lahainaluna [Anônimo], *Ka 'ainoa*).
88. V.M. Golovnin, *Around the World on the Kamchatka*, p.209. Golovnin prossegue afirmando que, de acordo com a sua experiência, em hipótese alguma as mulheres quebram quaisquer das proibições a elas impostas. Seu compatriota Kotzebue, entretanto, dois anos antes, tinha visto o cadáver de uma mulher no porto de Honolulu; a informação que

os russos receberam foi de que ela fora assassinada por ter entrado na casa de comida dos homens bêbada. Mas, para além de rumores sobre as transgressões das mulheres, das quais os russos tiveram outros exemplos também em 1816, o próprio Kotzebue foi ao menos uma vez convidado por “várias senhoras” a compartilhar um prato de carne de cachorro que elas estavam preparando. Ele declinou, presumivelmente porque a comida não era de seu gosto (*apud* O. von Kotzebue, op.cit., v.2, p.202; A. von Chamisso no mesmo volume, p.249-50).

89. P. Corney, op.cit., p.102; note-se bem, os primeiros missionários cristãos chegaram em 1820.

90. O. von Kotzebue, op.cit., v.1, p.312.

91. Alexander, “Overthrow of the Ancient Tabu System in the Hawaiian Islands”, p.40, grifos no original.

92. L.C. de S. de Freycinet, op.cit., p.20.

93. W. Shaler, “Journal of a Voyage Between China and the North-Western Coast of America”, p.167; P. Corney, op.cit., p.102; A. von Chamisso *apud* O. von Kotzebue, op.cit., v.3, p.247-8.

94. Descrições dessa batalha famosa de Kuamoo indicam que Kekuaokalani foi superado no número de armas, se não no de homens. Nos livros-caixa de 1818 e 1819 do comerciante norte-americano William French (Arquivos da HHS; cf. Alexander, “Early Trading in Hawaii”), são debitados ao rei Kamehameha em março de 1819 \$8000 por pistolas, pólvora e balas; em maio, Liholiho também recebeu 34 tonéis de pólvora, 80 mosquetes, além de balas e pederneiras. Nesses relatos, que cobrem menos de dois anos, Kamehameha e seus chefes abriram mão de \$61.000 em sândalo. A conta do irmão colateral de Kaahumanu, Boki, totalizou \$25.078, incluindo três notas promissórias que ele assumira: uma para o brigue *Neo*, uma para Kamehameha e outra para (Billy Pitt) Kalaimoku.

95 Davenport, op.cit.

96. S. Reynolds, “Journal of Stephen Reynolds”, 5 mar 1831.

97. L. Chamberlain, “Journals I-XXIV”, 22 jul 1834.

### Conclusão: estrutura na história, (p.125-34)

1. R. Wagner, *The Invention of Culture*.

2. Citado, com um intuito diferente, por C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, p.139n.

## Referências bibliográficas

### Abreviaturas

A.B.C.E.M. American Board of Commissioners for Foreign Missions  
 AH Archives of Hawaii  
 BM British Museum  
 HEN Hawaiian Ethnographic Notes, Bishop Museum Library  
 HHS Hawaiian Historical Society  
 HMCS Hawaiian Mission Children's Society  
 PRO Public Records Office, Londres

A.B.C.E.M. Missionaries. “Journal of the Missionaries”. *Missionary Herald*, n.17, 1821, p.113-21.

ALEXANDER, W.D. “Early Trading in Hawaii”. *HHS Papers*, n.11, 1904, p.22-4.

\_\_\_\_\_. “Overthrow of the Ancient Tabu System in the Hawaiian Islands”. *HHS, 25<sup>th</sup> Annual Report*, 1917, p.37-45.

ANÔNIMO. *Solid Men of Boston*. Manuscrito no Bancroft Library, University of California, Berkeley; manuscrito.

BARRÈRE, Dorothy e Marshall Sahlins. “Tahitians in the Early History of Hawaiian Christianity: The Journal of Toketa”. *Hawaiian Journal of History*, n.13, 1979, p.19-35.

BEAGLEHOLE, John (org.). *The Journals of Captain James Cook on his Voyages of Discovery, III: The Voyage of the Resolution and Discovery 1776-1780*, partes 1 e 2. Cambridge, Cambridge University Press (para a Hakluyt Society), 1967.

BECKWITH, Martha. “The Hawaiian Romance of Laieikawai by S.N. Haleole”. *Bureau of American Ethnology Report*, n.33, 1919, p.285-366. Washington: Government Printing Office.

- \_\_\_\_\_. *Hawaiian Mythology*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1970.
- \_\_\_\_\_. *The Kumulipo: A Hawaiian Creation Chant*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1972.
- BELL, Edward. "Log of the *Chatham*". *Honolulu Mercury*, v.1, n.4, p.7-26; v.1, n.5, p.55-69; v.1, n.6, p.76-96; v.2, n.1, p.80-91; v.2, n.2, 1929-30, p.119-29.
- BEST, Elsdon. "Maori Personifications". *Journal of the Polynesian Society*, n.32, 1923, p.53-69, p.103-20.
- \_\_\_\_\_. *Maori Religion and Mythology*. Dominion Museum Bulletin, n.10. Wellington: Government Printer, 1924.
- BINGHAM, Hiram. *Residence of Twenty-one Years in the Sandwich Islands*. Nova York, Praeger, 1969 (reimpressão da 3ª edição revisada, 1855).
- BOIT, John R. "The Journal of a Voyage Round the Globe (*The Union*, in Hawaii 1795)". Fotóstato do segundo volume na HMCS. (Original na Massachusetts Historical Society); manuscrito.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977. [Trad. bras. "Esboço de uma teoria da prática", in Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu: Sociologia*, 2ª ed., São Paulo, Ática, 1994, p.46-81.]
- BRADLEY, Harold Whitman. *The American Frontier in Hawaii*. Gloucester (Mass.), Peter Smith, 1968 (reedição da edição de 1943).
- BRAUDEL, Fernand. "Histoire et sciences sociales: la longue durée". *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, n.3, 1958, p.725-53. [Trad. bras. *Escritos sobre a história*, 1ª reimpr. da 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 2005.]
- BROUGHTON, William Robert. *A Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean... in the Years 1795, 1796, 1797, 1798*. Londres, Cadell and Davies, 1804.
- BURNEY, Ten. James. "Journal of Lieutenant James Burney with Captain Ja<sup>s</sup> Cook, 1776-1780". BM Add. MS 8955; manuscrito.
- BYRON, Captain the Right Honorable Lord (George Anson). *Voyage of the HMS. Blonde to the Sandwich Islands, in the Years 1824-1825*. Londres, Murray, 1826.
- CAMPBELL, Archibald. *A Voyage Round the World*. Nova York, Broderick and Ritter, 1819.
- CHAMBERLAIN, Levi. "Journals I-XXIV, 11 November 1822-23 December 1843". Datilografia na Bishop Museum Library; manuscrito.
- CLERKE, Capitão James. "Log and Proceedings of the *Discovery*, 10 February 1776-17 May 1778". AH: Cook Collection (cópia fotostática do PRO Adm 55/22); manuscrito.

- CLEVELAND, Richard J. *In the Forecastle; or, Twenty-five Years a Sailor*. Nova York, Manhattan Publishing Co., s.d.
- COLNETT, James. "The Journal of James Colnett Aboard the *Prince of Wales* and *Princess Royal*, from 16 October 1786 to 7 November 1788". AH: Cook Collection (cópia do original no PRO, Londres); manuscrito.
- \_\_\_\_\_. "Journal of James Colnett of the *Argonaut*, March 29, 1791 - April 18, 1791". AH: Cook Collection (cópia do original no PRO, Londres); manuscrito.
- COOK, Capitão James e Capitão James King. *A Voyage to the Pacific Ocean ... in His Majesty's Ships Resolution and Discovery*, 3 vols. Dublin, H. Camberlaine et al., 1784.
- CORNEY, Peter. *Voyages in the Northern Pacific*. Honolulu, Thrum, 1896.
- COX, Ross. *Adventures on the Columbia River*. Nova York, Harper, 1832.
- DAVENPORT, William. "The Hawaiian 'Cultural Revolution': Some Economic and Political Considerations". *American Anthropologist*, n.71, 1969, p.1-20.
- DAWS, Gavan. "Kealakekua Bay Revisited: A Note on the Death of Captain Cook". *Journal of Pacific History* III, 1968a, p.21-3.
- \_\_\_\_\_. *Shoal of Time*. Nova York: Macmillan, 1968b.
- DIBBLE, Sheldon. *A History of the Sandwich Islands*. Honolulu, Thrum, 1909 (reedição do trabalho de 1843).
- DIXON, George. *A Voyage Round the World Performed in 1785, 1786, 1787, and 1788*. Londres, Goulding, 1789.
- DUMÉZIL, Georges. *L'Héritage indo-européen à Rome*, 4ª ed. Paris, Gallimard, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Archaic Roman Religion*. 2 vols. Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- EDGAR, Thomas. "A Journal of a Voyage Undertaken to the South Seas". BM Add. MS 37528; manuscrito.
- ELLIS, William (cirurgião). *An Authentic Narrative of a Voyage Performed by Captain Cook*, 2 vols. Londres, Robinson et al., 1782.
- ELLIS, William (missionário). *Narrative of a Tour Through Hawaii, or Owhyhee*, 4ª ed. Londres, Fisher and Jackson, 1828.
- EMERSON, Nathaniel B. *Pele and Hiiaka: A Myth from Hawaii*. Honolulu, Honolulu Star Bulletin, 1915.
- FISCHER, J.L. "Political Factors in the Overthrow of the Hawaiian Taboo System". *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, n.19, 1970, p.161-7.



- FISHER, Robin. *Contact and Conflict: Indian-European Relations in British Columbia 1774-1890*. Vancouver, University of British Columbia Press, 1977.
- FLEURIEU, C.P. Claret. *A Voyage Round the World Performed During the Years 1790, 1791, and 1792, by Etienne Marchand*, vol.1. Londres, Longman and Rees, 1801.
- FORNANDER, Abraham. *Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folk-lore* (trad. editada por Thos. [Thomas] G. Thrum). Memórias do Bernice Pauahi Bishop Museum, vols.4-6, 1916-19.
- \_\_\_\_\_. *An Account of the Polynesian Race* (três volumes em um). Rutland/Tóquio, Charles E. Tuttle, 1969 (publicado pela primeira vez em 1878-1885).
- FRANCHÈRE, Gabriel. *Journal of a Voyage on the Northwest Coast of North America During the Years 1811, 1812, 1813 and 1814*. Toronto, The Champlain Society, 1969 (publicado pela primeira vez em 1820).
- FRENCH, William. "Account Book, said to be of William French, 1818-1819". HHS Library; manuscrito.
- FREYCINET, Louis Claude de Saulses de. *Hawaii in 1819: A Narrative Account* (trad. Ella Wiswell a partir do seu *Voyage autour du monde pendant les années 1817-1829*, Paris, 1827-1839). Marion Kelly (org.). Honolulu, Bishop Museum, Pacific Anthropological Records, 26, 1978.
- FREYCINET, Rose Marie (Pinon) de Saulses de. *Campagne de L'Uranie (1817-1820): Journal de Madame Rose de Saulses de Freycinet*. Paris, Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1927.
- GILBERT, George. "Journal of George Gilbert (with Cook)". BM Add. MS 38530; manuscrito.
- GILL, Rev. William Wyatt. *Myths and Songs from the South Pacific*. Londres, King, 1876.
- GOLOVNNIN, V.M. *Around the World on the Kamchatka, 1817-1819*. Honolulu, Hawaiian Historical Society e University of Hawaii Press, 1979.
- GREY, Sir George. *Polynesian Mythology*. Auckland, Whitcombe and Tombs, 1956.
- HAMMETT, Charles H. "Journal of Charles H. Hammet's Two Years' Stay in the Sandwich Islands, May 6, 1823 - June 9, 1825". Cópia na HMCS Library, Honolulu. (Original na Baker Library, Harvard University); manuscrito.
- HANDY, E.S. Craighill. "Cultural Revolution in Hawaii". Honolulu, Institute of Pacific Relations, s.d.

- \_\_\_\_\_. *The Native Culture in the Marquesas*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin n.9, 1923.
- HANDY, E.S. Craighill e Mary Kawena Pukui. *The Polynesian Family System in Ka-ú, Hawai'i*. Rutland/Tóquio, Charles E. Tuttle, 1972.
- HILL, Samuel. "Voyage of the *Ophelia*". Edited by James W. Snyder, Jr.". *The New England Quarterly*, n.10, 1937, p.355-80.
- HOCART, A.M. *Kingship*. Londres, Oxford University Press, 1927.
- \_\_\_\_\_. *The Progress of Man*. Londres, Methuen, 1933.
- HOWAY, Frederic William. "Early Relations Between the Hawaiian Islands and the Northwest Coast". In Albert P. Taylor e Ralph S. Kuykendall (org.). *The Hawaiian Islands... Captain Cook Sesquicentennial Celebration*. Honolulu, AH Publication n.5, 1930, p.11-21.
- \_\_\_\_\_. "A List of Trading Vessels in the Maritime Fur Trade, 1795... to... 1825". *The Transactions of the Royal Society of Canada*, 1930-34. 3ª série, seção 2, 24, p.111-34; 25, p.117-49; 26, p.43-86; 27, p.119-47; 28, 11-49.
- \_\_\_\_\_. "The 'Caroline' and the 'Hancock' at Hawaii in 1799". *HHS Annual Report for 1936*, n.45, p.25-9, 1937.
- HUBERT, Henri e Marcel Mauss. *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago, University of Chicago Press, 1964. [Trad. bras. *Sobre o sacrifício*, São Paulo, CosacNaify, 2005.]
- HUNNEWELL, James. "Letters and Papers". Hunnewell Collection: Baker Library, Harvard University; manuscrito.
- \_\_\_\_\_. "Letter from James Hunnewell, Boston, 24 June 1863". *The Friend*, jan 1864, p.5.
- I'I, John Papa. *Fragments of Hawaiian History*. Honolulu, Bishop Museum Press, 1959.
- IRVING, Washington. *Astoria or Anecdotes of an Enterprise beyond the Rocky Mountains*, 2 vols. Filadélfia, Carey, Lea and Blanchard, 1836.
- ISELIN, Isaac. *Journal of a Trading Voyage Around the World, 1805-1808*. Nova York, McIlroy and Emmer, s.d.
- JAKOBSON, Roman. *Selected Writings I*. The Hague, Mouton, 1961.
- JOHANSEN, J. Prytz. *The Maori and His Religion*. Copenhagen, Munksgaard, 1954.
- KAMAKAU, Samuel M. "Na Mo'olelo Hawaii". Manuscrito no Bishop Museum, Honolulu; manuscrito.
- \_\_\_\_\_. "The Travels to Noted Places: Demigods and the Ancient Chiefs from Hawaii to Niihau" (trad. Mary K. Pukui a partir de *Ka Nupepa Kuokoa*, 15 de junho de 1865). HEN II, 1865, p.697-700.
- \_\_\_\_\_. *Ruling Chiefs of Hawaii*. Honolulu, Kamehameha Schools Press, 1961.

- \_\_\_\_\_. *Ka Po'e Kabiko: The People of Old*. Dorothy B. Barrère (org.). Honolulu, Bishop Museum Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. *The Works of the People of the Old: Na Hana a ka Po'e Kabiko*. Dorothy B. Barrère (org.). Honolulu, Bishop Museum Press, 1976.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Nova York, St. Martin's Press, 1965. [Trad. bras. *Crítica da razão pura*, 2 vols., São Paulo, Nova Cultural, 1991.]
- KEKOA, E. "Birth Rites of Hawaiian Children in Ancient Times" (trad. T. Thrum a partir de *Kuokoa* – periódico). Bishop Museum Library: Thrum Collection 23, 1865.
- KELLY, Marion. "Some Problems with Early Descriptions of Hawaiian Culture". In Genevieve A. Highland et al. (org.). *Polynesian Culture History: Essays in Honor of Kenneth P. Emory*. Honolulu, Bishop Museum Press, Bernice P. Bishop Museum Special Publication 56, 1967.
- KEPELINO, Z. *Kepelino's Traditions of Hawaii*. Martha Beckwith (org.). Bernice P. Bishop Museum Bulletin 95, 1932.
- \_\_\_\_\_. "Kepelino's 'Hawaiian Collection': His *Hooiiliili Hawaii*, Pepa 1, 1858". *Hawaiian Journal of History*, n.11, 1977, p.39-68.
- KING, ten. James. "Log and Proceedings of the *Resolution*, 12 February 1776 - 1 February 1778". PRO Adm. 55/116; manuscrito.
- KOTZEBUE, Otto von. *A Voyage of Discovery into the South Sea... in the Years 1815-1818*, 3 vols. Londres, Longman et al., 1821.
- \_\_\_\_\_. *A New Voyage Round the World*, 2 vols. Londres, Colburn and Bentley, 1830.
- KROEBER, A.L. *Anthropology* (ed. rev.). Nova York/Kuykendall, Harcourt, Brace, 1948.
- KUYKENDALL, Ralph S. *The Hawaiian Kingdom, v.1: 1778-1854*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1968.
- LAHAINALUNA (Anônimo). "Ka 'ainoa – Free Eating – From Earliest Times until its Proclamation", 30 de janeiro de 1842; por um estudante do Seminário. Lahainaluna Paper 4, Bishop Museum Library; manuscrito.
- LAW, John. "Journal of John Law, Surgeon (with Cook), 1779". BM Add. MS 37327; manuscrito.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *The Savage Mind*. Chicago, University of Chicago Press, 1966. [Trad. bras. *O pensamento selvagem*, 5ª ed., Campinas, Papirus, 2005.]
- LEVIN, Stephanie Seto. "The Overthrow of the *Kapu* System in Hawaii". *Journal of the Polynesian Society*, n.77, 1968, p.402-30.

- LISIANSKY, Urey. *A Voyage Around the World in the Years 1803, 1804, 1805, and 1806*. Londres, Booth, 1814.
- MAKEMSON, Maud Worcestor. "Hawaiian Astronomical Concepts". *American Anthropologist*, n.40, p.370-83; 41, p.589-96, 1938-1939.
- \_\_\_\_\_. *The Morning Star Rises*. New Haven, Yale University Press, 1941.
- MALO, David. *Hawaiian Antiquities*, 2ª ed. Honolulu, Bishop Museum Press, 1951.
- MANBY, Thomas. "Journal of Vancouver's Voyage to the Pacific Ocean". *Honolulu Mercury*, v.1, n.1, p. 11-5; v.1, n.2, p.33-45; v.1, n.3, 1929, p.39-55.
- MARTIN, John (org.). *An Account of the Natives of the Tonga Islands... Compiled and Arranged from the Extensive Communications of Mr. William Mariner*, 2 vols. Londres, Murray, 1817.
- MATHISON, Gilbert Farquhar. *Narrative of a Visit to Brazil, Chile, Peru and the Sandwich Islands during the Years 1821 and 1822*. Londres, Knight, 1825.
- MEARES, John. *Voyages Made in the Years 1788 and 1789, from China to the Northwest Coast of America, to Which are Prefixed an Introductory Narrative of a Voyage Performed in 1786, from Bengal, in the Ship Nootka*. Londres, Logographic Press, 1790.
- MENZIES, Archibald. "Archibald Menzies' Journal of Vancouver's Voyage". BM Add. MS 32641; manuscrito.
- MORGAN, Theodore. *Hawaii: A Century of Economic Change 1778-1876*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1948.
- NICOL, John. *The Life and Adventures of John Nicol, Mariner*. Edimburgo, William Blackwood, 1822.
- PERCY, Walker. "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity". *The Journal of Philosophy*, n.55, 1958, p.631-41.
- PORTLOCK, Nathaniel. *A Voyage Around the World... in 1785, 1786, 1787, and 1788*. Londres, Stockdale, 1789.
- POUILLON, Jean. "Plus c'est la même chose, plus ça change". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.15, 1977, p.203-11.
- PUGET, ten. Peter. "Fragments of Journals, 1792-1794". BM Add. MS 17546-17548; manuscrito.
- \_\_\_\_\_. "A Log of the Proceedings of His Majesty's Armed Tender *Chatham*, 1793-1794". PRO Adm. 55/17; manuscrito.
- PUKUI, Mary Kawena e Samuel H. Elbert. *Hawaiian-English Dictionary*, 3ª ed. Honolulu, University of Hawaii Press, 1965.
- PUKUI, Mary Kawena, E.W. Haertig e Catherine A. Lee. *Nana i ke Kumu (Look to the Source)*, vol.1. Honolulu, Hui Hanai, 1972.

- REMY, Jules. *Ka Mooolo Hawaii (Histoire Hawaiiienne)*. Paris, Clave, 1861 (tradução francesa e texto havaiano do *Mo'oolo* de 1838 dos estudantes da [escola de] Lahainaluna).
- REYNOLDS, Stephen. "Journal of Stephen Reynolds, November 1823 - December 1843". Cópia microfilmada. HMCS Library, Honolulu. (Original no Peabody Museum, Salem); manuscrito.
- RICKMAN, ten. John (atribuído). *Journal of Captain Cook's Last Voyage to the Pacific*. Londres, E. Newberry, 1781.
- RIOU, Edward. "A Log of the Proceedings of his Majesty's Sloop *Discovery*, 1778-1779". PRO Adm. 51/4529; manuscrito.
- ROSS, Alexander. *Adventures of the First Settlers on the Oregon or Columbia River*. Londres, Smith, Elder, 1849.
- SAHLINS, Marshall. "The State of the Art in Social/Cultural Anthropology: Search for an Object". In Anthony F.C. Wallace et al. (org.). *Perspectives on Anthropology 1976*. American Anthropological Association Special Publication 10, 1977.
- \_\_\_\_\_. "L'Apothéose du capitaine Cook". In Michel Izard e Pierre Smith (org.). *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard, 1979.
- SALMOND, Anne. "Te ao tawhito: A Semantic Approach to the Traditional Maori Cosmos". *Journal of the Polynesian Society*, n.87, 1978, p.5-28.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Nova York, McGraw-Hill, 1966 (1ª ed. francesa 1915). [Trad. bras. *Curso de lingüística geral*, 2ª ed., São Paulo, Cultrix, 2005.]
- SHALER, William. "Journal of a Voyage Between China and the North-Western Coast of America Made in 1804". *American Register*, n.3, 1808, p.137-75.
- SMITH, Jean. "Tapu Removal in Maori Religion". *Journal of the Polynesian Society*, 1974-75. n.83, p.9-42; n.84, p.43-58; 59-96.
- TAYLOR, Richard. *Te ika a Maori or New Zealand and Its Inhabitants*, 2ª ed. Londres, Macintosh, 1870.
- THRUM, Thomas G. "The Sandalwood Trade of Early Hawaii". *Hawaiian Annual*, n.31, 1905, p.43-74.
- \_\_\_\_\_. *More Hawaiian Folk Tales*. Chicago, McClurg, 1923.
- THURSTON, Lucy G. *Life and Times of Mrs. Lucy G. Thurston*. Ann Arbor, Andrews, 1882.
- TOWNSEND JR., Ebenezer. "The Diary of Mr. Ebenezer Townsend, Jr.". *Papers of the New Haven Colony Historical Society*, n.4, 1888, p.1-115.
- TURNBULL, John. *A Voyage Round the World in the Years 1800, 1801, 1802, 1803, and 1804...*, 3 vols. Londres, Richard Phillips, 1805.

- TYERMAN, Daniel e George Bennet. *Journal of Voyages and Travels*, vol.1. Londres, Westley and Davis, 1831.
- VALERI, Valerio. *Hai Kanaka: Le chef Hawaiiien et son sacrifice*. Cambridge, Cambridge University Press (no prelo), s.d.
- VANCOUVER, Captain George. *A Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean... in the Years 1790, 1791, 1792, 1793, 1794 e 1795*, nova ed., 5 vols. Londres, John Stockdale, 1801.
- WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975.
- WEBB, M.C. "The Abolition of the Taboo System in Hawaii". *Journal of the Polynesian Society*, n.74, 1965, p.21-39.
- WESTERVELT, W.D. *Hawaiian Historical Legends*. Nova York, Revell, 1923.
- WHITE, John. *Ancient History of the Maori, His Mythology and Traditions*, 6 vols. Wellington, Government Printer, 1887-1890.
- WHITMAN, John B. "Account of the Sandwich Islands 1813-1815". Cópia em microfilme na HMCS do original no Peabody Museum, Salem; manuscrito.
- WYLLIE, Robert C. *Supplement to the Report of the Minister of Foreign Relations to the Legislature in 1856*. Honolulu, Government Printer, 1856.
- ZIMMERMANN, Heinrich. *Zimmermann's Captain Cook: An Account of the Third Voyage of Captain Cook Around the World, 1776-1780* (trad. Elsa Michaelis e Cecil French a partir da edição de Mannheim de 1781). F.W. Howay (org.). Toronto, Ryerson Press, 1930.

Este livro foi composto por Letra e Imagem em AGaramond  
e impresso por Geográfica Editora em agosto de 2008.

– mas também, como aponta Fraya Frehse na apresentação à edição brasileira, com a teoria social mais abrangente, concentrada nos vínculos entre estrutura e prática, sistema e ação.

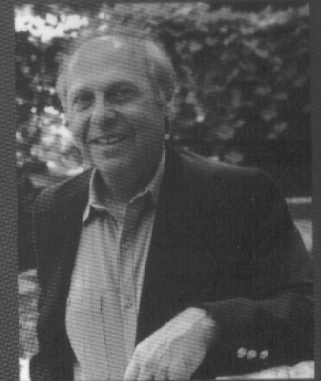


FOTO: PATRICIA EVANS, 1998

MARSHALL SAHLINS (1930) é doutor em antropologia e professor emérito em antropologia e ciências sociais da Universidade de Chicago. Realizou trabalho de campo em particular no Havai e nas ilhas Fiji. Após um longo período de interesse pela economia dos chamados “povos primitivos”, passou a refletir sobre as possibilidades empíricas e teóricas de pensar a história em termos estruturais. Essa vertente de sua produção intelectual tem sido a mais difundida entre os leitores de língua portuguesa, com a publicação de livros como *Cultura e razão prática*; *Ilhas de história*; e *História e cultura*, todos pela Zahar.

FRAYA FREHSE, mestre e doutora em antropologia social pela Universidade de São Paulo, é professora do Departamento de Sociologia dessa instituição, onde também integra, como pesquisadora associada, o Núcleo de Antropologia Urbana.