UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ARTHUR BRANDOLIN DE SOUZA LEMES

**CONTINENTES DE HISTÓRIA: NATIVOS INTÉRPRETES E PESQUISADORES
INTERPRETADOS**

Ribeirão Preto

2019

ARTHUR BRANDOLIN DE SOUZA LEMES

Continentes de história: Nativos intérpretes e pesquisadores interpretados

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de concentração: Psicologia:
Processos culturais e Subjetivação

Orientador: Prof. Dr. José
Francisco Miguel Henriques
Bairrão

Ribeirão Preto

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Brandolin, Arthur de Souza Lemes.

Continentes de História: nativos intérpretes e pesquisadores interpretados / Arthur Brandolin de Souza Lemes; orientador José Francisco Miguel Henriques Bairrão – Ribeirão Preto, 2019. 174p., 30cm.

Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de concentração: Psicologia: Processos culturais e subjetivação.

1. Etnopsicologia. 2. Psicanálise. 3. Antropologia. 4. Controvérsia. 5. Obeyesekere. 6. Sahlins

Nome: Brandolin, Arthur de Souza Lemes

Título: CONTINENTES DE HISTÓRIA: NATIVOS INTÉRPRETES E PESQUISADORES INTERPRETADOS

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Para meu Velho pai

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador Miguel Bairrão e a Fundação CAPES pelo apoio à pesquisa. Todos os meus colegas de laboratório, por todo apoio acadêmico e pessoal, em especial Cristiane Rosa Campos e o grupo “Antidamasco kkk”, Domitila Gonzaga, Carol Vitorazzi, Emanoela Toledo, Giovanna Doricci, que mesmo em momentos de conflitos nunca negavam uma conversa. A todos os amigos, próximos e distantes que sempre deram força e incentivo. Marcelo Pontes e Victor Baptistella, por uma vida inteira de sincero companheirismo. Amanda Modolin, Natalia Gonzaga, Renato Winik, Flávio “Mostarda” Moreira, Dafne Araújo e Adriana Rosa, por estarem comigo desde a graduação, em todos os TUSCAs possíveis e nunca deixarem a distância nos afastar. Leandro Rosa, o qual se a ajuda com os materiais referentes à dissertação seria impossível concluir o trabalho. Renan França, Amanda Vanessa e Mariana Prado, pelo carinho e ternura em todos os momentos. Victor Oliveira, companheiro de apartamento e que sempre presente, com boas conversas e cachaças. Minha querida irmã Karla Brandolin, por me ensinar muito além dos saberes acadêmicos. Aos Franceschini, minha segunda família que sempre me acolheu e apoiou, Pedro, Ana Beatriz, Silvio e Trude. Ao meu caro amigo Fabio Scorsolini-Comin, por toda a disposição e ajuda com a pesquisa. Letícia Falcão, Sérgio e Mateus Moreira, que mesmo longe mantêm constantes visitas e conversas profundas. Nayara Mendonça, pelas ótimas conversas madrugadas adentro. Minha terapeuta Karina Paitach, por me mostrar lugares antes desconhecidos. Minha querida e inestimável amiga Priscila Cavali, por tudo que já passamos juntos. Ariane Galdino e Sammy Saquy, por sempre estarem prontos para um bom rolê e dar apoio em momentos difíceis. Vanessa Taue, amiga e sempre ao lado de meu Velho pai. Pedro Hernandes e Kassiana Andrade pelas cervejas e companhia. Ao Instituto Niten e meu Sensei Jorge Kishikawa e todos os companheiros no caminho, por sempre apontarem a direção correta. Ana Luisa Guimarães e Bruna Oliveira, amigas sempre, presentes nem tanto.

RESUMO

BRANDOLIN, A.S.L. (2019) Continentes de História: nativos intérpretes e pesquisadores interpretados Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, São Paulo.

Pelo campo da Etnopsicologia e sob um delineamento metodológico desenvolvido pelo filósofo português Fernando Gil acerca dos estudos das Controvérsias acadêmicas, pretende-se estudar a controvérsia entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere. Segundo a perspectiva etnopsicológica, como usada no laboratório de Etnopsicologia da FFCL-RP da USP, deve haver uma Escuta Participante, uma forma de dar voz aos participantes de sua pesquisa através da escuta psicanalítica, assim a escuta analítica também deve se aplicar ao texto e, principalmente, à própria controvérsia, com isso essa escuta será usada com ferramenta de interpretação, um operador dos dados teóricos, não a escuta participante em si, mas a noção de escuta analítica. Tal controvérsia teve início após Sahlins palestrar em Liverpool sobre um evento histórico, a chegada de Capitão Cook e as embarcações inglesas nas ilhas havaianas, Obeyesekere o questionou sobre sua interpretação dos fatos ocorridos. Os ingleses chegaram nas ilhas havaianas e foram recebidos e tratados como divindades, Cook foi visto como um deus havaiano chamado Lono, contudo após uma breve saída das ilhas e um rápido retorno a situação se transformou repentinamente e Cook foi morto pelos nativos. Sahlins interpreta isso por uma chave analítica histórica, buscando sentido na história cronológica e na história mítica. Obeyesekere utiliza a psicanálise, de modo geral Freud, para entender que há naquele momento situações que envolvem muito mais questões acerca do sujeito e do subjetivo e que eles não são ingênuos escravos de uma força dominadora cultural. Para esse fim buscou-se primeiro compreender, de forma razoável, as principais obras teóricas de cada autor em separado, para posteriormente adentrar às obras relativas à controvérsia em si e os principais autores que a discutiram. Como resultado observou-se que ao longo de décadas essa controvérsia foi reduzida a uma briga pessoal e poucos se debruçaram em compreender o embate teórico, se aliando cegamente a um lado ou outro. A escuta do texto permitiu uma visão criativa e completa da controvérsia em si como produto singular e deu luz às possibilidades de compreensão da Subjetividade e do sujeito outro na intersecção entre Psicanálise e Antropologia.

Palavras-chave: Etnopsicologia, Psicanálise, Antropologia, Controvérsia, Obeyesekere, Sahlins

ABSTRACT

BRANDOLIN, A.S.L. (2019) History Continents: Native Interpreters and Interpreted Researchers Master's Dissertation. Ribeirão Preto School of Philosophy, Sciences and Letters, University of São Paulo, Ribeirão Preto, São Paulo.

In the field of Ethnopsychology and under a methodological design developed by Portuguese philosopher Fernando Gil on the study of academic controversies, we intend to study the controversy between Marshall Sahlins and Gananath Obeyesekere. From the ethnopsychological point of view, used in the USF FFCL-RP's ethnopsychology laboratory, there must be a Participant Listening, a way of giving voice to the participants in their research through psychoanalytic listening, so that analytic listening also applies to the text. and especially the controversy itself, with this, this listening will be used as a tool of interpretation, an operator of theoretical data, not the participant listening itself, but the notion of analytical listening. Such controversy began after Sahlins gave a talk in Liverpool about a historic event, the arrival of Captain Cook and English ships on the Hawaiian Islands, Obeyesekere questioned him about his interpretation of the facts. The English arrived on the Hawaiian Islands and were received and treated as deities. Cook was seen as a Hawaiian god named Lono, however, after a brief departure from the islands and a quick return, the situation suddenly changed and Cook was killed by the natives. Sahlins interprets this by a historical analytical key, seeking meaning in chronological history and mythical history. Obeyesekere uses psychoanalysis, usually Freud, to understand that there are at that moment situations that involve much more questions about the subject and the subject and are not naive slaves to a culturally dominant force. To this end, it was first sought to understand, reasonably, the main theoretical works of each author separately, to later insert the works related to the controversy itself and the main authors who discussed it. As a result, it was observed that over the course of decades this controversy has been reduced to a personal fight and few have bent on understanding the theoretical struggle, blindly allying themselves with one side or the other. Listening to the text allowed a creative and complete view of the controversy itself as a singular product and shed light on the possibilities of understanding Subjectivity and the other subject at the intersection between Psychoanalysis and Anthropology.

Keyword: Anthropology, Ethnopsychology, Anthropology, Controversy, Obeyesekere, Sahlins

RESUMO	7
Introdução	11
Parte 1: Campo e Delineamento Metodológico	13
1.1 A Etnopsicologia	13
1.2 - Fernando Gil quase como método	15
1.3 A Escuta psicanalítica no trabalho teórico	18
Parte 2 As Personagens	20
2.1 Marshall Sahlins e a Razão Simbólica	20
2.2 Gananath Obeyesekere e o Símbolo Pessoal	22
2.3 Os comentadores:	29
Clifford Geertz:	30
Robert Borofsky:	35
Lilia Katri Moritz Schwarcz:	39
Cristhian Teófilo da Silva:	41
Kei Yoshida:	46
Francis Zimmermann:	47
Gabriel Ernesto Andrade:	48
Sophie Chevalier:	50
Bruce M. Knauft:	50
Francisco Osorio Gonzalez:	51
Jerry D. Moore:	52
Marcelo da Silva Araújo:	53
Eduardo Viveiros de Castro:	54
Parte 3: A Controvérsia em Si	56
3.1 Contexto	56
3.2 Cook, Lono e os hawaianos	57
3.3 O Nativo Universal e o Pesquisador Universal	58
Os argumentos:	61
Capítulo 1:	62

Capítulo 2:	87
Capítulo 3:	126
Capítulo 4:	157
Capítulo 5:	199
Parte 4: Discussão e Análise:	212
Conclusão e Considerações Finais:	217
Referências	220

Introdução

O presente trabalho, que se enquadra de forma ampla no campo a Etnopsicologia, mais especificamente, no laboratório de Etnopsicologia da FFCLRP USP, tem como pauta o estudo da célebre controvérsia acadêmica entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere através de um delineamento metodológico misto, advindo essencialmente da Antropologia, Psicanálise e Filosofia.

O grande objetivo desta dissertação é de analisar a controvérsia entre os dois autores nos delineamentos descritos, entenda-se como controvérsia não só o debate entre Obeyesekere e Sahlins, mas também seus desmembramentos, comentários e análise de outros autores e até mesmo uma explanação das teorias e cada um deles.

Considerando esses aspectos supracitados é razoável aferir a esse texto a qualidade de ser um trabalho essencialmente teórico-metodológico, apesar de a análise de uma controvérsia ser ampla, não se restringindo apenas aos aspectos metodológicos e teóricos, tangenciando questões epistemológicas que não serão abordadas de forma aprofundada. As controvérsias devem englobar essas categorias e extrapolá-las, discutindo e analisando em que sentido isso impacta as produções acadêmicas e a produção de conhecimento como reconhecemos hoje, tecendo possíveis críticas e considerando outras possibilidades de horizontes.

O cerne deste trabalho é um estudo aprofundado dessa grande controvérsia acadêmica. Apesar de haver um grande número de trabalhos envolvendo-a, nenhum deles tratou essa questão da forma proposta aqui.

Vista sempre como uma grande polêmica ou embate, em que é necessário tentar entender ambos os pontos de vista e descobrir um possível ganhador do embate, a Antropologia demandou muito tempo e energia com a finalidade de, no máximo, obter um esclarecimento das partes envolvidas, quando, de fato, isso seria apenas uma pequena parcela do estudo de uma controvérsia.

Obviamente seria incabível para a presente proposta analisar por completo esses dois autores e todos os outros inúmeros autores que dialogam com eles, por esse motivo o recorte foi feito para que a controvérsia seja a personagem principal desta análise essencialmente teórico-metodológica, mas ao mesmo tempo sendo estruturada por um pano de fundo da análise pautada nas obras estruturantes das teorias de cada autor, não sendo estas abarcadas integralmente nem em tanta profundidade quanto a controvérsia em si, mas dando um suporte mínimo para o encadeamento da análise.

Para que todo esse desenvolvimento seja possível, é necessário deixar bem claro alguns pontos, não é foco do trabalho a discussão aprofundada das teorias de cada autor, contudo seria impossível contribuir de forma substancial para o estudo da controvérsia sem uma noção minimamente clara do ponto de partida desses autores. O foco será a controvérsia que, por si só, através do delineamento metodológico, já se singulariza dos demais trabalhos acerca da polêmica. Também é pertinente ressaltar que apenas através do prisma do campo da Etnopsicologia é possível compor olhares como o da Psicanálise e da Antropologia para efetuar este estudo. Por fim, a grande relevância deste estudo se pauta na retomada da controvérsia não para saber qual lado tem mais razão, mas para saber que, há mais sobre as questões implícitas e subjetivas do sujeito do que uma pontual afirmação (ou não) do pensamento nativo.

Estudar esse embate como “controvérsia” já traria uma substância particular, isso, aliado a uma discussão implícita entre os autores, pode significativamente contribuir para um olhar e uma escuta mais sensível dos pesquisadores, possibilitando que haja um esforço contínuo na pesquisa em fazer as vozes dos sujeitos pesquisados serem ouvidas e não simplesmente reproduzir a voz do pesquisador por outra ótica.

Nesse sentido um dos pontos de partida desse questionamento será a apresentação de dois termos provocativos utilizados na controvérsia: “Nativo Universal” e “Pesquisador Universal”, em que será mostrado uma interpretação mais empírica do que foi entendido dos termos e uma outra interpretação mais subjetiva, em que esses termos podem estar dizendo algo, mas não foram devidamente ouvidos.

Para nortear a presente pesquisa optou-se por uma abordagem sugerida pelo filósofo português, Fernando Gil, que em seus artigos de 1985 e 1986 instiga a pensar os debates acadêmicos através de outras óticas. Apesar de utilizado aqui como um delineamento metodológico, o próprio Fernando Gil não pretendeu em momento algum desenvolver um método de trabalho (apesar de tê-lo feito), mas sim uma sugestão de caminhos para se chegar a novos horizontes, por esse motivo acho mais justo com o próprio autor dizer que a relevância dele nesta pesquisa é de ser o fio condutor metodológico e não um método propriamente dito.

Como forma de procedimento, análise e interpretação dos dados será utilizado uma ferramenta essencialmente desenvolvida no laboratório de Etnopsicologia por Bairrão (2005), a Escuta Participante, não em sua integralidade, pois isso exigiria uma interlocução direta com o sujeito, mas seu princípio de escuta analítica associando alguns elementos da Antropologia com ferramentas da Psicanálise para enriquecer e, de certa forma, atualizar as discussões apresentadas na controvérsia acadêmica de forma mais ampla.

Dada a conjuntura do trabalho foi feito um planejamento buscando o didatismo da apresentação das informações. O texto será dividido em cinco grandes setores, cada qual com suas devidas subdivisões, caso necessário. A primeira parte será dedicada a apresentação do campo de estudo da Etnopsicologia, em que esse trabalho se enquadra e de algumas ferramentas analíticas e interpretativas desse campo (como a Escuta Participante), bem como a utilização do autor Fernando Gil e sua teoria sobre as Controvérsias, norteadora metodológica deste trabalho. A segunda parte terá como pauta as trajetórias acadêmicas de Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere, expondo suas principais obras, indicando as de maior relevância para este estudo e também um primeiro esforço para compreender suas principais preocupações metodológicas. Na terceira parte entrará a controvérsia em si, com o intuito de ser o espaço no qual será feita uma discussão dos principais trabalhos dos dois autores sobre a controvérsia, e como Gil e a Etnopsicologia podem contribuir com uma releitura de uma temática julgada como já esgotada. A quarta parte se prestará à discussão dos principais autores que abordaram a controvérsia. Por fim a quinta parte contará com o fechamento da dissertação e considerações sobre o alcance e limitações do trabalho.

Parte 1: Campo e Delineamento Metodológico

1.1 A Etnopsicologia

O presente trabalho se enquadra em um grande campo chamado de Etnopsicologia. Ela não se apresenta como disciplina ou área, mas como campo, que está em contínua ascensão, ampliando o seu escopo para além dos tradicionais modelos que “psicologizam” os fenômenos sociais, propondo uma escuta que considere e incorpore os saberes do outro como interlocutor das teorias acadêmicas. Por vezes, já houve tentativas de proximidade da Antropologia com a Psicanálise e a Psicologia no estudo de povos não ocidentais (White & Kirkpatrick, 1985), enquanto campo interdisciplinar, a Etnopsicologia recupera diferentes tradições, como a Antropologia cognitiva, a psiquiátrica e a psicanalítica, bem como as noções de cultura e personalidade, a implicação de um olhar subjetivo do pesquisador excluindo a voz de seu sujeito já era uma preocupação para Devereux (1977), assim como a relevância da subjetivação do sujeito para a compreensão de seus símbolos (Obeyesekere, 1981). A Psicanálise permite ao sujeito protagonizar sua própria enunciação ao invés de se obrigar a enquadrar suas interpretações em uma teoria já consumada (Nathan, 2000).

Entende-se aqui o conceito de enunciação como o lugar de onde o sujeito fala, esse lugar não coincide com o indivíduo em si, não podemos restringir o dito ao que é falado, vai além do verbal, engloba a fala, a ação, o lugar, o tempo, o objetivo e o subjetivo. Quem diz e de onde diz é fundamental para que se compreenda e dialogue com o outro. No cenário nacional, encontramos diversos estudos que, não apenas partem da Etnopsicologia como norte investigativo, como situam seus achados em termos de suas ressonâncias para a construção permanente de um saber e um fazer etnopsicológico, trabalhos sobre o lugar da Etnopsicologia como campo de estudo (Pagliuso & Bairrão, 2011; Godoy & Bairrão, 2015) e estudos sobre a interpretação da umbanda através da Etnopsicologia e a “Escuta Participante” (Barros & Bairrão, 2015), são bons exemplos de grandes produções acadêmicas vinculadas à área de Psicologia, *lócus* do presente projeto.

Quando tratamos do uso da Psicanálise nessa área, utilizamos alguns operadores para desenvolver tal trabalho, como: a escuta psicanalítica; a noção de transferência e; a associação livre. Para que o Outro tenha a oportunidade de ser ouvido e protagonizar seu próprio discurso. É necessário discorrer um pouco sobre esses operadores, como funcionam e por que não os consideramos como “conceitos”.

Primeiramente consideramos como operadores, porque se colocarmos como conceitos estaremos fazendo exatamente o contrário do que estamos propondo, estaremos impondo um conhecimento nosso sobre o outro para entender o outro, quando a ideia é conhecer “com” o outro. São operadores por que utilizamos suas noções para nos posicionarmos de uma forma, que almeja ser, mais adequada para escutar nossos participantes. Como exemplo vamos falar da transferência.

Freud inicialmente trabalha esse conceito apenas no âmbito clínico (mesmo que já considerando uma possibilidade mais ampla), para alguns leitores a transferência é o princípio da análise, ela não existe fora do ambiente clínico e ela se dá apenas na relação entre analista e paciente. Além disso, para Freud, a transferência está constantemente atrelada à ideia de contratransferência. De modo mais conciso, a relação transferencial diz respeito a condição do paciente colocar o analista em um outro “lugar simbólico” (como pai, mãe, cônjuge) e assim efetuar uma atualização de afetos advindos de sua biografia, passando suas sensações, medos, angústias para o analista que ali está. A contratransferência seria quase que o movimento contrário, como esse ato de transferência do paciente impacta o analista e como esse analista lida com uma situação em que nele afloram sensações e angústias de vivências passadas através do discurso do paciente, porém, por motivos óbvios, a contratransferência não deve aparecer para o paciente durante a análise.

Lacan já não utiliza o termo “contratransferência” (sendo ressignificado para algo como “desejo do analista”, que não vem ao caso para nossa discussão). Mas o relevante aqui é que Lacan amplia e redimensiona a relação transferencial, sendo que ela pode acontecer em muitos outros momentos, de muitas outras formas e fora do ambiente clínico, mas principalmente, ele começa a tratar a transferência como o que estamos chamando aqui de “Operador” e não como conceito. Ou seja, uma forma de lidar com um termo como se fosse um “conceito aberto e fluido”, não está mais fechado, nem pré-estabelecido. Ele se torna uma ferramenta ou instrumento para se encontrar caminhos para a produção de sentidos.

O que a Etnopsicologia propõe é mostrar que essa transferência acontece em campo e o pesquisador deve estar ciente disso, para saber qual é o lugar que seu pesquisado o colocou, pois isso muda tudo, como: quais informações e como os discursos serão passados. O que viabiliza a abordagem etnopsicológica é acreditar que, independente das culturas estudadas, certas noções e compreensões de aspectos pessoais e sociais da vida (algo próximo do que consideramos com “psicológicos”) existam em todas elas, mas cada qual com suas peculiaridades (Lutz, 1985). Ou seja, em todo lugar existe a noção de “subjetividade”, mas o que se considera “subjetivado” e como ele age é particular de cada cultura.

A Etnopsicologia tem como objetivo a investigação da maneira como diferentes grupos culturais administram conflitos, vivenciam as emoções e os relacionamentos interpessoais, levando em conta quais são os interesses de estudo de cada pesquisador. Um dos principais pontos no debate levantado por Sahlins e Obeyesekere é o sistema de compreensão do outro, que tem tido especial atenção no campo da Etnopsicologia para perceber até que ponto o que está sendo nomeado pelo pesquisador, de uma determinada forma, corresponde à autocompreensão do outro (Pagliuso & Bairrão, 2011) e em que medida categorias do pensamento nativo podem ser relacionadas às categorias de pensamento do pesquisador. Desse modo, a discussão da relação entre pesquisador-pesquisado ganha destaque nesse campo de pesquisa e intervenção, posicionando sujeito e objeto, pesquisador e pesquisado, pesquisador e colaborador.

1.2 - Fernando Gil quase como método

Fernando Gil foi um filósofo português nascido em 1937, faleceu em 2006. Após sua morte, foi criado um prêmio internacional em seu nome para trabalhos de alta relevância na área da filosofia da ciência. Durante quase que toda sua trajetória acadêmica dedicou-se ao estudo da epistemologia e as formas de produção e transmissão de conhecimento, para isso Gil

utilizou como pano de fundo o estudo de debates acadêmicos, um de seus trabalhos mais emblemáticos foi quanto ao célebre embate entre Leibniz e Clarke (1985), esse trabalho nos é particularmente pertinente, pois é nele que Gil começa a tecer uma nova forma de se estudar um debate acadêmico em si. Até o dia de sua morte, Gil nunca chegou a estabelecer de fato um método de trabalho, com conceitos rígidos e teorias estruturadas, mesmo por que isso parece ir contra suas propostas de trabalho. Nesse sentido seria mais justo colocar que Gil nos mostra caminhos e possibilidades, que podem nos levar para lugares ainda não explorados.

Tudo começa por um pequeno detalhe, que por fim revela-se um grande diferencial por todo o processo, Gil abandona o termos como “debate” ou “embate” (que sempre denota uma briga com um possível vencedor) e adere à palavra “Controvérsia”, como apontado, isso parece apenas uma adequação de vocabulário, mas o autor nos mostra que vai muito além disso, não chegando a ser um conceito, mas Gil deixou bem claro que fazer um estudo de uma controvérsia é bem diferente de se estudar um debate.

Vale ressaltar aqui, que apenas por motivos estilísticos de escrita e para evitar repetição também serão adotados todos outros termos genéricos, como “debate”, “contenda”, “disputa”, “embate”, “polêmica” e outros, mas como sinônimos de “controvérsia” nos termos do próprio Gil.

O que mais difere esse estudo é o real protagonista dele. Enquanto que em uma controvérsia o protagonismo é dela própria como instância singular e total em si, o estudo de um debate coloca em evidência apenas contrapontos entre os envolvidos, como se o debate fosse apenas um resultado de forças conflitantes em que uma tenta incessantemente se sobrepor a outra, no fim todo o possível de se alcançar com esse tipo de estudo seria, no máximo, um esclarecimento melhor das partes e destacar um possível vencedor do impasse. Para Gil a compreensão das teorias e autores é apenas uma pequena parcela inicial do estudo de uma controvérsia, que tem como objetivo principal compreendê-la em si, segundo ele uma controvérsia é algo novo e singular, sendo necessário estudá-la, interpretá-la e enxergar novas possibilidades ali que não estavam presentes em nenhuma das teorias e autores envolvidos anteriormente, segundo o autor essa categoria de produção acadêmica, ao contrário de uma única teoria pontual, não se limita, a controvérsia traz em si um potencial infinito.

Como primeiro ponto de análise de uma controvérsia, Gil faz referência a um tipo de cenário teatral e retoma os conceitos de “Poiesis”, “Mimesis” e “Katharsis”. Aqui entram primeiramente os autores que constroem a controvérsia, os que levantam seus primeiros questionamentos sobre as teorias do outro. Uma controvérsia é sempre direcionada, endereçada

a alguém, isso proporciona uma categoria extra ao texto, uma tentativa de convencer seu interlocutor.

Na sua forma ideal, um escrito científico ou filosófico seria um discurso declarativo e sem interlocutor ou com um destinatário anônimo. Ao contrário, as controvérsias apresentam, ao mesmo tempo, uma dimensão locutória e referencial e uma outra ilocutória, performativa (cada controvérsia é uma sequência de comprometimentos, ela constitui uma série de actos linguísticos de ataque e defesa); e possuem ainda uma dimensão perlocutória: a argumentação visa efeitos determinados (alterar uma convicção, forçar a adesão) no adversário e para além dele. Uma controvérsia é um conjunto de estratégias discursivas, com vista a convencer um outro cujas figuras são diversas — o oponente de uma tese, o advogado do diabo que o proponente traz dentro de si, a comunidade científica. Como salientou Chaïm Perelman, toda a argumentação se dirige a um auditório ideal, potencialmente universal (Gil, 1985, p 84)

Quando dois ou mais autores tentam explicar seu ponto e, ao mesmo tempo, mostrar que o ponto do opositor não consegue responder às questões postas da mesma forma, eles se veem em uma condição de esforço anormal para todo momento se reinventar e se reformular para que ele seja compreendido.

Mais profundamente, uma mimesis interna joga ainda nas controvérsias. Todo o debate teórico repousa sobre uma simulação. Cabe a cada adversário (a) representar dentro de si, reproduzir a posição do outro, (b) traduzindo-a na sua própria e obrigando-se a, pelo menos, obter os mesmos resultados, isto é, a produzir uma argumentação com uma força explicativa pelo menos idêntica à do adversário (p. 87)

Dessa forma, ele também tem que reinterpretar e ressignificar seu próprio opositor para tentar refutá-lo. Nesse movimento, entram em cena outros personagens, outros autores que tomam partido, outros que atuam como juízes da controvérsia e ainda outros que são somente espectadores.

A criatividade interna das controvérsias prolonga-se por efeitos externos. As controvérsias são «boas formas», no sentido gestaltista. Particularmente durante a sua fase inicial, tendem a converter diferenças em oposições marcadas, exibindo assim em plena luz (e também simplificando) os objectos em liça. E também deste modo são «teatrais». Evocando um segundo traço da poética aristotélica, para além da poiesis, a pregnância das controvérsias desdobra-se numa mimesis cultural, atestada por terceiros intervenientes: advogados, testemunhas de defesa e de acusação, procuradores, mediadores, juízes, etc., e pela existência de um público. (p. 86)

Todos os envolvidos dão combustível para que a controvérsia a todo momento se renove, se ressignifique e produza sempre novos saberes. Para Gil, o limite de uma controvérsia é o limite da capacidade e esforço criativo dos envolvidos. Na medida em que uma controvérsia se dê por esgotada, findada e não resolvida, o autor alega que o que se esgotou foi a capacidade

criativa dos envolvidos e não a controvérsia em si, aqui entra o que Gil colocou como “Katharsis”.

As controvérsias são intrinsecamente criativas. Os temas iniciais podem esbater-se (mas também reforçar-se) ao mesmo tempo que outros novos surgem e que novas distribuições na hierarquia dos problemas conduzem à reorganização das estratégias. (p. 85)

1.3 A Escuta psicanalítica no trabalho teórico

Como ferramenta de interpretação dos dados teóricos será utilizada a noção de Escuta analítica, mas nos apoiaremos também na noção de “Escuta Participante” como operador, não como conceito (Bairrão, 2005). Termo desenvolvido como uma forma de sintetizar os melhores operadores para se escutar o outro, por parte da Antropologia vem a noção de observação participante, que insere o pesquisador em campo de forma atuante e incorporado ao grupo, do outro lado temos a escuta psicanalítica, que é uma atenção voltada não só para a fala e/ou discurso do outro, mas sim ao que ele diz, e o que ele diz pode ser observado muito além de uma fala, e sim com ações, e posturas diante das situações. A ideia não é atribuir sentido ao que é ouvido, e sim que essa voz seja de fato ouvida juntamente com seus participantes. A maior participação da psicanálise nessa teoria é a inclusão do sujeito como ser complexo, não reduzido a algo específico, como a noção de personalidade (Bairrão, 2015).

A teoria psicológica freudiana abarca o funcionamento do psiquismo, não circunscrito ao individual. O social da psicologia psicanalítica não é uma extensão do saber sobre o psiquismo individual ao social. É a psicologia de cada sujeito que já é constitutivamente social, embora por ser meramente psicologia não precise nem tenha como dar conta de toda a verdade do social (Bairrão, 2005, p. 442).

A real contribuição da Psicanálise para os trabalhos tanto teóricos quanto prático-etnográficos é tentar superar o grande obstáculo conceitual das dicotomias excludentes (interior/exterior). Para esse fim é que se apresentam os operadores, sendo um dos mais usados os “significantes”.

Esses significantes estão sempre circulando entre os sujeitos e dentro de um mesmo sujeito, gera identidade e diferença, criptografam memórias, é individual e coletivo simultaneamente.

A marca significativa não é propriedade privada de um ego ou de um grupo de egos acionistas. Está na rua, em públicos segredos íntimos, em histórias pessoais que são

atualizações de memórias históricas mais ou menos maltratadas e, por isso, o inconsciente não precisa ser concebido em termos estritamente psíquicos nem individuais. Abriga-se num horizonte que também é intrinsecamente social, cultural e histórico (Bairrão, 2005, p. 442).

É muito relevante ressaltar que há sempre uma tendência a pensar que a psicologia é uma coisa só e que a psicanálise está dentro dessa mesma “caixa conceitual”, mas as diversas abordagens nessas áreas resultam em olhares quase que opostos em determinados momentos. Bairrão ajuda a esclarecer um pouco essa confusão:

Algumas psicologias tomam o comportamento como objeto de estudo do psicólogo, ou de outro modo, definem um objeto, segundo o modelo das ciências *duras*: a psicologia poderia se propor como objeto o comportamento (ou um equivalente) e adotar procedimentos metodológicos semelhantes aos das chamadas ciências da natureza. Outras reconhecem a especificidade do seu objeto como portador de sentido. Propõem procedimentos e metodologias hermenêuticos (numa acepção lata) para lidar com o humano. Não visam descrever uma suposta coisa comportamental, mas compreender o sentido das ações humanas, recorrendo a diversas chaves de interpretação. Muitas psicanálises atêm-se a este plano (Bairrão, 2005, p. 443).

A ênfase se mantém na relevância de se usar essa psicanálise para dar voz ao sujeito e dar lugar a seu discurso, e mostrar que as teorias acadêmicas devem se preocupar em dar ferramentas para que essa voz apareça e não ser mais uma forma de silenciá-la. Há implicitamente um enorme peso ético da pesquisa.

Porém, além de admitir que o seu objeto comporta sentido, a psicologia pode (deve) reconhecer que ele é produtor de sentido (mesmo que o desconheça) e passar a tratá-lo como sujeito. A psicanálise pode satisfazer este requisito. Permite ao sujeito ser autor, por se centrar na enunciação, e não no dado já significado, no fato consumado. Não há necessidade de reduzir a prática do psicanalista a uma pedagogia paternalista, que recondicione as interpretações e entendimentos do paciente à sua teoria (Nathan, 2000).

A psicanálise proporciona meios para, mais do que atribuir significados, resgatar nas coisas da realidade cultural a sua dimensão enunciativa, situando, interpelando e responsabilizando sujeitos sociais. Tal psicanálise, beneficiada por aprofundamentos teóricos desenvolvidos especialmente no âmbito da etnopsiquiatria francesa (Devereux, 1951/1998, 1967/1977, 1970/1977; Nathan; 1994; Nathan & Hounkpatin, 1996) pode ser mais do que um poderoso instrumento hermenêutico, capaz de levar o psicólogo a atribuir significados aos fenômenos sócio-culturais, e reconceber-se como um instrumento heurístico, empiricamente posto ao serviço do resgate de vozes coletivas.” (Bairrão, 2005, p. 443).

Por fim, a lição que fica do uso das teorias para compreender e ouvir o outro não devem nunca silenciar e sim abraçar as vozes, sem cair em armadilhas acadêmicas e produzir uma coisa em que a única voz que aparece é a voz do pesquisador. Bairrão coloca:

Consequentemente, deve-se renunciar à tentação de fazer traduções. Trocar, por exemplo, explicações nativas, por freudianas ou marxistas. A entrada da psicanálise não pode ser esta (atribuir sentido), mas a de revelar a voz de sujeitos, e para isso é fundamental aprender e apreender a sua linguagem e verificar o que com ela se enuncia, nos próprios termos em que é referido (e não colonizá-la por outros referenciais). Isso implica suspender o juízo quanto à realidade dos fenômenos narrados e em abolir o uso dos termos *certo* e *errado* (Bairrão, 2005, p. 445).

Parte 2: As Personagens

2.1 Marshall Sahlins e a Razão Simbólica

Marshall Sahlins é professor emérito de Antropologia da Universidade de Chicago, nasceu em 1930 nos Estados Unidos e boa parte de sua trajetória acadêmica foi realizada nesse mesmo país. Sua pequena estadia de dois anos na França fez com que ele entrasse em contato com as teorias estruturalistas de Lévi-Strauss e voltasse seu pensamento para essa corrente analítica. Desde seus primeiros escritos “Social Stratification in Polynesia” (1958), Sahlins teve preocupação com este tema: o choque da relação entre sociedades “não ocidentais” e “ocidentais”. O autor constrói uma trajetória de vida acadêmica dedicada a fazer um amplo estudo comparativo, tentando abranger as duas visões, do Ocidental e do Outro diante desse “choque cultural”. Nessa obra de 1958 citada, Sahlins tenta compreender as visões tanto do ocidental quanto do nativo diante do contato na Polinésia, quando ele cunha seus primeiros conceitos sobre troca e mobilidade social. Mais adiante, em “Evolution and Culture” (1960), “Moala: Culture and Nature on a Fijian Island” (1962), “Tribesman. Foundations of American Anthropology Series” (1968) e “Stone Age Economics” (1972), o autor mantém seu objetivo de análise, mas alterna seu objeto, incluindo também a China e o Havaí (Lanna, 2001).

Sua grande obra foi “Culture and Practical Reason” (1976). A recepção desse trabalho foi tanto positiva quanto negativa e, em ambos os sentidos, deixou sua marca na história da Antropologia. Isso se deu por se enquadrar em um contexto em que a disciplina estava sofrendo de um mal que ela própria cultivou durante anos, a tentativa de responder à questão “o que é cultura?”. Marshall Sahlins (1976), Clifford Geertz (1973) e David Schneider (1968), considerados a trindade da escola Culturalista Norte-Americana, foram disparadores de reflexões que, mais tarde, possibilitaram o desenvolvimento da Etnopsicologia (Lutz, 1985).

A sequência dos trabalhos de Sahlins procura sempre deixar clara a intenção de falar sobre o “choque cultural”, mas de uma forma descritiva e analítica muito mais intensa, quando aprofunda sua teoria para uma discussão acerca de categorias do pensamento nativo em si, que são os casos das obras: “Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early

History of the Sandwich Islands Kingdom” (1981) e “Islands of History” (1985). A partir daqui o embate com Obeyesekere tomou conta dos escritos de Sahlins e nas obras: “How “Natives” Think: About Captain Cook, for Example” (1995); “Culture in Practice: Selected Essays” (2000) o autor pretende rebater as críticas de Obeyesekere e enfatizar sua teoria. Com o decorrer do debate Sahlins também tece críticas à escola pós-moderna e a tendência de um pensamento globalizante corroborado pelos marxistas modernos (Lanna, 2010). Tais aspectos são observados na obra “O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica” (1997).

Seguindo um cronograma metodológico, a obra escolhida como de maior relevância para a compreensão do pensamento de Sahlins foi a “Cultura e Razão Prática” (originalmente publicada em 1976), pois nela Sahlins procura mostrar parte de suas opiniões quanto a essas duas noções que dão título à obra. Enquanto o autor faz um apelo para uma melhor consideração do conceito de cultura em seu lugar na vida humana, ele estabelece uma severa crítica quanto ao que ele considera a “Razão Prática”.

Por uma questão de logística trataremos primeiro da crítica. Sahlins utiliza como pano de fundo a sociedade capitalista (popularmente chamada de “nossa”) e a noção de “práxis” marxista, sendo enfático em dizer que pensar sob uma ótica puramente utilitarista das ações é ignorar que existe um plano simbólico do ser.

Sahlins estabelece uma linha de desenvolvimento de seu raciocínio passando pelos grandes clássicos da antropologia, essencialmente o estruturalismo inglês e francês, citando Morgan como exemplo de um seguidor da Razão Prática e Boas como tendo começado a abrir outras portas dando valor maior ao que chamava de “tradição”. O autor segue sua recapitulação por Radcliffe-Brown e Mary Douglas, apontando que aqui o problema era a dualidade de sociedade e cultura, reduzindo o simbolismo ao nível de um mero representante da realidade social.

Por fim o autor enaltece os trabalhos de Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss, nos quais aparece pela primeira vez uma noção de elaboração de signos na mediação do pensamento humano para com a existência do universo, o que Sahlins viria a chamar de “Razão Simbólica”, termo que pautou grande parte de seus trabalhos, que amadurece e se torna a forma como o autor encontrou de dizer que cada signo é pleno dentro de sua ordem simbólica e cultural por si só. Há sempre o perigo de cairmos na armadilha do utilitarismo, isso seria o mesmo que os próprios antropólogos atribuem sentidos às coisas, e não os próprios sujeitos. Mesma preocupação de Obeyesekere

A sequência de sua obra gira em torno de uma análise um pouco mais específica da ótica marxista e a análise da sociedade capitalista em si, alegando que, mesmo ela, é também pautada em uma razão simbólica e não prática, mas o simbolismo dela se pauta no utilitarismo.

Juntamente com a parte crítica há também um momento de elucidação da Cultura. Apesar do conceito variar bastante nas diversas áreas do conhecimento e inclusive dentro da própria Antropologia, Sahlins acaba por optar em utilizá-la no sentido de uma ordem simbólica, na relação do ser humano com o mundo, justificando que ela jamais poderia ser ignorada, nem nos estudos de outras sociedades, nem no estudo da nossa própria.

2.2 Gananath Obeyesekere e o Símbolo Pessoal

Gananath Obeyesekere também nasceu em 1930, assim como seu principal interlocutor, Sahlins, contudo teve uma trajetória de vida bem peculiar e divergente até se tornar o acadêmico de excelência que é hoje. Atualmente professor emérito da Universidade de Princeton, ele nasceu no Sri Lanka (fato essencial para que se compreenda um dos principais pontos de conflito entre ele e Sahlins sobre sua posição como “pesquisador-nativo”, que será abordado mais à frente neste trabalho). Foi homenageado pela *Society for Psychological Anthropology* por sua substancial contribuição nas áreas da Psicologia e da Antropologia. Suas primeiras obras acompanharam a “moda antropológica” e caminham no mesmo sentido que Sahlins, utilizando a história como chave de análise. Podemos citar aqui “Land Tenure In Village Ceylon” (1967), uma descrição das sociedades da Madagama e o contato inglês no Sri Lanka. No entanto, o autor muda rapidamente suas tendências analíticas e passa a utilizar a Psicanálise como chave de análise antropológica, o que emerge nas obras “Medusa's Hair: An Essay On Personal Symbols And Religious Experience” (1981), “The Cult Of The Goddess Pattini” (1984), “Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka” (1988) e “The Work Of Culture: Symbolic Transformation In Psychoanalysis And Anthropology” (1990). Nessas obras, Obeyesekere retoma a metapsicologia freudiana com força argumentativa e demonstra que é possível utilizar da Psicanálise para um fazer etnográfico e antropológico, assim como como uma das vertentes da Etnopsicologia almeja.

Em seu livro intitulado “The Apotheosis Of Captain Cook: European Mythmaking In The Pacific” (1992), Obeyesekere apresenta um debate direto com Sahlins. Essa obra, de difícil acesso e ainda sem tradução para a língua portuguesa, é um dos focos deste trabalho. Nesse texto Obeyesekere trata do mesmo fato que Sahlins nas ilhas havaianas, mas enquanto o segundo fez uso da História, o primeiro recorreu à Psicanálise para efetuar sua análise.

Sendo a controvérsia entre Sahlins e Obeyesekere nossa grande protagonista e Fernando Gil norteando nossa trajetória analítica, a primeira coisa a ser feita é compreender o ponto de partida teórico-metodológico dos dois autores e identificar a espinha dorsal de seus trabalhos. Por esse motivo foram selecionadas algumas obras em particular.

No caso de Obeyesekere o próprio autor nos dá a informação que para entender o núcleo metodológico de todo seu trabalho é necessária a leitura da tríade “Medusa's Hair”, “The Cult Of The Goddess Pattini” e “The Work Of Culture”, em que, mesmo que complementares, Obeyesekere dá maior ênfase nesta terceira obra citada, justificando que por ter sido a última é nela que se concentra um retrabalho e um amadurecimento das anteriores somado a novos elementos. Com isso em mente, a análise mais aprofundada será desta obra, publicada em 1990.

O foco aqui será quanto a uma questão bem objetiva, mas que norteia quase todo trabalho desse autor e que ilumina os futuros caminhos dessa pesquisa, seu conceito de “Símbolo Pessoal”, para desenvolver tal análise será necessário utilizar como pano de fundo um emblemático caso clínico estudado pelo autor, o caso de Abdin.

Apresentado pela primeira vez por Obeyesekere em “Medusa's Hair”, 1981 (Caso 8) e retomado em “The Work of Culture”, 1990. O caso de Tuan Sahid Abdin foi singular nas análises do autor. Nos 8 casos estudados na obra de 1981 ele era o único sujeito do sexo masculino e de ascendência e criação muçulmana.

Nascido em 13 de agosto de 1938, Abdin era o mais velho de treze irmãos, sendo que apenas a mais nova era menina e todos eram filhos de Nona Balgis, o segundo casamento do pai. A primeira esposa, Reyanthumma não gerou descendentes. Bem criança Abdin e Reyanthumma foram abandonados pelo pai e passaram a viver juntos em situação de quase miséria, Abdin acreditava que esta era de fato sua mãe biológica e a amava muito. Ao longo de sua infância Abdin apenas encontrava seu pai de forma esporádica e aleatória pelas ruas da cidade, mas nunca parava para cumprimentá-lo ou conversar com ele. Quando estava com 14 anos seu pai o encontrou em um momento em que participava de jogos de aposta, foi considerado um encontro traumático, pois seu pai o levou embora dali a força e como punição/aprendizado cortou a mão de Abdin para que ele nunca mais participasse desse tipo de jogo. Somente quando se tornou um jovem adulto é que Abdin se reconcilia com o pai, mas mesmo assim ainda mantém uma relação distante e de submissão.

Abdin, apesar da relação com o pai, tinha uma grande proximidade com a sua avó paterna, essa senhora possuía grandes conhecimentos sobre magia e rituais hindus considerados não muito ortodoxos. Desde bem pequeno ela levava seu neto para tais rituais, mas acabou falecendo quando Abdin estava para fazer 8 anos, contudo, e mesmo depois de morta, ela se

tornou uma espécie de espírito guia de seu neto, alegando que o protegeria e passaria todo seu conhecimento a ele.

Através de sonhos ele foi orientado que deveria fazer uma viagem para ser iniciado em um ritual em Kataragama, mas por conta da situação financeira que vivia isso era inviável. Aos 12 anos, ele e sua mãe conseguiram o apoio financeiro que precisavam e efetuaram a viagem assim como o ritual de iniciação, tendo sua língua perfurada e uma vida devota às divindades hindus, mesmo sendo muçulmano isso aparentemente não gerava conflitos nele, apenas algumas percepções sincréticas.

Por pressão de Reyanthumma, aos 19 anos Abdin se casa com uma moça de ascendência muçulmana, mas o casamento dura apenas 3 meses e Abdin então se alista no exército. Um ano depois, novamente sob insistência de sua mãe, ele se casa com outra mulher muçulmana e dessa vez se divorcia após seis meses, alegando ter sido traído por ela. No ano de 1961 Abdin é considerado cúmplice de um plano de um pequeno grupo do exército para arquitetar um golpe ao governo e acaba sendo preso, dividindo cela com um budista.

Foi na prisão que Abdin deu início a uma decisão que poderia mudar o curso de sua vida. Juntamente com seu colega de cela budista fez um juramento, uma promessa caso fossem absolvidos de seus crimes e libertos. O budista fez uma promessa mais branda, que teria uma vida devota se fosse solto, Abdin, em sua devoção aos deuses, promete grande penitência a si próprio em nome dos deuses. 18 meses depois disso Abdin é absolvido, indo direto para Kataragama, que se encontrava na época de um grande ritual anual, realizado em uma espécie de centro arquitetônico religioso com vários santuários. Abdin foi perfurado nas pernas e nas costas e fixado a uma espécie de carro alegórico por 6 ganchos, percorrendo todo o trajeto dos santuários dessa forma, em penitência, até parar em frente ao santuário principal. Em transe, ao longo do percurso, Abdin profetizava para aqueles que vinham até ele em busca de algum tipo de ajuda.

Após esse acontecimento, Abdin retornava a Kataragama todos os anos na época do festival para performar seu caminho de penitência pendurado ao carro pelos ganchos. Curiosamente, mesmo com o corpo perfurado pelos ganchos, ele não sangrava nem se queixava de dor alguma, sua única alegação era que ao ser enganchado ele sentia um enorme frio, como se estivesse em um frigorífico.

Um tempo depois que foi libertado da prisão Abdin passou por um grave problema financeiro, mesmo tendo uma loja de chás próxima da casa de seu pai e auxiliando em alguns rituais, não havia dinheiro suficiente para o sustento. Em um desses rituais esporádicos, em 1965, ele conheceu sua terceira esposa, uma mulher mais velha, já casada e com 9 filhos, que

ela deixou para ficar com Abdin, tiveram uma filha em 1967 (evento importante que será detalhado mais adiante), oficializaram o casamento em 1971.

Em uma conversa com Obeyesekere, Abdin relata ter uma relação conturbada com sua vida sexual, ele diz que o sexo e a vida religiosa devota não andam em sintonia, segundo ele o sexo suga e destrói a energia divina, que lhe é de suma importância para o contato com os deuses e a realização e participação dos rituais, ele dizia receber constantemente orientações acerca da necessidade de se manter sem relações sexuais para o bem de sua relação com os deuses. Abdin diz ter tido relações sexuais apenas uma vez com sua primeira esposa e nenhuma com sua segunda esposa, sendo assim necessário que ele conversasse abertamente sobre isso com sua atual esposa. Ele a amava e cuidava dela como uma mãe ou irmã, sem apelo sexual.

Conversas futuras revelaram a Obeyesekere que Abdin era impotente, quando questionado sobre a filha que teve com sua atual esposa ele revelou a história por trás da menina. Por muito tempo Abdin se queixava aos deuses que gostaria de ter uma criança, mesmo sob os avisos divinos quanto às relações sexuais. Ele pediu e implorou tanto para a deusa Pattini, que durante alguns dias ele foi capaz de ter relações com sua mulher, dias depois, em sonho, lhe foi revelada uma garotinha, seguido de um aviso, ele teria aquela menina, sua filha, ele deveria amá-la e tratá-la bem, jamais bater nela e em agradecimento ele homenagearia a deusa Pattini lhe dando seu nome à menina. E assim foi feita, recebendo o nome ritual de Binna Nacciya (designação muçulmana da deusa Pattini), mas por motivos oficiais ela teve que ser registrada como Nihara Abdin. Em 1978 sua mãe de criação, Reyanthumma, veio a falecer, um ano depois seu pai também faleceu, após passar um longo período com a saúde bem debilitada, sob condições lamentáveis e com membros paralisados.

Obeyesekere descreve brevemente um ritual em particular que Abdin foi contratado para fazer. Um empresário alegava ter sido enfeitiçado por seus concorrentes e precisava desfazer esse trabalho, Abdin então efetiva tal ritual com auxílio de um colega. Não vem ao caso descrever tal ritual como está na obra de Obeyesekere, mas o relevante aqui são alguns fatos específicos, como as ações de Abdin quando em transe e recebendo os deuses, como para receber Kali ele necessita ofendê-la e ao mesmo tempo sempre chamá-la de mãe, assim como a deusa Pattini, ele quebra cocos em sua própria cabeça e corta sua própria língua com uma lâmina.

Quando questionado se ele realmente acredita que Kali era uma mãe virgem e que não menstruava, ele inicialmente diz que não acha ser possível que ela não menstrua, mas posteriormente ele se corrige e diz que ela menstrua pela boca, por isso tem lábios vermelhos. Na concepção de Obeyesekere, essa interpretação da menstruação da mãe virgem e os cortes

na língua de Abdin estão intimamente ligados. Tais cortes nos processos rituais são uma ação considerada deveras incomum, pouco se ouvia falar de pessoas que faziam tal prática, o que leva nosso autor a pensar nisso com igual particularidade.

Ele chega até aqui com sua descrição em “Medusa’s Hair”, finalizando com alguns apontamentos sobre o caso. Segundo o autor, toda a relação ritual e transe que Abdin desempenha é, no fundo, uma forma de reviver suas experiências traumáticas com seu pai autoritário. Principalmente o fato dos cortes na língua remetem a vários eventos simultaneamente, sua iniciação ao mundo ritual hindu em Kataragama, quando teve sua língua perfurada pela primeira vez aos 12 anos de idade, sua identificação e recebimento da deusa Kali que menstruava pela boca e por fim, sua castração pessoal advinda dos traumas de seu pai.

Retomando o caso de Abdin em “The work of culture”, Obeyesekere faz importantes ressalvas quanto às suas conclusões teóricas, não só quanto ao próprio Abdin, mas também quanto à sua construção do conceito de Símbolo Pessoal. Ao passo que em “Medusa’s Hair” o autor se dedica mais em suas descrições detalhadas de seus casos clínicos e com pequenos apontamentos interpretativos, “The work of culture” se destaca por sua densidade teórica. Pouco falaremos aqui da terceira obra que completa a tríade do autor (“The Cult of the goddess Pattini”) por uma questão de foco do ensaio, que tem por propósitos se ater ao caso de Abdin e o objetivo de entender o desenvolvimento do Símbolo Pessoal por Obeyesekere. Continuemos então com a descrição do caso de Abdin após alguns anos dos acontecimentos em “Medusa’s Hair” e posteriormente traremos a compilação da discussão teórica do autor.

Um tempo após a morte de seu pai em 1979, Abdin passa por um estado grave de saúde, o que genericamente chamamos de “derrame”, indo parar no hospital em estado grave e ficando com todo seu lado esquerdo do corpo paralisado. Essa paralisia é tratada pelos médicos como sendo decorrente do derrame, mas Obeyesekere interpreta que ela pode estar muito mais próxima de um surto histérico. Nesse momento vale pontuar, sempre que o autor utiliza esses termos e conceitos Freudianos e psicanalíticos ele não está reduzindo a situação a um quadro patológico fechado, mas sim tecendo aproximações e paralelos para se seja possível estabelecer uma relação mais inteligível entre as manifestações culturais e os saberes acadêmicos.

Obeyesekere fica sabendo desse ocorrido com Abdin através de um colega no Sri Lanka, pois ele estava nos Estados Unidos. Obeyesekere orienta seu colega a ajudar Abdin com as despesas de saúde e imediatamente viaja para ver seu amigo, que por uma questão curiosa, mas não coincidente para nosso autor, ele estava utilizando a mesma cadeira de rodas que seu pai enfermo usava antes de sua morte.

Naquele mesmo ano Abdin se recusou pela primeira vez a participar do ritual anual em

Kataragama. Obeyesekere interpreta que o fato de Abdin estar paralisado naquela cadeira de rodas é uma forma que ele encontrou de praticar sua penitência através de sintomas e não através de símbolos como costumava fazer em sua expressão anual da penitência com Kataragama, pendurado ao carro pelos ganchos. Em 1980, nosso autor descreve Abdin como uma figura decrépita e moribunda, com sua barba mal feita, utilizando trapos como roupas, mas que ficou extremamente feliz em ver Obeyesekere após alguns anos. Segundo o autor, esse foi um claro momento transferencial do campo, em que ele foi colocado no lugar de “Pai Bondoso” que cuidava e se preocupava com Abdin.

Após ter “pulado” um ano de sua penitência em Kataragama, Abdin conversou com Obeyesekere dizendo que gostaria de voltar e executá-la novamente, se pendurando ao carro com os ganchos, percorrendo todo o caminho pelos santuários, tudo como deveria ser. Obeyesekere o incentivou e assim foi feito. Após esse ritual Abdin era capaz de andar e mover razoavelmente bem seus membros antes paralisados, nos anos seguintes, de 1981, 1982 e 1983, Abdin não queria mais executar seu ritual de penitência com os ganchos, mas esteve em Kataragama, ia até o local para ver o festival e fazer suas oferendas aos deuses.

Analisando o caso, Obeyesekere admite que jamais via Abdin como sendo um potencial especialista ritual de sucesso em tempo integral, para ele havia uma grande falha, uma falta de termos socioculturais. Abdin era um muçulmano, iniciado e praticante de cultos hindus, que nunca conseguiu, através dos sistemas simbólicos, exorcizar seu passado traumático.

Nosso autor estabelece um paralelo do caso de Abdin e de algumas sacerdotisas estudadas em “Medusa’s Hair” para tentar mostrar como o Símbolo Pessoal atua. Uma mulher possuída por espíritos malignos por se lamentar e se considerar culpada pela morte de um parente próximo, participa de rituais, se recupera, se transforma em uma sacerdotisa e dedica toda sua vida à devoção aos deuses, se livrando da culpa e ficando bem e “recuperada” de seus traumas. Para Obeyesekere, isso é mais um exemplo de que os dramas de uma pessoa são sempre simultaneamente subjetivos e objetivos, motivações profundas (*deep motivations*) são canalizadas e objetivadas em um sistema simbólico cultural, ela elabora seus dramas pessoais em um sistema que significa esses elementos e dão um propósito a eles.

Para ele, Símbolos e Sintomas têm simultaneamente motivo e significado, porém ao passo que o Sintoma está mais atrelado ao campo do motivo (*deep motivations*), o Símbolo está mais próximo do campo do significado (cultural e objetivo). Esse apontamento feito pelo autor se mostra bem claro no caso de Abdin, pois quando ele manifestava sua penitência em Kataragama ele, à primeira vista, parecia fazer algo da mesma ordem da sacerdotisa, manifestar através de um símbolo cultural, inteligível para sua sociedade, seus traumas, ou seja, dar

significados a eles, porém Abdin necessita que isso seja feito constantemente, caso contrário os sintomas se mostram mais fortes e consolidados como manifestação de seus traumas, a paralisia de membros, por exemplo. Obeyesekere pontua que o significado do Símbolo Pessoal de Abdin é raso, por isso não é efetivo para a superação dos traumas. Para ele, sintomas regressivos sobrepõem o significado, em ambos os casos, da Sacerdotisa e de Abdin, são utilizados sistemas simbólicos existentes para dar expressão às motivações profundas.

É de extrema importância ressaltar que mesmo que Obeyesekere defina o Símbolo Pessoal, ele não o faz uma única vez e nem sempre da mesma forma, o que inicialmente pode aparentar uma má formulação de um conceito, na verdade se mostra, após uma leitura mais atenta, um dinamismo do conceito e uma constante abertura para que ele se complemente, se desenvolva e amadureça. O que para o campo da Etnopsicologia está mais próximo de um operador do que de fato um conceito.

Segundo Obeyesekere, uma das instâncias de operação do símbolo pessoal está no potencial de reflexividade que ele causa no sujeito, aqui ele estabelece uma ponte entre as noções de símbolo cultural e símbolo étnico, enquanto que o primeiro é um termo genérico já utilizado na Antropologia, por Lévi-Strauss e Edmund Leach, para designar qualquer figura ou ato simbólico que tenha seu significado inteligível apenas para quem compreende a cultura que o simbolizou (exemplo disso são as divindades de um determinado local ou o que alguns objetos representam). O segundo é um termo cunhado por George Devereux, para designar símbolos que geram associações internas em cada sujeito, Obeyesekere nos confirma que em termos práticos-objetivos, o símbolo pessoal é a mesma coisa que o étnico, se diferenciando apenas no sentido que para Obeyesekere esse símbolo não só gera associações, mas também introspecção, resultando em um movimento constante de regressão e progressão das cadeias de memórias do sujeito, o atualizando e modificando sua visão sobre o símbolo e sobre si mesmo, sendo reflexivo.

Apesar das várias definições e complementações do conceito de Símbolo Pessoal, o autor ao longo de suas obras nos dá diversas características dele, como a utilização de fenômenos culturais para apresentar um questionamento acerca dos símbolos e como eles são manipulados pelos próprios sujeitos. Outra característica, é que o Símbolo Pessoal trabalha simultaneamente no âmbito do individual e do social, e isso de forma alguma indica uma “indecisão” do foco de análise, mas se aproxima muito mais de uma lógica de pensamento topológica, ou seja, ao mesmo tempo é uma crítica ao pensamento antropológico da época que sempre distinguia o público do privado e uma crítica a uma vertente do pensamento psicanalítico que alega que tudo sempre tem uma motivação profunda inconsciente.

Para Obeyesekere tudo se resume em uma capacidade de comunicação, de transmissão de emoções e de afetos, e é aqui que fica claro por que o autor buscou grande embasamento nas teorias Freudianas. O Símbolo Pessoal é a grande junção das teorias sociais e antropológicas com as psicanalíticas, ou a grande crítica a elas, dependendo do ângulo que se analisa.

Logo de início, na introdução de “The work of culture”, o autor já revela que sua releitura de Ricoeur e sua análise hermenêutica de Freud, pela enésima vez, foi fundamental para repensar suas críticas e construções teóricas nas áreas interligadas da Antropologia e da Psicanálise, bem como o fortalecimento do Símbolo Pessoal. Há sempre uma grande dificuldade em se pensar a Antropologia através de uma lógica psicanalítica porque esta escapa um pouco à lógica cartesiana, enquanto aquela se embasa em tal lógica. Mas o grande argumento de Obeyesekere para que de fato isso seja feito é que há um fator de falibilidade na mente humana, nada condizente com a lógica cartesiana.

O que Obeyesekere considera como sendo o grande avanço de sua ideia de Símbolo Pessoal em “Medusa’s Hair” para o “The work of culture” é a atenção para o passado e a infância e como ela se expressa na atualidade do ser. Transformando-se inclusive em uma posterior crítica ao fazer etnográfico antropológico, a etnografia congela uma situação no tempo, mas isso não significa que a vida daqueles que ali estiveram também se congelou. Existiu um passado e um presente e existirá um futuro ali e isso deve ser considerado tanto no fazer etnográfico quanto ao analisar o Símbolo Pessoal, ignorar esse fato é se cegar para a compreensão dos eventos e dos sujeitos.

Tanto para Obeyesekere quanto para a Etnopsicologia há uma enorme preocupação em não “achatar” o sujeito e de dar ouvidos para suas vozes. Antropologia e Psicanálise falham em alguns momentos com isso, mas é em seus momentos de intersecção que elas minimizam essa falha, trazendo técnicas, conceitos e operadores de ambas as áreas. É possível escutar o sujeito, compreender seus Símbolos Pessoais e não transformá-los em meras marionetes de uma estrutura psíquica ou cultural. O sujeito agora é parte do Símbolo Pessoal, não há mais uma separação entre interno e externo, psicológico e social, sujeito e símbolo atuam concomitantemente e todas as esferas.

2.3 Os comentadores:

Após a apresentação de Gananath Obeyesekere e Marshall Sahlins em si, bem como sua estrutura argumentativa, será feita agora uma discussão analítica dos autores que abordam tal controvérsia e foram considerados como mais relevantes para a presente pesquisa. O critério de seleção de relevância utilizado aqui foi “falar sobre a controvérsia”, o que difere de “falar

da controvérsia”. Falar “sobre” refere-se aos autores que em suas análises e discussões abordam as temáticas do debate, procuram compreender os lados e aprofundar a polêmica para um diálogo que vai além das páginas escritas por Sahlins e Obeyesekere; falar “da” controvérsia é mostrar o que os autores escreveram, sem profundidade analítica, sem um engajamento claro em compreender a discussão e já com uma possível preconcepção de um suposto lado vencedor e outro perdedor.

Todos os autores encontrados durante a revisão bibliográfica deste trabalho serão minimamente citados (mesmo que só falem “da” controvérsia), mas devidamente alocados diante desse nosso critério de seleção.

Em favor de uma forma mais didática para os leitores, os autores debatedores foram divididos cronologicamente em três movimentos de retomada da controvérsia, sendo o primeiro logo após ou concomitante ao fim dela, o segundo, alguns anos após o término e o terceiro mais próximo do tempo presente da escrita deste trabalho.

Vale ressaltar ainda que existe um enorme grupo de resenhistas das obras individuais de Obeyesekere e Sahlins. Eles tiveram um papel fundamental para a escrita deste trabalho, porém não debatem de fato a controvérsia, alguns deles são: Alter (1992), Levy (1992), Burce (1993), Ernst (1993), Hanson (1993), Gough (1993), Knauff (1993), Lamb (1993), Linnekin (1993), Martin (1993), Rose (1993), Salmond (1993), Smith (1993), Thomas (1993), Campbell (1994), Carter (1994), Friedman (1995), Frost (1994), Hanlon (1994), Kaeppler (1994), Kame’eleihiwa (1994), Lindstrom (1994), Linekin (1994), Modell (1994), Osborne (1994), Parmentier (1994), Thomas (1994), Valeri (1994), Parker (1995), Corrigan (1995) e Marcus(1995).

Por outro lado há ainda autores que debatem a controvérsia profundamente, no entanto sem referenciá-la, isso torna quase impossível a tarefa de resgatar tais autores neste trabalho, salvo no caso único de Eduardo Viveiros de Castro, que só foi possível incluir por conta de sua “dica”, colocando a referência da controvérsia em uma nota de rodapé.

Clifford Geertz:

O primeiro deles é Clifford Geertz, pertencente ao primeiro movimento de retomada. Com seu artigo não muito discutido “Culture War” (1995), presente em uma coletânea chamada “Available light: Anthropological reflections on Philosophical Topics” (Essa obra recebeu um outro título e uma melhor estruturação de seu conteúdo na versão brasileira: “Nova luz sobre a antropologia”) (2000 [2001]). Ele se enquadra aqui como autor relevante não por discutir a

controvérsia com mais profundidade, mas sim por outros três motivos: O primeiro é o grau de relevância e fama que o autor tinha e tem até hoje na comunidade antropológica; o segundo é a proximidade temporal, pois foi um dos primeiros autores a se manifestar diante da controvérsia (ainda não findada, visto que haveriam ainda publicações em 1997); terceiro por servir de base para praticamente todos os outros autores (esta última talvez decorrente das outras duas anteriores).

A coletânea supracitada por si já nos fornece materiais para um trabalho exclusivo, mas para a presente pesquisa nos interessa apenas esse subcapítulo, pois é onde ele aborda especificamente a controvérsia de Obeyesekere e Sahlins.

A divisão em escolas de pensamento nitidamente opostas - em abordagens globais concebidas não como alternativas metodológicas, mas como visões de mundo, morais e posicionamentos políticos arraigados - cresceu a um ponto em que os choques são mais comuns do que as conclusões, e a possibilidade de consenso em torno da qualquer coisa fundamental parece remota. O afastamento que isso acarreta, assim como o sentimento de perda, são consideráveis e sem dúvida sinceros, mas é muito provável que sejam equivocados. A Antropologia Cultural (e em geral) extraem a maior parte de sua vitalidade das controvérsias que as animam. Não estão muito destinadas a posições firmes e questões resolvidas (Geertz, 2001, p. 93).

Geertz já tem um olhar apurado em sua análise e já considera como “controvérsia” o que está em questão, diz claramente que elas são importantes e necessárias para o desenvolvimento da disciplina, mas ressalta que, assim como aconteceu com Sahlins e Obeyesekere, corre-se o risco de cair em uma armadilha que transforma argumentos e contra-argumentos em choques ideológicos e não mais em novas ideias. Mesmo que às vezes não seja a intenção dos autores envolvidos. No caso da nossa controvérsia em questão isso ocorreu, mas graças a Geertz e outros autores isso foi parcialmente superado e foi possível trazer à tona as reais e relevantes argumentações em meio ao caos egóico de Obeyesekere e Sahlins.

“Inflamados, eloquentes e intransigentes - além de causticamente engraçados, vez por outra -, os dois escancaram algumas questões mais centrais e mais geradoras de dissidência nos estudos antropológicos.” (ibid, p. 94). Geertz talvez tenha sido um dos poucos em sua época (pelo menos dentro de um certo grau de importância) a tomar tal posição, ele tenta extrair da controvérsia os argumentos relevantes e ainda mais, tentar dar importância aos argumentos de Obeyesekere, que era negligenciado naquela época e até hoje.

“Depois de ler esses dois a se atacarem, por cima, por baixo e pelos lados, nas cerca de quinhentas páginas em que eles se agarram pelo colarinho, o que possa ter acontecido com Cook, por que, parece bem menos importante”. Se dando ao luxo de criticar diretamente e

ironicamente o teor de agressividade pessoal dos autores, Geertz percebe e sintetiza uma questão para ilustrar o debate: “Em que consiste propriamente ‘saber’ sobre ‘os outros’? Será isso possível? Será bom?”, uma pergunta que sempre permeou a antropologia e continua bem vívida naqueles que têm seriedade em seus trabalhos acadêmicos. De fato, essa questão está não só posta, mas fervorosamente discutida por Sahlins e Obeyesekere, pois ambos querem “saber sobre o outro”. Como chegar a esse saber e como atingi-lo sem silenciar as vozes nativas é que faz com que o debate tome proporções incendiárias.

Tanto Obeyesekere quanto Sahlins se acusam mutuamente desse silenciamento, Sahlins por considerar os nativos como ilógicos e marionetes de uma superestrutura cultural, segundo Geertz, “podemos dizer que Sahlins é um esmerado defensor da ideia de que existem culturas distintas, cada qual com "um sistema cultural completo da ação humana", e que elas devem ser entendidas nos moldes estruturalistas.” Obeyesekere por racionalizar o nativo o transformando em outro ocidental que não possui suas particularidades. Para Geertz “Obeyesekere é um esmerado defensor da ideia de que os atos e crenças das pessoas têm funções práticas particulares em suas vidas e de que essas funções e crenças devem ser entendidas em moldes psicológicos.”

Geertz, apesar de ter uma ótima leitura da controvérsia, ainda não consegue vê-la sem tomar partido, ainda não consegue compreender que ela se estende para além do campo antropológico (no caso desta pesquisa foi feito o esforço de articulá-la à Psicanálise, negligenciada por anos, não obstante incluída desde o princípio em função do seu papel central no quadro de referências de Obeyesekere) “Se esse fosse o debate acadêmico que às vezes parece ser, Sahlins, mais sagaz, mais concentrado e mais informado, venceria sem esforço. mas não se trata desse tipo de debate.” Esse apontamento se refere ao fato de Sahlins argumentar predominantemente com textos e documentos enquanto Obeyesekere argumenta com “suposições”, contudo esse tipo de consideração muitas vezes passa por uma valorização do autor em si e não de seus escritos.

Como já foi apontado no capítulo anterior, o que foi considerado como “suposição” não é apenas um apontamento ilógico e sem base, mas uma tentativa, através dos caminhos da psicanálise, de mostrar as faltas, as falhas, os buracos e os vazios das informações. Mas não haveria como Geertz, nem Sahlins nem nenhum autor perceber isso em uma primeira leitura, mesmo por que o próprio Obeyesekere disse em sua obra que não trataria, ali, de psicanálise (e de fato não trata), mas isso não significa que ela não esteja lá. Assim como Sahlins não estava livre de ter uma interpretação branca, ocidental e cristã, Obeyesekere não estava livre de

interpretar e argumentar psicanaliticamente, mesmo que não trate de psicanálise textualmente às claras.

A análise de Geertz continua com um apontamento que inicialmente parece pertencer às ofensas, mas que a um olhar mais atento percebe-se a profunda questão. “(Obeyesekere diz, a propósito de coisa alguma, que falta a Sahlins uma ‘preocupação ética profunda’, enquanto Sahlins diz, a propósito disso, que Obeyesekere é um ‘terrorista literário’) isso remete ao fato de que Obeyesekere não consegue aceitar cegamente o que se segue nos registros etnográficos e históricos por sempre questionar os filtros de quem os escreveu. “a despeito da interminável exposição de pronomes que só poderiam agradar a um advogado, as questões que os dividem, no fundo, não são simples questões de fato.”

Geertz ainda sustenta a ideia de uma oposição de lados, “O que os separa, assim como a boa parte dos profissionais da área, é sua compreensão da diferença cultural: o que ela é, o que a produz, o que a sustenta e até onde ela vai. Para Sahlins, ela é essência; para Obeyesekere, é superfície”. Já foi mostrado anteriormente neste trabalho que essa oposição aparente é um resquício da visão de Sahlins, pois essa questão não é superfície para Obeyesekere, ela é essência para ambos. O que se distingue é a visão anterior dessa questão, está mais do que claro que eles partem de noções de cultura diferentes, em que para Obeyesekere os processos internos e subjetivos do sujeito são partes dessa composição cultural.

Há uma crítica da antropologia pós-moderna que Geertz utiliza para ilustrar o pensamento de Obeyesekere: “e se não estamos tão aprisionados em nossos modelos de pensamento e percepção, que somos incapazes de apreender os dos outros, e menos ainda lhes dar crédito”. Os pós-modernos foram enaltecidos por seus questionamentos, mas esquecidos por suas respostas, visto que construíram labirintos dos quais não encontraram saída, mas Obeyesekere não se enquadra nesse mesmo meio por ter de fato trilhado uma alternativa plausível, a psicanálise, o inconsciente e as forças subjetivas dos sujeitos, como tentativa de libertá-los das amarras de uma noção de cultura controladora de ações.

Geertz ainda enfatiza muitas questões caras à Antropologia e que devem ser pensadas para além do que se discutiu na controvérsia de Obeyesekere e Sahlins, como o domínio Ocidental sobre o resto do mundo, o resgate da dimensão histórica das sociedades estudadas e dar uma maior ênfase em características humanas universais. Isso se tornava necessário para a antropologia da época e é ainda hoje necessário.

Ele ainda considera justa a articulação de Obeyesekere sobre os relatos referentes aos havaianos da época, que eles estão impregnados de preconceitos cristãos e não refletem a realidade histórica havaiana, mas mesmo assim ele ainda relaciona isso com uma certa

confiabilidade de tais relatos, coisa que acredito que esta pesquisa tenha deixado claro que não é o caso. Duvidar do que está escrito não é duvidar de quem escreveu, mas apenas mostrar que aquele conteúdo não traduz o ocorrido, pois está permeado de interpretações e compreensões. Mesmo que aparente imparcialidade, ninguém está imune às suas próprias percepções de mundo.

O argumento de Cook ser reconhecido como Lono não ser uma visão unânime entre os havaianos é também enfatizado por Geertz, bem como se os ingleses haviam aprendido a língua havaiana suficientemente para compreender tudo que ocorria em sua plenitude e que há um predomínio (por parte de Sahlins) de excluir a capacidade reflexiva dos havaianos. Essa discussão sobre a reflexividade será brevemente retomada no último capítulo deste trabalho.

Para Obeyesekere, os havaianos são racionalistas ‘pragmáticos’, ‘calculistas’ e ‘estrategistas’; parecendo-se muito conosco - aliás, com qualquer pessoa, com possível exceção de Sahlins -, eles ‘avaliam reflexivamente as implicações de um problema em termos práticos’. Para Sahlins, eles são outros distintos, que existem num ‘esquema’ distinto, num ‘sistema cultural completo da ação humana’, numa ‘outra cosmologia’, inteiramente descontínua da ‘racionalidade burguesa moderna, regida por uma lógica ‘que tem a característica de não parecer necessariamente aos nossos olhos, mas de ser suficiente para eles’. ‘Culturas diferentes’, diz Sahlins, ‘Racionalidades diferentes’. (p. 99)

É assim que Geertz sintetiza o pensamento de ambos os autores, mas fica claro, após analisarmos o debate em si, que é uma síntese “sahlinista”, pois é uma contraposição em termos de lados opostos e que leva em conta uma visão estritamente de análise cultural, sem um recuo reflexivo para elaborá-la, visto que diante de uma análise mais próxima da visão de Obeyesekere fica evidente que ele não nega a ideia de “diferentes culturas, diferentes racionalidades”, mas apenas adiciona a noção de reflexividade e elementos subjetivos de interpretação, ignorados por Sahlins e outros antropólogos.

Geertz ainda tenta mostrar como ambos os autores usam como argumento um contra o outro a perpetuação de ideias que já deveriam ter sido “superadas” ou, pelo menos, deveriam já ter sido mais bem desenvolvidas, no caso de Obeyesekere, ele supostamente perpetuar uma filosofia empirista de Hobbes, Locke, Helvétius e outros. Enquanto Sahlins supostamente perpetua a visão estrutural que vê o nativo com pensamentos primitivos de Lévi-Bruhl, Lévi-Strauss e Todorov.

Tudo isso para mostrar que ainda é necessário pensar uma questão que é datada de antes do pensamento antropológico acadêmico: “Como compreender práticas culturais que nos parecem estranhas e ilógicas”. Geertz não nega e ainda concorda que nós compreendemos os

outros a partir do que somos, inclusive vai além, compreende que tanto Sahlins quanto Obeyesekere concordam com isso, mesmo que Sahlins não perceba.

Geertz parece ter tido uma excelente compreensão da controvérsia e com mais profundidade que muitos outros autores (inclusive os selecionados neste trabalho), porém mesmo que sua leitura em maior profundidade encontre as questões nucleares do debate, ela ainda apenas as tangencia, carecendo de uma discussão mais elaborada. Mas isso não pode se configurar como uma crítica a esse autor, pois ele deixa claro que o intuito de seu texto é exatamente ressaltar tais questões, não as discutir de fato.

Ele ainda tem um grande mérito por pontuar perigos de se considerar plenamente a visão de cada um deles, o perigo de seguir Obeyesekere e pensar que a história do Havaí como um todo se reduz a uma construção europeia; e o perigo de seguir Sahlins e considerar particularidades culturais com contornos definidos, no sentido de se tornarem deterministas e com isso silenciar o Outro como sujeito. O entendimento do sentido cultural é imediatamente vinculante. Não há espaço para uma dúvida ou pergunta sobre o sentido e interesse daquele sentido para Sahlins

Cheios de certezas e acusações e inteiramente dominados pelo desejo de marcar pontos, Obeyesekere e Sahlins conseguiram, apesar disso, colocar juntos indagações teóricas fundamentais, de um modo que jamais teriam conseguido em separado; e levantaram questões metodológicas cruciais referentes à delicada tarefa de ‘conhecer os outros’ (p.100).

Isso, segundo Fernando Gil, é a maior das maravilhas das controvérsias acadêmicas.

Robert Borofsky:

Borofsky, também do primeiro movimento de retomada, é considerado por muitos como o autor que talvez tenha mais trabalhado o conteúdo da controvérsia de Sahlins e Obeyesekere, o que o torna indispensável para a presente discussão. Infelizmente ele peca por uma falta de profundidade analítica e nem mesmo menciona a psicanálise presente em toda a argumentação de Obeyesekere, se mantendo estritamente em uma visão antropológica cultural. Seu texto “Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins” (1997) com suas 29 páginas dedicadas à polêmica, tem a mais alta relevância aqui por compor integralmente a controvérsia, apresentando um espaço dedicado para que Obeyesekere e Sahlins possam tecer alguns últimos argumentos após o fechamento de suas principais obras relativas ao embate. (Obeyesekere ainda publica um

posfácio atualizado de sua obra de 1992, em 1997, a publicação deste posfácio data de Novembro, ou seja após o fechamento da obra de Borofsky, que se deu em Abril).

Para além da explanação do conteúdo da controvérsia, Borofsky tem como sua maior contribuição o espaço dado a Obeyesekere e Sahlins para suas palavras finais acerca da polêmica. Mais do que isso, sua obra é considerada com uma unanimidade silenciosa como a mais completa e sintetizada referência do debate, sendo citada por todos os autores que se propuseram, depois dele, a discutir a contenda.

Borofsky faz um esforço similar ao feito neste presente trabalho, buscando e sintetizando sistematicamente trechos argumentativos da controvérsia e selecionando os de maior relevância e mais ilustrativos de toda a polêmica, ao mesmo tempo que procura contribuir com suas próprias observações e ressalvas. Sua contribuição é inestimável, mas por mais que seja um dos autores mais completos dessa lista ele ainda é limitado em sua análise e não alcança alguns níveis de profundidade analíticos.

Ele traz um panorama geral e bem completo, contexto histórico dos autores, dados pessoais e profissionais, principais obras, contexto do início da controvérsia, os temas fundantes e mais debatidos e sua extensão para um debate amplo no campo da Antropologia.

Para além da invejável explanação da controvérsia, Borofsky tem algumas contribuições muito caras a este presente trabalho: com pequenos e breves questionamentos e apontamentos este autor lança luz a debates mais profundos, quando diz claramente “a careful examination of Obeyesekere and Sahlins suggests that they are partly talking at cross-purposes”, vale ressaltar aqui que ele se refere exclusivamente às obras da controvérsia, “No matter how much evidence each presents to buttress his case, the other does not concur because he uses a different though related perspective to demonstrate different though related points”.

É no mínimo curioso pensar que com tantos autores referenciando Borofsky, tão poucos se atentam para essa breve advertência, mas que tem uma relevância extraordinária. Pois é a partir dessa percepção que somos capazes de ver que em muitos momentos de discordância os autores não estão falando da mesma coisa, pois partem de princípios e análises completamente distintos. O que faltou a Borofsky foi reconhecer o uso da Psicanálise por Obeyesekere, o que não é justificável, pois de todos os autores presentes neste trabalho, somente ele e Kei Yoshida utilizam outras obras de referências do autor, como “Medusa’s hair” (1981) e “The Work of Culture” (1990), em que Obeyesekere não só demonstra o uso da psicanálise em seu trabalho de campo como considera essas obras como compondo seu corpo metodológico de trabalho. Talvez ele tenha sido ludibriado pela fala de Obeyesekere (1992) que diz não se utilizar da psicanálise em seu texto referente à disputa com Sahlins. De fato Obeyesekere não utiliza

argumentos psicanalíticos, mas toda sua lógica de raciocínio é perpassada por essas teorias e isso é evidente para um olhar atento.

“Given the different perspectives involved in the controversy, how do we make sense of the different knowledge claims? If one thing is certain, it is that we must move beyond first impressions”, Borofsky é talvez o autor que faz as mais precisas indagações, mas parece não conseguir avançar. Creio que a sede por respostas o faça perder o foco e perceber que o questionamento em si é mais importante do que respondê-lo. Afinal, se tem algo que todos os estudiosos dessa controvérsia fizeram foram se questionar diante dos apontamentos dos dois autores, mesmo que minimamente.

Quando Borofsky questionou pessoalmente Obeyesekere do por que escrever um texto de resposta a Sahlins tão polêmico (Obeyesekere concorda com isso) ele respondeu “to stir things up”, ou seja, Obeyesekere via a necessidade de polemizar as questões para que reverberassem na comunidade acadêmica.

Nas páginas dedicadas às respostas de Obeyesekere ele diz “Cook, in my account, was the exemplar of the Enlightenment, but he also reflects a deeper myth model of the long run that Kurtz also imagined”. E continua “I show how this latter “myth model” was constituted and contrast it with the terrorism that the voyages initiated”.

“I agree with Borofsky that my whole argument is doomed if it can be shown that the apotheosis is not a Western myth model”. Esse posicionamento de Obeyesekere pode gerar confusão para leitores desavisados, pois para os partidários de Sahlins, isso foi devidamente demonstrado, mas se seguirmos a estratégia argumentativa de Obeyesekere, isso é impossível, pois mesmo que se demonstre que a apoteose foi uma criação havaiana, ela só foi possível mediante contato com os Ocidentais, ou seja, é no mínimo uma construção conjunta. Vale ressaltar que isso é uma projeção hipotética, Obeyesekere jamais concluiu isso, para ele é de fato uma construção ocidental.

“My question: Can documents produced by sailors in the late 18th century after a short spell in a tense situation be that unequivocal?”. Tempos diferentes, textos diferentes, circunstâncias diferentes, mas os mesmos argumentos. Enfatizo que tais argumentos são espiralados, não circulares pelo simples fato de que por mais que se repitam, por conta das situações diversas eles sempre geram, mesmo que minimamente, novas reflexões.

Obeyesekere questiona ainda algumas críticas como falhas nas citações e referências bibliográficas apontadas em seu trabalho e aponta algumas também nos trabalhos de Sahlins e do próprio Borofsky, considerando que isso é comum e não tira a relevância de um texto, vai

adiante e ainda critica que usem de argumento que o número de referências usadas determina quem tem maior domínio para falar do tema.

Por fim, Obeyesekere tenta ressaltar o que mais foi dito em seu trabalho e menos foi compreendido, quando Borofsky questiona “who has the right to speak for whom”, Obeyesekere responde “I have no answer to this question, which I think has been badly framed in terms of ‘rights’”.

“Interpreting a text or writing an ethnography is not speaking on behalf of the people represented therein” Ele próprio se inclui nesse grupo, “I do believe, however, that I can bring some insights that are a product of my historical placement as a native ethnographer and a former colonized subject, but such personal insights must eventually be woven into the ethnographic narrative”. Mas ele faz questão de deixar claro que isso de forma alguma dá a ele privilégio de acesso à cultura havaiana, palavras que muitos autores não compreenderam e o criticam por isso.

“The native viewpoint is a fiction, an ethnographic device to represent the other culture, an ideal type, if you will”. Mais uma das muitas questões mal compreendidas pelos críticos, pois ao lerem algo assim não compreendem que a “ficção” dita por Obeyesekere não está no campo do “não real”, do “falso”, mas apenas uma maneira de enfatizar que a realidade como tal é por si uma projeção do sujeito, transpassada por suas experiências, preconceitos e interpretações.

Após o espaço de “defesa” de Obeyesekere cedido por Borofsky, é a vez de Sahlins ter seu espaço, porém, diferente de Obeyesekere, ele parece ignorar que seu oponente está presente e segue seus argumentos dialogando diretamente com Borofsky.

“But then, ethnographic texts which seem resistant to our own cultural specifications may yet, by the nature of the mental operations involved, provide an opening to intelligibility”, Sahlins é tão resistente à proposta de Obeyesekere baseado no simples fato de que considerar a etnografia uma ficção se chocaria com a possibilidade de haver inteligibilidade entre as culturas.

“The possibility of anthropology consists in mutual and communicable symbolic operations, of the sort that can make logical and intelligible what is otherwise empirically unbelievable”. Segundo Sahlins a possibilidade de uma comunicação simbólica é inversamente proporcional a uma unidade da racionalidade partilhada por todas as pessoas. Obeyesekere nunca opôs essas duas categorias.

Borofsky finaliza seu texto com a tentativa de coletar os frutos da controvérsia e projetar um possível consenso, mas ainda dando abertura para futuros questionamentos acerca do embate. “What anthropology is all about, ultimately, is comparison.”

“We are surprised by Hawaiian representations of anthropologists, and Hawaiians are surprised by anthropological representations of Hawaiians. Each of us gives voice to the other’s silences. Each perceives things that the other, at times, obscures.”

Mais do que isso, Borofsky encerra com uma frase apaziguadora, porém de extrema pertinência para os futuros leitores, os quais alguns parecem não terem dado a devida atenção “Differences of representation, from this perspective, are less part of the problem than part of the solution. In conversing across our differences, we enhance the opportunity to learn from them. We also enhance the discipline of anthropology.”

Lilia Katri Moritz Schwarcz:

Também brasileira, essa autora ganha seu destaque por ter feito uma resenha crítica acerca da obra supracitada de Geertz (2001) e por sua resenha de “Como pensam os Nativos” (Sahlins, 1995), apresentada na Folha de São Paulo em 2002. Ela pertence então ao segundo movimento de retomada, porém Schwarcz não se enquadra entre os autores que parecem ter compreendido a controvérsia como tal, ela se apresenta como defensora declarada de Sahlins.

Apesar de apresentar essa obra de Geertz e enaltecer sua relevância para a Antropologia, ela parece simplesmente ignorar o capítulo acerca da controvérsia, mesmo que apontando algumas questões relativas aos autores, Sahlins e Obeyesekere nem são citados. Mesmo assim, essa autora tem uma relevância singular em nossa lista por retratar metonimicamente o posicionamento da maioria dos antropólogos diante da controvérsia.

“É dessa maneira, e usando um vocabulário inesperado, que o antropólogo lida com controvérsias morais e epistemológicas do momento, introduzindo debates dentro e fora da disciplina. Por fim, mesmo dizendo que não faz, o livro é repassado pela teoria”. Essa questão e esse trecho se encontram exatamente no capítulo em que Geertz está analisando a controvérsia.

Já em seu texto de 2002, Schwarcz pretende desenvolver uma resenha da obra que Sahlins dedica à controvérsia, mas a autora mal toca nas questões da controvérsia em si, ela apenas enaltece os dizeres de Sahlins e tenta demonstrar os absurdos do pensamento de Obeyesekere. Ela é uma autora importante neste trabalho por representar uma maioria de autores da área que também seguem nessa mesma linha de visão da controvérsia.

“Em questão está agora o estatuto do conhecimento, a qualidade da investigação e também a responsabilidade política do cientista”. Isso é algo que não deveria estar em questão somente agora, mas deveria se consolidar como uma preocupação constante e perpétua. “Bem

no centro do foco aparece o processo de descolonização, cenário onde o antigo objeto de análise se rebela, transforma-se em sujeito, cidadão do terceiro mundo preocupado com a transformação e narrativa de sua história”. esse é o cenário em que Schwarcz coloca a controvérsia, aproximando-se das críticas dos pós-modernos.

Ela enfatiza questões relevantes como a posição do antropólogo “que deixa de ser entendido como um especialista capaz de traduzir hábitos e costumes distantes dos seus.” e a crítica à noção de cultura, “Por fim, e como decorrência lógica, a própria noção de cultura, antigo baluarte das escolas antropológicas, é atualizada, quase como uma essência definidora das sociedades”. Mas ao mesmo tempo que ela compreende questões relevantes, ela considera que todas elas são de certa forma incabíveis e já superadas, pois isso tira uma certa solidez segura da Antropologia.

Schwarcz, ao dizer que “O livro ‘Como Pensam os Nativos’ relata os rumos de uma polêmica específica, mas é um bom pretexto para nomear algumas falácias dessa discussão que, em nome da autoria, coloca em questão qualquer narrativa” já demonstra seu “lado” na controvérsia. Diferentemente de Geertz ela utiliza o termo “polêmica” e isso já nos dá indícios de como ela direciona sua leitura.

“Trocando em miúdos, o que está em pauta é a capacidade e o direito que se tem de fazer a história dos "outros" ou de traduzir um ponto de vista que não é o seu”. Infelizmente o que a autora considera como sendo a centralidade do embate não passa de um argumento superficial, pois ambos os autores tentam fazer isso, cada um a seu modo, e não há uma disputa por quem tem direito a fazer isso ou não, mas um embate metodológico de quais meios são mais dignos (para os próprios nativos) de se fazer isso. “No entanto, menos do que tomar partido, importa reter a reação de Sahlins, que ajuda a refletir sobre o lugar do antropólogo e a possibilidade que tem de emitir juízos”. A autora tenta argumentar que não é uma questão de tomar partido, mas faz uma leitura de uma controvérsia levando em conta apenas um dos lados.

A autora pincela questões importantes do debate, mas parece não querer discuti-las e nem as apresentar de uma forma minimamente imparcial. “O cerne da argumentação de Sahlins concentra-se em desqualificar o "estatuto de nativo universal" a que Obeyesekere se arvora”. De fato esse é um argumento de Sahlins, “seu suposto básico de que todos ‘seus irmãos colonizados’ são iguais, sobretudo em suas respostas racionais e pragmáticas”. aqui há um equívoco interpretativo, pois para Obeyesekere não é ele que é igual aos outros nativos colonizados, é o Sahlins e o pensamento ocidental que não percebe que eles e os outros partilham de uma certa racionalidade prática.

Mas esse equívoco de Schwarcz também foi cometido por Sahlins, pois ele mesmo não compreendeu totalmente essa racionalidade prática, a aproximando mais do pensamento dos filósofos empiristas e menos do pensamento psicanalítico. “Os argumentos de Obeyesekere levariam, ainda, a outro tipo de etnocentrismo, uma vez que se os havaianos seriam só e sempre racionais”, essa conclusão é claramente decorrente do equívoco interpretativo. “Assim, ao transformar a etnografia em fábula, Obeyesekere pinta ‘seus nativos’ de ‘burgueses realistas’, fazendo deles o que somos nós”.

No entanto, se os textos são instrumentos de prestígio, as investidas de Sahlins permitem voltar à ideia de reversibilidade e pensar que, em vez da ‘coincidência’, seria a ‘distância’ a atitude mais salutar na reflexão do pesquisador. É a flexibilidade que permite buscar não só o que é diverso, mas também as persistências, ou mesmo um alargamento da reflexão sobre o próprio sujeito do conhecimento. (SCHWARCZ, 2002)

Essa citação tem um caráter altamente relevante, pois novamente tangencia as questões da “reflexividade” (flexibilidade, dependendo do autor de referência), pois Obeyesekere ao tratar desse conceito traz uma carga subjetiva do sujeito e sua relação com o social-cultural, um interferindo e influenciando no outro ciclicamente. Da forma como a autora destaca, parece que essa dimensão não é considerada, logo não se constitui como uma possível crítica aos argumentos de Obeyesekere.

Considerando a visão de Obeyesekere dessa reflexividade, é justamente no fazer antropológico de Sahlins que ela não ocorre, pois ao analisar uma cultura outra ele estaria fazendo uma projeção, reprodução e atualização dele próprio e de sua própria história, fazendo do outro um espelho de si. “Apostar na ideia de que as culturas são diversas, umas em relação às outras, não significa cair em uma relatividade absoluta e impenetrável”. No final de seu texto sua conclusão é precisa, porém, através de uma leitura unilateral de uma controvérsia entre dois autores.

Cristhian Teófilo da Silva:

Por ser um dos autores do segundo movimento de retomada e se tratar de um dos poucos autores brasileiros que escreveram sobre essa controvérsia, seu artigo “Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana” (2002) já mostra singularidade, mas para além disso, em termos de discussão, Silva destaca pontos relevantes, como algumas más compreensões de Sahlins na leitura de Obeyesekere.

“O debate parece uma atualização de uma pergunta constitutiva da própria disciplina: como pensar exatamente sobre o pensamento (dos outros)?”, Silva já inicia seu texto adotando uma visão de Geertz, se embasando muito neste autor durante todo o texto. “Sob o signo dessa pergunta, o antagonismo entre Obeyesekere e Sahlins seria a reprodução estereotípica de uma discordância, que, a meu ver, encontra no pensamento de Geertz uma formulação adequada”, porém ele parece ainda não conseguir se desvincular dessa visão de uma polêmica dicotômica e polarizada. Como já vimos na análise da controvérsia e na discussão do texto de Geertz, essa é uma visão que Sahlins instituiu, Geertz corroborou e, agora, Silva a mantém.

Como essa controvérsia foi lida e debatida (até agora) predominantemente por uma perspectiva antropológica que não considera as capacidades reflexivas do sujeito, alguns construtos dos são recorrente em todos os autores, como é o caso da polarização da controvérsia como um todo e mais especificamente da visão de cada autor sobre a humanidade, “Este ensaio almeja restabelecer as premissas interpretativas de Obeyesekere e Sahlins sobre o pensamento havaiano”, Silva parte de um ótimo lugar, mas infelizmente fica limitado em seu avanço, “a partir da discordância entre uma ‘visão mínimo-denominador-comum da mente humana’ (Obeyesekere) e outra que prega ‘outros animais, outros conceitos’ (Sahlins)”. Pois novamente é necessário enfatizar que, como vimos neste trabalho, essas visões não são necessariamente opostas, Sahlins as coloca assim, mas Obeyesekere considera que elas são complementares e concomitantes. O problema não é uma visão e uma leitura antropológica, mas não incorporar a ela outras formas auxiliares de pensamento, englobar à antropologia uma análise psicanalítica só enriqueceria mais a interpretação da controvérsia.

Todavia, Silva, ao contrário de muitos autores, têm uma legítima intenção em superar a briga de egos e utilizar a controvérsia como Geertz propôs. Silva de fato não só percebe a relevância da controvérsia como a necessidade desse diálogo para a progressão acadêmica da área, “Espera-se superar com este enfoque a dissonância do diálogo entre Obeyesekere e Sahlins em prol da elucidação das bases interpretativas que viabilizem o próprio pensamento antropológico diante do pensamento dos nativos”.

“Mais do que saber o que Sahlins e Obeyesekere pensam do pensamento um do outro, importa saber como se situam exatamente diante do pensamento havaiano para interpretá-lo”. É perceptível que, assim como Geertz, Silva tem uma proposta honesta e caminha na direção de um diálogo construtivo, com preocupações relevantes à controvérsia, mas ele não consegue avançar muito desse lugar, a falta de uma real consideração de que outros saberes além do antropológico compõem essa polêmica limita até onde ele consegue chegar. Mas novamente,

isso não é uma falha do autor, mas de toda uma cultura acadêmica que muitas vezes se limita e se fecha em seus nichos de saberes.

Vale ressaltar que o ponto aqui não é sugerir uma somatória simples (Antropologia + Psicanálise), mas salientar, como Obeyesekere almeja, encontrar na psicanálise algo que falta à antropologia. Para ele, uma consideração dos povos e das pessoas, independentemente das culturas, como sujeitos e agentes pensantes, não marionetes do "pensamento selvagem".

Silva coloca em questão e dá razão a Obeyesekere em muitos momentos, como é o caso da descrição de Sahlins da chegada de Cook nas ilhas havaianas e sua instantânea identificação como Lono, "Sahlins é bastante ambíguo, pois ficamos sem saber se Cook foi para os havaianos 'o Deus do Ano Lono' ou apenas 'uma imitação da imagem de Lono'."., pois Obeyesekere pega Sahlins exatamente nesse ponto.

Seguindo esse enfoque inicial, toda a controvérsia se desenrola com argumentos espiralados que remetem a tentar solucionar esse impasse, como a crítica de Obeyesekere sobre as fontes históricas e etnográficas usadas por Sahlins sem nenhuma preocupação em questioná-las e a devolutiva de Sahlins sobre os argumentos "superficiais" de Obeyesekere baseado apenas em "suposições".

Fica evidente que Silva compreende os lados da controvérsia, mas ele os reconhece como estando dispostos em um plano cartesiano, cada qual em uma extremidade, indicando que um é o oposto do outro, seu antagônico. "Nada mais antinômico do que ter de um lado um antropólogo norte-americano que concebe os havaianos como atores de uma racionalidade mitoprática que toma homens por deuses", de fato uma compreensão clara de Sahlins. "de outro, um antropólogo do Sri Lanka nos Estados Unidos que concebe navegadores europeus do século XVIII como atores de uma racionalidade mito-poética que cria deuses para os homens.", também um belo exemplo da compreensão de parte do pensamento de Obeyesekere.

A questão então fica na oposição dessas duas coisas, pois de um ponto de vista psicanalítico, não cartesiano, estar em lugares diferente, pontos de partida diversos e chegar a conclusões distintas não necessariamente caracteriza uma oposição, sendo assim, Obeyesekere enfatiza que brancos ocidentais têm um pensamento mítico que eles próprios não reconhecem e que os havaianos têm uma racionalidade prática que não é reconhecida, ambos têm essas instâncias concomitantemente, sendo necessária a ênfase por um caráter de elucidação.

Mas é a partir de um diálogo com as obras de Wittgenstein e Frazer que Silva traz sua grande contribuição para a controvérsia, "não estariam Sahlins e Obeyesekere tomando a palavra "deus" inadequadamente como um conceito de experiência próxima?". A resposta é claramente afirmativa, Silva não só tem razão ao questionar esse fato como também

Obeyesekere já havia se atentado para isso no diálogo com Sahlins, não só para as palavras “deus” e “Lono” como tendo sido compreendidas de formas diferentes pelos os autores, mas também termos acadêmicos sendo interpretados de formas distintas para cada um dos dois, como o conceito de “mito”, “fato”, “dado”, dentre outros. “Será que devemos simplesmente nos convencer que “deus” e “Lono” têm para o pensamento havaiano o mesmo significado?”.

Esse questionamento de Silva nos ilumina quanto ao fato de que a controvérsia se passa em duas instâncias (talvez três), a primeira sendo as incompreensões dos acontecimentos entre nativos e ingleses nas ilhas havaianas, a segunda sendo a extensão dessa má compreensão entre os autores em si. Se extrapolarmos um pouco podemos até dizer que há uma terceira instância, que seria a extensão dos mal-entendidos entre os leitores da controvérsia.

“O problema passa a ser, portanto, que o fascínio que a ciência exerce sobre nós torna fácil a adoção da forma científica de pensar como um paradigma para avaliar a respeitabilidade intelectual de outras formas de discurso”. Através de uma aproximação da controvérsia com algumas críticas aos escritos de Evans-Pritchard, Silva atualiza o debate e toca em uma importante questão para a realidade acadêmica atual, tendo até uma implicação política e ética.

Contudo, apesar desse brilhante avanço de Silva ele deixa de considerar outro aspecto, “Sahlins e Obeyesekere, por sua vez, partiram de conceitos específicos (como “deus”, “racionalidade prática”, “mitopraxis” etc.) para aferir as interpretações havaianas de Cook”. O problema não é partir desses conceitos, mas, em um primeiro momento não reconhecer que eles partiram deles e considerar que pode haver compreensões diferentes para o campo e, em um segundo momento (mais evidente por parte de Sahlins), não perceber que para além de uma dissonância dos conceitos acadêmicos para com o campo (ilhas havaianas) há também uma nítida dissonância entre os dois autores.

Silva ainda reconhece o ponto central de concordância entre os autores, o que é fundamental para a compreensão de uma controvérsia: “A principal categoria por meio da qual o pensamento havaiano pensou o Capitão Cook foi Lono, e nisso Sahlins e Obeyesekere concordam, nem que seja em momentos ou circunstâncias diferentes”. Mesmo que Silva não avance nessa questão, seu reconhecimento já é singular comparado a outras leituras da controvérsia. Na análise da controvérsia neste trabalho foi resgatado esse ponto, se para Sahlins Cook foi Lono até sua morte, para Obeyesekere a apoteose de Cook se deu exatamente no ato de sua morte. É a maior concordância de toda a controvérsia, mesmo que com base em frases e ideias aparentemente discordantes.

Apesar de Silva conseguir trazer Obeyesekere para o debate, assim como Geertz e outros, ele declara seu lado, apoiando Sahlins. “Agora no esforço de tornar inteligível em nossos

termos as associações havaianas entre Cook e Lono, a análise de Sahlins se apresenta como mais consistente, logicamente falando”, pois assim como os outros, a “lógica argumentativa” de Sahlins corrobora com um fazer antropológico clássico cultural, sem a perspectiva psicanalítica apresentada por Obeyesekere. Ao mesmo tempo que Silva compreende a visão de Obeyesekere, lhe escapa um entendimento mais profundo do uso da psicanálise somada a um fazer antropológico.

Quanto à crítica de Sahlins sobre a racionalidades prática de Obeyesekere ser oposta a particularidade cultural, Silva argumenta: “Obeyesekere não pode ser acusado de fazer tal ‘oposição’, o que significaria dizer que foi insensível à particularidade cultural havaiana.”, ele defende Obeyesekere em um ponto em que muitos antropólogos concordam com Sahlins.

“Trata-se, no caso de Obeyesekere, apenas de enfatizar aquilo que lhe parece negado na análise de Sahlins, nomeadamente, a reflexividade ou o campo de possibilidades reflexivas”, Silva é sensível ao ponto de Obeyesekere e percebe que ele não opõe nem nega o pensamento de Sahlins, mas apenas chama a atenção para algo que não foi percebido. Mais do que isso, ele também tangencia a questão da reflexividade, e parece ter compreendido sua falta no trabalho de Sahlins, diferentemente de Schwarcz.

Silva parece tentar tirar uma “média” do debate, mas através de uma afirmação trazida por Sahlins de que a relação entre inteligibilidade e a utilidade às vezes se inverte. Segundo ele, as coisas se tornam úteis à medida que são conhecidas e não o contrário. “Sendo assim, Cook deveria ser tornado inteligível antes de ser tornado deus (ou um alto chefe, como quer Obeyesekere) e, para tanto, foi igualado a Lono para ser tornado racionalmente útil pela racionalidade havaiana.”.

Contudo, a falta da proximidade com a psicanálise faz com que Silva não compreenda um ponto específico de Obeyesekere, quando diz que ele “resiste em adotar a idéia gadameriana de ‘fusão de horizontes’, quando reconhece que os ‘preconceitos’ do antropólogo sempre se interpõem na política e ética da representação do Outro”. Para Obeyesekere o reconhecimento de que isso sempre ocorre não é uma falha cabal, mas sim o potencial para se reconhecer o que de fato está sendo feito. Obeyesekere “prefere o termo ‘ficção’ para descrever o estilo de sua própria interpretação”. Novamente, a ficção, diante de um ponto de vista psicanalítico, diz mais sobre um fato do que uma “descrição real”, que muitas vezes é associada à criação do observador.

Aqui caberia resgatar um pouco a centralidade do conceito de “trabalho da cultura”, trazida por Obeyesekere pois é um dos lugares que a psicanálise contribui para um entendimento da antropologia inovadora dele. O “trabalho da cultura” permite a especificidade

cultural, mantendo uma universalidade subjacente. Do outro lado temos um universalismo epistêmico redutor e assimilador, que mantém a diversidade cultural ao preço de reduzir o nativo a folclore e não considera um sujeito pensante. A troca leva à desigualdade. De um lado razão e conhecimento, do outro, mitos e automatismo "mental".

Apesar de Silva assumir uma concordância final com Sahlins, parece que só o fez por não compreender a fração psicanalítica de Obeyesekere, “a fórmula de Sahlins: ‘diferentes culturas, diferentes racionalidades’ necessitaria imediata reformulação, na verdade: ‘diferentes antropólogos, diferentes racionalidades’. Silva não poderia estar mais de acordo com Obeyesekere: “a ‘cultura’ (como a racionalidade) é algo inventado pelos etnógrafos com base em qualquer evidência à mão.” e Silva inclui Obeyesekere nesse grupo, “quando decide em uma determinada situação crítica tomar, inconscientemente ou não, os atributos do ‘Outro selvagem’, fazendo de si um pretense ‘nativo universal.’”. Nesse ponto Silva não poderia construir uma crítica melhor, Obeyesekere assume que também tem seus pré-conceitos, mas se vê em uma posição privilegiada por não ter vivido uma vida toda como ocidental.

“Tudo isso serve para mostrar que as interpretações antropológicas da racionalidade nativa partem antes do ponto de vista dos antropólogos do que do outrora almejado ponto de vista nativo.”. E com essa conclusão Silva finaliza seu texto, crendo que está mais próximo do pensamento de Sahlins, quando, na verdade, está intimamente de acordo com Obeyesekere.

Kei Yoshida:

Esse autor, além de transitar entre o segundo e terceiro movimento de retomada, se destaca dentre os demais por ser o único a considerar e discutir, mesmo que brevemente, o caráter psicanalítico de Obeyesekere. Em sua obra “Rationality and Cultural Interpretivism: A Critical Assessment of Failed Solutions” (2014) e no capítulo publicado “Comparing and Explaining Different Cultures: The Case of Captain Cook” (2008) Yoshida utiliza da controvérsia para ilustrar uma questão antropológica mais ampla, relativa às interpretações culturais.

Seguindo uma ordem cronológica vamos, primeiramente, tratar do texto de 2008, Yoshida é o primeiro e único autor que explana abertamente em seu texto a necessidade de se compreender melhor as teorias e métodos de ambos os autores para que se possa conseguir ter uma leitura mais robusta da controvérsia. Mas mesmo atento a isso, é somente em seu texto de 2014 que ele, de fato, coloca isso em prática.

A particularidade desse texto é quando Yoshika utiliza de sua condição de japonês nato para enfatizar que alguns japoneses vêem o imperador como uma divindade e que se seguir o

raciocínio de Obeyesekere eles seriam não racionais por esse motivo. “So far I have criticized Obeyesekere; however, my criticisms of him do not mean that I agree with Sahlins.”, para Yoshida é uma posição válida discordar de ambos, “Westerners and indigenes can be more rational, but in other cases, they can be less rational.”, Mas o problema não é as pessoas acreditarem culturalmente em coisas “estranhas”, mas supor que elas só fazem isso, como Sahlins crê.

O texto de Yoshida não é só interessante por suas reflexões, mas também por trazer um caráter de estar sendo redigido por um “não ocidental”, como ele próprio enfatiza e constrói alguns questionamentos “In my view, non-Westerners cannot and should not accept Western ideas uncritically. But, at the same time, they should not reject them politically and emotionally”.

Mesmo que breves e não muito aprofundados, os argumentos de Yoshida são singulares pela sua condição de japonês nativo e ele tenta equilibrar a balança, apontando falhas tanto em Sahlins quanto Obeyesekere. Segundo ele, para construirmos uma melhor relação entre as diferentes culturas “As the example of the Japanese Emperor and Japanese nationalism suggests, we need to admit the fact that we are more rational in some cases, but less rational in other cases.”

Em seu texto de 2014, Yoshida dedica algumas páginas de sua obra para pontuar a influência psicanalítica (principalmente Freud) na obra de Obeyesekere e dá grandes méritos à Antropologia Psicanalítica, mas como já é característico de Yoshida ele é enfático ao dizer que há um perigo real de se restringir a uma visão de inconsciente e universalização psicologizante e isso ofuscar outras abordagens. Segundo ele, essas teorias deveriam sempre se somar e não se excluírem. O que, na ideia, é o intuito de Obeyesekere, porém isso sai um pouco de foco na controvérsia com Sahlins por conta dos nervos aflorados e os insultos e ofensas tomarem boa parte do espaço da discussão. Infelizmente Yoshida não avança muito mais do que isso, acaba mais por resenhar e tecer alguns comentários ponderados. Mas seu maior mérito é o de perceber a influência psicanalítica em Obeyesekere, sua presença na controvérsia, mesmo que apenas pontuando-a.

Francis Zimmermann:

Este autor francês, em sua obra “Sahlins, Obeyesekere et la mort du Capitain Cook” (1998) dedica boa parte do trabalho para situar o leitor de forma precisa no debate, indicando o início da controvérsia com a palestra de Sahlins em Princeton em 1982, a escrita das duas

grandes obras referentes à polêmica e dando contextualizações históricas do contato dos havaianos com Cook e sua tripulação e uma breve apresentação do festival de ano novo havaiano (Makahiki).

Zimmermann parece se preocupar quase que exclusivamente com a questão de como cada autor da controvérsia justifica Cook ser identificado ou não como Lono, em vida ou pós-morte, ou seja, a maior parte do seu texto é falando “da” controvérsia, não “sobre” ela, o que resulta em ele ser menos relevante para esta pesquisa. Mas, apesar disso, o autor traz alguma contribuição para o debate, quando dedica algumas páginas fazendo um paralelo com as críticas dos antropólogos pós-modernos (paralelo feito também por outros autores desta lista). Essas críticas são exatamente quanto ao fato de que os antropólogos da época consideravam que uma etnografia bem-feita refletiria com exatidão o modo de vida de determinada cultura. Enquanto para os pós-modernos sempre haveria a subjetividade intrínseca do etnógrafo.

Como já ressaltamos, os problemas dos pós-modernos nunca foram suas críticas, mas sim sua falta de alternativas plausíveis para suprir as necessidades almejadas da antropologia. Obeyesekere é muito comparado a eles por tecer críticas na mesma linha, porém sua alternativa (incluir o pensamento psicanalítico) se mostra realmente coerente no trabalho de campo etnográfico.

Ainda que com caráter de resenha, o texto de Zimmermann nos coloca em contato com autores como Nicholas Thomas e sua obra “Out of Time” (1986), que apesar de não tratar da controvérsia, levanta questionamentos similares pertinentes à época, mesmo que sem tanta profundidade quanto Obeyesekere. Thomas inclusive fez uma resenha de “The Apotheosis of Captain Cook”, em 1993.

Por fim, o autor acaba por finalizar seu texto apenas concluindo que a história é estruturante, mas não determinante da cosmologia de uma cultura Outra. Segundo ele, Sahlins está de acordo com isso. Seu texto traz muito mais da contribuição de Thomas como “antropólogo pós-moderno” para os debates em Antropologia do que de fato a controvérsia com Obeyesekere. Contudo ele ao menos está de acordo que o contato dos havaianos com os colonizadores de fato influenciou o pensamento dos nativos e essa influência não foi devidamente percebida por Sahlins.

Gabriel Ernesto Andrade:

Venezuelano, Andrade escreveu durante seu doutorado um breve artigo intitulado “Observaciones sobre el debate Sahlins-Obeyesekere: la muerte del capitán Cook vista desde la antropología de René Girard” (2004). Neste artigo, Andrade já revela em sua introdução que

seu intuito é, a partir de uma análise embasada nas teorias do francês René Girard, tomar partido nessa controvérsia.

Andrade ressalta que muitos trabalhos foram escritos sobre essa controvérsia e a maior parte deles foram favoráveis ao ponto de vista de Sahlins. Porém ele aponta que poucos trabalhos se preocuparam em considerar efetivamente se os nativos havaianos consideraram mesmo Cook como sendo Lono ou não. Questiono esse argumento com base em tudo que já foi trazido aqui. Muitos autores se preocuparam sim com essa questão e inclusive alguns se arriscaram a pontuar uma resposta objetiva a esse questionamento, como Silva. É intrigante que Andrade se preocupe também com essa questão específica, quando é abertamente colocado por Sahlins e Obeyesekere que esta não é a questão central, mas que o relevante é o por que se pensa nessa questão.

“Ciertamente hay mucho más en la disputa que simplemente la cuestión de determinar si un marino inglés fue considerado un dios.”. Ele compreende e ressalta isso a todo momento, mas mesmo assim prefere se reter a esse aspecto específico, por considerar que o questionamento da divindade de Cook seja fundante da controvérsia, e nesse ponto ele tem total razão.

“Con la antropología de Girard, comprenderemos que es posible que efectivamente los hawaianos hayan considerado al capitán Cook como un dios, y por ende, nos colocaremos del lado de Marshall Sahlins en el debate.” Considero pertinente salientar que todos os autores que tomaram partido, de certa forma se afastaram do debate e apenas fizeram esforços para comprovar um dos lados. Isso acarreta em uma não leitura da controvérsia em si e coloca Andrade na categoria dos autores que apenas falam “da” controvérsia.

O fato de Obeyesekere ter uma formação em psicanálise é citado, o que já se configura como uma particularidade dentre os autores que discutem a controvérsia, porém é usado apenas para justificar a posição de Obeyesekere de uma mente humana universal partilhada por todos. Infelizmente Andrade não compreende a profundidade do uso dessa teoria no trabalho de Obeyesekere, como fica evidente quando ele conclui “El colonizador no puede comprender plenamente la experiencia del colonizado, porque solo ha observado esa experiencia, pero no la ha vivido propiamente.”. Concluir isso através da leitura de Obeyesekere não está errado, mas ele não compreende plenamente o porquê Obeyesekere chegou a essa conclusão.

Obeyesekere só pode afirmar isso partindo de um pressuposto psicanalítico de que a compreensão plena do outro é inatingível, até mesmo para o próprio sujeito. Mas isso não significa que a Antropologia é falsa, mas sim que isso precisa ser considerado no fazer antropológico. Por mais que uma etnografia não seja o reflexo de uma cultura, ela diz muito

sobre ela. Uma etnografia deixa de ser a imagem nítida do Outro, passa a ser uma projeção, mas incorpora também aspectos do sujeito etnógrafo, o que é tão rico quanto.

“En líneas generales, Sahlins parece haber superado a Obeyesekere en cuanto a las implicaciones de la disputa se refiere.”. Só é possível afirmar isso se o ponto de partida da análise for a antropologia cultural clássica, sem a incorporação mínima dos questionamentos feitos até mesmo antes da controvérsia, como a reflexividade do sujeito.

Sophie Chevalier:

Esta autora francesa em seu texto “De la modernité du projet anthropologique: Marshall Sahlins, l’histoire dialectique et la raison culturelle” (2005) procura debater a noção de cultura em Sahlins, mas dedica uma pequena parte do seu trabalho para mencionar Obeyesekere (para falar “da” controvérsia). Talvez pela proximidade linguística, Zimmerman é um dos poucos autores relacionados à controvérsia que é citado, fora ele e os dois contendores, aparece apenas Borofsky.

Chevalier de todos os autores aqui citados é a que menos se compromete com a controvérsia, colocando-a apenas como ilustração de uma passagem polêmica da carreira de Sahlins. Obeyesekere não é tratado como autor e sua teoria não aparece, ele apenas é citado como um opositor de Sahlins que “s’opposera à ce qu’il considère chez son détracteur comme une raison pratique à tendance universaliste avec une base biologique, indépendante de tout contexte culturel qui fonderait le passage d’une culture à une autre”.

Bruce M. Knauft:

Este norte-americano em seu precoce texto “MONUMENT OF MISCAST ERROR: Obeyesekere versus Sahlins and Captain Cook” (1993), procura ter uma boa leitura da controvérsia, principalmente enaltecendo pontos de Obeyesekere, porém o grande problema aqui é o ano de sua publicação, sendo antes da principal obra de Sahlins que compõe a controvérsia, sendo baseado então apenas nos relatos de Sahlins sobre Cook na obra “Sahlins historical metaphors and mythical realities” (1982) e no capítulo 4 da obra “Ilhas de História” (1985), além de alguns outros textos que não fazem parte da controvérsia em si.

Nesse sentido, por mais que o autor consiga ressaltar questões pertinentes à controvérsia, seria justo se houvesse um segundo artigo, englobando ao menos a obra de Sahlins (1995). Mesmo assim isso não diminui a relevância desse trabalho, pois nele encontramos uma

visão crítica sobre ambas as perspectivas teóricas e uma tentativa de equipará-las analiticamente.

Ele demonstra compreender bem que o intuito de exaltar a racionalidade prática dos nativos havaianos era apenas uma forma de demonstrar para Sahlins que essa racionalidade existia e não que isso se opunha a um saber singular cultural de cada povo.

Knaft escolhe um ponto de análise muito interessante e que seria de grande valor ser melhor utilizado nesta dissertação, que é a comparação que Obeyesekere estabelece das figuras de Kurtz e Prospero para referenciar o Capitão Cook e seus dois aspectos, Prospero como sendo o Cook racional e bom, enquanto Kurtz seria seu lado diabólico e colonizador.

Ele utiliza dessa metáfora por crer que ela representa para Obeyesekere uma metonímia dos Ocidentais (Sahlins especificamente), mas alerta que falta ponderação por parte de Obeyesekere nessa comparação, julgando que Cook havia sido completamente “Kurtz” em seu tempo no Havaí e havia se aproveitado dos nativos para benefício próprio. Knaft vai além e antecipa que Sahlins comprará esse argumento como ofensa em sua obra de 1995.

Na visão de Knaft, Obeyesekere acaba sendo o que mais critica, dicotômico e polarizado, e critica essa postura nele e em um contexto mais amplo também. Apesar de não compreender completamente a visão de Obeyesekere e por esse motivo o julgar dicotômico, Knaft também não corrobora com Sahlins e sugere uma visão intermediária e ponderada “What i suggest more generally is that the process of polarization itself needs critique if we are to move beyond irreconcilable logical opposition such as the West vs. the rest, rational vs. irrational, culture vs. practical reason...”.

Para ele, a visão de Obeyesekere e suas críticas devem ser perpetuadas e constantemente discutidas de forma crítica e reflexiva, mas de uma forma mais ponderada. Inclusive o próprio Knaft ressalta que gostaria de reler os textos e trabalhar com mais profundidade esse tema, coisa que infelizmente nunca aconteceu.

Francisco Osorio Gonzalez:

Doutor em filosofia e graduado em Antropologia, Gonzalez é um autor chileno que, em seu texto “Hegel y la muerte del Capitán Cook” (1997), utiliza o conceito de entendimento (compreensão) de Hegel para ajudar a analisar a controvérsia de Sahlins e Obeyesekere.

Este autor em suas referências não faz menção alguma às obras de Obeyesekere ou Sahlins, além de que o único autor de referência à controvérsia é Borofsky. Geertz também é

citado, mas não seu texto sobre a controvérsia e sim sua principal obra “A Interpretação das Culturas” (1966).

O material de análise dele é basicamente a reprodução da obra de Borofsky, que basicamente é uma reprodução dos argumentos contidos nas obras de Obeyesekere e Sahlins (salvo o espaço dedicado às respostas dos dois contendores). Ou seja, o que Gonzalez coloca como sendo a visão de Sahlins e a visão de Obeyesekere é por consequência a visão de Borofsky sobre eles.

Sua maior contribuição está na tentativa de trazer uma outra visão externa, no caso Hegel, para ampliar a discussão da controvérsia. Esse esforço é muito próximo do que se almeja neste presente trabalho, logo é considerado de alta relevância. Através dessa análise o autor conclui que a questão para a antropologia não é na esfera do entendimento, de compreender outras culturas, mas sim do pensamento, como os nativos pensam, parafraseando Sahlins.

Todavia é importante lembrar que Sahlins é um exímio criador de títulos irônicos e, como tal, esse título remete a uma crítica a Obeyesekere, que teria encontrado uma forma de mostrar como funciona o pensamento nativo. Mas da mesma forma que Sahlins ironiza Obeyesekere por isso, Obeyesekere nega acreditar nisso e diz que o fato de mostrar que outro não conseguiu compreender o pensamento nativo não significa que ele próprio conseguiu.

Jerry D. Moore:

Em sua obra “Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists” (2009) há um capítulo exclusivo sobre Marshall Sahlins (capítulo 25) “Culture Matters” e nele há um breve diálogo com a controvérsia com Obeyesekere.

Moore não tem grande preocupação com a controvérsia em si, apenas fala um pouco “dela”, mas quase nada “sobre” ela, pelo fato dela compor um trecho de um capítulo de uma obra, logo se vê que não é o foco, a questão para Moore é a visão de Cultura na Antropologia e dedicar um capítulo a Sahlins e sua visão desse conceito. Obeyesekere acaba por ser citado como um opositor aos pensamentos de Sahlins, quase que a título de curiosidade.

Mesmo que com um tom de resenha informativa sobre a controvérsia e ressaltando pontos superficiais e desgastados, já salientados por outros autores, é um importante exemplo de como a comunidade antropológica vê, em sua maioria, essa polêmica. Contudo aqui há uma pequena referência, ausente entre os outros autores, da segunda edição da obra de Obeyesekere, publicada em 1997 contendo um novo posfácio, se consolidando como o fim oficial da controvérsia com Sahlins.

Marcelo da Silva Araújo:

Mais um autor brasileiro, este também transita entre o segundo e terceiro movimento de retomada. Em seu artigo “Os antropólogos é que são o problema: a respeito do debate entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere” (2010) Araújo volta para uma questão (essencialmente trazida por Sahlins) de reforçar que o pensamento de Sahlins e Obeyesekere são opostos, antagônicos e que o que está em questão na controvérsia é “quem tem mais autoridade para uma melhor interpretação”. Porém, seguindo os passos de Silva e o citando, Araújo retoma um importante ponto, da dimensão linguística, é aqui que o debate avança.

Araújo retoma de forma polarizada o início da discordância entre Obeyesekere e Sahlins e, na opinião dele, a centralidade da discórdia, Cook foi Lono em vida (Sahlins) ou teve sua apoteose pós-morte (Obeyesekere)? Principalmente por se basear muito em Geertz e Silva os argumentos e ênfases se repetem.

“Sahlins acredita, então, que Obeyesekere peca por desconsiderar as especificidades culturais em nome de universais de comportamento.”. Novamente o mesmo argumento reproduzido de Sahlins, já exaustivamente discutido neste texto. Porém aqui Araújo faz menção a um outro autor, Otávio Velho, com seu texto “Culturas: uma perspectiva Antropológica” (1996), um texto de antes mesmo do fim da controvérsia. Araújo em sua nota de rodapé destaca:

Otávio Velho faz uma leitura que vai além da simples existência da controvérsia pontual, afirmando que se pode dizer que Obeyesekere ‘faz reverberar no interior da antropologia algumas preocupações que têm sido organizadas em torno da noção de ‘pós-colonialismo’, enquanto Sahlins responde ‘em nome da tradição disciplinar’. (Cf. Velho, 1996, p. 178.).

Ou seja, uma leitura aprofundada da controvérsia em suas breves 10 páginas, que Araújo generosamente nos traz, mas não discute.

Seguindo a mesma linha de Silva, Araújo demonstra que sua maior preocupação é quanto aos limites interpretativos da antropologia “Importa aqui, dessa forma, que são os limites da nossa linguagem (antropológica) que se conjugam aos limites de nossa própria compreensão, a partir e através de nossos próprios critérios de racionalidade”. Mas não é só isso, pois esse raciocínio só leva em consideração o lado do Sahlins, Obeyesekere vai além, frisando que não há uma tomada de consciência dos ocidentais de sua projeção mítica na interpretação do Outro.

Ao trazer a ideia de “Antropologia como uma cultura” Araújo aproxima-se do que chamamos de “Etnoteoria”, “A antropologia seria, então, uma terceira cultura a se interpor entre

duas ou mais culturas postas em comparação.” Essa passagem mostra a real contribuição desse autor, pois é um dos poucos que começa a reconhecer a disciplina acadêmica como uma manifestação cultural igualmente válida quanto qualquer outra e não um saber superior que promove conhecimento e descoberta do outro. Esse pensamento é a base da Etnopsicologia e o grande movimento ético-político do campo. “nossos próprios preconceitos, enquanto indivíduos, mas especialmente, para este caso, como antropólogos, sempre se interpõem na política e na ética da representação do Outro.”.

O reconhecimento disso é muito caro ao saber acadêmico, sendo necessário se expandir cada vez mais, porém, não deve-se limitar a isso: movimentos para que se encontrem alternativas são cruciais. Araújo ressalta que essa é uma questão anterior à controvérsia, mas que encontra nela uma discussão pertinente para sua retomada.

Eduardo Viveiros de Castro:

Com seu texto publicado na revista *Mana* “O nativo relativo” (2002), Viveiros de Castro trata com muita relevância e erudição muitos dos temas que são abordados na controvérsia, porém quase nada é dito sobre ela diretamente, com exceção de uma nota de rodapé a referenciando. Aqui temos um clássico caso em que se fala “sobre” a controvérsia e não “da” controvérsia. Ela é utilizada e debatida, mas sem o autor de fato mencioná-la no corpo do texto (nem ela nem os autores), mas isso não significa que não seja relevante para a discussão nem que ela não esteja sendo usada.

No início de seu texto o autor faz uma ressalva de que esse artigo é uma espécie de continuação de um anterior, mesmo que possa ser lido separadamente. Alguns conceitos serão retomados do anterior, “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio” (1996). “Embora o presente texto possa ser lido sem nenhuma familiaridade prévia com o artigo de 1996, o leitor deve ter em mente que as referências a noções como 'perspectiva' e 'ponto de vista', bem como à idéia de um 'pensamento indígena', remete àquele trabalho.” Como o foco de análise aqui não dependerá muito desses conceitos em si, podemos prosseguir sem grandes preocupações.

“O que é pensar o pensamento nativo?”. Esta indagação é o que abre o parágrafo onde a controvérsia é citada, “sem pensar se aquilo que pensamos (o outro pensamento) é ‘aparentemente irracional’, ou pior ainda, naturalmente racional” é aqui que se encontra a nota 26 do texto “mas pensá-lo como algo que não se pensa nos termos desta alternativa, algo inteiramente alheio a esse jogo?”

A nota 26 diz: “Como professam as que poderíamos chamar “antropologias do bom senso”, no duplo sentido do genitivo, como a de Obeyesekere (1992) contra Sahlins e a de LiPuma (1998) contra Strathern.”. Viveiros de Castro claramente não está de acordo com essa ideia de “naturalmente racional” advinda de Obeyesekere e defendida por ele em sua controvérsia com Sahlins.

Mas para compreender um pouco de como o autor chegou a esse exemplo é necessário voltar no texto. Viveiros de Castro inicia seu discurso relativizando um pensamento antropológico há muito cristalizado, partindo de uma máxima antropológica de que o Antropólogo é aquele que discorre sobre o discurso do Nativo, mas ele diz que “O nativo não precisa ser especialmente selvagem, ou tradicionalista, tampouco natural do lugar onde o antropólogo o encontra”, ao mesmo tempo o Antropólogo “não carece ser excessivamente civilizado, ou modernista, sequer estrangeiro ao povo sobre o qual discorre. Os discursos, o do antropólogo e sobretudo o do nativo, não são forçosamente textos: são quaisquer práticas de sentido.” Não só o Nativo, mas também o Antropólogo é relativo. “O essencial é que o discurso do antropólogo (o ‘observador’) estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o ‘observado’)”.

Essa premissa antropológica de Viveiros de Castro é totalmente pertinente e parece ir ao encontro das ideias apresentadas por Obeyesekere, porém compreendemos seu afastamento para com ele dada a forma como Viveiros de Castro caracteriza essa relação: “é uma relação de sentido, ou, como se diz quando o primeiro discurso pretende à Ciência, uma relação de conhecimento.” o discurso do autor avança: “Mas o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação na constituição relacional de ambos”. O problema aqui não é o postulado em si, mas que parece não haver uma consideração das relações de poder e dos preconceitos inerentes aos sujeitos em questão.

“O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua.”. Adotar essa ideia é interessante, mas remete de certa forma a uma ideia de que na posição de antropólogo se tem total domínio e compreensão lógica de sua cultura, enquanto que no status de Nativo o sujeito se torna marionete de sua própria cultura. Isso corrobora com os pensamentos de Sahlins e da Antropologia em sua maioria. A ideia de Viveiros de Castro é colocar Antropólogo e Nativo em pé de igualdade, porém não é isso que se depreende de uma frase como essa.

“o sentido do antropólogo é forma; o do nativo, matéria. O discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido.”. Trazer sentido ao discurso do Nativo é uma preocupação também da Etnopsicologia, mas como o fazer fechando algumas portas como é o caso do uso da psicanálise proposta por Obeyesekere? A ideia de uma possível racionalidade universal humana é tão aversiva aos antropólogos que pode restringir algumas relevantes contribuições.

O autor contrapõe duas visões da Antropologia, a primeira sendo uma visão clássica: “De um lado, temos uma imagem do conhecimento antropológico como resultando da aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto: sabemos de antemão o que são as relações sociais, ou a cognição, o parentesco, a religião, a política etc.”. A segunda é a proposta e seu texto “De outro, está uma ideia do conhecimento antropológico como envolvendo a pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são *conceitualmente* da mesma ordem que os procedimentos investigados.”

A visão clássica apresentada parece conter traços tanto do pensamento de Sahlins quanto de Obeyesekere, enquanto que na nova proposta parece haver a ausência de questões fundamentais como as preconcepções dos antropólogos.

De fato, é compreensível a negação de pontos levantados por Obeyesekere e Sahlins, pois como o próprio Viveiros de Castro pontua, a ideia é “não explicar, nem interpretar: multiplicar, e experimentar”, seu comprometimento é com uma relativização sem limites, ou seja, qualquer predefinição (mesmo que almejando uma relativização) não é bem-vinda. É uma forma de reabertura da controvérsia, revisitando todos os questionamentos levantados em prol de uma Antropologia mais livre. Esse autor nos mostra uma possibilidade de alcance de uma Antropologia pós controvérsia, mesmo que ainda experimental.

Parte 3: A Controvérsia em Si

3.1 Contexto

Em 1982, Sahlins fez uma palestra sobre o Capitão Cook em Liverpool, mas nessa conferência Obeyesekere ainda desconhecia Sahlins (nesse ano Sahlins não fez nenhuma publicação oficial). Em 1983 Sahlins palestra em Princeton. Dessa vez, Obeyesekere estava na plateia e iniciou suas críticas. Em 1985 Sahlins publica oficialmente sua grande obra contendo sua interpretação do pensamento nativo havaiano, “Ilhas de História”. Obeyesekere virá a publicar sua crítica oficial a ela apenas em 1992, na obra intitulada “Apoteose do Capitão Cook”.

É importante compreender a relevância desse contexto para a presente pesquisa. É

datado como início do debate, para a maioria dos teóricos, a palestra de Sahlins em Princeton no ano de 1983, assistida por Obeyesekere (Geertz, 1995; Borofsky, 1997; Silva, 2002). Contudo, em sua publicação de 1985 (*Ilhas de história*), Sahlins faz menção a uma palestra anterior, em Liverpool no circuito “Frazer Lecture”, em 1982, também acerca das questões levantadas nas ilhas havaianas e o capitão Cook. A partir desses dados é possível supor que a publicação de *Ilhas de História* (Sahlins, 1985) pode ter agregado alguns apontamentos feitos por Obeyesekere, mesmo que não oficialmente. Isso pode indicar que existam registros da primeira palestra de Sahlins de 1982 que mostrem as conclusões anteriores ao contato com Obeyesekere. Tais registros, que podem ser encontrados na biblioteca da Universidade de Liverpool (informação conseguida através de um contato por *e-mail* feito pelo próprio pesquisador deste projeto), poderiam esclarecer quais teorias foram traçadas por Sahlins antes da intervenção de Obeyesekere e isso facilitaria a análise de “*Ilhas de História*”, obra chave desta pesquisa.

Após essa verificação fica claro que há uma lacuna, um “não dito”, que funciona como material para o desenvolvimento dessa pesquisa, dados ainda não abordados pelos teóricos que estudaram esse debate, referentes ao que houve entre a primeira palestra em Liverpool e a segunda em Princeton, o que houve com os registros da primeira palestra e por que não houve publicação em 1982.

O embate entre os autores ficou marcado na história da Antropologia como sendo Sahlins o vencedor. Obeyesekere foi visto por essa disciplina como um autor menor. Não poderia ser de outra forma naquele contexto, já que a Antropologia se apoia na História (seja ela cronológica ou mítica) para desenvolver seu pensamento. Nesse sentido, Sahlins cumpre esse papel. Em contrapartida, Obeyesekere usa como chave de análise para sua etnografia a Psicanálise, o que desinteressava a maioria dos antropólogos da época. Contudo, hoje há uma possibilidade de recorrer aos escritos de Obeyesekere para salientar a proximidade dessas áreas de conhecimento, a possibilidade de se usar a Psicologia/Psicanálise como chave de análise para a Antropologia e a etnografia não é só possível, mas tornou-se indispensável quando tratamos de campos interdisciplinares como a Etnopsicologia.

3.2 Cook, Lono e os havaianos

O começo da controvérsia entre Sahlins e Obeyesekere foi pautado nos acontecimentos entre o Capitão Cook e os nativos havaianos. Sahlins, na obra “*Ilhas de História*” (1985), aborda uma série de ensaios acerca de diferentes culturas pelo mundo, como Nova Zelândia, Fiji e

Havaí. Especificamente no capítulo “História e Cultura”, o autor apresenta um relato sobre um acontecimento nas Ilhas Havaianas em 1779, quando o Capitão Cook ancora com duas embarcações (Resolution e Discovery). Logo em sua chegada, Cook e sua tripulação começam a estabelecer trocas com os nativos havaianos. Os havaianos trocavam com fins de mobilidade hierárquica, enquanto os tripulantes europeus trocavam com fins de crescimento monetário. Mas para que as relações entre essas culturas fossem possíveis os nativos havaianos necessitavam enquadrar Cook e sua tripulação em um “lugar simbólico” em sua estrutura de organização social, sendo assim eles o consideraram como Lono, um deus havaiano que simboliza a fertilidade. Desse modo, as mulheres que mantivessem relações sexuais com Cook e sua tripulação teriam uma ascensão hierárquica, as mulheres que antes ocupavam uma posição subalterna agora reivindicavam seus direitos como geradoras de filhos dos deuses. Isso abalou significativamente a estrutura social dos havaianos.

Após algum tempo a tripulação organiza-se para deixar as ilhas havaianas, mas um incidente meteorológico causa graves danos ao navio e força os europeus a retornar e buscar abrigo nas ilhas. É nesse ponto da história que Sahlins aponta uma grande questão, a reação dos nativos se transformou radicalmente e a volta do Capitão Cook teve um trágico desfecho: a receptividade dos nativos se transformou em agressão e a autoridade do chefe havaiano mostrou-se superior e culminou na ordem de execução do Capitão Cook.

3.3 O Nativo Universal e o Pesquisador Universal

Nesta etapa discutiremos com um pouco mais de profundidade essas duas noções citadas anteriormente. Usadas de uma forma provocativa, o que de fato seria o pesquisador e o nativo universais?

Primeiramente é importante ressaltar que o termo “Nativo Universal” foi utilizado por Sahlins, para questionar o posicionamento de Obeyesekere, aparentemente fundado por sua origem do Sri Lanka. Enquanto que o termo “Pesquisador Universal” apareceu neste trabalho como uma contrapartida condizente advinda das críticas de Obeyesekere a Sahlins.

No caso de Obeyesekere, a argumentação superficial (para Sahlins) indica que haja um pensamento reducionista, que ele exclui a particularidade de outras culturas e assume que, por ser também um nativo, ele sabe que existe um pensamento lógico que jamais transformaria um nativo em um escravo de sua mitologia e que jamais confundiria um humano externo com uma divindade. Contudo a substância do argumento na controvérsia gira em torno do implícito e subjetivo, pois segundo a trajetória teórica dele na psicanálise freudiana, o que é mais

fundamental é ressaltar o sujeito nativo, sua subjetividade, sua particularidade. Enfatizar que esses sujeitos também têm vontades, que não são, simplesmente, marionetes movidas por uma estrutura mítica.

Já no caso de Sahlins, o argumento está no campo empírico de “outros animais, outras culturas”, mas a profundidade do pensamento se estende, pois a controvérsia não se instala pela visão relativa e estrutural de Sahlins, mas sim por Obeyesekere julgar que o próprio Sahlins se considera um pesquisador apto a traduzir a simbologia de cada uma dessas culturas, compreendê-las e apresentá-las tanto aos ocidentais quanto para os próprios nativos, como se ele fosse capaz de através da análise histórica e mítica de uma sociedade compreendê-la por um todo e entender seu funcionamento estrutural.

Analisando esses pequenos fragmentos que compõem a controvérsia, à primeira vista aparenta de fato mostrar o que Silva, Geertz e outros compartilham, que Sahlins se preocupa com o valor simbólico cultural enquanto Obeyesekere apenas questiona que os nativos não pensariam na mesma lógica que os ocidentais, consequentemente, o mito de Cook ser Lono só poderia ter partido da cabeça dos marinheiros ingleses.

Porém a leitura se mostra enviesada por uma questão muito simples, mas ao mesmo tempo compreensível, o entendimento do uso da psicanálise implícita na argumentação de Obeyesekere.

É lamentável, mas também bastante justificável que a psicanálise tenha permanecido oculta durante todos esses anos do estudo da controvérsia entre Sahlins e Obeyesekere. A justificativa é que ambos os autores, assim como todos os participantes e estudiosos dessa polêmica são da área da Antropologia, ou seja, não teriam nenhuma obrigação de levantar questionamentos psicanalíticos, nem mesmo utilizar dela para desenvolver trabalhos etnográficos e afins. Mesmo Obeyesekere, sendo um dos poucos antropólogos que procurava absorver conhecimentos de ambos os domínios, compreendia que não faria sentido discutir questões que envolvessem a psicanálise diretamente com a comunidade antropológica, mais especificamente com Sahlins.

Sendo assim, seus argumentos não apresentam diretamente nenhum conceito ou discussão psicanalítica, porém isso não significa que para uma total compreensão deles não é necessária, minimamente, uma compreensão da psicanálise usada pelo autor. É importante ressaltar que isso também não quer dizer que há a necessidade de se aprofundar em conceitos psicanalíticos, mas apenas entender a função da psicanálise para Obeyesekere pode clarear algumas colocações feitas por ele.

Nesse sentido o que mais importa para Obeyesekere e o que ele nos mostra da psicanálise, indiretamente, não é que ele está excluindo a cultura relativa dos havaianos e impondo um pensamento único da humanidade, mas sim quase que o oposto, que há uma particularidade e uma subjetividade de cada sujeito que é simultaneamente construída culturalmente e por motivações subjetivas do sujeito, não havendo uma clivagem tão determinante entre o psicológico e o social, ambos são partes indissociáveis uma da outra e que se constituem juntas.

Quando é colocado da forma como Sahlins propõe, parece que para Obeyesekere essa particularidade do sujeito desaparece e eles se tornam apenas personagens respondendo a um roteiro mítico chamado de cultura.

Claro que a crítica antropológica é extremamente pertinente no que se propõe, a chamar a atenção para não haver o outro oposto, reduzir as culturas a meros reflexos de uma psique “universal”, que é fundamentalmente ocidental.

Essa pequena incursão a uma das possíveis leituras interpretativas dos argumentos da controvérsia, levando em consideração a forte ligação que Obeyesekere tem com a psicanálise (particularmente freudiana), já nos coloca em uma direção muito diferente da até então abordada.

Ainda pode-se contar com uma breve troca de críticas na revista de antropologia “*Anthropology Today*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” em que, apesar da pauta ser a existência ou não de canibalismo em Fiji, Sahlins e Obeyesekere retomam brevemente o caso do Capitão Cook.

Como já mencionado anteriormente, talvez a falta da compreensão um pouco mais clara do pensamento de Obeyesekere, e sua relação com a psicanálise, pode ter deixado passar detalhes importantes na argumentação da controvérsia. Em nenhum dos trabalhos selecionados para este estudo foi encontrado menção às obras fundamentais de Obeyesekere, apenas na única obra do autor dedicada exclusivamente a controvérsia. Enquanto que no caso de Sahlins, sempre fica claro o vasto entendimento dos autores e a citação em uma parcela bem mais ampla de suas publicações.

Dentro desse panorama é mais do que justificado o esforço inicial desta pesquisa até agora ter sido para ter uma compreensão um pouco mais ampla das teorias dos dois autores envolvidos, para que assim a análise da controvérsia possa ser feita com um pouco mais de rigor teórico.

Mais ainda, está clara a relevância deste trabalho estar sendo desenvolvido dentro de um campo de estudo como a Etnopsicologia, que se dedica a compor com diversas áreas do conhecimento, neste caso específico, Antropologia e Psicanálise.

Sendo assim o próximo passo do trabalho será a leitura e análise aprofundada da argumentação das fontes primárias da essência da controvérsia, “Apoteose do Capitão Cook” e “Como pensam os nativos”, ou seja, o lugar comum de onde todos, que analisaram tal controvérsia, iniciaram suas análises, será nossa segunda parada, enfatizando a importância de se iniciar em um lugar anterior, só assim faz sentido chamar este trabalho de “análise da Controvérsia” e não de “análise da Polêmica”, e só através dessa trajetória é que a inserção no campo da Etnopsicologia se mostra coerente com o propósito da pesquisa.

Os argumentos:

Antes de adentrar diretamente nos argumentos, algumas ressalvas quanto às questões estruturais desta dissertação.

Por uma escolha metodológica e visando um formato mais didático para a leitura e compreensão da análise, os trechos da controvérsia de Sahlins e Obeyesekere não serão enquadrados em forma de “citações” convencionais, mas sim como “fragmentos”. Assim como Geertz, Silva, Borofsky e até mesmo os próprios Obeyesekere e Sahlins já optaram por esse formato, nos parece muito mais lógico os seguir.

As fontes de letra dos autores serão diferentes para facilitar a leitura, fragmentos de Sahlins serão em “**Rockwell**”, os de Obeyesekere serão em “**Verdana**”, enquanto que os comentários e análise do autor desta dissertação será a fonte padrão do texto, “Times New Roman”.

O ponto de partida será o Sahlins (Como Pensam os Nativos - CPN), pois é ele quem estabelece a primeira crítica direta e pontual à obra de Obeyesekere (Apoteose do Cap. Cook - ACC)

A numeração das páginas de CPN diferem entre a edição Norte-Americana e Brasileira, então ambas serão referenciadas.

As citações da obra de Obeyesekere seguirão a edição mais antiga (1992) não a reedição (1997), visto que foi a primeira edição usada por Sahlins e a qual ele próprio referênciava.

Capítulo 1:

- CPN p. 36 (p. 16/17 EN Version):

Arranged and piously embellished by Rev. Sheldon Dibble, these accounts were published in 1838 under the title of Ka Mooolelo Hawaii (Hawaiian History) (nota 7). They say Hawaiians had considered Cook - or “Lono” as they still knew him - the returning god of the Makahiki time (Kahananui 1983: 17-23, 171-75)

“Organizados e piedosamente enfeitados pelo Rev. Sheldon Dibble, esses relatos foram publicados em 1838 sob o título de Ka Mooolelo Hawaii (História do Havaí) (nota 7). Eles dizem que os hawaianos consideravam Cook - ou "Lono", como ainda o conheciam - o deus do retorno da época do Makahiki” (Tradução livre)

-ACC p. 154:

Earlier in this book (Part III), I drew attention to the missionary view that Cook’s arrival was the reenactment of the myth of Lono returning to Hawaii in a triangular canoe. This myth itself is suspect: First, it confounds the myth of Lono with that of famous chief of Hawaiian legend, Lono-i-ka-Makahiki and his wife Kaikilani; Second, the myth is quoted by a missionary, Bingham, who in turn obtained it from a compilation from the students of the Lahainaluna seminary in Maui and published it in 1838 as Mooolelo Hawaii (nota 1). Famous Hawaiian scholar like David Malo attended this school, and Kamakau was in the second batch of Lahainaluna scholars. Kamakau’s version of the Cook mythology is partly derived from Mooolelo Hawaii. Although Malo contributed to this project, his own work Hawaiian Antiquities seems to be quite removed from it and is probably the only truly scholarly account, but applicable almost entirely to the period of the Kamehameha reformation. Further, Malo was much more alienated than the others; strongly Christian, he, like other native historians, was also patriotically Hawaiian and sympathetic to Hawaii’s past and he resented the increasing takeover of Hawaii by foreigners (nota 2).

... Mooolelo Hawaii can be used only if it is placed in the historical context in which it was written.

“No início deste livro (Parte III), chamei a atenção para a visão missionária de que a chegada de Cook foi a reconstituição do mito de Lono retornando ao Havaí em uma canoa triangular. O mito em si é suspeito: primeiro, ele confunde o mito de Lono com o do famoso chefe da lenda havaiana, Lono-i-ka-Makahiki e sua esposa Kaikilani; Em segundo lugar, o mito é citado por um missionário, Bingham, que por sua vez o obteve de uma compilação dos alunos do seminário Lahainaluna em Maui e o publicou em 1838 como *Mooololo Hawaii* (nota 1). Estudioso havaiano famoso como David Malo frequentou essa escola, e Kamakau estava no segundo grupo de estudiosos Lahainaluna. A versão de Kamakau da mitologia Cook é parcialmente derivada de *Mooololo Hawaii*. Embora Malo tenha contribuído para este projeto, seu próprio trabalho *Hawaiian Antiquities* parece ter sido completamente removido dele e é provavelmente o único relato verdadeiramente erudito, mas aplicável quase inteiramente ao período da reforma Kamehameha. além disso, Malo estava muito mais alienado do que os outros; fortemente cristão, ele, como outros historiadores nativos, também era patrioticamente havaiano e simpatizante do passado do Havaí e se ressentia da crescente aquisição do Havaí por estrangeiros (nota 2). ... *Mooololo Hawaii* pode ser usado somente se for colocado no contexto histórico em que foi escrito.” (Tradução livre)

-CPN Nota 7:

Obeyesekere does not consider the *Mooololo Hawaii* a credible source of Hawaran memories of Cook on grounds that the book was arranged and edited by the missionary Shel don Dibble, who must have had it in for Cook for playing god. This issue is discussed further along in the present chapter.

“Obeyesekere não considera o *Mooololo Hawaii* uma fonte confiável de memórias havaianas de Cook, alegando que o livro foi organizado e editado pelo missionário Shel don Dibble, que deve ter pensado que Cook bancou o deus. Esta questão é discutida mais adiante neste capítulo.” (Tradução livre)

A grande referência ao *Mooololo Hawaii* é muito forte para ambos os autores, cada qual a sua maneira, para Sahlins é uma das mais valiosas fontes de compilados de dados da histórias e cultura Havaiana, para Obeysekere ela tem seu valor se levada em conta não só o conteúdo, mas também o contexto em que foi escrito, época e quem compilou os dados.

Diferente do que Sahlins pontua, Obeyesekere não desconsidera com uma fonte de dados, apenas condiciona e limita seu uso.

Aqui já começam a aparecer indícios da divergência não só de interpretação dos dados e fatos, mas também da maneira como cada um dos dois autores vê esses dados. Isso ficou bem marcado no decorrer de toda a controvérsia.

-CPN p. 38 (p. 18/19 EN Version):

All the same, man remains dependent on the god for life. Without the generative intercession of the god, people can accomplish neither their own reproduction nor the production of the natural means of their existence. Everything happens as if these Polynesians were condemned to suffer their own version of Zeusi vengeance (for the famous deception practiced by Prometheus). As Vernant describes it, Zeusi fury was likewise the consequence of human hubris, the duplicitous sacrifice prepared by Prometheus (in Cordon 1981: 43-79). Having offered the god the inedible portions of the ox, while reserving the delicious food for themselves, men were thenceforth and forever destined to exhaust themselves filling their bellies. In Polynesia the theft of the bearing earth (woman) made men forever dependent on the ancient, transcendent and divine powers of procreation (nota 10). Polynesians were ever and again engaged with the divine in a curious combination of submission and opposition whose object was to transfer to themselves the life that the gods originally possess, continue to detain, and alone can bestow. By successive rituals of supplication and expropriation, the god is invited into the human domain, to give it life, and then banished that mankind may take possession of the divine benefits. "Man, then, lives by a kind of periodic deicide" (Sahlins 1985a: 113). Hence the annual rehearsal in the Makahiki of the victory described in the Kumulipo. Respectively represented by Lono and the king, the original struggle of god and man was repeated with the sovereignty and possession of the earth at stake. Hawaiian traditions make the same connections with the foreigner they called Lono, on first landing at Kealakekua during the Makahiki period (of 1778-79), Captain Cook was escorted to the great temple of Hikiau where, it is said, the Kumulipo was chanted before him, in his honor (Beckwith 1972:9).

“Ao mesmo tempo, o homem permanece dependente do deus para a vida. Sem a intercessão generativa do deus, as pessoas não podem realizar nem sua própria reprodução, nem a produção dos meios naturais de sua existência. Tudo se passa como se esses polinésios

estivessem condenados a sofrer sua própria versão da vingança de Zeusi (pelo famoso engano praticado por Prometeu). Como Vernant descreve, a fúria de Zeusi foi também consequência da arrogância humana, o sacrifício dúbio preparado por Prometeu (in Cordon 1981: 43-79). Tendo oferecido ao deus as porções não comestíveis do boi, enquanto reservavam a comida deliciosa para si, os homens estavam dali em diante e para sempre destinados a se exaurir para encher o estômago. Na Polinésia, o roubo da terra portadora (mulher) tornou os homens para sempre dependentes dos antigos, transcendentais e divinos poderes de procriação (nota 10). Os polinésios estavam sempre engajados com o divino em uma curiosa combinação de submissão e oposição cujo objetivo era transferir para si mesmos a vida que os deuses originalmente possuem, continuam a deter e somente podem conceder. Por sucessivos rituais de súplica e expropriação, o deus é convidado ao domínio humano, para lhe dar vida, e então banido para que a humanidade possa se apossar dos benefícios divinos. “O homem, então, vive de uma espécie de deicídio periódico” (Sahlins 1985a: 113). Daí o ensaio anual no Makahiki da vitória descrita no Kumulipo. Respectivamente representado por Lono e o rei, a luta original de deus e homem foi repetida com a soberania e a posse da terra em jogo. As tradições havaianas fazem as mesmas conexões com o estrangeiro que chamavam de Lono, no primeiro desembarque em Kealahakua durante o período Makahiki (de 1778-79), o Capitão Cook foi escoltado ao grande templo de Hikiau onde, dizem, o Kumulipo foi entoado antes dele, em sua homenagem (Beckwith 1972: 9).” (Tradução livre)

É minimamente válido ressaltar que ao passo que Sahlins critica as comparações de Obeyesekere entre os Havaianos e a cultura do Sri Lanka, ele próprio utiliza de uma analogia Grega. Creio ser pertinente cada qual estabelecer o paralelo com a maior proximidade de seus conhecimentos para efetuar uma explicação análoga e didática para os leitores. Contudo o que é pertinente para a análise é que ambos os autores ao longo da controvérsia acabam por utilizar de argumentos que antes eram críticas ao seu opositor e vice-versa, algo que já é previsto pelo olhar analítico de Fernando Gil em seus estudos de controvérsias.

-CPN p. 41 (p. 22 EN Version):

-CPN Nota 12:

Repeating an error that had been made by previous commentators on Cook's reception at Hikiau temple, Obeyesekere finds it "strange" that if Cook were Lono, the god should be invited "to this place antithetic to his persona" (Ob. 83, cf. Sahlins 1989: 397-98). This is a characteristic example of an appeal to Western common sense one finds "strange"-in preference to an examination of Hawaiian

ethnography. A temple in the care of Lono priests, from which the god departs at the New Year, Hikiau was hardly antithetical to Lono. In the classic descriptions of the Makahiki, the king offers a pig to Lono in the temple at the end of the gods circuit of the island (Malo 1951, 150; Kelou Kamakau 1919-20'44-45). Hence the fact that Captain Cook was escorted directly to Hikiau upon coming to anchor, where he was the object of the ceremonies that paralleled the formal reception of the Lono image (banaipa) and the offering of a pig, afford evidence to the opposite effect of that imagined by Obeyesekere.

“Repetindo um erro cometido por comentaristas anteriores na recepção de Cook no templo de Hikiau, Obeyesekere acha "estranho" que, se Cook fosse Lono, o deus deveria ser convidado "para este lugar antitético à sua persona" (Ob. 83, cf. Sahlins 1989: 397-98). Este é um exemplo característico de um apelo ao 5sn5s-vh31 comum ocidental que alguém acha "estranho" ao invés de um exame da etnografia havaiana. Um templo sob os cuidados dos sacerdotes de Lono, do qual o deus parte no Ano Novo, Hikiau dificilmente era a antítese de Lono. Nas descrições clássicas do Makahiki, o rei oferece um porco a Lono no templo no final do circuito dos deuses da ilha (Malo 1951, 150; Kelou Kamakau 1919-20'44-45). Daí o fato de o Capitão Cook ter sido escoltado diretamente a Hikiau ao ancorar, onde foi objeto de cerimônias paralelas à recepção formal da imagem de Lono (banaipa) e a oferenda de um porco, evidencia o efeito contrário de aquele imaginado por Obeyesekere.” (Tradução livre)

-ACC p. 83:

It is clear that Cook is being introduced to the Hawaiian deities, but not as the god Lono. This particular temple [Hikiau] was the shrine of the king and sacred to the war god Ku, and as Sahlins says, “it was a temple of human sacrifice, specially forbidden in the peaceful rites of Lono” (nota 57). it is strange that if Cook was considerate to be the god Lono himself he would have been invited to this place antithetic to his persona. from here they were led to the end of the area where a raised platform was located.

“É claro que Cook está sendo apresentado às divindades havaianas, mas não como o deus Lono. Este templo em particular [Hikiau] era o santuário do rei e sagrado para o deus da guerra Ku, e como Sahlins diz, “era um templo de sacrifício humano, especialmente proibido nos ritos pacíficos de Lono” (nota 57). é estranho que, se Cook tivesse consideração por ser o próprio deus Lono, ele teria sido convidado para este lugar contrário à sua persona. a partir

daqui, eles foram conduzidos para o final da área onde uma plataforma elevada estava localizada.” (Tradução livre)

Nessa parte temos pela primeira vez a crítica de Sahlins quanto à "fonte" de Obeyesekere. Como dito anteriormente surgirão muitas marcas da divergência de olhar ao longo da controvérsia.

Para Sahlins chega a ser incompreensível Obeyesekere pautar seus argumentos em algo completamente subjetivo, como o uso do termo “estranho”, ao mesmo tempo essa incompreensão também atormenta Obeyesekere, quando vê que Sahlins se pauta apenas em dados e fatos oficialmente escritos e documentados, sem questionar quem os escreveu. A falta de compreensão de ambos em suas visões de “O que é uma fonte, um dado, um argumento” é uma metonímia de uma incompreensão muito mais ampla da controvérsia.

-CPN p. 52 (p. 32/33 EN Version):

-CPN Nota 21:

Obeyesekere attempts to argue that Kalani'opu'u was fighting on Maui during the time the Lono tabu should be in effect (from 14 December 1778 through 4 January 1779) , indicating either that there was no such tabu or that the Hawai'i king was pleased to violate it (Ob. 80-81). His evidence for the dates of the fighting on Maui rests on a single statement by Lieutenant Rickman - a source he otherwise disparages on grounds of linguistic incompetence (Ob. 81, 72-73). On 17 January 1779 Rickman reported Kalani'opu'u was in Maui "settling the terms of peace," and that he would come into Kealakekua in about ten days. The latter observation corresponds to the scheduled ritual prescriptions of the Makahiki (Sahlins 1989,410-11), even as the former, if it were true, does not necessarily mean that there was fighting between 14 December and 4 January. Willing, nevertheless, to believe this is what Rickman's testimony indicates, Obeyesekere dismisses a priori the lieutenant's notice of Kalani'opu'u according Cook the status of "E-a-thu ah-nu-eh" (Akua nui or “great god”), as well as his report of a Ni'ihau or Kaua'i chief's idea that on leaving the Islands the British would visit the sun (Rickman 1966 [1781]: 298, 332; Ob 71 -73).

“Obeyesekere tenta argumentar que Kalani'opu'u estava lutando em Maui durante o tempo em que o tabu de Lono deveria estar em vigor (de 14 de dezembro de 1778 a 4 de

janeiro de 1779), indicando que não existia tal tabu ou que o rei do Havaí teve o prazer de violá-lo (Ob. 80-81). Sua evidência para as datas dos combates em Maui repousa em uma única declaração do Tenente Rickman - uma fonte que ele menospreza por motivos de incompetência linguística (Ob. 81, 72-73). Em 17 de janeiro de 1779, Rickman relatou que Kalani'opu'u estava em Maui "estabelecendo os termos de paz" e que chegaria a Kealahou em cerca de dez dias. A última observação corresponde às prescrições rituais programadas do Makahiki (Sahlins 1989, 410-11), mesmo que a primeira, se fosse verdade, não significa necessariamente que houve lutas entre 14 de dezembro e 4 de janeiro. Desejando, no entanto, acreditar que isso é o que o testemunho de Rickman indica, Obeyesekere rejeita a priori a notificação do tenente de Kalani'opu'u, dando a Cook o status de "Ea-thu ah-nu-eh" (Akua nui ou "grande deus"), bem como seu relato sobre a ideia de um chefe Ni'ihau ou Kaua'i de que, ao deixar as ilhas, os britânicos visitaram o sol (Rickman 1966 [1781]: 298, 332; Ob 71-73)." (Tradução livre)

Parece ser altamente relevante para ambos conseguir uma real comprovação se o festival Makahiki estava ou não em vigor quando Cook chegou às ilhas, é compreensível essa relevância para uma análise histórica e antropológica, para o presente trabalho ela encontra-se como argumento de apoio, mas não central.

-CPN p. 53 (p. 33 EN Version):

-CPN Nota 23:

With his usual scrupulousness, Obeyesekere alleges that "Sahlins implies" the Moolelo Hawaii "was a product of the traditional priests of Kamehameha's time" (Ob. 159). This statement is not annotated for the good reason that I have not said or implied anything of the kind. He knows, and I know, that the information in the Moolelo was gathered by the Lahainaluna high school students from Hawaiian old-timers-the "world's first oral history project" it has been called (see Finney et al. 1978). Sheldon Dibble in two places describes the method of compilation.

"Com seu escrupuloso costume, Obeyesekere alega que "Sahlins implica" o Moolelo Havaí "foi um produto dos sacerdotes tradicionais da época de Kamehameha" (Ob. 159). Esta declaração não é anotada pela boa razão de eu não ter dito ou sugerido nada do tipo. Ele sabe, e eu sei, que as informações no Moolelo foram coletadas pelos alunos do colégio Lahainaluna de veteranos havaianos - o "primeiro projeto de história oral do mundo" foi

chamado (ver Finney et al. 1978). Sheldon Dibble em dois lugares descreve o método de compilação.” (Tradução livre)

Sahlins estabelece um movimento de “defesa” quando Obeyesekere usa o termo “sugere” para referenciar algo posto por ele. Como já foi pontuado, é muito importante para Sahlins estabelecer uma metodologia rígida, fechada e acadêmica quando o assunto é sua coleta de dados, fontes oficiais e etnografias, logo ele faz questão de pontuar tudo isso.

Já para Obeyesekere é desconfortável pensar tais coisas de forma tão fria, sem ao menos se questionar sobre tudo isso. O dado (para Sahlins) ser oficial e documentado não o torna uma verdade absoluta, como Sahlins aponta. Porém é perceptível que há uma falha de comunicação aqui, porque isso também não significa que o dado é falso, apenas que está condicionado por um contexto, como tudo no mundo.

-CPN p. 54 (p. 34 EN Version):

Obeyesekere prefers to hold Dibble responsible not only for the obvious Christian interpolations in the Mooolelo but for the Hawaiian recollections of Cook. The basis of this critical assessment is the argument he also wishes to prove: that any such description of Cook as Lono is a European myth - notably promoted by missionaries. The debating technique is begging-the-question-squared: denying both what is said and who said it on the basis of a petitio principii.

“Obeyesekere prefere considerar Dibble responsável não apenas pelas óbvias interpolações cristãs no Mooolelo, mas pelas lembranças havaianas de Cook. A base dessa avaliação crítica é o argumento que ele também deseja provar: que qualquer descrição de Cook como Lono é um mito europeu - notadamente promovido por missionários. A técnica do debate é uma petição de princípio: negar tanto o que é dito quanto quem o disse com base em um petitio principii.” (Tradução livre)

-CPN p. 55 (p. 35 EN Version):

I open a parenthesis here on the "rationality" of these Hawaiian responses to cook and more genera'y on the historiography of the Mooolelo Hawaii. For, the incidents related in the Mooolelo about violating the Makahiki tabu by going out to Cook's ships epitomize an interesting difference regarding the Hawaiian construal of empirical discrepancies

between this Lono and their traditions, on one hand, and Obeyesekere's thesis of a biologically grounded, objective rationality on the other. Where the Hawaiians say they adaptively altered the tabu by rationalizations consistent at once with their old traditions and the new appearances - that "Lono [Cook] was really a god and his vessel was a temple" - for Obeyesekere the gross literal differences between a White man circling Hawai'i on two curious ships and the image of Lonomakua being carried around the coast had to be perceived by Hawaiians as the contradiction to the received beliefs that it really was. Reflecting on the differences, they would necessarily conceive Cook in realistic terms - which also turn out to be terms like ours, "ordinary human being," "from Brittanee" (Great Britain), "chief" of the "ship", and the like. Supposing the Hawaiians must resolve empirical contradictions to their traditions into universal objective perceptions, the theory thus presupposes that the people cannot deal with these perturbations by means of their own cultural resources. They revert to a kind of conceptual tabula rasa, on which experience inscribes itself in an unmediated and objective way.

"Abro aqui um parêntese sobre a "racionalidade" dessas respostas havaianas à culinária e, mais genericamente, sobre a historiografia do Mooolo Hawaii. Pois, os incidentes relatados no Mooolo sobre a violação do tabu Makahiki ao ir aos navios de Cook resumem uma diferença interessante em relação à interpretação havaiana das discrepâncias empíricas entre este Lono e suas tradições, por um lado, e a tese de Obeyesekere de um objetivo biologicamente fundamentado racionalidade, por outro. Onde os havaianos dizem que adaptativamente alteraram o tabu por racionalizações consistentes ao mesmo tempo com suas antigas tradições e as novas aparências - que "Lono [Cook] era realmente um deus e seu vaso era um templo" - para Obeyesekere as diferenças literais grosseiras entre um branco O homem circulando pelo Havaí em dois navios curiosos e a imagem de Lonomakua sendo transportado pela costa deviam ser percebidos pelos havaianos como uma contradição às crenças aceitas de que realmente era. Refletindo sobre as diferenças, eles necessariamente conceberiam Cook em termos realistas - que também acabam sendo termos como os nossos, "ser humano comum", "da Bretanha" (Grã-Bretanha), "chefe" do "navio" e semelhantes. Supondo que os havaianos devam resolver as contradições empíricas de suas tradições em as percepções objetivas universais, a teoria portanto, pressupõe que o povo não consegue lidar

com essas perturbações por meio de seus próprios recursos culturais, revertendo a uma espécie de tabula rasa conceitual, sobre a qual experiência ch se inscreve de uma forma objetiva e não mediada” (Tradução livre)

Esse trecho merece uma atenção especial, pois é aqui que começam os apontamentos realmente relevantes para este trabalho. Sahlins aponta que Obeyesekere considera que os Havaianos pensam de uma forma parecida com qualquer outro povo ocidental, através de uma racionalidade empírica, enquanto que Obeyesekere aponta que Sahlins trata os nativos como irracionais e que apenas obedecem e reproduzem modelos míticos.

Não se trata de uma questão lógica, mas de um fato empírico longamente constatado, europeus e especialmente missionários europeus ressignificam documentos nativos para anexá-los aos seus interesses. Como pura e simplesmente tratar como inadmissível ou desconsiderar essa outra possibilidade? A questão não é lógica, ou melhor, ela ignora algo subjacente ou anterior à lógica, que é a edição ou fabricação dos "fatos" do argumento

Se olharmos de uma forma mais crítica e analítica, Obeyesekere está tentando encontrar a singularidade havaiana em uma universalidade de pensamento, enquanto Sahlins ao tentar singularizar as culturas acaba por universalizar o pensamento antropológico. Acabamos por entrar em uma armadilha, tentando compreender o que é ser Colonizador e o que é ser Colonizado. Por mais crítico que seja o pensamento antropológico, o pensamento selvagem ainda continua entortando o espelho para refletir a profundidade da razão francesa quando esta contempla e descreve a sua "originalidade". A ideia de uma singularidade do sujeito, dotado ou entendido como efeito de um pensar, e não a universalidade de estruturas de pensamento produzidas ou descobertas como universais a partir de uma perspectiva étnica dotada de alguma grande perspicácia inexplicável parece servir melhor a uma crítica descolonizadora e que não seja apenas um adorno que restaura numa escala acima o etnocentrismo.

-CPN p 57 (p. 37 EN Version):

Not to defend Dibble's character either: that is precisely not the historiographic issue. Even if the report of cook as Lono could be attributed to Dibble - despite that in arcane local details it obviously came from Hawarians - all the strictures on his personal morality and religious interests would have no necessary bearing on the validity of the assertion. It is an elementary rule of logical argument that the truth or falsity of an idea pertains to its intellectual substance, not to the character or dispositions of its proponent. Nor can one legitimately assume

that an author who may be suspected of lying on grounds of interest or ideology therefore is lying - not even a Christian missionary. Furthermore, to throw out the report of Cook as a manifestation of Lono on the a priori basis that this is a European myth - which Obeyesekere does not only for Dibble but a whole set of nineteenth century sources that so quote Hawaiians, secular as well as missionary - is simply to make a conclusion out of a premise. Having supposed that the equation of Cook with Lono is a missionary falsehood, Obeyesekere feels entitled to dismiss anything that Dibble might publish to this effect as false. Still, the idleness of Obeyesekere's ad hominem and petitio principii arguments about the Mooololo Hawaii is less significant than the ethnographic consequences. For, again, by swallowing up Hawaiian ideas in pretended missionary prejudices, such arguments obliterate the cultural traces of "people who cannot strike back."

“Não para defender o caráter de Dibble também: essa não é precisamente a questão historiográfica. Mesmo que o relato do cozinheiro como Lono pudesse ser atribuído a Dibble - apesar de que em detalhes locais misteriosos ele obviamente veio de havaianos - todas as restrições sobre sua moralidade pessoal e interesses religiosos não teriam nenhuma influência necessária sobre a validade da afirmação. É uma regra elementar de argumento lógico que a verdade ou falsidade de uma idéia pertence à sua substância intelectual, não ao caráter ou disposições de seu proponente. Nem se pode legitimamente presumir que um autor que pode ser suspeito de mentir por motivos de interesse ou ideologia esteja, portanto, mentindo - nem mesmo um missionário cristão. Além disso, para jogar fora o relatório de Cook como uma manifestação de Lono com base a priori de que este é um mito europeu - que Obeyesekere não apenas para Dibble, mas todo um conjunto de fontes do século XIX que citam havaianos, seculares e também missionário - é simplesmente fazer uma conclusão a partir de uma premissa. Tendo suposto que a equação de Cook com Lono é uma falsidade missionária, Obeyesekere se sente no direito de descartar qualquer coisa que Dibble possa publicar para esse efeito como falsa. Ainda assim, a ociosidade dos argumentos ad hominem e petitio principii de Obeyesekere sobre o Mooololo Hawaii é menos significativa do que as consequências etnográficas. Pois, novamente, ao engolir as idéias havaianas em pretensos preconceitos missionários, tais argumentos obliteram os traços culturais de "pessoas que não podem revidar".” (Tradução livre)

Indício da linha de raciocínio de Sahlins, “o que importa é o que se diz e não quem diz”- neste caso, especificamente, me refiro ao fato de Sahlins nem ao menos considerar pensar sobre um argumento acadêmico tendo em vista quem é o autor (cristão, no caso da crítica de Obeyesekere).

Sahlins dedica longas páginas para detalhar ocorridos nas datas (como tipos de peixes dados aos ingleses e etc.) para comprovar novamente que estava havendo o Makahiki e que Cook era considerado Lono.

-CPN p. 63 (p. 43/44 EN Version):

-CPN Nota 28:

Obeyesekere discounts S. M. Kamakaus relations of Cook as Lono - though not those writings of Kamakau congenial to his own thesis (see, e.g., Ob. 149) - on grounds of their Christian inspiration, witness the Biblical allusion of "our bones shall live" in this passage, and the criticism of Cook (supposedly borrowed from missionary attitudes). Kamakau was one of the ten Lahainaluna students who compiled the Mooolelo Hawaii from the stories of the old folks.

“Obeyesekere descarta as relações de SM Kamakaus de Cook como Lono - embora não os escritos de Kamakau compatíveis com sua própria tese (ver, por exemplo, Ob. 149) - em razão de sua inspiração cristã, testemunhe a alusão bíblica de "nossos ossos viverão" esta passagem, e a crítica de Cook (supostamente emprestada de atitudes missionárias). Kamakau foi um dos dez alunos Lahainaluna que compilaram o Mooolelo Hawaii a partir das histórias dos velhos.” (Tradução livre)

-CPN p. 65 (p. 45 EN Version):

-CPN Nota 29:

According to Obeyesekere, "Sahlins says that every single event that occurred since Cook's arrival in Hawaii in January 1779 can find a parallel in the ritual actions of the Makahiki" (Ob. 52; and again on 57). This statement is characteristically undocumented, for the reason (also too characteristic) that it is untrue. It is an imputation of the kind that might be called "hyper-ventriloquating," which is putting words in another's mouth that make him sound like a dummy.

“De acordo com Obeyesekere, "Sahlins diz que cada evento que ocorreu desde a chegada de Cook ao Havaí em janeiro de 1779 pode encontrar um paralelo nas ações rituais do Makahiki" (Ob. 52; e novamente em 57). Esta afirmação é caracteristicamente não documentada, pela razão (também muito característica) de ser falsa. É uma imputação do tipo que pode ser chamado de "hiper-ventríloquo", que é colocar palavras na boca de outra pessoa que a faça soar como um boneco.” (Tradução livre)

-ACC p. 52:

No one attempted to erect a theory of society or history on this basis either until the important work of Marshall Sahlins, who used the apotheosis of Cook to advance a certain vision structural history. Sahlins theory not only gives theoretical imprimatur to the european versions of Cook's deification but also advances the myth in interesting and unexpected ways.

“Ninguém tentou erigir uma teoria da sociedade ou da história com base nisso até o importante trabalho de Marshall Sahlins, que usou a apoteose de Cook para avançar uma certa visão da história estrutural. A teoria de Sahlins não só dá imprimatur teórico às versões europeias da deificação de Cook, mas também avança o mito de maneiras interessantes e inesperadas.” (Tradução livre)

-ACC p. 57:

The latent effect of Sahlin's theory, then, is to advance the myth in a new direction: Cook is the god Lono and every single event during his stay in Hawaii is explicable in terms of the Hawaiian ritual calendar and belief system.

Sahlins says that he is the dying god in the Frazerian sense, which, as Frazer recognized, also constitutes the basis of the Christological myth.

“O efeito latente da teoria de Sahlin, então, é avançar o mito em uma nova direção: Cook é o deus Lono e cada evento durante sua estada no Havaí é explicável em termos do calendário ritual havaiano e sistema de crenças.

Sahlins diz que ele é o deus moribundo no sentido frazeriano, que, como Frazer reconheceu, também constitui a base do mito cristológico.” (Tradução livre)

Mais uma vez se apresenta a comunicação falha, marcada pelo currículo dos autores, Obeyesekere na pele de Nativo do Sri Lanka e Antropólogo Psicanalista e Sahlins como Antropólogo Branco Ocidental. Sahlins critica ferozmente Obeyesekere por “colocar palavras que ele não disse em sua boca”, uma crítica mais do que justa, porém sem a total compreensão.

Obeyesekere acredita que as pessoas (ou textos) dizem mais do que é falado ou escrito, isso é um ponto de vista psicanalítico, ou seja, quando ele menciona Sahlins, usando “ele disse”, não está se referindo ao que foi escrito, mas sim ao que ele interpretou, o que por sua vez também não o coloca na posição de uma verdade absoluta e incontestável.

Tanto Sahlins quanto Obeyesekere dão importância ao objetivo e ao subjetivo, porém cada qual com seu ponto de partida, que é claramente distinto. No caso de Sahlins a objetividade das fontes históricas e etnográficas, e a subjetividade nas particularidades simbólicas das culturas. Para Obeyesekere a objetividade está na racionalidade prática e a subjetividade na reflexividade do sujeito. Mas no caso de Obeyesekere, subjetivo e objetivo não se contrapõem, eles se auto constroem mutuamente, diferente de Sahlins.

-CPN p. 68 (p. 48 EN Version):

Thus rendered invisible (or partly visible) and abstract, a man or an image becomes a realization of the god's presence, even as the wrapping or binding signifies the human appropriation and domestication of divine powers. On the first day at Kealakekua, Cook was not only twice enveloped in tapa cloth, but incorporated in ceremonies at Hikiau temple that the British again described as "adoration" and Hawaiians recollected as "worship." (nota 31) As if he were indeed to be transfigured, Cook's journal ends as Koah escorts him to these ceremonies.

“Assim tornado invisível (ou parcialmente visível) e abstrato, um homem ou uma imagem torna-se uma realização da presença do deus, mesmo que o embrulho ou ligação signifique a apropriação humana e domesticação dos poderes divinos. No primeiro dia em Kealakekua, Cook não foi apenas duas vezes envolto em pano de tapa, mas incorporado às cerimônias no templo de Hikiau que os britânicos novamente descreveram como "adoração" e os hawaianos recordam como "adoração". (Nota 31) Como se ele estivesse de fato para ser transfigurado, o diário de Cook termina quando Koah o acompanha a essas cerimônias.”
(Tradução livre)

-CPN Nota 31:

Obeyesekere is apparently careless in writing that Cook "was escorted to the temple, 'worshipped and adored,' according to Sahlins (20) (ob. 53). The reference (20) is to Sahlins 1981: 21, which reads, "upon landing, Cook was immediately escorted to the great temple at Hikiau, where he allowed himself to be red by priests through an elaborate set of rites, characterized in both British and Hawaiian accounts as 'adoration' or 'worship.'" On "adoration" see King (Cook and King 1784, 3:5, 6; Beagrehore 1967: 509); on the Hawaiian ho'omana, usually translated as "worship," see the Mooolelo (Kahananui 1984: 19, 173). My intention in referring these terms to the historic sources was to indicate that I did not invent them, whereas, attributing them to me pretends that I did.

“Obeyesekere é aparentemente descuidado ao escrever que Cook "foi escoltado até o templo, 'venerado e adorado', de acordo com Sahlins (20) (ob. 53). A referência (20) é a Sahlins 1981: 21, onde se lê," sobre desembarque, Cook foi imediatamente escoltado para o grande templo em Hikiau, onde se permitiu ser vermelho pelos sacerdotes por meio de um elaborado conjunto de ritos, caracterizado em relatos britânicos e havaianos como 'adoração' ou 'adoração.' ” Sobre "adoração", ver King (Cook e King 1784, 3: 5, 6; Beagrehore 1967: 509); sobre a ho'omana havaiana, geralmente traduzida como "adoração", ver Mooolelo (Kahananui 1984: 19, 173). Minha intenção ao referir esses termos às fontes históricas era indicar que não os inventei, ao passo que atribuí-los a mim finge que os fiz.” (Tradução livre)

Novamente as mesmas preocupações distintas, Sahlins com a exatidão e documentação acerca do fato e das referências e, Obeyesekere com as intenções subjetivas. Mas mais do que um debate intelectual, há também o envolvimento pessoal, Sahlins se enfurecendo por Obeyesekere tê-lo colocado no lugar de um prolongamento do mito ocidental sobre o mito nativo. E Obeyesekere irado com Sahlins por considerar os nativos “irracionais”.

-CPN p. 70 (p. 51 EN Version):

-CPN Nota 32:

Valeri's interpretation of the Hikiau welcome of Cook is as follows: Two things are clear. First, cook was considered divine, iust as a king was considered divine, he was a human manifestation of the god, he was both king and god. secondly, cook could not simply be Lono, he had to become Lono.

Obeyesekere simply supposes that in the first two episodes at Hikiau, Cook - as a chief, a status that for Obeyesekere is different from divinity - is being "introduced" to the Hawaiian gods. His main argument is that this is "reasonably clear" (Ob. 84).

“A interpretação de Valeri das boas-vindas de Hikiau a Cook é a seguinte: Duas coisas estão claras. Primeiro, o cozinheiro era considerado divino, assim como um rei era considerado divino, ele era uma manifestação humana do deus, ele era rei e deus. em segundo lugar, o cozinheiro não poderia ser simplesmente Lono, ele tinha que se tornar Lono.

Obeyesekere simplesmente supõe que nos dois primeiros episódios em Hikiau, Cook - como chefe, um status que para Obeyesekere é diferente de divindade - está sendo "apresentado" aos deuses havaianos. Seu principal argumento é que isso é "razoavelmente claro" (Ob. 84).” (Tradução livre)

Nessa nota há uma importante questão quanto a “razoabilidade” proposta por Obeyesekere, visto que foi a saída encontrada por ele para explicar a posição de Cook nas ilhas havaianas, a ausência de uma referência histórica acadêmica pode soar para a antropologia como uma suposição infundada, mas para um olhar psicanalítico vinculado a racionalidade proposta por Obeyesekere é mais que o suficiente para se colocar como um fator questionador, mas nunca de verdade indiscutível.

-CPN p. 71 (p. 51/52 EN Version):

So, unless some new text is discovered, we will never know what actually happened. Scholars have read King's passage both ways. Valeri and Conner and Miller, for instance, speak only of Cook's kissing the image (Valeri 1991 :134; Conner and Miller 1978: 129). Others, including myself, have read it that Cook prostrated as well (Sahlins 1985a: 121; Besant 1890, 149-50; Brossard 1966: 297) The matter is perhaps of no great significance, except that Obeyesekere has made a great deal of the supposition that Cook humiliated himself by prostrating before a Hawaiian god-image, and this played an important role in the irrational behavior that led to his death (see below, appendix 14). But this is permanently questionable. Besides, “kissing” in the Hawaiian manner means pressing one's nose to another's nose or cheek while inhaling. For all we know, then, Cook just sniffed at it.

“Portanto, a menos que algum texto novo seja descoberto, nunca saberemos o que realmente aconteceu. Os estudiosos têm lido a passagem de King dos dois lados. Valeri e Conner e Miller, por exemplo, falam apenas de Cook beijando a imagem (Valeri 1991: 134; Conner e Miller 1978: 129). Outros, inclusive eu, leram que Cook também se prostrou (Sahlins 1985a: 121; Besant 1890, 149-50; Brossard 1966: 297). O assunto talvez não seja de grande importância, exceto que Obeyesekere deu grande importância ao suposição de que Cook se humilhou ao prostrar-se diante de uma imagem divina havaiana, e isso desempenhou um papel importante no comportamento irracional que levou à sua morte (ver abaixo, apêndice 14). Mas isso é permanentemente questionável. Além disso, "beijar" à maneira havaiana significa pressionar o nariz de uma pessoa contra o nariz ou bochecha de outra enquanto inala. Pelo que sabemos, então Cook apenas farejou.” (Tradução livre)

Aqui é apresentada uma das situações descritas nos diários da época e que gera divergência entre muitos autores, por conta de uma má redação da época. Novamente acredito que seja de maior importância para a Antropologia e História.

-CPN p. 75 (p. 55 EN Version):

I digress once more from the narrative to reflect on Obeyesekere's treatment of the hānaipu or ritual "feeding" of Captain Cook. it is an example of how one makes a pidgin anthropology - which is at the same time a pseudo-history - by substituting a folkloric sense of "native" beliefs for the relevant Hawaiian ethnography. As a preliminary move, the project entails depreciating the ethnography one way or another. In Obeyesekere's case, he simply ignores the published observations, including the parallel-column arrangements of British and Hawaiian texts reproduced above, that indicate Cook was put through the customary reception of the Makahiki Image (Sahlins 1989:400 - 403, 1981: 21). One might think this argument substantial enough to require some refutation, or at least explicit recognition. But Obeyesekere does not discuss the hānaipu as such or its specific parallels to the rituals of January 17 and 19, let alone refer his readers to the pertinent sources. Rather, he raises the issue in the following manner and without annotation: "Sahlins, it should be noted, has an elaborate point-by-point description of the concordance between this ritual and the predications of the Makahiki calendar [sic]" (Ob. 82; no reference cited) (nota 34)

“Eu divago mais uma vez a narrativa para refletir sobre o tratamento que Obeyesekere deu ao hãnaipu ou ritual de "alimentação" do Capitão Cook. é um exemplo de como se faz uma antropologia pidgin - que é ao mesmo tempo uma pseudo-história - substituindo um sentido folclórico de crenças “nativas” para a etnografia havaiana relevante. Como movimento preliminar, o projeto implica desvalorizar a etnografia de uma forma ou de outra. No caso de Obeyesekere, ele simplesmente ignora as observações publicadas, incluindo os arranjos de colunas paralelas de textos britânicos e havaianos reproduzidos acima, que indicam que Cook foi submetido à recepção costumeira da imagem do Makahiki (Sahlins 1989: 400 - 403, 1981: 21) . Pode-se pensar que esse argumento é suficientemente substancial para exigir alguma refutação, ou pelo menos reconhecimento explícito. Mas Obeyesekere não discute o hãnaipu como tal ou seus paralelos específicos com os rituais de 17 e 19 de janeiro, muito menos remete seus leitores às fontes pertinentes. Em vez disso, ele levanta a questão da seguinte maneira e sem anotações: "Sahlins, deve-se notar, tem uma descrição elaborada ponto a ponto da concordância entre este ritual e as predicções do calendário Makahiki [sic]" (Ob . 82; nenhuma referência citada) (nota 34)” (Tradução livre)

-CPN Nota 34:

Or, more vaguely, referring to the whole set of Hikiau performances, in a statement that is again misleading as well as unannotated: "These rituals [according to Sahlins] exactly paralleled the Makahiki rites for Lono" (Ob. 53).

“Ou, mais vagamente, referindo-se a todo o conjunto de performances de Hikiau, em uma declaração que é novamente enganosa, bem como não anotada: "Esses rituais [de acordo com Sahlins] eram exatamente paralelos aos rituais do Makahiki para Lono" (Ob. 53).” (Tradução livre)

Novamente Sahlins estabelece duras críticas a Obeyesekere sem ao menos considerar seus apontamentos. Há uma grande diferença entre ignorar fontes e dados e questioná-los. Talvez por anexar Sahlins a um atualizador de um mito colonial, é como se ele tivesse que lutar pelo estatuto de uma dignidade racional e científica para sempre comprometida com a "suspeita" psicanalítica. Talvez por isso o bloqueio em lidar com os argumentos em si. De fato Obeyesekere infere uma interpretação *ad hominem*, mas ao falar dos missionários da época, ingleses, atingiu o branco antropólogo seu descendente contemporâneo que tenta passar ou preservar-se por algo muito diferente daqueles. Esse ponto fica reforçado pela projeção de Obeyesekere como nativo do Sri Lanka, mesmo que seja diferente geográfica e culturalmente

do Havaí, têm algo em comum, em alguma época foram colonizados pelos ingleses. Por essa perspectiva, havaianos e Obeyesekere estão de um lado e Sahlins e missionários de outro.

-CPN p. 76 (p. 56 EN Version):

The way cleared of Hawaiian custom, Obeyesekere finds himself at liberty to interpret the historical events by notions concocted out of common-sense realism and a kind of pop nativism. We are offered a certain Western version of how the "natives" really think - a main condition (and virtue) of which being that they should not think of Cook as a manifestation of Lono. Instead of the hāuaipu of Lonomakua, Cook was the subject of an "installation ritual" that made him a tabu high chief by the name of Lono - not the god Lono, who rather thus became Cook's "guardian deity" (Ob. 82 - 87). Yet Obeyesekere rightly doubts that Hawaiians had any such installation ritual; so he suggests they invented one for the occasion (Ob.217n.61). The occasion evidently was Obeyesekere's defense of the objectivity of Hawaiian thought against the imperialist myth that they venerated white men. Accordingly, they endowed Cook with a status that had "divine qualities" (Ob. 86). This "plausible alternative" to Cook's divinity to one side, the translation of the hāuaipu into folkloric anthropology proceeds by way of another oblique (and undocumented) allusion:

(Sahlins says that the ritual action where Cook's arms are supported by Koah and King is an attempt to imitate the crossbar by which Lono is represented. This is quite implausible: if Cook was the god Lono himself, it is stranger that he should be asked to imitate his own form as the god of sports. the raising of arms is a standard attitude of praying in Hawaii. Cook naturally was ignorant of this and he is therefore made to pray to the Hawaiian gods, the priests uttering "speeches or prayers" on his behalf. Cook is given the name Lono after the god Lono who is, to borrow a term not strictly applicable to Hawaii a kind of "guardian deity" to him) Citação direta de Ob. 85.

Note the "it is strange" invocation of the common wisdom.

“Desobstruído o caminho do costume havaiano, Obeyesekere se vê livre para interpretar os eventos históricos por meio de noções elaboradas a partir do realismo do senso comum e de uma espécie de nativismo pop. É-nos oferecida uma certa versão ocidental de

como os "nativos" realmente pensam - uma condição principal (e virtude) de que não deveriam pensar em Cook como uma manifestação de Lono. Em vez do hãuipu de Lonomakua, Cook foi objeto de um "ritual de instalação" que o tornou um chefe tabu com o nome de Lono - não o deus Lono, que ao invés disso se tornou a "divindade guardiã" de Cook (Ob. 82 - 87). No entanto, Obeyesekere duvida com razão que os havaianos tivessem qualquer ritual de instalação; então ele sugere que eles inventaram um para a ocasião (Ob.217n.61). A ocasião evidentemente foi a defesa de Obeyesekere da objetividade do pensamento havaiano contra o mito imperialista que eles veneravam homens brancos. Consequentemente, eles conferiram a Cook um status que tinha "qualidades divinas" (Ob. 86). Esta "alternativa plausível" à divindade de Cook de um lado, a tradução do hãuipu para a antropologia folclórica procede por meio de outra alusão oblíqua (e não documentada):

(Sahlins diz que a ação ritual em que os braços de Cook são apoiados por Koah e King é uma tentativa de imitar a barra transversal pela qual Lono é representado. Isso é bastante implausível: se Cook fosse o próprio deus Lono, é estranho que ele devesse ser questionado para imitar o seu próprio deus dos esportes. levantar os braços é uma atitude padrão para orar no Havaí. Cook, naturalmente, ignorava isso e, portanto, é obrigado a orar aos deuses havaianos, os sacerdotes proferindo "discursos ou orações" em seu nome, Cook recebe o nome de Lono em homenagem ao deus Lono que é, para tomar emprestado um termo não estritamente aplicável ao Havaí, uma espécie de "divindade guardiã" para ele) Citação direta de Ob. 85

Observe a invocação "é estranho" da sabedoria comum." (Tradução livre)

Cook was a living manifestation of the god, not your customary Makahiki image and no less himself for it. It is thus testimony to Hawaiian empirical reason, as well as the flexibility of this indigenous rationality, that they remade Cook into the perceptual form of their own concept. This was with arms horizontally outstretched. The pretense that Cook was in the "standard attitude of praying," from which Obeyesekere imagines him praying to Hawaiian gods, is false. The "standard attitude" of praying is with arms raised vertically overhead "to the place of the god in the heavens" (S. Kamakau 1976: 142; Valeri 1985: 321)

“Cook era uma manifestação viva do deus, não sua imagem costumeira do Makahiki e nem menos de si mesmo por ela. É, portanto, um testemunho da razão empírica havaiana, bem como da flexibilidade dessa racionalidade indígena, que eles refizeram Cook na forma perceptiva de seu próprio conceito. Isso foi com os braços estendidos horizontalmente. A pretensão de que Cook estava na "atitude padrão de oração", a partir da qual Obeyesekere o imagina orando aos deuses havaianos, é falsa. A "atitude padrão" de orar é com os braços levantados verticalmente acima da cabeça "para o lugar do deus nos céus" (S. Kamakau 1976: 142; Valeri 1985: 321)” (Tradução livre)

Com o pano de fundo de Cook e Lono, vemos aqui que há uma forte motivação para além das críticas de um ao outro, ambos têm uma enorme preocupação em mostrar que querem dar voz ao nativo havaiano e mostrar que seu opositor não o faz. Sahlins critica tão severamente Obeyesekere por afirmar que sua postura ofusca o nativo, por sua vez Obeyesekere tem a mesma preocupação, de que sem os questionamentos subjetivos podemos perder a voz do nativo e escutar apenas os pesquisadores.

-CPN p 79 (p. 59/60 EN Version):

(Ob. 86). To summarize: as against the Western "myth" that Cook was received as a manifestation of an indigenous god, and in support of Hawaiian empirical realism, Obeyesekere is prepared to defend the mistaken notion that the god Ku lived in the Englishman's body.

Or, as an alternative to this pidgin anthropology, Obeyesekere contrives Hawaiian practices out of a sort of self-evident common sense if again at the expense of the documentary descriptions.

“(Ob. 86). Para resumir: em oposição ao "mito" ocidental de que Cook foi recebido como uma manifestação de um deus indígena e em apoio ao realismo empírico havaiano, Obeyesekere está preparado para defender a noção equivocada de que o deus Ku vivia no corpo inglês.

Ou, como uma alternativa a essa antropologia pidgin, Obeyesekere concebe as práticas havaianas a partir de uma espécie de senso comum auto evidente, ainda que às custas das descrições documentais.” (Tradução livre)

O que Sahlins considera ser um “senso-comum” pode ser visto como possibilidades de questionar as fontes e ampliar a análise para, quem sabe, chegar à voz do nativo. O que Obeyesekere critica quanto ao olhar de Sahlins para as fontes documentais também é relevante, afinal, questionáveis ou não, são dados e de alguma forma revelam algo.

-CPN p. 80 (p. 60/61 EN Version):

Why, then, this stonewalling in the face of the textual evidence? Probably because Obeyesekere's main debating game is a negative one, as we shall see over and over again, the object being to cast doubt. Or, perhaps more fully, it is to cast doubts down on "outsider" scholars from the moral highlands of anti-imperialism. In the event, Obeyesekere repeatedly confuses the option of suggesting a "plausible alternative" with defiance of the documentary record. The alternative is either some common-sense realism or a universal nativism. But as the "plausible alternative" thus appeals to homemade reasons, while the defiance conceals indigenous customs, the historiographic problems are compounded by the moral contradictions of such politics of interpretation.

“Por que, então, essa barreira em face da evidência textual? Provavelmente porque o principal jogo de debate de Obeyesekere é negativo, como veremos repetidamente, o objetivo é lançar dúvidas. Ou, talvez mais completamente, é lançar dúvidas sobre estudiosos "forasteiros" das terras altas morais do anti-imperialismo. Nesse caso, Obeyesekere repetidamente confunde a opção de sugerir uma "alternativa plausível" com o desafio do registro documental. A alternativa é algum realismo de senso comum ou um nativismo universal. Mas como a "alternativa plausível" da tlrc apela a razões caseiras, enquanto o desafio oculta os costumes indígenas, os problemas historiográficos são agravados pelas contradições morais de tal política de interpretação.” (Tradução livre)

Uma das passagens mais singulares e relevantes para a presente pesquisa, pela primeira vez Sahlins, mesmo que brevemente, se questiona o porquê de Obeyesekere estabelecer suas críticas. Algo que Obeyesekere fez um pouco antes. Há sim um ponto forte de crítica ao autor, com um teor de pessoalidade, e não tanto ao ponto de vista ou à teoria, porém o que é relevante é Sahlins se perguntar e sair um pouco da posição de afirmação e crítica de oposição. Aqui podemos aprofundar um pouco mais ao decorrer do trabalho.

-CPN p. 81 (pp. 61/62 EN Version):

For it need not be supposed that all Hawaiians were equally convinced that Cook was Lono, or, more precisely, that his being "Lono" meant the same thing to everyone...

... Whatever the people in general were thinking, they were thus made practically and materially tributary to the religion of Lono of which the priests of Kealakekua were the legitimate prophets.

This normalization of interpretations by the Hawaiian authorities deserves some emphasis. For, the social differences of opinion which are apparent in the historical documents can hardly exhaust the indeterminacies and perplexities, let alone the disagreements, that in all likelihood marked the initial Hawaiian understandings of Cook.

“Pois não é necessário supor que todos os havaianos estavam igualmente convencidos de que Cook era Lono, ou, mais precisamente, que ser "Lono" significava a mesma coisa para todos ...

... O que quer que as pessoas em geral estivessem pensando, eles foram, portanto, tornados prática e materialmente tributários da religião de Lono, da qual os sacerdotes de Kealakekua foram os profetas legítimos.

Essa normalização das interpretações pelas autoridades havaianas merece alguma ênfase. Pois as diferenças sociais de opinião que são aparentes nos documentos históricos dificilmente podem exaurir as indeterminações e perplexidades, quanto mais as divergências, que com toda a probabilidade marcaram os entendimentos iniciais de Cook pelos havaianos.”
(Tradução livre)

-CPN Nota 37:

The discussion of different Hawaiian interpretations of Cook closely follows that in the Frazer lecture (Sahlins 1985a:121 - 25).

“A discussão das diferentes interpretações havaianas de Cook segue de perto a da palestra Frazer (Sahlins 1985a: 121-25).” (Tradução livre)

Neste ponto podemos introduzir uma análise de quais são as possíveis consequências dos olhares dos autores. Sahlins concorda que talvez nem todos os havaianos concordassem

com Cook ser Lono, porém ele indica duas barreiras que o impedem de discorrer sobre, a primeira era que na época não importava o que alguns pensavam, por que a maioria e os mais poderosos é que detinham o poder de decisão, a segunda é que não há nenhum dado documental que permita questionar essas divergências de opinião.

Aprofundando uma visão de Obeyesekere, é plausível colocar que é exatamente essa divergência que importa pra ele, o oculto, o não-dito. É esse buraco e esse vazio que o motiva a sempre questionar a visão documental. São documentos na visão de quem?

-CPN p. 87 (p. 67 EN Version):

But to turn again to historiographic reflection, one of the most interesting of Obeyesekere's attempts to substitute a "plausible alternative" for the textual evidence of the association between Cook and Lono concerns his treatment of the Lono priests of Kealakekua and their relations to the royal party at Ka'awaloa. Against all testimony, Obeyesekere denies that these were even priests of Lono, let alone that they had a "separate interest" from, or were in conflict with, the king and chiefs. On the contrary, according to Obeyesekere, these priests "were probably acting on Kalani'opu'u's orders" (Ob. 47).

“Mas, voltando novamente à reflexão historiográfica, uma das tentativas mais interessantes de Obeyesekere de substituir a evidência textual da associação entre Cook e Lono por uma "alternativa plausível" diz respeito ao seu tratamento dos sacerdotes de Lono de Kealakekua e suas relações com o partido real em Ka'awaloa. Contra todos os testemunhos, Obeyesekere nega que esses fossem até mesmo sacerdotes de Lono, muito menos que tivessem um "interesse separado" ou estivessem em conflito com o rei e os chefes. Ao contrário, de acordo com Obeyesekere, esses sacerdotes "provavelmente agiam sob as ordens de Kalani'opu'u" (Ob. 47).” (Tradução livre)

Novamente, a proposta não é uma substituição e sim uma somatória, um pensamento documental somado a uma reflexão alternativa. Mas parece que os esforços de Sahlins se voltam tanto para uma desqualificação de seu oponente que não sobra espaço para a discussão dos argumentos, ou seja, não há uma incapacidade de incompreensão, apenas pouca energia despendida para isso.

-CPN p. 88 (p. 68 EN Version):

But Obeyesekere would rewrite the Lono priests out of existence, apparently because their differential relations to the British compromises his effort to dissociate Cook and Lono. Without any documentation (again) he asserts that Samwell and King "erroneously thought" the (Lono) priests in question "were opposed to the king" (Ob. 93). This correction is rounded off with an impostor genealogy that attempts to make the Lono order of Kealakekua into Ku priests and henchmen of the king by superimposing the names of a well-known Ku line on the names and kinship relations of the Lono priests described in the Cook chronicles - though not one of the names in these two sets of priests is the same, or can be shown to be so (see *ibid.*) Perhaps the best that can be said for these historical fictions is that Obeyesekere demonstrates in his own practice what he is otherwise at pains to deny: that objective perceptions are ordered by a priori conceptions.

“Mas Obeyesekere reescreveria a existência dos sacerdotes de Lono, aparentemente porque suas relações diferenciais com os britânicos comprometem seu esforço de dissociar Cook e Lono. Sem qualquer documentação (novamente), ele afirma que Samwell e King "pensaram erroneamente" que os sacerdotes (de Lono) em questão "se opunham ao rei" (Ob. 93). Essa correção é finalizada com uma genealogia de impostor que tenta transformar a ordem de Lono de Kealakekua em sacerdotes Ku e capangas do rei, sobrepondo os nomes de uma linha Ku bem conhecida aos nomes e relações de parentesco dos sacerdotes de Lono descritos no Crônicas de Cook - embora nenhum dos nomes nesses dois conjuntos de sacerdotes seja o mesmo, ou possa ser demonstrado (ver *ibid.*) Talvez o melhor que se possa dizer sobre essas ficções históricas é que Obeyesekere demonstra em sua própria prática o que de outra forma ele se esforça para negar: que as percepções objetivas são ordenadas por concepções a priori.” (Tradução livre)

Para o fechamento do capítulo um, nos deparamos com mais um dado que tem maior relevância para a análise antropológica, mas de forma plausível Obeyesekere tenta mostrar que faria mais sentido que Cook fora visto como chefe e não como deus devido às relações entre os próprios havaianos naquele momento.

Capítulo 2:

CPN p 103 (p. 85 EN Version) nota 1 (apontamento de discórdia quanto ao ritual fúnebre de Cook) na própria nota há uma referência de maior explicação no cap. 03.

Nota 1: Obeyesekere mistakenly claims that Cook's body was accorded the deification ritual of a deceased king. The abundant testimony from British and Hawaiian sources that Cook was treated as a sacrificial victim and adversary of the king is confirmed by the specific distribution of Cook's bones (see Malo 1951: 104-5; Valeri 1985: 338-39, 403). The differences between this treatment and the ritual for enshrining the bones of deceased royals are considered in the next chapter.

“Obeyesekere afirma erroneamente que o corpo de Cook recebeu o ritual de deificação de um rei falecido. O testemunho abundante de fontes britânicas e havaianas de que Cook foi tratado como uma vítima sacrificial e adversário do rei é confirmado pela distribuição específica dos ossos de Cook (ver Malo 1951: 104-5; Valeri 1985: 338-39, 403). As diferenças entre esse tratamento e o ritual para consagrar os ossos de membros da realeza falecidos são consideradas no próximo capítulo.” (Tradução livre)

CPN pp. 104 e 105 (pp. 86/87 EN Version) (parte da visão de Sahlins sobre Cook ser Lono mesmo depois de morrer e parte da visão de Obeyesekere sobre o mesmo fato)

Likewise, from the time of his death until some decades into the next century Cook continued to figure as a form of Lono in Hawaiian popular belief and ritual practice. Among the numerous reports of this apotheosis, there is testimony that Cook's (purported) bones were carried in the annual Makahiki procession of Lono. The reports, it might be stressed, come mainly from Hawaiian people, as cited by this or that European chronicler. The provenance needs to be emphasized because the current politics of interpretation, as articulated by Obeyesekere, would have it that the idea really comes from Haole, whose myths the Hawaiians were mimicking for them (Ob. 50). Obeyesekere believes that if Cook's spirit was still abroad, it was as a ghost or as a deified chief by the proper name of Lono - because Hawaiians were too realistic and rational to suppose that a foreigner of strange appearance and incomprehensible speech could be one of their gods.

“Da mesma forma, desde a época de sua morte até algumas décadas no século seguinte, Cook continuou a figurar como uma forma de Lono na crença popular e prática ritual havaiana. Entre os numerosos relatos dessa apoteose, há testemunhos de que os ossos (supostos) de Cook

foram carregados na procissão anual do Makahiki em Lono. Os relatos, deve-se frisar, provêm principalmente de havaianos, conforme citados por este ou aquele cronista europeu. A proveniência precisa ser enfatizada porque a política atual de interpretação, conforme articulada por Obeyesekere, diria que a ideia realmente vem de Haole, cujos mitos os havaianos estavam imitando para eles (Ob. 50). Obeyesekere acredita que se o espírito de Cook ainda estava no exterior, era como um fantasma ou como um chefe deificado com o nome próprio de Lono - porque os havaianos eram muito realistas e racionais para supor que um estrangeiro de aparência estranha e fala incompreensível pudesse ser um de seus Deuses.” (Tradução livre)

AAC p. 50:

The assumption is that native myth have timeless character, and what was recorded after 1820, must reflect the events of 1779. I shall question this assumption and show that myth are bond by time and context and reflect controversies or “debates” of the period in which they were recorded. This does not mean that such myths or myth-elements do deal with the past in any significant way; only that their representation of the past is itself a problem for investigation.

The fact that Western scholarship has accepted the myth of Cook’s deification attributed to the Hawaiians indicates that we are dealing with the border zone of history, hagiography, and mythmaking. Insofar as Cook’s identification with Lono is taken for granted by Westerners, the myth cases to be exclusively Hawaiian. It is incorporated into the Western view of Cook and is intrinsic to the perception of him in the European consciousness. In my view the perpetuation of this myth is not primarily Hawaiian, because it is doubtful whether Hawaiians wanted this happen. The perpetuation is essentially Western. It might well be “history”; it can also be “myth”, using myth or legend as i shall always do here, in a non-pejorative sense, as a sacred tale or a story of ancestral heroes.

“A suposição é que o mito nativo tem caráter atemporal, e o que foi registrado após 1820, deve refletir os eventos de 1779. Vou questionar essa suposição e mostrar que os mitos estão ligados pelo tempo e contexto e refletem as controvérsias ou “debates” do período em que foram gravados. Isso não significa que tais mitos ou elementos-mitos tratam do

passado de maneira significativa; apenas que sua representação do passado é em si um problema para investigação.

O fato de que os estudos ocidentais aceitaram o mito da deificação de Cook atribuído aos havaianos indica que estamos lidando com a zona fronteira da história, hagiografia e construção de mitos. Na medida em que a identificação de Cook com Lono é tida como certa pelos ocidentais, o mito é exclusivamente havaiano. É incorporado à visão ocidental de Cook e é intrínseco à percepção dele na consciência europeia. Em minha opinião, a perpetuação desse mito não é principalmente havaiana, porque é duvidoso que os havaianos desejassem que isso acontecesse. A perpetuação é essencialmente ocidental. Pode muito bem ser “história”; também pode ser “mito”, usando mito ou lenda como sempre farei aqui, em um sentido não pejorativo, como um conto sagrado ou uma história de heróis ancestrais.”
(Tradução livre)

Creio que já nesse início há uma clareza melhor de como cada um vê um dado histórico, complementando a ideia discutida no capítulo anterior sobre divergência do que é “dado”. Vale ressaltar também que Sahlins havia criticado Obeyesekere por “colocar palavras em sua boca” pois, por vezes Obeyesekere utiliza de sua interpretação para afirmar que Sahlins “disse” algo, mas acaba por fazer o mesmo aqui, visto que Obeyesekere não utiliza em nenhum momento o termo “mimicar”. Isso não é um problema, pois o texto não deve ser lido apenas pelas palavras que estão escritas, mas também por uma visão interpretativa e de profundidade (próximo de uma noção de escuta psicanalítica).

CPN pp. 106 e 107 (pp. 87/88 EN Version) (aqui um forte argumento teórico contra Obeyesekere, inclusive citando um trecho todo de sua obra sobre a visão de Bell, no relato dos havaianos 7 anos após a morte de Cook)

After Cook's death, no European ships touched at the Hawaiian islands for seven years, until 1786.

The memory of Cook, Lieutenant Puget wrote, "appears on all occasions to be treated with the Greatest Veneration by all Ranks of People" (Puget Log, 26 Feb 1793). Or even more, Cook had assumed a place in the general Hawaiian consciousness as a source of time, a frame of history, a position that the clerk Edward Bell connected with his status as Lono: The Natives seem to consider that melancholy transaction [Cook's death] as one of the most remarkable events in

their History, almost every child able to prattle can give you an account of it, and in reckoning back to distant periods, which they do by memorable occurrences, and knowing the distances of time from one to another, this transaction seems to assist their calculations in a very great degree - at that time they look'd up to him as to a supernatural being, indeed called him the "Orono" or great God, nor has he to this day lost any of his character or consequence with the Natives they still in speaking of him style him the Orono and if they are to be believ'd, most sincerely regret his fate. (Bell 1929, 1 (6): 80)

Bell recounts these views of Cook in the context of a visit to Kealakekua in March 1793. Obeyesekere gives this text a begging-the-question-squared treatment, alleging that Bell (not Hawaiians as claimed) was the author of the notion that Cook = Lono, Bell having taken the idea from the myth to that effect promulgated by Lieutenant King and David Samwell - who in fact, Obeyesekere also says, made no such identification of Cook with the god.

"Após a morte de Cook, nenhum navio europeu tocou nas ilhas havaianas por sete anos, até 1786.

A memória de Cook, escreveu o tenente Puget, "parece em todas as ocasiões ser tratada com a maior veneração por todas as classes de pessoas" (Puget Log, 26 de fevereiro de 1793). Ou ainda mais, Cook assumiu um lugar na consciência havaiana geral como uma fonte de tempo, um quadro de história, uma posição que o escrivão Edward Bell conectou com seu status de Lono: os nativos parecem considerar aquela transação melancólica [morte de Cook] como um dos eventos mais marcantes de sua História, quase toda criança capaz de tagarelar pode lhe dar um relato, e na contagem de períodos distantes, o que fazem por ocorrências memoráveis, e sabendo as distâncias de um a outro, esta transação parece ajudar em um grau muito grande seus cálculos - naquela época eles o viam como um ser sobrenatural, na verdade o chamavam de "Orono" ou grande Deus, nem ele perdeu até hoje qualquer de seu caráter ou consequência com os nativos, eles ainda, ao falar dele, o chamam de Orono e, se quiserem acreditar, lamentam sinceramente seu destino. (Bell 1929, 1 (6): 80)

Bell reconta essas visões de Cook no contexto de uma visita a Kealakekua em março de 1793. Obeyesekere dá a este texto um tratamento implorando a questão, alegando que Bell (não havaianos como alegado) foi o autor da noção de que Cook = Lono, Bell tendo tirado a ideia do mito promulgado pelo tenente King e David Samwell - que na verdade, Obeyesekere também diz, não fez essa identificação de Cook com o deus." (Tradução livre)

ACC p. 151 (citado por Sahlins):

Bell is also not conducting an interview with natives. He is adapting the account of Cook's death in the 1784 official edition to accord with his present experiences. Bell, following the official edition, says that Hawaiians look upon [sic] Cook as to a supernatural being, clearly showing the connections with the similes employed by King and Samwell. Yet Bell compares Cook to a supernatural being, the great god Lono - a mistake that the earlier journalists never made.

“Bell também não está conduzindo uma entrevista com os nativos. Ele está adaptando o relato da morte de Cook na edição oficial de 1784 para estar de acordo com suas experiências atuais. Bell, seguindo a edição oficial, diz que os havaianos olham para [sic] Cook como um ser sobrenatural, mostrando claramente as conexões com os símiles empregados por King e Samwell. No entanto, Bell compara Cook a um ser sobrenatural, o grande deus Lono - um erro que os jornalistas anteriores nunca cometeram.” (Tradução livre)

ACC (continuação não citada):

The reason is that by now the Lono cult has come into full prominence, and Bell compounds the issue by connecting Lono Cook with Lono “the great god”. the identity of names easily leads to a comparison of personae.

“A razão é que agora o culto de Lono ganhou proeminência total, e Bell agrava o problema ao conectar Lono Cook com Lono “o grande deus”. a identidade dos nomes facilmente leva a uma comparação de personagens” (Tradução livre)

É pertinente acrescentar esse último parágrafo não citado por Sahlins por nele haver mais um questionamento quanto ao fato dos nomes, pois ao que parece os dois autores entendem que há mais de um Lono, mas divergem no que esses nomes trazem de carga simbólica.

Ainda, Cook foi visto em vida como uma divindade ou ser especial e por isso e nessa qualidade foi morto, ou foi depois de morto, que foi interpretado dessa forma? Estas duas concepções são distintas e a segunda admitiria uma leitura psicanalítica na linha do morto odiado e amado que por culpa se torna apenas amado e respeitado, seguindo “Totem e tabu”. É por isso, talvez, que a questão do evento histórico e a da sua memória como não transparentes uma à outra se colocam. A memória está sujeita a ponderações e reformulações diversas, em função dos conflitos pulsionais, numa perspectiva psicanalítica.

CPN: The logic of this textual criticism is as follows. On the basis of a purported resemblance of Bell's similes to King and Samwell - that Hawaiians looked "up to him [Cook] as to a supernatural being," a phrase that as such does not occur in King or Samwell - Obeyesekere supposes that Bell came to a conclusion his predecessors could not reach, namely, that Cook = Lono. This proves that he got the whole idea from them and not from Hawaiians as he said. It also shows how Obeyesekere dispossesses Hawaiian voices, simply taking their words from them and giving them to Haole. In this case, the Haole Mr. Bell, in pretending to quote Hawaiians, must be lying - to himself, in his own personal journal.

“A lógica dessa crítica textual é a seguinte. Com base em uma suposta semelhança das comparações de Bell com King e Samwell - que os havaianos olhavam "para ele [Cook] como a um ser sobrenatural", uma frase que, como tal, não ocorre em King ou Samwell - Obeyesekere supõe que Bell veio a uma conclusão que seus predecessores não puderam chegar, a saber, que Cook = Lono. Isso prova que ele tirou toda a ideia deles e não dos havaianos, como ele disse. Também mostra como Obeyesekere despoja as vozes havaianas, simplesmente tomando suas palavras delas e dando-as a Haole. Neste caso, o Haole Mr. Bell, ao fingir citar havaianos, deve estar mentindo - para si mesmo, em seu próprio diário pessoal.” (Tradução livre)

CPN p. 109 nota 5 (p. 91 EN Version) (desconsideração, pela visão de Sahlins, de Obeyesekere sobre mais um relato britânico)

Nota 5: Since Obeyesekere denies the contemporary British reports of the status of Omeah as a Lono priest (probably the image-bearer), does not take cognizance of the Taylor document about the O'ahu "Lono Nui," is unaware of the principle identifying the priest and the god, and does not get the allusion of incarnation in Lieutenant Kings description of Omeah as "the Delai-Lama," he is free to disregard all of this in favor of the "plausible alternative" that Omeah was a high-ranking personage who happened to be named "Lono" - no (substantial) relation to the god - which is also all that was implied in the designation of Cook by the same name.

“Visto que Obeyesekere nega os relatórios britânicos contemporâneos sobre o status de Omeah como um sacerdote de Lono (provavelmente o portador da imagem), não toma conhecimento do documento de Taylor sobre o O'ahu "Lono Nui", ignora o princípio que

identifica o sacerdote e o deus, e não obtém a alusão de encarnação na descrição do Tenente Kings de Omeah como "o Delai-Lama", ele é livre para desconsiderar tudo isso em favor da "alternativa plausível" de que Omeah era um personagem de alto escalão que passou a ser chamado de "Lono" - nenhuma relação (substancial) com o deus - que também é tudo o que estava implícito na designação de Cook com o mesmo nome.” (Tradução livre)

CPN pp. 110, 111, 112 (pp. 92/93 EN Version) (referência importante sobre as catástrofes e guerras pós morte de Cook e referência a S. Kamakau) (além da referência ao conceito de Sahlins de “mito práxis”)

Colnett returned to Hawaii in 1791 in the Argonaut. His account of that visit not only attests to the persistence of the famous "singular Question" - when will Lono return? - but shows that Hawaiians attributed powers to the dead Cook that were specific characteristics of the Makahiki god, Lonomakua:

came very apropos, they being at war with the other Isles. Indeed the, have constantly been at war since Captain Cook was kill'd, and also have had a deal of Sickness which never before this time afflicted them which they allege to having kill'd him. They made strict enquiry of me, if ever he would come back again, and when I saw him last, I told them: having constantly been in their part of the world, I could not tell, but this I knew, the Spaniards were coming to take their country from them and make them Slaves. They enquired if captain Cook had sent them, and how long he would be angry with them, and what they should do to get Captain Cook to entreat his area [ali'i, “chiefs”] to send and assist them against the Spanish. Since I was here in the Prince of Wales [1788], two Volcanoes have open'd on the Lee Side [of] the Isle, which burn'd night and day with great fury and Tremendous Explosion which they say Captain Cook has caus'd. (Colnett 1968: 220)

Colnett's notice is capital because of the association it makes between the returning Cook and the Makahiki deity, Lonomakua.

According to this tradition, when a royal corpse was divided among major chiefs - as Cooks had been - the parts turned into dangerous fire gods, to whom were devoted certain prophets of Pele (Ver Kamakau 1964:17)

An ethnographic notice from Kawena Pukui completes the logical connection between this terrestrial Lono and the celestial one:

The most important male “ohana [family member] in the Pele clan was her uncle Lono-makua.... The name means Lono-the-elder. Lono (resounding) probably refers to thunder. It was he who kept the sacred fire of the underworld under his armpit. Vulcanism in Ka-'u is associated with heavy rain, thunder and lightning. Rain clouds were referred to in chants as "bodies" (kino) of Lono. (Handy and Pukui 1972:31).

Thus, by way of the Hawaiian cosmic scheme, a seemingly bizarre report such as Colnett' can be understood as a coherent synthesis of history (Cook's death), seismology (two volcanic eruptions) and theology (the return of Lono). That's what I mean by "mythopraxis" (Sahlins 1989: 379-80).

Obeyesekere does not mention the foregoing exegesis of the Colnett text. He simply says that Colnett was obsessed by the Spanish and probably not "attuned to Hawaiian modes of thought." And even if some of his statements were true, they would not lend much support to "the thesis that Cook was the god Lono," because by this time" it is obvious that Hawaiians know that Cook came from “Brittane” and that he was under another chief (the King of England)" who would help them get rid of the Spanish. And as the Hawaiians had deified him after death (as a chief by the name of Lono), he was "alive" as a deity and "might even be a guardian of British sailors" (Ob. 141).

“Colnett voltou ao Havaí em 1791 no Argonauta. Seu relato daquela visita não apenas atesta a persistência da famosa "Questão singular" - quando Lono retornará? - mas mostra que os hawaianos atribuíram poderes ao cozinheiro morto que eram características específicas do deus Makahiki, Lonomakua:

veio muito apropriado, eles estavam em guerra com as outras ilhas. Na verdade, eles estiveram constantemente em guerra desde que o Capitão Cook foi morto, e também tiveram uma doença que nunca antes os afligiu, alegando tê-lo matado. Eles me perguntaram estritamente, se ele voltaria novamente, e quando eu o vi pela última vez, eu disse a eles: tendo estado constantemente em sua parte do mundo, eu não poderia dizer, mas disso eu sabia, os espanhóis estavam vindo para tirar seu país deles e torná-los escravos. Eles perguntaram se o capitão Cook os havia enviado, e por quanto tempo ele ficaria zangado com eles, e o que eles deveriam fazer para que o capitão Cook suplicasse a sua área [ali'i, "chefes"] para enviar e ajudá-los contra os espanhóis. Desde que estive aqui no Príncipe de Gales

[1788], dois vulcões se abriram no lado Lee [da] Ilha, que arderam noite e dia com grande fúria e explosão tremenda, que dizem que o Capitão Cook causou. d. (Colnett 1968: 220)

A notícia de Colnett é importante por causa da associação que faz entre o retorno de Cook e a divindade do Makahiki, Lonomakua.

De acordo com essa tradição, quando um cadáver real era dividido entre os principais chefes - como os cozinheiros haviam sido - as partes se transformavam em perigosos deuses do fogo, a quem eram devotados certos profetas de Pele (Ver Kamakau 1964: 17)

Uma nota etnográfica de Kawena Pukui completa a conexão lógica entre este Lono terrestre e o celestial:

O mais importante "ohana [membro da família] masculino do clã Pelé era seu tio Lono-makua.... O nome significa Lono-o-velho. Lono (retumbante) provavelmente se refere a trovão. Foi ele quem manteve o fogo sagrado do submundo sob sua axila. O Vulcanismo em Ka-'u está associado a fortes chuvas, trovões e relâmpagos. Nuvens de chuva eram chamadas de "corpos" (kino) de Lono. (Handy e Pukui 1972: 31).

Assim, por meio do esquema cósmico havaiano, um relatório aparentemente bizarro como Colnett 'pode ser entendido como uma síntese coerente da história (morte de Cook), sismologia (duas erupções vulcânicas) e teologia (o retorno de Lono). Isso é o que quero dizer com "mitopraxis" (Sahlins 1989: 379-80).

Obeyesekere não menciona a exegese anterior do texto de Colnett. Ele simplesmente diz que Colnett era obcecado pelos espanhóis e provavelmente não "sintonizado com os modos de pensamento havaianos". E mesmo que algumas de suas afirmações fossem verdadeiras, elas não dariam muito apoio à "tese de que Cook era o deus Lono", porque a esta altura "é óbvio que os havaianos sabem que Cook veio de" Brittanee "e que ele era sob outro chefe (o rei da Inglaterra) "que os ajudaria a se livrar dos espanhóis. E como os havaianos o deificaram após a morte (como um chefe com o nome de Lono), ele estava "vivo" como uma divindade e "poderia até ser um guardião dos marinheiros britânicos" (Ob. 141)." (Tradução livre)

ACC p. 141:

Other interpretation of Colenett are also possible as, for example, one of spirit possession, whose complexity has been noted by Kamakau:

"Nothing is impossible to god spirit, akua. Persons are possessed, first, when the god desire to reveal hidden things and to foretell important

events that will come to pass; second, when persons are chosen by the "aumakua" and the things pertaining to these forms; third, when "unihipili" spirits directed by the "aumakua" possess; fourth, when spirits that have been consecrated possess at the desire of these spirits; fifth, when unihipili spirits, combined with spirits to the po pau ole (evil spirits), possess." (Kamakau, 1964)

Insofar as Kamehameha himself encouraged and gave a filip to possession and healing cults, one cannot rule out the possibility that in many contexts, including Colnett's interpretation, the "return of Lono" simply meant the return of his spirit, either in disembodied form (spirit transfer) or by possession of someone else (spirit possession). A case of spirit transfer was reported by Campbell who lived in Oahu and wrote in 1809...

"Outras interpretações de Colnett também são possíveis como, por exemplo, uma de possessão por espírito, cuja complexidade foi observada por Kamakau:

"Nada é impossível para o espírito de Deus, Akua. Pessoas são possuídas, primeiro, quando o deus deseja revelar coisas ocultas e predizer eventos importantes que irão acontecer; segundo, quando as pessoas são escolhidas pelo "aumakua" e as coisas pertencentes a essas formas; terceiro, quando os espíritos "unihipili" dirigidos pelos "aumakua" possuem; quarto, quando os espíritos que foram consagrados possuem o desejo desses espíritos; quinto, quando espíritos unihipili, combinados com espíritos ao po pau ole (espíritos malignos), possuem." (Kamakau, 1964)

Na medida em que o próprio Kamehameha encorajou e deu um filip para possessão e cultos de cura, não se pode descartar a possibilidade de que em muitos contextos, incluindo a interpretação de Colnett, o "retorno de Lono" simplesmente significou o retorno de seu espírito, seja na forma desencarnada (transferência) ou pela posse de outra pessoa (possessão de espírito). Um caso de transferência de espírito foi relatado por Campbell que morava em Oahu e escreveu em 1809..." (Tradução livre)

Aqui temos muitos pontos importantes em muitas instâncias, primeiro que Sahlins critica Obeyesekere por negligenciar as fontes documentais ou as utilizar apenas para o que lhe interessa, de fato vemos Obeyesekere criticar muito os autores ocidentais, mas também traz como fonte de dados relevantes em outros momentos como apresentado acima, mas não é como

devemos sempre ler um autor ou teoria? Ver o que é útil a nós e o que é criticável? Sahlins também faz isso com o próprio Obeyesekere. Ser seletivo ao que interessa é diferente de usar o que nos é útil e criticar o que não concordamos.

A outra relevância aqui é apontar para essa outra possível interpretação do espírito de Lono. Como sempre, Obeyesekere gosta de abrir para possibilidades plausíveis e fechar para as não plausíveis, mas não pontuar terminantemente o que é ou não, raramente ele faz isso.

CPN pp. 112, 113, 114(p. 94/95/96 EN Version) (referência a obra de Obeyesekere pág 141 sobre a divinização de Cook pós morte) (reais argumentações quanto a tese de Obeyesekere)

Obeyesekere's ideas about Cook's postmortem deification - from which follows the pidgin anthropology that Cook could be a guardian of British sailors, presumably reflecting a better resonance with Hawaiian modes of thought than Colnett's - will be considered later. In several contexts, however, Obeyesekere makes this argument about "Brittanee", that Hawaiians knew the foreigners came from "Brittanee" (Britain) and therefore could not have come from "Kahiki," the traditional homeland of Lono and other gods, of chiefly ancestors, and of many cultural good things. True, the foreigners came from "Brittanee. And where, and what, was that? One has to wonder what Obeyesekere thing "Brittanee" meant to Hawaiians. His understanding of "Kahiki" does not give much confidence, as he repeatedly refers to it as a specific land, as if could thus be contrasted with and different from "Brittanee"(Ob. 49, 61, and elsewhere). But Kahiki is a generic term for islands or lands beyond the horizon, of which there are many in various directions from Hawaii, also conveyed is a sense of distance in time. Out of sight, these invisible and godly places are in the sky - which is, incidentally, true to islander's empirical experiences of things that lie beyond or come from beyond the horizon, they are in the sky (Beckwith 1970, Emerson 1893; Fornander 1916-20, 5: 590-95; Makemson 1938: 378-80; Kamakau 1976). There was no basis or reason for Hawaiians to suppose otherwise of "Brittanee." Already in Cook's time the Hawaiians knew the Haole were from "Brittanee"; but at that time they also knew that the great gods dwelt in the foreigner's "country" and that Lono was an invisible being who lived in the sky (Cook and King 1784, 3:5n, 159) Rickman (1966: 332) cites a Ni'ihau chief who lamented he had not accompanied the British the first time

they came, "and pointing to the sun, seemed to suppose that we should visit that luminary in our course, and that the thunder and lightning of our guns, and that which came from the heavens were both derived from the same source." In any event, Obeyesekere's second critical dismissal of Colnett's report about the return of Cook confirms that Hawaiians continued to link Britain with Kahiki as late as 1809.

This second objection turns out to be so damaging to Obeyesekere's own thesis about the empirical impossibility of Cook being mistaken for a Hawaiian god that, had he reflected on it, he might not have written his book - and saved us all a lot of time and trouble. The second objection is as follows:

"As ideias de Obeyesekere sobre a deificação post-mortem de Cook - da qual segue a antropologia pidgin de que Cook poderia ser um guardião dos marinheiros britânicos, provavelmente refletindo uma ressonância melhor com modos de pensamento havaianos do que Colnett - serão consideradas mais tarde. Em vários contextos, no entanto, Obeyesekere argumenta sobre "Brittanee", que os havaianos sabiam que os estrangeiros vinham de "Brittanee" (Grã-Bretanha) e, portanto, não poderiam ter vindo de "Kahiki", a terra tradicional de Lono e outros deuses, principalmente antepassados, e de muitas coisas boas culturais. É verdade que os estrangeiros vieram de "Brittanee. E onde e o que foi isso? É preciso perguntar o que Obeyesekere significava "Brittanee" para os havaianos. Seu entendimento de "Kahiki" não dá muita confiança, já que ele repetidamente se refere a ela como uma terra específica, como se assim pudesse ser contrastada e diferente de "Brittanee" (Ob. 49, 61 e em outros lugares). Mas Kahiki é um termo genérico para ilhas ou terras além do horizonte, das quais existem muitas em várias direções do Havaí, também transmitido é uma sensação de distância no tempo. Fora da vista, esses lugares invisíveis e divinos estão no céu - o que é, aliás, verdadeiro para as experiências empíricas do ilhéu de coisas que estão além ou vêm além do horizonte, eles estão no céu (Beckwith 1970, Emerson 1893; Fornander 1916 -20, 5: 590-95; Makemson 1938: 378-80; Kamakau 1976). Não havia base ou razão para os havaianos suporem o contrário de "Brittanee". Já na época de Cook, os havaianos sabiam que os Haole eram da "Bretanha"; mas naquela época eles também sabiam que os grandes deuses moravam no "país" do estrangeiro e que Lono era um ser invisível que vivia no céu (Cook e King 1784, 3: 5n, 159). Rickman (1966: 332) cita um chefe Ni'ihau que lamentou não ter acompanhado os britânicos na primeira vez que eles vieram ", e apontando para o sol, parecia supor que deveríamos visitar aquela luminária em nosso curso, e que os trovões e relâmpagos de nossas armas, e o que veio dos céus foram ambos derivados da mesma fonte. " De qualquer forma, a segunda rejeição

crítica de Obeyesekere ao relatório de Colnett sobre o retorno de Cook confirma que os hawaianos continuaram a vincular a Grã-Bretanha a Kahiki até 1809.

Essa segunda objeção acaba sendo tão prejudicial para a própria tese de Obeyesekere sobre a impossibilidade empírica de o cozinheiro ser confundido com um deus havaiano que, se ele tivesse refletido sobre isso, ele poderia não ter escrito seu livro - e salvado a todos nós muito tempo e problema. A segunda objeção é a seguinte:” (Tradução livre)

ACC p. 141: Insofar as Kamehameha himself encouraged and gave a filip to possession and healing cults [but not as early as 1791; cf. Valeri 199], one cannot rule out the possibility that in many contexts, including Colnett’s interpretation, the “return of Lono” simply meant the return of his spirit, either in disembodied form (spirit transfer) or by possession of someone else (spirit possession). A case of spirit transfer was reported by Campbell who lived in Oahu and wrote in 1809 about a Welshman, William Davis whom Hawaiians thought “had been one of their own countrymen who had gone to Caheite [Kahiki] or England after his death, and had now come back to his native land.” (Ob. 141; citing Campbell 1967: 120)

“Na medida em que o próprio Kamehameha encorajou e deu um filip para possessão e cultos de cura [mas não tão cedo quanto 1791; cf. Valeri 199], não se pode descartar a possibilidade de que em muitos contextos, incluindo a interpretação de Colnett, o “retorno de Lono” significa simplesmente o retorno de seu espírito, seja na forma desencarnada (transferência de espírito) ou por posse de outra pessoa (possessão de espírito) Um caso de transferência de espírito foi relatado por Campbell, que morava em Oahu e escreveu em 1809 sobre um galês, William Davis, que os hawaianos pensavam “ter sido um de seus próprios compatriotas que foi para Caheite [Kahiki] ou Inglaterra após sua morte, e agora volte para sua terra natal. ” (Ob. 141; citando Campbell 1967: 120)” (Tradução livre)

Notice, first, the identity or at least equivalence of England and Kahiki ,as the place to which departed spirits travel and whence they return. Notice, second, that Hawaiians find it perfectly rational to suppose that a Welshman could be the manifest form of a departed Hawaiian spirit. And if Davis, why not Cook? The main argument of Obeyesekere is that Cook - not speaking Hawaiian, not looking Hawaiian, etc. - was empirically too different from Hawaiians or their god to be an

incarnation of the latter. The corollary must be that Welshmen are more like Hawaiians than Yorkshiremen (Nota 7).

“Observe, primeiro, a identidade ou pelo menos a equivalência da Inglaterra e Kahiki, como o lugar para o qual os espíritos que partiram viajam e de onde eles retornam. Observe, em segundo lugar, que os havaianos acham perfeitamente racional supor que um galês poderia ser a forma manifesta de um espírito havaiano que partiu. E se Davis, por que não Cook? O principal argumento de Obeyesekere é que Cook - não falando havaiano, não parecia havaiano, etc. - era empiricamente muito diferente dos havaianos ou de seu deus para ser uma encarnação deste último. O corolário deve ser que os galeses são mais parecidos com os havaianos do que com os homens-iorque (Nota 7).” (Tradução livre)

Nota 7:

In the vein of so called spirit transfer, Obeyesekere continues by referring to a chant (analyzed by John Charlot) in which the spirit of King Liholiho, who died in London in 1824, is asked to return from there to see his chiefs (Ob 141). Obeyesekere apparently believes that this example of pragmatic rationality also substantiates his argument that the notion of Cook as a god who returns from Kahiki is a Western myth.

Another account of Cook as a Lono figure from the eighteenth century is from one Joshua Lee Dimsdell...

Dimsdell settled in Hawaii in July 1792, having visited the Islands several times before and acquired the language. Dimsdell recounted an interview with a certain "Pihore" who claimed to have killed Cook, "and added with tears that he hoped the Oroner [Lono] (so they term Capt.C) would forgive him as he had built several Morais [temples] to his Memory.

The manuscript continues thus:

It appears from further particulars related by Dimsdale that Cap Cook is now considered as their third Cod, which the Term Oroner intimates. There are a Variety of Morais built to his Memory in several parts of the Island and the Natives sacrifice to him in Common with their other Deities. It is their firm Hope and Belief that he will come again & forgive them. He is never mentioned but with the utmost reverence of [?] Respect. After the affray they took the Body back about a mile amongst the rocks where they dissected it on a large flat Stone. This stone is still preserved with great care. The flash was even taken by the priests and the bone

were divided among the Chiefs. Those the fell to Teriaboo and now in Possession of Tamamah [Kamehameha] his successor Dimsdell has seen. They are preservd as relics and were shewn him as great favour. These are perhaps $\frac{2}{3}$ of the human frame or not quite so much. (Dimsdell Account).

Obeyesekere's critical reading of Dimsdell is a word of caution: it sounds too Christian. Since we know that Lono does not mean "third god" Dimsdell is "unconsciously, recasting the mythology of Cook in Eurocentric trinitarian terms" (Ob. 145). So much for Dimsdell. And for whatever Pihore and other Hawaiian people are reported to have believed and said. Once more the argument that they did not say it is that only Europeans would say it.

"Na linha da chamada transferência de espírito, Obeyesekere continua referindo-se a um canto (analisado por John Charlot) no qual o espírito do Rei Liholiho, que morreu em Londres em 1824, é convidado a retornar de lá para ver seus chefes (Ob 141). Obeyesekere aparentemente acredita que este exemplo de racionalidade pragmática também substantia seu argumento de que a noção de Cook como um deus que retorna de Kahiki é um mito ocidental. Outro relato de Cook como uma figura de Lono do século XVIII é de um Joshua Lee Dimsdell ...

Dimsdell se estabeleceu no Havaí em julho de 1792, tendo visitado as ilhas várias vezes antes e adquirido o idioma. Dimsdell contou uma entrevista com um certo "Pihore" que alegou ter matado Cook "e acrescentou com lágrimas que esperava que Oroner [Lono] (então eles chamam de Capt.C) o perdoasse, pois ele havia construído vários Morais [templos] para sua memória.

O manuscrito continua assim:

Parece de outros particulares relatados por Dimsdale que Cap Cook é agora considerado como seu terceiro Bacalhau, que o Termo Oroner sugere. Há uma variedade de Morais construídos em sua memória em várias partes da ilha e os nativos sacrificam a ele em comum com suas outras divindades. É sua firme esperança e crença de que ele voltará e os perdoará. Ele nunca é mencionado, mas com a maior reverência de [?] Respeito. Após a confusão, eles levaram o Corpo de volta cerca de uma milha entre as rochas, onde o dissecaram em uma grande pedra plana. Esta pedra ainda é preservada com muito cuidado. O flash foi até levado pelos padres e o osso foi dividido entre os chefes. Esses caíram para Teriaboo e agora na Posse de Tamamah [Kamehameha] seu sucessor Dimsdell viu. Eles são

preservados como relíquias e foram-lhe mostrados como um grande favor. Estes são talvez $\frac{2}{3}$ da estrutura humana ou nem tanto. (Conta Dimsdell).

A leitura crítica de Dimsdell por Obeyesekere é uma palavra de cautela: parece muito cristão. Já que sabemos que Lono não significa “terceiro deus”, Dimsdell está “inconscientemente, reformulando a mitologia de Cook em termos trinitários eurocêtricos” (Ob. 145). Tanto para Dimsdell. E para qualquer coisa que Pihore e outros havaianos tenham acreditado e dito. Mais uma vez, o argumento de que não o disseram é que apenas os europeus o fariam.” (Tradução livre)

ACC p. 145:

Let me now consider two major sources the antedate the missions used by Sahlins and that seem, on the surface, to confirm that Cook was the god Lono. The first is Joshua Lee Dimsdell, who lived in Hawaii during the period 1792-1801. One would like to know more about him, because he unequivocally says that “the term Oroner [Lono]” intimates that Cook is a “third god”. one must, however, be cautious about accepting the words of Dimsdell, because we know that Lono does not mean “third god”. Dimsdell is also, unconsciously, recasting the mythology of Cook in Eurocentric trinitarian term.

Now this would seem to be a pre-missionary account but is actually a footnote reference, most probably added in or around 1839, when Freycinet published his Hawaiian material. it is simply taken over from the missionary Ellis, whom he uses extensively as a source.

Some source cited by Sahlins give us no clue whatever to the apotheosis, deification, or “return” of James Cook. Other sources could as easily prove the existence of a postmortem cult of Cook as that of a deified chief.

“Deixe-me agora considerar duas fontes principais, anteriores às missões usadas por Sahlins e que parecem, superficialmente, confirmar que Cook era o deus Lono. O primeiro é Joshua Lee Dimsdell, que viveu no Havai durante o período de 1792-1801. Gostaríamos de saber mais sobre ele, porque afirma inequivocamente que “o termo Oroner [Lono]” sugere que

Cook é um “terceiro deus”. deve-se, no entanto, ter cuidado ao aceitar as palavras de Dimsdell, porque sabemos que Lono nota os homens como “terceiro deus”. Dimsdell também está, inconscientemente, reformulando a mitologia de Cook em termos trinitários eurocêntricos.

Agora, este parece ser um relato pré-missionário, mas na verdade é uma referência de nota de rodapé, provavelmente adicionada por volta de 1839, quando Freycinet publicou seu material havaiano. é simplesmente retomado do missionário Ellis, a quem ele usa extensivamente como fonte.

Algumas fontes citadas por Sahlins não nos dão nenhuma pista da apoteose, deificação ou “retorno” de James Cook. Outras fontes poderiam facilmente provar a existência de um culto pós-morte de Cook como o de um chefe deificado.” (Tradução livre)

CPN:

Their gods he told us were numerous and Good. One he distinguished as superior to the Rest, that always accompanied the King. It has the same name as that given to Captain Cook, Orono. (Puget, 1793) (Nota 11)

“Seus deuses, ele nos disse, eram numerosos e bons. Um que ele distinguiu como superior ao Resto, que sempre acompanhava o Rei. Tem o mesmo nome dado ao Capitão Cook, Orono. (Puget, 1793) (Nota 11)” (Tradução livre)

Nota 11:

Obeyesekere's answer to Puget is that since he said the god bore the same name as that given to Captain Cook, this implies "a clear separation of these two beings" (Ob.145).

“A resposta de Obeyesekere a Puget é que, uma vez que ele disse que o deus tinha o mesmo nome que o dado ao Capitão Cook, isso implica "uma separação clara desses dois seres" (Ob.145).” (Tradução livre)

Ainda é difícil compreender por que Sahlins considera um absurdo tão grande que o raciocínio ocidental é perpassado por construções míticas deles próprios. Será que ele crê em um posicionamento neutro acadêmico tão piamente assim? Na realidade o nativo universal apenas está afirmando a ideia de que essas posições são intercambiáveis e que o mesmo tratamento analítico dado aos primitivos poderia ser dado aos civilizados, Sahlins não vê dessa forma.

CPN p. 116 (p. 98 EN Version) nota 12 (mais uma crítica a Obeyesekere por negligenciar Sahlins (1989) quanto ao uso ritual dos ossos de Cook)

CPN pág 117 (pág 99 EN Version) (crítica direta a Obeyesekere p. 144 alegando que ele novamente silencia a voz no nativo havaiano). (Nota 13 continua a mesma crítica adicionando mais um apagamento de uma fonte por Obeyesekere, Little)

The implication of Marineri report is not simply that Cook was in the Makahiki (of which Mariner knew nothing), but that he has the appropriate ritual persona of Lono, whose annual visit is a restoration of natural fertility and human well being. All of this was stated in the JPS article, "Captain Cook at Hawaii" (Sahlins 1989). Obeyesekere alludes to that discussion but does not cite it. He ignores the reference to the Makahiki. indeed, he dismisses Marineri whole discussion in one sentence as hearsay, and on the argument that his amanuensis, John Martin, lived in London when the myth of Cook as a god was popular,

"Unfortunately, Mariner,s is a piling up of hearsay accounts, complicated by the fact that Mariner 'communicated' his experiences in Tonga to his 'editor' John Martin in London, in 1811, at a time when the Cook myth was popular there" (Ob. 144)

"A implicação do relatório de Marineri não é simplesmente que Cook estava no Makahiki (do qual Mariner nada sabia), mas que ele tinha a persona ritual apropriada de Lono, cuja visita anual é uma restauração da fertilidade natural e do bem-estar humano. Tudo isso foi declarado no artigo do JPS, "Captain Cook at Hawaii" (Sahlins 1989). Obeyesekere alude a essa discussão, mas não a cita. Ele ignora a referência ao Makahiki. na verdade, ele descarta toda a discussão de Marineri em uma frase como boato, e com o argumento de que seu amanuense, John Martin, viveu em Londres quando o mito de Cook como um deus era popular,

"Infelizmente, Mariner, s é uma pilha de relatos de boatos, complicados pelo fato de que Mariner 'comunicou' suas experiências em Tonga para seu 'editor' John Martin em Londres, em 1811, numa época em que o mito de Cook era popular lá "(Ob. 144)" (Tradução livre)

ACC p. 144 (final do parágrafo não citado por Sahlins):

Mathison, another authority Sahlins uses, visiting Hawaii in 1821 after the tabu system and native ritual were abolished, says that Hawaiians repented for having killed Cook and "to perpetuate his memory, they resolved to deify him". This could indicate a tradition of postmortem deification rather than a premortem apotheosis.

So once again, what Hawaiians say is dismissed a priori, even as it is supposed to be a Western myth on the grounds that it is already a Western myth.

“Mathison, outra autoridade que Sahlins usa, visitando o Havaí em 1821 depois que o sistema tabu e o ritual nativo foram abolidos, diz que os havaianos se arrependeram de ter matado Cook e “para perpetuar sua memória, resolveram deificá-lo”. Isso poderia indicar uma tradição de deificação pós-morte, em vez de uma apoteose pré-morte.

Portanto, mais uma vez, o que os havaianos dizem é rejeitado a priori, mesmo que se considere um mito ocidental com o fundamento de que já é um mito ocidental.” (Tradução livre)

Nota 12

In general, Obeyesekere attempts to pass off such references to the ritual use of Cook’s bones, notably in processions, as Western folklore, allusions to christian cults of saints except, of course, when he wishes to make the case that Hawaiians deified Cook only after death and as a chief, which traditionally required enshrinement of his bones.

“Em geral, Obeyesekere tenta passar essas referências ao ritual uso dos ossos de Cook, especialmente em procissões, como folclore ocidental, alusões a cultos cristãos de santos, exceto, é claro, quando ele deseja argumentar que os havaianos deificaram Cook apenas após a morte e como chefe, o que tradicionalmente exigia a consagração de seus ossos .” (Tradução livre)

Nesse último trecho antes da citação da nota 12 podemos ver o argumento por trás da apresentação do acontecimento com os ossos de Cook, que novamente esbarra no argumento circular (espiralado) da controvérsia, Sahlins alega que (novamente) Obeyesekere descarta a voz do nativo havaiano, esse fio-condutor/pano de fundo perpassa toda a controvérsia de ambos os lados, o que me leva a pensar que a questão não é quem escuta ou não o nativo, mas em que lugar cada autor está para pensar que ele efetua essa escuta e o outro não. Uma questão de lugar transferencial em campo e na pesquisa? Nativo e Pesquisador Universal como lugares transferenciais ou categorias generalistas vazias? Talvez a questão seja anterior ainda ao ponto

da transferência. Como cada autor supõe o que seja e valide uma escuta. Como saber que meu interlocutor imediato, ao referir terceiras pessoas, me traz a voz delas ou a voz dele sobre elas?

Nota 13

I cite a longer passage here than I had previously (Sahlins 1989: 381), as, in a rare reference to that earlier work, Obeyesekere finds great significance in the fact that the clause referring to "this great chief" was deleted (Ob.73,144)... Obeyesekere deletes the rest of Little's text, "They also informed us that, once in every year, all the natives assemble here [at Kealakekua] to perform a religious rite in memory of his lamentable death. "This is another probable reference to the Makahiki.

“Cito aqui uma passagem mais longa do que a anterior (Sahlins 1989: 381), pois, em uma rara referência a esse trabalho anterior, Obeyesekere acha grande significado no fato de que a cláusula referente a "este grande chefe" foi excluída (Ob 73,144) ... Obeyesekere exclui o resto do texto de Little, "Eles também nos informaram que, uma vez por ano, todos os nativos se reúnem aqui [em Kealakekua] para realizar um rito religioso em memória de sua lamentável morte." Esta é outra provável referência ao Makahiki.” (Tradução livre)

CPN p. 118 inteira (pp. 100/101 EN Version) (parágrafo intenso sobre uma crítica a uma má leitura e interpretação de Obeyesekere p. 142, sobre os textos referência da época de Cook, além de uma importante nota da própria tradução para português quanto aos termos originais em inglês e alemão)

Adelbert von Chamisso, the botanist and linguist of the first Kotzebue voyage, in the Islands in 1816 and 1817, wrote of the Hawaiians and Cook: “they adored him as a god, and still piously revere his memory” (in Kotzebue 1821, 3: 236). The statement occasions one of Obeyesekere’s more dazzling critical readings. Unmindful that Chamisso was the author of virtually the whole third volume of Kotzebue’s Voyage, as is plainly indicated in the text, Obeyesekere mistakenly attributes Chamisso’s observation that Hawaiians adored Cook as a god to Kotzebue. However, Chamisso also published a separate edition of his work in 1836, an English translation of which appeared in 1986. Obeyesekere proceeds to use the corresponding sentence in the 1986 edition as Chamisso’s criticism of “Kotzebue’s” assertion of 1821, which is merely a slightly different translation of

the same Chamisso text. Ah, but the difference is momentous. Kotzebue (That is, Chamisso) had said “they adored him as a god”; whereas, Chamisso merely said “they honored him like a god” - Like a god

Adelbert von Chamisso, o botânico e linguista da primeira viagem Kotzebue, nas ilhas em 1816 e 1817, escreveu sobre os hawaianos e Cook: “eles o adoravam como um deus, e ainda reverenciam piedosamente sua memória” (em Kotzebue 1821, 3 : 236). A declaração ocasiona uma das leituras críticas mais deslumbrantes de Obeyesekere. Sem se importar que Chamisso foi o autor de praticamente todo o terceiro volume da Viagem de Kotzebue, como está claramente indicado no texto, Obeyesekere atribui erroneamente a observação de Chamisso de que os hawaianos adoravam Cook como um deus a Kotzebue. No entanto, Chamisso também publicou uma edição separada de sua obra em 1836, uma tradução em inglês da qual apareceu em 1986. Obeyesekere passa a usar a frase correspondente na edição de 1986 como a crítica de Chamisso à afirmação de "Kotzebue" de 1821, que é apenas um pouco de tradução diferente do mesmo texto Chamisso. Ah, mas a diferença é importante. Kotzebue (isto é, Chamisso) disse “eles o adoravam como um deus”; enquanto Chamisso apenas disse "eles o honraram como um deus" - como um deus” (Tradução livre)

Aqui há um importante um argumento para a não tradução imediata (inserida se necessário como apêndice) dos trechos de análise:

Nota da tradução brasileira: “trata-se da diferença entre “as” e “like”, impossível de reproduzir sem desfazer a confusão originada pela tradução do alemão para o inglês, “As”, que aparece no primeiro caso, se refere ao papel exercido por Cook; ao passo que “Like” indica uma simples comparação entre Cook e o deus.

The momentous difference is that between two English glosses of the same German text: *wie einen Gott* (Chamisso in Kotzebue 1821, 3: 239; Chamisso n.d., 197). What is most impressive about this mistake, however, is the fabulous history of Western thought Obeyesekere then proceeds to concoct as the supposedly true source of the reported Hawaiian beliefs in Cook’s divinity:

“ Kotzebue’s statement [i.e., Chamisso] can be read as an efflorescence of the European dialogue that developed after the death of the great navigator [Cook] and the publication of the official journals. In other words, a tradition of Cook’s apotheosis already existed in Europe, and later accounts, even the well-intentioned investigations of sea captains [Kotzebue], were easily contaminated by the tradition.

what is therefore impressive is the persistence of views that qualified [sic] this tradition or differed [sic] from it. Thus, Adelbert von Chamisso, the naturalist on Kotzebue's ship the Rurik, often critical of Kotzebue, made an important qualification about his captain's account: "They honored him like a god, and they still honor his memory piously." (Ob. 142)

Leave aside the grammatical non sequitur. Obeyesekere's flying in the face of evidence is describing ever-decreasing hermeneutic circles. Here is the myth of a European myth in the light of which all empirical testimonies to the contrary become mythical.

“A diferença importante é aquela entre duas glosas inglesas do mesmo texto alemão: wie einen Gott (Chamisso in Kotzebue 1821, 3: 239; Chamisso n.d., 197). O que é mais impressionante sobre esse erro, no entanto, é a fabulosa história do pensamento ocidental que Obeyesekere então passa a inventar como a suposta fonte verdadeira das crenças havaianas relatadas na divindade de Cook:

“A declaração de Kotzebue [ou seja, Chamisso] pode ser lida como uma eflorescência do diálogo europeu que se desenvolveu após a morte do grande navegador [Cook] e a publicação dos jornais oficiais. Em outras palavras, uma tradição da apoteose de Cook já existia na Europa, e relatos posteriores, mesmo as investigações bem-intencionadas de capitães do mar [Kotzebue], foram facilmente contaminados pela tradição. o que é, portanto, impressionante é a persistência de pontos de vista que qualificaram [sic] essa tradição ou diferiram [sic] dela. Assim, Adelbert von Chamisso, o naturalista do navio de Kotzebue, o Rurik, muitas vezes crítico de Kotzebue, fez uma ressalva importante sobre o relato de seu capitão: "Eles o honraram como um deus e ainda honram sua memória piedosamente." (Ob. 142)

Deixe de lado o non sequitur gramatical. O fato de Obeyesekere enfrentar as evidências está descrevendo círculos hermenêuticos cada vez menores. Aqui está o mito de um mito europeu à luz do qual todos os testemunhos empíricos em contrário se tornam míticos.” (Tradução livre)

Nota 14:

Obeyesekere's argument about Chamisso's criticism of Kotzebue (= Chamisso) is doubled by the assertion that Kotzebue did not necessarily have

Hawaiian sources for his identification of Cook with Lono "as Sahlins thinks." However, the issue of Kotzebue's sources in which Obeyesekere further entangles Chamisso's statement, "wie einen Cott," is not relevant to this voyage or time. It concerns Kotzebue's second voyage to the Pacific, touching at Hawai'i in 1824 and 1825.

After Chamisso, the next relevant notice of Cook's relation to Lono is a footnote in Freycinet's book... Freycinet was in Hawaii in 1819, but he did not publish his Voyage until 1839. Hence Obeyesekere is certain that Freycinet's apparent triangulation of the identities of Cook, Lono the god, and the legendary king "is simply taken over from the missionary Ellis," who elaborated the mythical connection, if he did not invent it. This could be.

“O argumento de Obeyesekere sobre a crítica de Chamisso a Kotzebue (= Chamisso) é duplicado pela afirmação de que Kotzebue não tinha necessariamente fontes havaianas para sua identificação de Cook com Lono "como Sahlins pensa". No entanto, a questão das fontes de Kotzebue em que Obeyesekere enreda ainda mais a declaração de Chamisso, "wie einen Cott", não é relevante para esta viagem ou época. Diz respeito à segunda viagem de Kotzebue ao Pacífico, tocando no Havaí em 1824 e 1825.

Depois de Chamisso, o próximo aviso relevante da relação de Cook com Lono é uma nota de rodapé no livro de Freycinet ... Freycinet estava no Havaí em 1819, mas ele não publicou sua Viagem até 1839. Portanto, Obeyesekere tem certeza de que a aparente triangulação das identidades de Cook por Freycinet, Lono, o deus, e o lendário rei "é simplesmente substituído pelo missionário Ellis", que elaborou a conexão mítica, se é que não a inventou. Isto pode ser.” (Tradução livre)

“This could be”, em alguns poucos momentos de concordância, uma luz de controvérsia ilumina os mares de insultos e agressões a pessoas e grandes ondas de discordância.

CPN p. 120 (p. 101 EN Version) (um questionamento interrogativo importante de Sahlins)

As we know, Obeyesekere believes that the American clergymen, following in a longstanding Christian tradition, were devoted to condemning Cook for playing god in the Sandwich Islands ("God is a jealous God," said the poet William Cowper, who is commonly cited as the source of the Christian contempt for Cook,

having concluded that Cook was "content to be worshipped" upon reading the official voyage in 1784. And how did Cowper do that) consequently any document implying Cook = Lono and bearing a missionary's hand can be rubbished on the historiographic principle that since the author belongs to a class of people with an evangelical interest in condemning it, the proposition must be untrue. Said otherwise, anyone who may be suspected of having an interest in lying must be lying. If the document cites local speech or tradition to the effect of Cook = Lono, it must mean the missionaries have succeeded in manipulating Hawaiian minds, myths, or memories. Or else, again, the attribution to Hawaiians is untrue; it is the missionary who is really speaking. This ventriloquism is all the more poignant because, according to Obeyesekere, there are no native Hawaiian testimonies of Cook's apotheosis before the missionaries,

"The Hawaiian versions of Cook's apotheosis come from accounts of native scholars and missionaries after the Hawaiians had abandoned their tabu system in 1819, and the first American evangelical missions had begun to arrive (the following year)" (Ob. 49-50).

Of course this is true of written "versions," since literacy came with Christianity; but are we thus entitled to forget that Hawaiian statements of Cook's career as Lono had been appearing repeatedly in European annals from 1779 on?

"Como sabemos, Obeyesekere acredita que os clérigos americanos, seguindo uma tradição cristã de longa data, eram devotados a condenar Cook por brincar de deus nas Ilhas Sandwich ("Deus é um Deus zeloso", disse o poeta William Cowper, comumente citado como a fonte do desprezo cristão por Cook, tendo concluído que Cook estava "contente em ser adorado" ao ler a viagem oficial em 1784. E como Cowper fez isso? Consequentemente, qualquer documento implicando Cook = Lono e tendo a mão de um missionário pode ser descartado no princípio historiográfico de que, uma vez que o autor pertence a uma classe de pessoas com interesse evangélico em condená-lo, a proposição deve ser falsa. Dito de outra forma, qualquer pessoa suspeita de ter interesse em mentir deve estar mentindo. Se o documento cita o discurso ou tradição local no sentido de Cook = Lono, isso deve significar que os missionários conseguiram manipular as mentes, mitos ou memórias havaianas. Ou então, novamente, a atribuição aos havaianos é falsa; é o missionário que realmente fala. Esse ventriloquismo é ainda mais comovente porque, de acordo com Obeyesekere, não há testemunhos havaianos da apoteose de Cook diante dos missionários.

"As versões havaianas da apoteose de Cook vêm de relatos de eruditos e missionários nativos depois que os havaianos abandonaram seu sistema de tabu em 1819, e as primeiras missões evangélicas americanas começaram a chegar (no ano seguinte)" (Ob. 49-50).

É claro que isso é verdade para "versões" escritas, uma vez que a alfabetização veio com o cristianismo; mas temos o direito de esquecer que as declarações havaianas sobre a carreira de Cook como Lono vinham aparecendo repetidamente nos anais europeus de 1779 em diante?" (Tradução livre)

Sahlins diz que Obeyesekere está usando do ventriloquismo. Essa palavra é icônica para esse estudo, pois é usada por Sahlins para criticar Obeyesekere, mas pode muito bem servir de crítica para o próprio Sahlins, pois na visão de Obeyesekere são os missionários quem são os ventríloquos. Aparentemente para ambos há um ventriloquismo, a divergência é em quem é o manipulador e quem são as Marionetes.

CPN p. 122 (p. 103 EN Version) (começam as críticas aos escritos missionários de fato)

Obeyesekere does not consider any of these reports' perhaps because they are so many examples of missionary say-so However, he does have something in general to say about the allegedly Hawaiian "notion" of "tradition" of Cook as an incarnation of Lono, namely that it is really missionary say-so.

"This myth itself is suspect: First, it confounds the myth of Lono with that of a famous chief of Hawaiian legend, Lono-i-ka.makahiki and his wife Kaikilani, second the myth is quoted by a missionary' Bingham, who in turn obtained it from a compilation from the students of the Lahainaluna seminary in Maui and published it in 1838 as Mooololo Hawaii. (Ob. 154)"

First, to clear the decks, the myth in question - cited in two versions by Obeyesekere (Ob51,158) - does not appear in the infamous Mooololo Hawaii of 1838, a book which was not published by Hiram Bingham, but by Sheldon Dibble. Nor was the Mooololo compiled "from", the students of Lahainaluna, but from interviews conducted by them with knowledgeable Hawaiian chiefs and elders (see above, 38n.23). Second, missionary idea or no, the existence of this myth in 1778-79 was not a necessary condition of the reception of Cook as Lonomakua, the Makahiki form of Lono - an argument about the myth I have never made. The

Makahiki itself was a sufficient condition of Hawaiian knowledge of Lono's annual appearance. The interest of the myth is in whether it throws light on the understanding of Lonoikamakahiki and Cook as instantiations of Lono, corollary to historical reports of the bones of both in the Makahiki procession of the god. Third, in this connection, the myth is not in fact a missionary invention or elaboration, whether by Bingham or Ellis (as Obeyesekere also claims a few pages later). The myth was a Hawaiian "popular tradition" first recorded about the god Lono in 1822, in the "Sandwich Island Mission Journal" (ABCFM/MJ).

“Obeyesekere não considera nenhum desses relatórios 'talvez porque sejam tantos exemplos de palavras de missionários. No entanto, ele tem algo em geral a dizer sobre a suposta "noção" havaiana de "tradição" de Cook como uma encarnação de Lono, a saber, que é realmente missionário dizer isso.

“Este mito em si é suspeito: primeiro, ele confunde o mito de Lono com o de um famoso chefe da lenda havaiana, Lono-i-ka.makahiki e sua esposa Kaikilani, segundo, o mito é citado por um missionário 'Bingham, que em Por sua vez, obteve-o de uma compilação dos alunos do seminário Lahainaluna em Maui e publicou-o em 1838 como Mooololo Hawaii. (Ob. 154)”

Em primeiro lugar, para esclarecer as dúvidas, o mito em questão - citado em duas versões por Obeyesekere (Ob51,158) - não aparece no infame Mooololo Hawaii de 1838, um livro que não foi publicado por Hiram Bingham, mas por Sheldon Dibble. Nem o Mooololo foi compilado “de”, os alunos de Lahainaluna, mas a partir de entrevistas conduzidas por eles com chefes e anciãos havaianos bem informados (ver acima, 38n.23). Em segundo lugar, ideia missionária ou não, a existência desse mito em 1778-79 não foi uma condição necessária para a recepção de Cook como Lonomakua, a forma Makahiki de Lono - um argumento sobre o mito que eu nunca fiz. O próprio Makahiki era uma condição suficiente para o conhecimento havaiano do aparecimento anual de Lono. O interesse do mito é se ele esclarece a compreensão de Lonoikamakahiki e Cook como instâncias de Lono, corolário de relatos históricos dos ossos de ambos na procissão do Makahiki do deus. Terceiro, neste contexto, o mito não é de fato uma invenção ou elaboração missionária, seja por Bingham ou Ellis (como Obeyesekere também afirma algumas páginas depois). O mito era uma "tradição popular" havaiana registrada pela primeira vez sobre o deus Lono em 1822, no “Sandwich Island Mission Journal” (ABCFM / MJ).” (Tradução livre)

CPN p. 125 (p. 106 EN Version) (referência a um terceiro Lono, chefe havaiano antigo)

“When Lono [- i -ka-makahiki] travelled, the large kahili was wrapped up. When it was set up the men in Lono's canoe prostrated themselves. In this way was the Makahiki god also honored. When Lono sailed from Hawaii, his emblem was erected, and on the tops of the masts hung ka'upu bird [skins] like banners. . . When Lono-i-ka-makahiki, ruler of Hawaii, died, his children and his descendants did not become rulers of the government. His name was made famous through the Makahiki god, Lono-i-ka-'ou-ali'i, and [he] was thus thought of as a god of the Makahiki celebration. The name Lono was combined with the word Makahiki, thus making it Lono-i-ka-makahiki. (Kamakau 1961: 52, 61)”

Kamakau's versions of tradition thus continue the interchange between the god Lono and his royal namesake. Of course, the “authenticity”, in the sense of the antiquity, of Kamakau's particular renditions cannot be determined. Nor would i give them any privileged status. What we do know is that they reproduce a set of transformations between Lono the god, Lono the ancient king, and Captain Cook that go back at least to 1822.

“Quando Lono [- i -ka-makahiki] viajou, o grande kahili foi embrulhado. Quando foi armado, os homens na canoa de Lono prostraram-se. Desta forma, o deus Makahiki também foi homenageado. Quando Lono partiu do Havaí, seu emblema foi erguido e no topo dos mastros estavam pendurados [peles] de pássaros ka'upu como estandartes. . . Quando Lono-i-ka-makahiki, governante do Havaí, morreu, seus filhos e descendentes não se tornaram governantes do governo. Seu nome ficou famoso por causa do deus Makahiki, Lono-i-ka-'ou-ali'i, e [ele] foi considerado um deus da celebração do Makahiki. O nome Lono foi combinado com a palavra Makahiki, tornando-se assim Lono-i-ka-makahiki. (Kamakau 1961: 52, 61)”

As versões da tradição de Kamakau, portanto, continuam o intercâmbio entre o deus Lono e seu homônimo real. Claro, a “autenticidade”, no sentido da antiguidade, das interpretações particulares de Kamakau não pode ser determinada. Nem eu lhes daria qualquer status privilegiado. O que sabemos é que eles reproduzem um conjunto de transformações entre Lono, o deus, Lono, o antigo rei e o capitão Cook, que remontam pelo menos a 1822”
(Tradução livre)

CPN p. 126 (pp. 106/107 EN Version) (novamente a temática da voz do nativo como crítica)

Ellis identifies his Hawaiian interlocutors on Cook's death as "a number of persons at [Ka'awaloa] and other places in the islands," with many of whom "we have frequently conversed" (1833, 4: 101-2).

Moreover, there are other Hawaiian voices behind this supposition:

"The missionaries in the Society Islands had, by means of some Sandwich Islanders, been long acquainted with the circumstance of some of Capt. Cook's bones being preserved in one of their temples, and receiving religious worship; and... every endeavour has been made to learn, though without success, whether they were still in existence, and where they were kept. All those of whom inquiry has been made have uniformly asserted that they were formerly kept by the priests of Rono, and worshipped, but have never given any satisfactory information as to where they are now. (Ellis 1833, 4: 105)

However, as the defender of "nonliterate peoples who cannot speak for themselves", Obeyesekere is moved to attribute everything Hawaiians told Ellis about Cook as Lono to the Reverend William Ellis. For he says, Ellis's "native informants, as in all works of this sort, are mostly nameless and featureless" (Ob. 157)

Obeyesekere concludes: "It seems very likely, therefore, that any informant statements regarding the complicated events that led to Cook's installation and deification would simply be fitted into the preconceived English view of his apotheosis"(Ob. 157)

"Ellis identifica seus interlocutores havaianos sobre a morte de Cook como "uma série de pessoas em [Ka'awaloa] e em outros lugares nas ilhas", com muitos dos quais "temos conversado com frequência" (1833, 4: 101-2).

Além disso, existem outras vozes havaianas por trás dessa suposição:

"Os missionários nas ilhas Society tinham, por meio de alguns habitantes das ilhas Sandwich, há muito tempo familiarizados com a circunstância de alguns ossos do capitão Cook serem preservados em um de seus templos e receber adoração religiosa; e ... todo esforço foi feito para saber, embora sem sucesso, se eles ainda existiam e onde eram mantidos. Todos aqueles a quem foi feita investigação afirmaram uniformemente que eram

anteriormente mantidos pelos sacerdotes de Rono e adorados, mas nunca deram nenhuma informação satisfatória sobre onde estão agora. (Ellis 1833, 4: 105)

No entanto, como o defensor de “povos não letrados que não podem falar por si mesmos”, Obeyesekere é movido a atribuir ao reverendo William Ellis tudo o que os havaianos disseram a Ellis sobre Cook como Lono. Pois ele diz, os “informantes nativos de Ellis, como em todas as obras deste tipo, são em sua maioria anônimos e sem características” (Ob. 157)

Obeyesekere conclui: “Parece muito provável, portanto, que quaisquer declarações de informantes sobre os eventos complicados que levaram à instalação e deificação de Cook seriam simplesmente encaixadas na visão inglesa preconcebida de sua apoteose” (Ob. 157)” (Tradução livre)

Novamente me parece que para Sahlins, quando Obeyesekere questiona as fontes, significa que o argumento é falso, mas a questão não me parece ser a veracidade ou não das informações, mas sim que é questionável de onde eles vieram e como se construíram, visto que essas informações nunca são neutras, mesmo que de forma inconsciente.

CPN p. 127 (p. 107/108 EN Version) nota 19 (referência a Obeyesekere pág 157 quando ele critica Ellis por confundir Lono Deus com Lono chefe) para Obeyesekere o que Ellis diz ser a voz dos nativos é na verdade a voz do próprio Ellis.

Having laid on Ellis the authorship of the statements he supposedly heard from Hawaiians, Obeyesekere does not go further into the English missionary’s text except to dismiss the myth of Cook’s advent as Lono’s return.

“As soon as Captain Cook arrived, it was supposed and reported that the god Rono was returned; the priests clothed him with the sacred cloth worn only by the god, conducted him to their temples, sacrificed animals to propitiate his favor, and hence the people prostrated themselves before him as he walked through the villages. But when, in the attack made upon him, they saw his blood running, and heard his groans, they said, “No, this is not Rono.” (Ellis 1833, 4: 104)”

At this point, Obeyesekere breaks off his consideration of Ellis: “We no longer can take this account seriously” (Ob. 158).

“Tendo dado a Ellis a autoria das declarações que ele supostamente ouviu dos havaianos, Obeyesekere não vai mais longe no texto do missionário Engrish, exceto para descartar o mito do advento de Cook como o retorno de Lono.

“Assim que o capitão Cook chegou, foi suposto e relatado que o deus Rono havia sido devolvido; os sacerdotes o vestiram com o pano sagrado usado apenas pelo deus, conduziram-no aos seus templos, sacrificaram animais para propiciá-lo e, portanto, o povo se prostrou diante dele enquanto ele caminhava pelas aldeias. Mas quando, no ataque feito sobre ele, viram seu sangue correndo e ouviram seus gemidos, disseram: "Não, este não é Rono." (Ellis 1833, 4: 104) ”

Nesse ponto, Obeyesekere interrompe sua consideração sobre Ellis: “Não podemos mais levar esse relato a sério” (Ob. 158).” (Tradução livre)

Nota 19

By “installation and deilication” Obeyesekere is referring to his makeshift transformation of the *bānaipu* ceremony of welcoming Lono in to the installation rite of a high chief named Lono, in which capacity (as distinct from the god Lono) Cook was supposedly deified by the Hawaiians after death. Note that even if this pidgin ethnography were true, it would still leave significant aspects of Elliss reports of the historic association between Cook and the god Lono unexplained, such as the care of Cook’s remains by Lono priests, and their use in the annual procession to collect tributes (i.e., the Makahiki circuit). These things, Ellis said, were told to him by Hawaiian people.

“Por “instalação e deilicação”, Obeyesekere se refere à transformação improvisada da cerimônia *bānaipu* de boas-vindas a Lono no rito de instalação de um alto chefe chamado Lono, em cujo cargo (distinto do deus Lono) Cook foi supostamente deificado pelos havaianos após a morte. Observe que, mesmo se essa etnografia pidgin fosse verdadeira, ainda deixaria aspectos significativos dos relatórios de Elliss sobre a associação histórica entre Cook e o deus Lono inexplicados, como os cuidados com os restos mortais de Cook pelos sacerdotes de Lono e seu uso na procissão anual para coletar tributos (ou seja, o circuito Makahiki). Essas coisas, disse Ellis, foram ditas a ele pelo povo havaiano.” (Tradução livre)

Nota 20 (discussão muito pertinente acerca dos “3 Lonos”)

Obeyesekere gives several reasons why we can stop right here. First, the identification of Lono the god with the chief Lonoikamakahiki is problematic for Cook’s time. Perhaps so, but the Lonoikamakahiki legend was a popular charter of Cooks apotheosis in the early 1820s, and its existence any earlier, during the

functioning of the old religion, would fray the thread on which Obeyesekere's thesis is dangling, that a tabu chief named Lono is not the god, to a single insubstantial filament: well, maybe in the case of the tabu chief Lonoikamakahiki yes, but not the tabu chief Lono-Cook. (We have already discussed the motivated transformations between the traditions of the several Lono god cum king figures.)

“Obeyesekere apresenta várias razões pelas quais podemos parar por aqui. Primeiro, a identificação do deus Lono com o chefe Lonoikamakahiki é problemática para a época de Cook. Talvez sim, mas a lenda de Lonoikamakahiki era uma declaração popular da apoteose de Cook no início da década de 1820, e sua existência anterior, durante o funcionamento da antiga religião, desgastaria o fio que levava a tese de Obeyesekere de dangling, que um chefe tabu chamado Lono não é o deus, para um único filamento insubstancial: bem, talvez no caso do chefe tabu Lonoikamakahiki sim, mas não o chefe tabu Lono-Cook. (Já discutimos as transformações motivadas entre as tradições das várias figuras de deus e rei de Lono.)”
(Tradução livre)

Essa instância dos nomes também é retomada algumas vezes, começo a pensar que talvez a questão aqui seja que a carga simbólica dada a esses nomes para ambos os autores é bem divergente. Para Sahlins são nomes diferentes que referenciam uma mesma coisa, um Deus se manifestando em diversas coisas, lugares, objetos e pessoas (proximidade com os mitos greco-romanos?) Para Obeyesekere cada qual significa uma coisa, um deus, um chefe ou apenas uma menção a algo divino. Isso será retomado melhor no cap. 4.

CPN pp. 128/129 (pp. 110/111 EN Version) (Sahlins dá um grande peso ao texto de Ellis e critica Obeyesekere por não o fazer).

Nota 21 (muito relevante para esse argumento).

Ellis's notices give us a consistent record of an annual ritual celebration involving Cook's (supposed) bone, identifiable as the classic Makahiki festival and going back into the 1790s, at least. This is What we should not take seriously.

What, then, to make of the interesting statement in the Ellis text to the effect that when the stricken Cook was heard to groan and even to bleed, the people said, "No this is not Lono?" The report is not unique to Ellis. It occurs in a number of sources dating from the 1820s onward (Judd 1966: 55; Kotzebue 1830, 2:180; Bachelot 1830:283, and Kamakau 1961:103, among others). Of two things, one is true: either it is an invention of the nineteenth century, contingent on the local

success of the radical Western distinction between man and god (which I believe to be the case); or else, it was actually said, in which case the Hawaiians must have believed up to that moment - as they did again later - that Cook was Lono.

Obeyesekere's interpretations of this well-known statement are also two, and they likewise contradict each other. They confirm the impression (which the reader must by now share) that his book is a palimpsest of ad-hoc arguments - here grasping at a straw (man), there inventing Hawaiian reasoning out of Western common sense or a pidgin "native" ethnography -

Just so for "No, this is not Rono." On the one hand, this should not be believed. It is a Western construction. (The same "Western mythologization," Obeyesekere writes, was already apparent before Cook's death when certain crew members speculated that Willie Watman's death destroyed Hawaiian beliefs in their visitor's immortality.)

The idea that Cook's fall disproved his divinity "was probably attributed to Hawaiians by Europeans who had their own notions of body and spirit" (Ob. 158)

Obeyesekere here would discard the episode because he realizes its implication: that until Hawaiians saw Cook bleed, while he was living among them, they must have thought he was Lono. On the other hand not many pages earlier, the same exclamation about the dying Cook is credited by Obeyesekere. He accepts it as somehow supporting his argument that the deification of Cook was only postmortem. Indeed the paralogism can do double duty as historiographic criticism:

"Os avisos de Ellis nos dão um registro consistente de uma celebração ritual anual envolvendo o (suposto) osso de Cook, identificável como o clássico festival de Makahiki e remontando à década de 1790, pelo menos. Isso é o que não devemos levar a sério.

O que, então, fazer com a declaração interessante no texto de Ellis de que, quando ouviu-se o ferido Cook gemer e até procriar, as pessoas disseram: "Não, não é Lono?" O relatório não é exclusivo de Ellis. Ocorre em várias fontes que datam da década de 1820 em diante (Judd 1966: 55; Kotzebue 1830, 2: 180; Bachelot 1830: 283 e Kamakau 1961: 103, entre outros). De duas coisas, uma é verdadeira: ou é uma invenção do século XIX, condicionada ao sucesso local da distinção ocidental radical entre homem e deus (que acredito ser o caso); ou então, foi realmente dito, caso em que os hawaianos devem ter acreditado até aquele momento - como fizeram novamente mais tarde - que Cook era Lono.

As interpretações de Obeyesekere desta declaração bem conhecida também são duas, e elas também se contradizem. Eles confirmam a impressão (que o leitor deve agora compartilhar) de que seu livro é um palimpsesto de argumentos ad-hoc - aqui agarrando-se a uma palha (homem), ali inventando o raciocínio havaiano fora do bom senso ocidental ou uma etnografia "nativa" pidgin -

Apenas para "Não, este não é Rono." Por um lado, isso não deve ser acreditado. É uma construção ocidental. (A mesma "mitologização ocidental", escreve Obeyesekere, já era aparente antes da morte de Cook, quando certos membros da tripulação especularam que a morte de Willie Watman destruiu as crenças havaianas na imortalidade de seu visitante.) A ideia de que o fracasso de Cook refutou sua divindade "foi provavelmente atribuída aos havaianos por europeus que tinham suas próprias noções de corpo e espírito" (Ob. 158)

Obeyesekere descartaria o episódio porque percebe sua implicação: até que os havaianos vissem Cook sangrar, enquanto ele vivia entre eles, eles devem ter pensado que ele era Lono. Por outro lado, não muitas páginas antes, a mesma exclamação sobre o cozinheiro moribundo é creditada por Obeyesekere. Ele aceita isso como de alguma forma apoiando seu argumento de que a deificação de Cook foi apenas post-mortem. Na verdade, o paralogismo pode cumprir uma função dupla como crítica historiográfica:" (Tradução livre)

Aqui acredito que Sahlins tenha citado de fato o que é relevante das páginas de Obeyesekere, no entanto penso que, apesar do apontamento correto, a crítica foi superficial, por trás da frase "Não, esse não é Lono" há um universo de questionamentos, que se multiplicam de acordo com o ponto de partida. Primeiro, não se trata de uma sentença passível de veracidade ou falsidade, mas QUEM a disse e PARA quem foi dita, isso muda tudo, o lugar de escuta e de fala inevitavelmente modificam as informações, mas para além disso, Cook ser ou não ser Lono não significa necessariamente que nesta instância específica se refere ao Lono Deus ou ao Lono chefe, poderíamos dissertar por linhas a respeito desses infinitos questionamentos, porém perderíamos o foco, que é: Novamente temos um grande indício de que a base de boa parte dessa controvérsia se pauta na questão da escuta adequada da voz do nativo.

What is striking about Sahlins's insistence is that the very "native" sources he approves unanimously [sic] state that at least when Cook died, they knew he was human and mortal. Thus, contrary to Sahlins, it is virtually certain that any elevation of Cook's ritual status must have occurred as a postmortem deification (Ob. 147).

“O que é surpreendente sobre a insistência de Sahlins é que as próprias fontes "nativas" que ele aprova unanimemente [sic] afirmam que pelo menos quando Cook morreu, eles sabiam que ele era humano e mortal. Assim, ao contrário de Sahlins, é virtualmente certo que qualquer elevação do status ritual de Cook deve ter ocorrido como uma deificação pós-morte. (Ob. 147)” (Tradução livre)

CPN p. 130 nota 22 (p. 112 EN Version)

Importante ressaltar que muito da discussão se passa após a morte de Cook se baseando nas “lembranças” dos nativos (nativos ou ocidentais?).

But of course the only logical conclusion from the episode of "No, this is not Rono" that is certain is that Cook had already enjoyed that condition in his lifetime.

After Ellis, European accounts of the Islands continue to record Hawaiian memories of Cook's divine career, including many versions of the popular tradition linking him with the Lonos of ancient memory who promised to return. The millennial dimensions of this cosmic Cook were already apparent in the beginning of the century, judging from Mariner's report, or indeed they were already there in the annual renewal of life by the god (the Makahiki).

“Mas é claro que a única conclusão lógica do episódio de "Não, este não é Rono" que é certa é que Cook já havia desfrutado dessa condição em vida.

Depois de Ellis, os relatos europeus das ilhas continuam a registrar as memórias havaianas da carreira divina de Cook, incluindo muitas versões da tradição popular que o ligava aos Lonos de memória antiga que prometeram retornar. As dimensões milenares deste Cook cósmico já eram aparentes no início do século, a julgar pelo relato de Mariner, ou mesmo já existiam na renovação anual da vida pelo deus (o Makahiki).” (Tradução livre)

Nota 22:

Of course, it is not a sequitur that Cooks deification must have been post mortem, any more than it follows (in a Hawaiian sense) that his being human and mortal means he was not a manifestation of Lono, or again, that Hawaiians saying so "at least" when he died means they did not believe it before he died.

The same sort of clarity attends Obeyesekere's discussion of the return-of-Lono tradition reported by Ellis. On the one hand, he says the myth is suspect because it confounds the god and the chief (Lonoikamakahiki), and it comes from the Lahainaluna students via Bingham (Ob.153).

A few pages later, noting that Ellis's earlier account of Lonoikamakahiki entails the same confusion with the god, he writes: "This may not have been Ellis's own contribution to the myth, it is more like a product of the Kamehameha reform. However, Ellis, more than anyone else, fully incorporated the former into the latter and systematically rationalized it" (Ob. 157). Yet Ellis was not responsible for this "popular tradition." Hawaiian people were. And if a chief named Lono can be an instance of the god Lono at least since the 1790s ...

“Claro, não é um sequitur que a deificação de Cook deve ter sido post mortem, mais do que se segue (no sentido havaiano) que ele ser humano e mortal significa que ele não era uma manifestação de Lono, ou novamente, que os havaianos assim diziam "pelo menos" quando ele morreu significa que eles não acreditaram antes de morrer.

O mesmo tipo de clareza acompanha a discussão de Obeyesekere sobre a tradição do retorno de Lono relatada por Ellis. Por um lado, ele diz que o mito é suspeito porque confunde o deus e o chefe (Lonoikamakahiki), e vem dos alunos Lahainaluna via Bingham (Ob.153).

Algumas páginas depois, observando que o relato anterior de Ellis de Lonoikamakahiki envolve a mesma confusão com o deus, ele escreve: "Esta pode não ter sido a própria contribuição de Ellis para o mito, é mais como um produto da reforma Kamehameha. No entanto, Ellis, mais do que qualquer outra pessoa, incorporou totalmente o primeiro ao segundo e sistematicamente o racionalizou "(Ob. 157). Ainda assim, Ellis não foi responsável por essa "tradição popular". O povo havaiano era. E se um chefe chamado Lono pode ser uma instância do deus Lono, pelo menos desde a década de 1790 ..." (Tradução livre)

Essa discussão acerca dos nomes e instâncias de Lono/Cook serão abordadas novamente por Sahlins no cap. 4 e talvez sejam mais esclarecedoras.

CPN pp. 132/133 (pp. 113/114 EN Version) (argumento de negação do por que não deificaram Cook apenas depois de sua morte (não entendi direito).

Mas essa discussão sobre os múltiplos Lonos e quando Cook virou ou não deus, talvez faça perder o ponto crucial, que é a diferente forma de se colocar perante o nativo e os documentos. Pois para a questão principal essa polêmica é mais um meio, e não um objetivo em si.

Naihe, the ruling chief at Ka'awaloa was interviewed at that place. He claimed that the man who first struck Cook was from upcountry and was, as Dampier (1971: 65) put it, "ignorant of Cook's attributed divinity" On another occasion, the aforementioned Kalaimoku was Byroni informant on these matters "Of the respect, according to their notions' paid to his [Cook's] remains and of their belief, though once dead' he might' as their deity Orono, come again among them' Karaimoku's testimony is now hardly necessary" (Byron 1826: 123)

Obeyesekere says Dampier was attributing the words of Mariner and Lieutenant King to Naihe (Ob. 151). Kalaimoku's testimony he discounts because the man was quite Europeanized and apparently too willing to say anything pour faire plaisir aux Blancs (Ob. 143-44).

January 1833. Last week the people having heard it was somewhere near the beginning of a new year thought that they must pay some regard to a feast held formerly on this occasion which was to eat abundantly of all such things as they chanced to have & pray to Lono (Captain Cook) They did not observe it exactly in the same way now - some of them collected together s read r prayed [i.e., to the Christian god] - when told we had no such thing they were quite astonished (Lyons to Anderson, ABCFM/L, 6 Sept 1833)

This celebration in a remote Hawai'i island community in a double way disconfirms the thesis that Cook was merely apotheosized post mortem as a "guardian spirit" of Hawaiian chiefs. For, not only was this a New Year fête - or the "New Makahiki" as Kawena Pukui called it (HEN 1:1294) - but, again, it was celebrated by the people in general, not the chiefs alone as an ancestral cult.

"Naihe, o chefe governante de Ka'awaloa, foi entrevistado naquele lugar. Ele alegou que o homem que primeiro atingiu Cook era do interior e era, como Dampier (1971: 65) disse, "ignorante da divindade atribuída a Cook "" Em outra ocasião, o Kalaimoku mencionado acima foi informante de Byroni sobre esses assuntos "Sobre o respeito , de acordo com suas noções 'pago aos restos [de Cook] e de sua crença, embora uma vez morto' ele poderia 'como sua

divindade Orono, voltar entre eles' o testemunho de Karaimoku agora é dificilmente necessário "(Byron 1826: 123)

Obeyesekere diz que Dampier estava atribuindo as palavras do Mariner e do Tenente King a Naihe (Ob. 151). O testemunho de Kalaimoku ele desconsidera porque o homem era bastante europeizado e aparentemente muito disposto a dizer qualquer coisa pour faire plaisir aux Blancs (Ob. 143-44).

Janeiro de 1833. Na semana passada, as pessoas que ouviram isso, estava em algum lugar perto do início de um novo ano, pensaram que deveriam prestar alguma atenção a uma festa realizada anteriormente nesta ocasião que era comer abundantemente de todas as coisas que por acaso tinham e oravam para Lono (Capitão Cook) Eles não observaram exatamente da mesma forma agora - alguns deles se reuniram, leram e oraram [isto é, ao deus cristão] - quando disseram que não tínhamos tal coisa, eles ficaram bastante surpresos (Lyons para Anderson, ABCFM / L, 6 de setembro de 1833)

Esta celebração em uma comunidade remota de uma ilha do Havaí, de uma dupla forma, desaprova a tese de que Cook foi meramente apoteosizado post mortem como um "espírito guardião" dos chefes havaianos. Pois, esta não era apenas uma festa de Ano Novo - ou o "Novo Makahiki" como Kawena Pukui o chamou (HEN 1: 1294) - mas, novamente, foi celebrada pelo povo em geral, não apenas pelos chefes como um culto ancestral ." (Tradução livre)

CPN p. 134/135 (p. 115/116 EN Version) Sahlins resume, de forma brilhante, sua maior crítica contra Obeyesekere, mesmo que ainda não o compreenda (o autor, no caso) em sua totalidade e não vê o teor psicanalítico e subjetivo de seus argumentos.

Now, Obeyesekere contends that Cook was not Lono "in person", but as best a tabu chief of that name who after death functioned as a royal ancestral god. he claims that the idea Cook was Lono (or more precisely, a form of Lono) is a longstanding myth of Europeans, a characteristic Western conceit that "natives" take them for gods. So someone is lying. Or at least some group, Hawaiian or Haole, is obsessively repeating certain prescribed scenarios of belief in the face of empirical realities to the contrary.

Happily, it is not the Hawaiians who are irrational. The concept of Cook as Lono was basically "created" by Europeans and essentially "perpetuated" by Europeans (Ob. 3, 50, 177). Discussing Maori versions of such "myths,"

Obeyesekere puts it as a general rule that "in an unequal power structure the white version triumphs and is eventually accepted by the subaltern culture" (Ob. 136). Still, even assuming with Obeyesekere that the idea of Cook's apotheosis is of European provenance, Hawaiians, who could not have traditionally believed it themselves, would have to have some strong inducements to rehearse it compulsively for the benefit of Western chroniclers.

How could they be so easily convinced of an identity of Cook and Lono that they were too pragmatic to believe on their own? Obeyesekere says that already by the time of Kalani'opu'u's death (ca.1783) and Kamehameha's rise to power (at the latest, 1795), Hawaiians knew too much about the Western world to believe Cook was anything but an English sea captain (Ob 146-47)

On the whole, then, this argument regarding the Hawaiian testimonies of Cook = Lono has more problems than the alternative that the Haole writers made them up. In general for Obeyesekere, with a few minor exceptions, it is not the Hawaiians being cited who are held responsible for what they are thus reputed to say. The Europeans doing the citing must be the ones at fault: Bingham, Ellis, Loomis, Whitney, Dibble, Kotzebue, King, Zimmermann, Rickman, Byron, Chamisso, Freycinet, Martin, Puget, Bell, Manby, Dimsdell, A. Bloxam, R. Bloxam, Dampier, Taylor, Colnett, and all the others of their ilk. They are doing the talking here.

The European chroniclers are prisoners of their own myths, and however they may refer these myths to Hawaiians, the words are theirs. The words are only ostensibly the "native's", the Haole is the real source. This is the historiographic principle in Obeyesekere's critical readings of the texts.

Again, there are two possibilities of ventriloquism. The European writer may lie outright. He may simply ascribe to the Hawaiians what he believed of them, something they never remotely said or intended. More charitable and more likely, however, the Haole misconstrues the Hawaiians because of his own conceptual predispositions. How could a European anyhow appreciate the finesse of a Hawaiian distinction between the chiefly Cook as a deified ancestor "Lono" and the deity Cook as a chiefly ancestor "Lono?" Especially when this Haole is convinced in advance that credulous "natives" have been known to take his kind for gods. In the event, Obeyesekere usually opts for the second alternative. The historical writers

consistently misconstrue Hawaiian statements or actions to accord with their own belief that Cook was conceived as the god Lono. In this way, Obeyesekere systematically eliminates Hawaiians from their own history.

“Agora, Obeyesekere afirma que Cook não era Lono “em pessoa”, mas, na melhor das hipóteses, um chefe tabu com esse nome que, após a morte, funcionou como um deus ancestral real. ele afirma que a ideia de Cook ser Lono (ou mais precisamente, uma forma de Lono) é um antigo mito dos europeus, um conceito ocidental característico de que os "nativos" os consideram deuses. Então, alguém está mentindo. Ou pelo menos algum grupo, havaiano ou Haole, está repetindo obsessivamente certos cenários prescritos de crença em face de realidades empíricas em contrário.

Felizmente, não são os havaianos que são irracionais. O conceito de Cook como Lono foi basicamente “criado” pelos europeus e essencialmente “perpetuado” pelos europeus (Ob. 3, 50, 177). Discutindo as versões maori de tais "mitos", Obeyesekere coloca como regra geral que "em uma estrutura de poder desigual, a versão branca triunfa e é finalmente aceita pela cultura subalterna" (Ob. 136). Ainda assim, mesmo supondo com Obeyesekere que a ideia da apoteose de Cook seja de origem europeia, os havaianos, que tradicionalmente não poderiam ter acreditado nela, teriam que ter alguns incentivos fortes para ensaiar compulsivamente para o benefício dos cronistas ocidentais.

Como eles puderam ser tão facilmente convencidos de uma identidade de Cook e Lono a ponto de serem pragmáticos demais para acreditar por conta própria? Obeyesekere diz que já na época da morte de Kalani'opu'u (cerca de 1783) e da ascensão de Kamehameha ao poder (no mais tardar, 1795), os havaianos sabiam muito sobre o mundo ocidental para acreditar que Cook era tudo menos um capitão do mar inglês (Ob 146-47)

De modo geral, então, esse argumento a respeito dos testemunhos havaianos de Cook = Lono tem mais problemas do que a alternativa que os escritores Haole os inventaram. Em geral, para Obeyesekere, com algumas pequenas exceções, não são os havaianos citados que são considerados responsáveis pelo que, portanto, dizem que dizem. Os europeus que estão citando devem ser os culpados: Bingham, Ellis, Loomis, Whitney, Dibble, Kotzebue, King, Zimmermann, Rickman, Byron, Chamisso, Freycinet, Martin, Puget, Bell, Manby, Dimsdell, A. Bloxam, R. Bloxam, Dampier, Taylor, Colnett e todos os outros de sua laia. Eles estão falando aqui.

Os cronistas europeus são prisioneiros de seus próprios mitos e, por mais que possam referir esses mitos aos havaianos, as palavras são deles. As palavras são apenas

ostensivamente “nativas”, o Haole é a fonte real. Este é o princípio historiográfico nas leituras críticas dos textos de Obeyesekere.

Novamente, existem duas possibilidades de ventriloquismo. O escritor europeu pode mentir abertamente. Ele pode simplesmente atribuir aos havaianos o que acreditava deles, algo que eles nunca disseram ou pretendiam remotamente. Mais caridoso e mais provável, entretanto, o Haole interpreta mal os havaianos por causa de suas próprias predisposições conceituais. Como poderia um europeu apreciar a sutileza de uma distinção havaiana entre o chefe Cook como um ancestral divinizado "Lono" e a divindade Cook como um ancestral chefe "Lono"? Especialmente quando este Haole está convencido de antemão de que se sabe que “nativos” crédulos consideram sua espécie como deuses. Nesse caso, Obeyesekere costuma optar pela segunda alternativa. Os escritores históricos consistentemente interpretam erroneamente as declarações ou ações havaianas de acordo com sua própria crença de que Cook foi concebido como o deus Lono. Dessa forma, Obeyesekere elimina sistematicamente os havaianos de sua própria história.” (Tradução livre)

Sahlins ao colocar dessa forma abre-se uma outra questão sobre narrativa histórica. Se as supostas marionetes abdicarem da narrativa que incorporaram, ficam sem narrativa alguma?

Capítulo 3:

CPN p. 138 (pp. 117/118 EN Version) (crítica direta à p. 82 de Obeyesekere sobre uma tese plausível não comprovada documentalmente e uma interpretação errônea da tese da apoteose de Cook) Sahlins valoriza demais, acima de tudo, a história e os documentos oficiais.

Ainda aqui Sahlins acredita ter um embasamento argumentativo irrefutável, pautado no pensamento filosófico cartesiano, mas exatamente aqui que ele se engana, visto que a lógica cartesiana e o pensamento psicanalítico são bem distintos, apesar de haver uma certa racionalidade no inconsciente, mesmo que desconhecida.

Obeyesekere attempts to improve his contention that the apotheosis of Captain Cook is a European fantasy by advancing a "plausible" counter-theory of the events of early 1779 at Kealakekua Bay. Unfortunately the "plausible alternative" is too often conceived as an alternative to what is explicitly described in the

historical texts. Selectively ignoring or misrepresenting the primary documents, he constructs an implausible history out of a habitual combination of common-sense realism and pop anthropology. *Suggestio falsi* rushes in to fill the void left by *suppressio veri*.

Appropriately enough, Obeyesekere describes his project in the amphibolous terms of an effort "to provide the missing link" in the argument of Sir Peter Buck (Te Rangi Hiroa) that Cook was deified only after Hawaiians had killed him. Also appropriately, the missing link he provides is an undocumentable speculation about the motives of the Hawaii king, Kalani'opu'u. The king presumably wanted to enlist Cook in his own wars. So he had the Englishman installed as a sacred Hawaiian chief - thus entitled to deification after death - which supposed alliance Cook supposedly declined. Obeyesekere believes that simply suggesting this plausible theory is enough to cast doubt on the notion that Cook was received as Lono, even though, as he allows, the "only confirmation would have to be in the lost journal of Captain Cook" (Ob. 87). Indeed, for him, "the very possibility of a plausible alternative interpretation" is sufficient criticism - since he represents incorrectly the thesis of Cook's apotheosis that he criticizes as entailing a "rigid interpretation of symbolic forms" (Ob. 82).

The converse of famous attempts to "fill a vital gap in the literature," Obeyesekere's confidence about what will be found in an unknown document has the same quality as his effort to supply the interpretation of Cook's fate with its missing link. As for doubt, Descartes proved it was possible to plausibly doubt everything and everyone, except oneself, by virtue of one's capacity to doubt, in other words, merely to be able to doubt is a self-reference that adds nothing to our knowledge of the world. Nor can plausibility consist in, or proceed from, doubt, but only from reason and evidence. In this case, the plausibility of Obeyesekere's counter theory - that the king had Cook "installed" as a tabu chief named after the god and then deified post mortem - is undermined by reason, historical evidence and the ethnography of Hawaiian culture.

"Obeyesekere tenta melhorar sua afirmação de que a apoteose do capitão Cook é uma fantasia européia, propondo uma contra-teoria "plausível" dos eventos do início de 1779 na baía de Kealakekua. Infelizmente, a "alternativa plausível" é muitas vezes concebida como uma alternativa ao que é explicitamente descrito nos textos históricos. Ignorando seletivamente ou

deturpando os documentos primários, ele constrói uma história implausível a partir de uma combinação habitual de realismo de senso comum e antropologia pop. A sugestão de falsi corre para preencher o vazio deixado pela *supressio veri*.

Apropriadamente, Obeyesekere descreve seu projeto em termos anfibolos de um esforço "para fornecer o elo perdido" no argumento de Sir Peter Buck (Te Rangi Hiroa) de que Cook foi deificado somente depois que os havaianos o mataram. Também apropriadamente, o elo perdido que ele fornece é uma especulação indocumentável sobre os motivos do rei do Havaí, Kalani'opu'u. O rei provavelmente queria alistar Cook em suas próprias guerras. Assim, ele instalou o inglês como chefe sagrado do Havaí - portanto, com direito à deificação após a morte - que a suposta aliança de Cook supostamente recusou. Obeyesekere acredita que simplesmente sugerir essa teoria plausível é suficiente para lançar dúvidas sobre a noção de que Cook foi recebido como Lono, embora, como ele permite, a "única confirmação teria de estar no diário perdido do Capitão Cook" (Ob. 87). Na verdade, para ele, "a própria possibilidade de uma interpretação alternativa plausível" é crítica suficiente - uma vez que ele representa incorretamente a tese da apoteose de Cook que ele critica como implicando uma "interpretação rígida das formas simbólicas" (Ob. 82).

O inverso das famosas tentativas de "preencher uma lacuna vital na literatura", a confiança de Obeyesekere sobre o que será encontrado em um documento desconhecido tem a mesma qualidade de seu esforço para fornecer a interpretação do destino de Cook com seu elo perdido. Quanto à dúvida, Descartes provou que era possível duvidar plausivelmente de tudo e de todos, exceto de si mesmo, em virtude da própria capacidade de duvidar, ou seja, apenas poder duvidar é uma auto-referência que nada acrescenta ao nosso conhecimento do mundo. Nem pode a plausibilidade consistir em, ou proceder de, dúvida, mas apenas da razão e da evidência. Neste caso, a plausibilidade da contra-teoria de Obeyesekere - que o rei tinha Cook "instalado" como um chefe tabu com o nome do deus e depois deificado post mortem - é minada pela razão, evidências históricas e a etnografia da cultura havaiana." (Tradução livre)

ACC pp. 81/82:

I have tried to provide the missing link in Te Rangi Hiroa's argument, namely, the motivation to install Cook as a chief in the Hawaiian aristocracy, through the symbolic mode of ritual. Once again the motivation and the ritual of installation are an interplay of practical power politics and Hawaiian symbolic values.

If my hypothesis is correct, then i should be able to interpret the famous ritual of Cook's "deification" as an "installation ritual". Sahlins, it should be noted, has an elaborate point-by-point description of the concordance between this ritual and the predications of the Makahiki calendar. my alternative interpretation brings it into serious question. The very possibility of a plausible alternative interpretation is at very least a demonstration of the folly of attempting any rigid interpretation of symbolic form.

“Tentei fornecer o elo que faltava no argumento de Te Rangi Hiroa, ou seja, a motivação para instalar Cook como um chefe na aristocracia havaiana, por meio do modo simbólico de ritual. Mais uma vez, a motivação e o ritual de instalação são uma interação de política de poder prática e valores simbólicos havaianos.

Se minha hipótese estiver correta, então eu deveria ser capaz de interpretar o famoso ritual de "deificação" de Cook como um "ritual de instalação". Sahlins, deve-se notar, tem uma descrição elaborada ponto a ponto da concordância entre este ritual e as predicações do calendário Makahiki. minha interpretação alternativa o questiona seriamente. A própria possibilidade de uma interpretação alternativa plausível é pelo menos uma demonstração da tolice de tentar qualquer interpretação rígida da forma simbólica.” (Tradução livre)

ACC p. 87 (citação do trecho completo omitido por Sahlins):

Even though the only confirmation would be the lost notes of Cook. In the events following the "installation", as i shall now designate that ceremony, Cook was being socialized into Hawaiian culture.

“Mesmo que a única confirmação sejam as notas perdidas de Cook. Nos eventos que se seguiram à "instalação", como não designarei essa cerimônia, Cook foi sendo socializado na cultura havaiana.” (Tradução livre)

Claramente há um choque entre os métodos, creio ainda que após a citação de Descartes, Sahlins deixa claro a qual vertente é vinculado para dizer o que é visto como uma lógica científica acadêmica e o que fica na esfera de pensamentos levianos e sem embasamento. Contudo vejo que aqui pode ser estabelecida a crítica mais objetiva quanto ao que é um “argumento válido” por que no ponto de vista analítico, da dúvida é sempre bem-vinda como argumento, e o fato de se apontar alternativas plausíveis não desconsidera por completo a

alternativa já apontada, mas apenas abre margem para se pensar outras possibilidades, mesmo que não haja uma “prova documental” para tal.

Sahlins não se dá conta de que Obeyesekere tem uma lente de leitura psicanalítica e que é relativamente a ela que organiza a sua leitura das motivações inconscientes de toda a humanidade, inclusive do Sahlins e das suas fontes pretensamente neutras. O mito invertido de que um deus se reduz a homem, é parte da mitologia cristã. Projeções e distorções cognitivas são normais dadas as forças que afetam o psiquismo. O homem branco não está imune a elas, nem o não branco. Portanto, as leis psíquicas do inconsciente não poderiam ser ignoradas na consideração do episódio, e dos seus leitores atuais e antigos.

CPN p. 139 (pp. 118/119 EN Version) Mais adiante um parágrafo genial sobre as lógicas e contradições dos pensamentos dos dois autores, misturando e confundindo a todo o instante a racionalidade ocidental e o pensamento mítico nativo

But one will have to make a distinction between the plausibility of an argument and its appeal.

It is rather a scandal how many reviewers have been gulled into praising Obeyesekere's scholarship.

I think the reason lies in the appeal to Western sense of practicality and reality at the expense of Hawaiian culture.

As we know, Obeyesekere repeatedly introduces or underlines his arguments with a certain distinctive rhetoric, phrases such as "it is hard to believe that," "it is puzzling that," "it is surprising that," "it is natural to suppose that". The clear function of this persistent rhetorical appeal is to substitute our good sense for theirs, more precisely our rationality for their culture.

The method is precisely the opposite of a true heterology or science of the other, which begins, as Certeau says, just where the specificity of another society "resists Occidental specifications." It begins with the apparent incongruities of the voyaging account, the shocks to our own categories, logic and common sense:

In the text of the ethnographic project oriented initially toward reduction and preservation, are irreducible details (sounds, "words," singularities) insinuated as faults in the discourse of comprehension, so that that travel narrative presents the kind of organization that Freud posited in ordinary language, a system in which indices of an unconscious, that other of conscience, emerge in lapses or witticisms.

The history of voyages would especially lend itself to this analysis by tolerating or privileging as an "event" that which makes an exception to the interpretive codes. (Certeau 1991, 223).

There is a kind of academic defense of the cultural integrity of indigenous peoples, that, though well-intentioned, winds up delivering them intellectually to the imperialism that has been afflicting them economically and politically. I mean the paradox entailed in defending their mode of existence by endowing it with the highest cultural values of Western societies.... Hawaiians are the expert practitioners of Western intellectual virtues, such as the ability to accurately negotiate the dualism of received belief and objective reality.

Such a defense of the peoples against imperialism seems rather to complete it by adding a moral and intellectual encompassment to a real-political domination.

“Mas será necessário fazer uma distinção entre a plausibilidade de um argumento e seu apelo.

É um escândalo quantos revisores foram levados a elogiar a bolsa de estudos de Obeyesekere.

Acho que a razão está no apelo ao senso ocidental de praticidade e realidade às custas da cultura havaiana.

Como sabemos, Obeyesekere repetidamente introduz ou sublinha seus argumentos com uma certa retórica distinta, frases como "é difícil acreditar nisso", "é intrigante que", "é surpreendente que" "é natural supor que A função clara desse apelo retórico persistente é substituir o deles por nosso bom senso, mais precisamente por nossa racionalidade por sua cultura.

O método é precisamente o oposto de uma verdadeira heterologia ou ciência do outro, que começa, como diz Certeau, exatamente onde a especificidade de outra sociedade "resiste às especificações ocidentais". Ele começa com as aparentes incongruências do relato da viagem, os choques em nossas próprias categorias, lógica e bom senso:

No texto do projeto etnográfico orientado inicialmente para a redução e preservação, encontram-se, detalhes irreduzíveis (sons, "palavras", singularidades) insinuados como falhas no discurso da compreensão, de modo que aquela narrativa de viagem apresenta o tipo de organização que Freud postulou em a linguagem comum, sistema em que os índices de um inconsciente, aquele outro de consciência, surgem em lapsos ou gracejos. A história das

viagens se prestaria especialmente a essa análise por tolerar ou privilegiar como "evento" aquilo que abre uma exceção aos códigos interpretativos. (Certeau 1991, 223)

Há uma espécie de defesa acadêmica da integridade cultural dos povos indígenas, que, embora bem intencionada, acaba entregando-os intelectualmente ao imperialismo que os aflige econômica e politicamente. Refiro-me ao paradoxo inerente à defesa de seu modo de existência, dotando-o dos mais elevados valores culturais das sociedades ocidentais ... Os havaianos são os praticantes especializados das virtudes intelectuais ocidentais, como a capacidade de negociar com precisão o dualismo entre crença recebida e objetivo realidade. Tal defesa dos povos contra o imperialismo parece antes completá-lo, acrescentando uma abrangência moral e intelectual a uma dominação política real.” (Tradução livre)

O que Certeau traz, é que uma verdadeira ciência do diferente, do outro, começa quando esse outro resiste aos esquemas interpretativos do mesmo, ou seja, do leitor. Sahlins usa esse argumento contra Obeyesekere, deturpando-o consciente ou inconscientemente. Diz que Obeyesekere reduz sempre o outro o diferente, a esquemas interpretativos freudianos, que sejam. Porém a análise de Obeyesekere, não se reporta aos havaianos e sim à leitura feita pelos sujeitos que escreveram os documentos. Ou seja, a redução do que resiste à análise foi desconsiderada, não por Obeyesekere, mas por esses documentos, uma vez que Obeyesekere não os reconhece como os dados originais do havaiano em si.

O que ele busca, com ou sem sucesso, é exatamente denunciar que os ingleses atropelaram a especificidade do outro e os reduziram a seus mitos e fantasias culturais subjetivas.

Sahlins não se dá conta de que ao reportar-se sempre a dados, que para Obeyesekere são construções, no fundo esquiva-se de ser analisado, ele e os demais brancos, pleiteando um lugar de excepcionalidade, recusando-se a ser "paciente" ou nativo como qualquer um.

Sahlins quer reportar-se aos "fatos" e documentos, Obeyesekere denuncia que eles seriam provavelmente constructos porque resumem não o fato histórico em si mesmo, mas sua tradução subjetiva por uma memória e fantasia ocidentalmente comprometida.

CPN pp. 140/141 (p. 120/121 EN Version) (críticas mais pontuais e diretas a Obeyesekere pág 20 e 61, quanto à origem estrangeira dos deuses, novamente Sahlins se baseia nos documentos, aqui Malo)

In this passage and a later version Obeyesekere is wrong in everything he presumes about Hawaiian conceptions: the appearance of the god, the language of

the god, the provenance of the god. Accordingly, he is wrong about who is dumping whose preconceptions on whom:

It may be possible for Europeans to assume that a british naval captain could be a Hawaiian god, even if he spoke no Hawaiian and did not look Hawaiian. Unlike the European tradition that possesses such myths [i.e., that the "natives" take Europeans for gods] in its antecedent history, Hawaiians believed that their god Lono was a Hawaiian deity, and presumably looked like them, and spoke their language. Here then is another remarkable discordance that the scholarly debate has ignored totally: an English-speaking, un-Polynesian Lono with a smattering of Tahitian, accompanied by a large crew totally ignorant of the Hawaiian language and lifeways. (Ob. 61)

One of the more fascinating anthropological aspects of *The Apotheosis of Captain Cook* is that it contains no serious investigation into Hawaiian concepts of divinity. Rather, as we shall see, Hawaiian theology is understood on the basis of (alleged) Sri Lankan notions of gods and their worldly forms.

Lono is not in that sense a "Hawaiian deity" but, like the rest of great gods - not only in Hawaii but generally in Polynesia - he is foreign by origin (nota 2). And in his encompassing being, as distinct from worldly manifestations, Lono is unknown and unknowable:

All of these goods, whether worshipped by the common people or by the alii [chiefs], were thought to reside in the heavens. Neither commoner nor chief had ever discovered their nature; their coming and their going was unseen; their breadth, their length and their dimensions were unknown. (Malo 1951: 83)

"Nesta passagem e em uma versão posterior, Obeyesekere está errado em tudo que presume sobre as concepções havaianas: a aparência do deus, a linguagem do deus, a proveniência do deus. Consequentemente, ele está errado sobre quem está despejando cujos preconceitos sobre quem:

Pode ser possível para os europeus presumir que um capitão naval britânico poderia ser um deus havaiano, mesmo que ele não falasse havaiano e não parecesse havaiano. Ao contrário da tradição europeia que possui tais mitos [ou seja, que os "nativos" tomam os europeus por deuses] em sua história anterior, os havaianos acreditavam que seu deus Lono era uma divindade havaiana, e provavelmente se parecia com eles, e falava sua língua. Aqui, então, está outra discordância notável que o debate acadêmico ignorou totalmente: um Lono

falante de inglês e não polinésio com um pouco de taitiano, acompanhado por uma grande equipe totalmente ignorante da língua havaiana e dos modos de vida. (Ob. 61)

Um dos aspectos antropológicos mais fascinantes de A apoteose do capitão Cook é que ele não contém nenhuma investigação séria sobre os conceitos havaianos de divindade. Em vez disso, como veremos, a teologia havaiana é entendida com base nas (alegadas) noções do Sri Lanka sobre deuses e suas formas mundanas.

Lono não é nesse sentido uma “divindade havaiana” mas, como o resto dos grandes deuses - não apenas no Havaí, mas geralmente na Polinésia - ele é estrangeiro por origem (nota 2). E em seu ser expansivo, distinto das manifestações mundanas, Lono é desconhecido e incognoscível:

Pensava-se que todos esses bens, adorados pelo povo comum ou pelos alii [chefes], residiam nos céus. Nem o plebeu nem o chefe jamais descobriram sua natureza; suas idas e vindas eram invisíveis; sua largura, comprimento e dimensões eram desconhecidos. (Malo 1951: 83)” (Tradução livre)

Nota 2:

As is well known, generally throughout Polynesia gods and people originate in an overseas land. The original home and place of the gods was another, fabulous land or island - most commonly named Hawai'i or some cognate thereof.

“Como é bem conhecido, geralmente em toda a Polinésia os deuses e as pessoas se originam em terras ultramarinas. O lar e o lugar originais dos deuses eram outra terra ou ilha fabulosa - mais comumente chamada de Havaí ou algum cognato dele.” (Tradução livre)

CPN p. 143 (p. 122/123 EN Version) Agora Sahlins é de certa forma contraditório (ou talvez seja um indício de concessão) e alega que Obeyesekere pensa de forma cartesiana e por isso não entende a lógica havaiana, que não opera assim) também há aqui há uma longa argumentação pela lógica de pensamento havaiano para contradizer Obeyesekere que a distância de similaridade entre Cook e Lono justificaria seu argumento de que ele não foi visto como Deus.

The bodies of the god represent its relationships to human activities; which means, conversely, that the object-conditions of human existence are endowed with subjectivity. The Cartesian condition of an objectified nature, which is the condition of the possibility of Obeyesekere's practical reason, is not the ontology

of Hawaiian relations to the world. This does not mean that Hawaiians are unempirical - let alone that they privilege the “ideal” over the “real” - But it does mean that they draw conclusions of their own from their empirical experiences. Rev. William Ellis, in his personal journal, relates a conversation with Kalaimoku, the “Prime Minister”, whose views of Lono (when recounted to Katzebue and Byron) Obeyesekere found too Westernized to believe:

Mr. Bingham and myself had a very interesting conversation with Mr. Pitt [Kalaimoku] as to the seat of the thoughts which he seemed to think was not the head. He also said, it was his opinion that all animated beings had thoughts and could deliberate and reason. He said it was also his belief plants, trees and all kinds of vegetables even the coral (which he considers a vegetable) had sense a feeling and that they only wanted a mouth to make us fully acquainted with them. (Ellis Journal, 24 Feb 1823).

This ontology of “spirit” involves an empiricism of a distinctive kind, a sensory economy that passes by way of Hawaiian social practice (Valeri 1985; Durkheim 1947).

Surely also, the are subject to debate and revision, such as Obeyesekere sees as attending “practical rationality”, but that is precisely because they involve interpretive schemata and not the intuitions of the sense alone.

“Os corpos do deus representam suas relações com as atividades humanas; o que significa, inversamente, que as condições objetivas da existência humana são dotadas de subjetividade. A condição cartesiana de natureza objetivada, que é a condição de possibilidade da razão prática de Obeyesekere, não é a ontologia das relações havaianas com o mundo. Isso não significa que os havaianos não sejam espirituais - muito menos que eles privilegiem o “ideal” sobre o “real” - mas significa que eles tiram conclusões próprias de suas experiências empíricas. O Rev. William Ellis, em seu diário pessoal, relata uma conversa com Kalaimoku, o "Primeiro Ministro", cujas opiniões sobre Lono (quando contadas a Katzebue e Byron) Obeyesekere achou ocidentalizado demais para acreditar:

O Sr. Bingham e eu tivemos uma conversa muito interessante com o Sr. Pitt [Kalaimoku] sobre a origem dos pensamentos que ele parecia pensar que não eram a cabeça. Ele também disse que era sua opinião que todos os seres animados tinham pensamentos e podiam deliberar e raciocinar. Ele disse que era sua crença também que as plantas, árvores e todos os tipos de vegetais, até mesmo o coral (que ele considera um vegetal), tinham uma

sensação de que eles só queriam uma boca para nos familiarizarmos totalmente com eles. (Ellis Journal, 24 de fevereiro de 1823).

Essa ontologia de “espírito” envolve um empirismo de um tipo distinto, uma economia sensorial que passa pela prática social havaiana (Valeri 1985; Durkheim 1947).

Certamente também, estão sujeitos a debate e revisão, como Obeyesekere vê como pertencentes à “racionalidade prática”, mas isso é precisamente porque eles envolvem esquemas interpretativos e não as intuições dos sentidos apenas.” (Tradução livre)

O problema é que Sahlins ainda não entendeu o ponto de crítica de Obeyesekere, ele continua afirmando que como os deuses eram estrangeiros ele não deveria mesmo falar nem parecer havaiano, mas o problema para Obeyesekere é que Sahlins afirma isso através de Malo, que não é uma fonte confiável para isso, no sentido não de que Malo está inventando dados ou se equivocando, mas que ele está atravessado por uma lógica ocidental quando faz suas descrições e análise, mas o próprio Malo não se dá conta disso, muito menos Sahlins.

Mas aqui há uma pequena abertura por parte de Sahlins de concordar com Obeyesekere que os Havaianos podem sim ser práticos (leitura de Sahlins da teoria de Obeyesekere) Mas que só é possível pensar isso diante de uma visão ontológica apresentada por Sahlins. CPN p. 144 (pp. 123/124 EN Version) há uma inversão nos papéis e Obeyesekere faz um argumento positivo, característico de Sahlins (previsto pelo método do Gil).

The Name probably had something to do with the Makahiki, Obeyesekere says, but it was Cook's name as a chief, which is to be distinguished (he thinks) from substantial affinity to the god Lono. The imputed motivations for these honors Obeyesekere goes to some length to describe, without however being able to show any evidence that it was actually a Hawaiian intention. The imputed motivation was King Kalani'opu'u's desire to enlist Cook's military aid in the wars he was fighting on Maui.

Obeyesekere culls from Abraham Fornander's "superb and graphic account" (Ob. 78; Fornander, 1969, vol. 2) (Nota 4).

“O Nome provavelmente tinha algo a ver com o Makahiki, diz Obeyesekere, mas era o nome de Cook como chefe, que deve ser distinguido (ele pensa) da afinidade substancial com o deus Lono. As motivações imputadas para essas honrarias que Obeyesekere descreveu até certo ponto, sem, entretanto, ser capaz de mostrar qualquer evidência de que era realmente uma

intenção havaiana. A motivação imputada foi o desejo do rei Kalani'opu'u de alistar a ajuda militar de Cook nas guerras que ele estava lutando em Maui.

Obeyesekere seleciona o "relato magnífico e gráfico" de Abraham Fornander (Ob. 78; Fornander 1969, vol. 2) (Nota 4)." (Tradução livre)

Nota 4:

The historiography of this move is worth notice on a couple of counts. First, Fornander's informants: he talked to many old folks during his travels, most of whom he did not name, but among his major sources were S. M. Kamakau and Z. Kepelino (Davis 1979: 196-200). Kepelino was a Catholic, whose triadic notion of "the great godhead of the forefathers" (Beckwith 1932:10) would surely have evoked Obeyesekere's blanket condemnation of his value as a historical source. or perhaps this is the reason Kepelino is not mentioned by Obeyesekere. In contrast, S. M. Kamakau is one of those authors Obeyesekere knows how to use judiciously. Although Kamakau (1867) said he got his information about Cook from relatives who were there, Obeyesekere condemns the association with Lono as evangelical prejudice imbibed from the missionaries. on the other hand, Kamakau may be used without hesitation where he appears to support Obeyesekere's ideas. This kind of reading is also the second point about Fornander, who also goes on for a long time about Cook's earthly career as the Makahiki god Lono - based on Kamakau, Moolelo Hawaii, and the Cook voyage accounts, primarily. But we only hear from Obeyesekere about the "superb and graphic account" of Karani'opu'u's wars going on about the same time. of course, Obeyesekere is right to use the sources judiciously and selectively. What is in question is the principles by which he is pleased to do so. the notion that a substantive statement can be ignored on the presumption that its author was directly or indirectly influenced by a priori missionary belief involves the fallacies of *ignoratio elenchi* and *petitio principii* as well as the presumption that Fornander lied about the source of his information.

"A historiografia desse movimento é digna de nota por alguns aspectos. Em primeiro lugar, os informantes de Fornander: ele conversou com muitos idosos durante suas viagens, a maioria dos quais ele não mencionou, mas entre suas principais fontes estavam S. M. Kamakau e Z. Kepelino (Davis 1979: 196-200). Kepelino era um católico, cuja noção triádica de "a grande divindade dos antepassados" (Beckwith 1932: 10) certamente teria evocado a condenação geral

de Obeyesekere de seu valor como fonte histórica. Ou talvez seja esta a razão pela qual Kepelino não é mencionado por Obeyesekere. Em contrapartida, SM Kamakau é um dos autores que Obeyesekere sabe usar com cautela. Embora Kamakau (1867) tenha dito que obteve suas informações sobre Cook de parentes que estavam lá, Obeyesekere condena a associação com Lono como preconceito evangélico absorvido dos missionários. por outro lado, Kamakau pode ser usado sem hesitação onde parece apoiar as ideias de Obeyesekere. Este tipo de leitura também é o segundo ponto sobre Fornander, que também fala por muito tempo sobre a carreira terrena de Cook como o deus Makahiki baseado em Lono. em Kamakau, Mooolo Hawaii e os relatos da viagem de Cook, principalmente. Mas só ouvimos de Obeyesekere sobre o "relato magnífico e gráfico" das guerras de Karani'opu'u na mesma hora. é claro, Obeyesekere está certo em usar as fontes de maneira criteriosa e seletiva. O que está em questão são os princípios pelos quais ele se agrada de fazê-lo. a noção de que uma declaração substantiva pode ser ignorada sob a presunção de que seu autor foi direta ou indiretamente influenciado por uma crença missionária a priori envolve as falácias de *ignoratio elenchi* e *petitio principii*, bem como a presunção de que Fornander mentiu sobre a fonte de suas informações." (Tradução livre)

Acredito que essa nota tem um grande peso argumentativo, pois aqui novamente Sahlins mostra que o problema não é o que Obeyesekere faz, mas como ele faz, pois a crítica era que Obeyesekere era seletivo demais com o conteúdo dos autores citados, então Sahlins diz que devemos mesmo ser seletivos, mas que a forma como Obeyesekere seleciona o conteúdo parte de um princípio equivocado. Porém é válido lembrar que ser seletivo sem ser judicioso é fazer os dados dizerem o que nós queremos.

CPN p. 145 (p. 124 EN Version) (argumento e contra argumento no mesmo parágrafo quanto a divindade de Cook)

However, with regard to the supposition that this military situation was responsible for Cook's "installation" (and then, his postmortem deification), Obeyesekere writes: "The only direct evidence for this would have been Cook's logs and notes, but these have inexplicably been lost" (Ob. 78)

Not to mention that the distribution of Cook's bones which Obeyesekere reads as deification was the way Hawaiians treated enemy chiefs. But then, the so-called installation of Cook as a high chief was patently something else, according to the plain evidence of Hawaiian ethnography: the canonical ritual for the

reception of the image of Lono at the Makahiki. In any event it seems idle to argue that the empirical Cook could not be a Hawaiian god, that such is merely the standard European myth, and then make him a Hawaiian chief of “divine qualities” in whom the king’s own god “resided”.

If Cook were the god Lono, says Obeyesekere, if he was as important as Sahlins claims, how come the king and head priest were not at Kealakekua on the 17th of January 1779 to meet him? (Ob. 86) the answer is, the king was under the Makahiki restrictions on royal movement, and his turning up on the 25th is powerful evidence that the Makahiki ritual calendar as known in the Kamehameha era was also in effect in the reign of Kalani’opu’u.

So now one might reverse the question: where was Kalani'opu'u when Cook was (supposedly) "installed" as a high chief and potential ally on the 17th and again two days later? And why? what was the hurry about this “installation”: Why not wait until Kalani'opu'u came in, so that Cook would have some idea who he was supposed to help? if, where and when he (Cook) would come ashore so that he could be immediately fly-whisked away to his impromptu elevation as a chief of the highest order Hawaiians knew? Doubt? - doubt is easy.

Reasoning is harder. So on the one hand, Obeyesekere finds it illogical to suppose that Hawaiians could take Cook for one of their own gods, since the Englishmen did not speak Hawaiian, did not look Hawaiian, and did not come from Hawaii. Yet on the other hand, for Obeyesekere it is perfectly reasonable that, with all these same empirical deficits, the people immediately and without hesitation welcomed Cook as a Hawaiian chief. Not only chief, but a chief with the tabus of those of “divine blood” (waiakua). Indeed, Cook had the prostration tabu from the time he first stepped ashore at Kaua’i in January 1778 - though no one ever “installed” him as a chief there - until the day of his death.

Obeyesekere admits that such chiefs have “divine qualities” (the character of which he here invents as “the mana of Ku”), and Cook was likewise accorded them. It seems only “natural:

Because Hawaiian chiefs do possess such “divine qualities” it seems natural for them to impart these to the English chief, particularly in the context of the

political motivations [whose existence is revealed in the lost journals of Captain Cook]. (Ob. 86)

“No entanto, no que diz respeito à suposição de que esta situação militar foi responsável pela "instalação" de Cook (e, em seguida, sua deificação post-mortem), Obeyesekere escreve: "A única evidência direta para isso teria sido os registros e notas de Cook, mas estes foram inexplicavelmente perdido "(Ob. 78)

Sem mencionar que a distribuição dos ossos de Cook, que Obeyesekere lê como deificação, era a forma como os havaianos tratavam os chefes inimigos. Mas então, a chamada instalação de Cook como um alto chefe era patentemente outra coisa, de acordo com a evidência clara da etnografia havaiana: o ritual canônico para a recepção da imagem de Lono no Makahiki. Em qualquer caso, parece fútil argumentar que o cozinheiro empírico não poderia ser um deus havaiano, que esse é apenas o mito europeu padrão, e então torná-lo um chefe havaiano de "qualidades divinas" em quem o próprio deus do rei "residia".

Se Cook fosse o deus Lono, diz Obeyesekere, se ele fosse tão importante quanto Sahlins afirma, como o rei e o sacerdote-chefe não estavam em Kealakekua no dia 17 de janeiro de 1779 para encontrá-lo? (Ob. 86) a resposta é, o rei estava sob as restrições do Makahiki ao movimento real, e sua aparição no dia 25 é uma evidência poderosa de que o calendário ritual Makahiki conhecido na era Kamehameha também estava em vigor no reinado de Kalani 'opu'u.

Portanto, agora pode-se inverter a questão: onde estava Kalani'opu'u quando Cook foi (supostamente) "instalado" como alto chefe e aliado potencial no dia 17 e novamente dois dias depois? E porque? Qual foi a pressa com essa “instalação”: por que não esperar até que Kalani'opu'u entrasse, para que Cook tivesse alguma ideia de quem ele deveria ajudar? se, onde e quando ele (Cook) desembarcaria para que pudesse ser imediatamente levado para sua elevação improvisada como um chefe da mais alta ordem dos havaianos conhecia? Dúvida? - dúvida

É fácil.

O raciocínio é mais difícil. Portanto, por um lado, Obeyesekere acha ilógico supor que os havaianos pudessem considerar Cook um de seus próprios deuses, uma vez que os ingleses não falavam havaiano, não pareciam havaianos e não vinham do Havaí. No entanto, por outro lado, para Obeyesekere é perfeitamente razoável que, com todos esses mesmos déficits empíricos, o povo imediatamente e sem hesitação recebesse Cook como um chefe havaiano. Não apenas chefe, mas um chefe com os tabus daqueles de “sangue divino” (waiakua). Na verdade, Cook tinha o tabu da prostração desde o momento em que pisou pela primeira vez

em Kaua'i, em janeiro de 1778 - embora ninguém o tenha "instalado" como chefe lá - até o dia de sua morte.

Obeyesekere admite que tais chefes têm “qualidades divinas” (o personagem que ele inventa aqui como “o mana de Ku”), e Cook foi igualmente concedido a eles. Parece apenas “natural:

Como os chefes havaianos possuem tais “qualidades divinas”, parece natural para eles transmiti-las ao chefe inglês, particularmente no contexto das motivações políticas [cuja existência é revelada nos diários perdidos do Capitão Cook]. (Ob. 86)” (Tradução livre)

ACC p. 86 (não citado por Sahlins):

The ritual just described uses the pre-masticated kernel of the coconut - the milk sap of fertility, i would guess. Sahlins's view that Cook was anointed with oil is of course a continuation of the Western canonization of the great explorer. The culmination of the ceremony had the effect of imbuing Cook with the mana of the war god Ku himself.

“O ritual que acabamos de descrever usa o caroço pré-mastigado do coco - a seiva do leite da fertilidade, eu acho. A visão de Sahlins de que Cook foi ungido com óleo é, obviamente, uma continuação da canonização ocidental do grande explorador. O culminar da cerimônia teve o efeito de imbuir Cook com o mana do próprio deus da guerra Ku.” (Tradução livre)

Aqui novamente os argumentos e contra-argumentos cíclicos da controvérsia, de que Cook foi visto como deus Lono e depois de morto tratado como chefe rival, para Sahlins. E para Obeyesekere ele foi investido como chefe com qualidades divinas e sua apoteose se deu após ser morto. Acho relevante apontar que Sahlins deixa claro que “questionar” é diferente de “Raciocinar” e que para ele Obeyesekere fica retido no questionamento apenas.

CPN pp. 147 e 148 (pp. 126, 127 e 128 EN Version) (referência direta a Obeyesekere p 197) explicação da diferença de divindade e “caráter sagrado” de chefes. Sahlins questiona o argumento diretamente. Sahlins parece entender o argumento e a diferença posta por Obeyesekere, apesar de achar a explicação incompleta e discordar.

Voltam os argumentos espiralados de que Obeyesekere racionaliza os havaianos (o que é uma lógica ocidental) alegando que Cook = Lono é um mito europeu.

Cook, according to Obeyesekere, was installed as a chief named Lono in the same capacity as a certain "Omeah", who was also called "Lono". (Actually, we will see that Omeah was a high priest of Lono, and in that capacity an instantiation of the god.) Hence Samwell was right, Obeyesekere again allows, to say that Cook was looked up to as "partaking something of divinity", since Omeah likewise had "qualities of divinity" (Ob. 76,93). Indeed, Cook would be, like Omeah, a "sacred person" (Ob. 94). Best reasoning of all, Cook would need to have the qualities of chiefs descended from the Hawaiian gods to be so highly considered. This he had or was given, Obeyesekere concludes from his misreading of the King text, as saying that Kalani'opu'u's god "resided in us" rather than "amongst us":

"Cook, segundo Obeyesekere, foi instalado como um chefe chamado Lono na mesma qualidade de um certo "Omeah", também chamado de "Lono". (Na verdade, veremos que Omeah era um sumo sacerdote de Lono e, nessa qualidade, uma instância do deus.) Portanto, Samwell estava certo, Obeyesekere novamente permite, ao dizer que Cook era considerado como "participando de algo da divindade", visto que Omeah da mesma forma tinha "qualidades divinas" (Ob. 76,93). Na verdade, Cook seria, como Omeah, uma "pessoa sagrada" (Ob. 94). Melhor raciocínio de todos, Cook precisaria ter as qualidades dos chefes descendentes dos deuses havaianos para ser tão altamente considerado. Isso ele tinha ou foi dado, Obeyesekere conclui de sua má leitura do texto do Rei, dizendo que o deus de Kalani'opu'u "residia em nós" em vez de "entre nós":" (Tradução livre)

ACC p. 197 (citado por Sahlins):

I have... shown that in Cook's installation ritual priests told Lieutenant King that the akua "resided in us" [n.b.: not only should this citation read "resided amongst us", but it is not attributed by King to priests nor on the occasion of the so-called installation ritual; it occurs in the context of his general summation of the Hawaiian events]. If so, the installation ritual itself is to effect such a residence. One does not know how reliable King is for this kind of information, but it is not improbable that some kind of divinity did inhere in their most sacred chiefs, probably based on a notion

of “godly blood” (waiakua). But this means that proper descent was absolutely essential, and it is likely that brother-sister marriage preserved “godly blood”... What is almost certain is that Hawaiians did not possess “divine kings” in the Frazerian sense. Such a conception was perhaps applicable to Fiji but my reading of Maori, Marquesan, Tahitian, and Samoan ethnography does not warrant the assumption of an unambiguous divinity of kings. The “sacredness” of chiefs is primarily based on pan-Polynesian concepts of mana and tabu, rather than [sic] of divinity. (Ob. 197). Nota própria¹

“Eu ... mostrei que no ritual de instalação de Cook, os sacerdotes disseram ao Tenente King que o akua “residia em nós” [nb: não apenas esta citação deveria ser “residia entre nós”, mas não é atribuída pelo Rei aos sacerdotes nem por ocasião de o chamado ritual de instalação; ocorre no contexto de seu resumo geral dos eventos havaianos]. Nesse caso, o próprio ritual de instalação é para efetuar tal residência. Não se sabe o quão confiável King é para este tipo de informação, mas não é improvável que algum tipo de divindade fosse inerente a seus chefes mais sagrados, provavelmente com base em uma noção de “sangue divino” (waiakua). Mas isso significa que a descendência adequada era absolutamente essencial, e é provável que o casamento irmão-irmã preservasse “sangue divino” ... O que é quase certo é que os havaianos não possuíam “reis divinos” no sentido frazeriano. Tal concepção talvez fosse aplicável a Fiji, mas minha leitura da etnografia maori, marquesana, taitiana e samoana não garante a suposição de uma divindade inequívoca de reis. A “sacralidade” dos chefes é principalmente baseada em conceitos pan-polinésios de mana e tabu, ao invés de [sic] de divindade. (Ob. 197) * nota minha” (Tradução livre)

ACC p. 197 (Não citado por Sahlins):

In Hawaiian culture chiefs were in fact “divine”, that is, they were imbued with the essence of god (akua) or they were “incarnation” of gods. Recently, however, Charlot has questioned this premise and shown quite clearly that the use of akua for chiefs is virtually nonexistent in the earlier

¹ (Aqui houve uma pequena confusão quanto à página da citação por conta das diferentes versões de cada uma das obras. Na edição brasileira de CPN consta que é na página 127, mas na verdade é na página 197, como consta na edição original em inglês. Além disso é relevante ressaltar que é a página 197 da edição de 1992 da ACC, que não corresponde ao conteúdo da página 197 da edição de 1997, este encontra-se na página 255)

literature. However, one can argue that the lack of explicit reference does not negate an implicit recognition.

The extension of the term *akua* to chiefs and others also does not necessarily imply divinity. In Sri Lanka, for example, chiefs can be addressed on occasion as “*deyiyo*” (god), even though everyone knows that chiefs are not gods. On occasion this term can be extended to greet the long-absent ethnographer! So it is with the Polynesian extension of *akua* to foreigners. Hawaiians used the term to label Tahitians because they (Tahitians) were opposed to normal Hawaiians (*kanaka*). This oppositional use of the term for whites was very common all over Polynesia and should not be misconstrued as implying that Polynesians thought foreigners were gods. Such oppositional use was perhaps reinforced by the whites' willingness to accept the label. Greg Denning in a personal communication tells me that this extension of *atua/akua* for whites was very common among Marquesans, but it should not be translated as “god”. Thus, it is possible that Hawaiians have some notion of divinity inherent in high descent; but the presence or absence of *akua* as a term of address or reference does not constitute evidence for the existence of such a conception.

“na cultura havaiana os chefes eram de fato “divinos”, ou seja, estavam imbuídos da essência de deus (*akua*) ou eram “encarnações” de deuses. Recentemente, no entanto, Charlot questionou essa premissa e mostrou claramente que o uso de *akua* para chefes é virtualmente inexistente na literatura anterior. No entanto, pode-se argumentar que a falta de referência explícita não nega um reconhecimento implícito.

A extensão do termo *akua* para chefes e outros também não implica necessariamente divindade. No Sri Lanka, por exemplo, os chefes podem ser chamados ocasionalmente de “*deyiyo*” (deus), embora todos saibam que chefes não são deuses. Ocasionalmente, este termo pode ser estendido para saudar o etnógrafo há muito ausente! O mesmo ocorre com a extensão polinésia de *akua* aos estrangeiros. Os havaianos usavam o termo para rotular os taitianos porque eles (os taitianos) se opunham aos havaianos normais (*kanaka*). O uso oposicional do termo para brancos era muito comum em toda a Polinésia e não deveria ser interpretado erroneamente como uma implicação de que os polinésios pensavam que os estrangeiros eram deuses. Esse uso de oposição talvez tenha sido reforçado pela disposição dos brancos em

aceitar o rótulo. Greg Dening em uma comunicação pessoal me diz que essa extensão de atua / akua para brancos era muito comum entre os marquesanos, mas não deve ser traduzida como “deus”. Assim, é possível que os havaianos tenham alguma noção da divindade inerente à ascendência; mas a presença ou ausência de Akua como um termo de endereço ou referência não constitui evidência da existência de tal concepção.” (Tradução livre)

CPN p. 147:

Thus, Hawaiians sacred chiefs of the kind that Cook became had some sort of inherent divinity, which was thought to be true also of Cook (the Hawaiian god dwelt “in” him); this sacredness was based on Polynesian conceptions of mana and tabu “rather than those of divinity” What can this convoluted reasoning mean - Hawaiian chiefs whose divinity was not based on notions of divinity but on mana and tabu?

“Assim, os chefes sagrados havaianos do tipo em que Cook se tornou tinham algum tipo de divindade inerente, que se pensava ser verdadeira também para Cook (o deus havaiano morava "nele"); essa sacralidade era baseada nas concepções polinésias de mana e tabu “mais do que nas de divindade” O que esse raciocínio complicado pode significar - chefes havaianos cuja divindade não era baseada em noções de divindade, mas em mana e tabu?” (Tradução livre)

CPN p. 148:

Andrew’s 1865 Hawaiian dictionary reads: “Ma-na, s. Supernatural power, such as was supposed and believed to be an attribute of the gods” (1974: 382). Likewise, more recent dictionaries: “mana. 1. Supernatural or divine power” (Pukui and Elbert 1957: 217). Again, kapu (Hawaiian cognate of tabu): “1 Taboo, prohibition; special privilege or exemption from ordinary taboo; sacredness; prohibited, forbidden; sacred, holy, consecrated” (ibid, 123). “So you see”, said John Papa ‘Ōi, in 1841, commenting on the tabus of the ali‘i, “our chiefs used to be gods” (li 1890: 61). Obeyesekere does not tell us what mana and tabu signify. What he does say is that from the time Cook first set foot in Hawaii he was considered a “sacred personage” of “divine attributes” in whom resided the most powerful Hawaiian god and before whom all must prostrate as is due to chiefs of “godly blood”. From this we are enjoined to conclude that the idea the “natives” take

Europeans for gods is a European myth, a "structure of the long run" in the Western-imperialist historical consciousness. Reasoning is harder.

The reason it is harder is that Hawaiian culture is not the universal - read "Euro-American"- commonsense rationality by which Obeyesekere would demystify it. And of course it should go without saying that Polynesian notions of god and godliness are not ours. To begin with, the Hawaiian concepts of *akua* and *mana* do not occupy the far of an ontological divide that irrevocably separates the divine from a world that (as St. Augustine was wont to stress) was made out of nothing. *Akua* is a relative category, notably when referring to ruling chiefs, as Polynesianists have stressed - and as Obeyesekere seems to realize when he speaks of degree of divinity among living chiefs (Ob. 197). Accordingly, some *ali'i* of the highest tabus, closest to the gods by descent and nature, are *akua* relative to the rest of humanity. While generally true in Polynesia, the connection between chief and god had a more radical import in Hawaii by virtue of genealogical discontinuity between these superior beings and the underlying population.

Where Hawaiian tabu chiefs could articulate with a genealogy that ran more than 900 generations back to the origin of the universe (AH/GB 33 [Kamokuiki]; Beckwith 1972), ordinary people generally had no use for, did not know their ancestry beyond their own grandparents (Sahlins 1992, 196-203).

Chiefs entitled to the prostration tabu were offspring of brother-sister marriages: such a chief "was called *akua*, divine" (Malo 1951: 54; cf. li 1890).

Valeri argues that naming a chief after a god again means the same: a chief designated Lono would be a manifestation of Lono. Nota 7

"O dicionário havaiano de Andrew de 1865 diz: "Ma-na, s. Poder sobrenatural, tal como se supunha e se acreditava ser um atributo dos deuses "(1974: 382). Da mesma forma, dicionários mais recentes: "mana. 1. Poder sobrenatural ou divino "(Pukui e Elbert 1957: 217). Novamente, *kapu* (cognato havaiano de tabu): "1 Tabu, proibição; privilégio especial ou isenção de tabu comum; sacralidade; proibido, proibido; sagrado, santo, consagrado "(ibid, 123). "Então, você vê", disse John Papa 'I'i, em 1841, comentando sobre os tabus dos *ali'i*, "nossos chefes costumavam ser deuses "(li 1890: 61). Obeyesekere não nos diz o que *mana* e tabu significam. O que ele diz é que desde o momento em que Cook pôs os pés no Havaí pela primeira vez, ele foi considerado um "personagem sagrado" de "atributos divinos" em quem residia o mais poderoso deus havaiano e diante do qual todos devem se prostrar como é

devido aos chefes dos "santos sangue". Disto somos instruídos a concluir que a ideia de que os “nativos” tomam os europeus por deuses é um mito europeu, uma “estrutura de longo prazo” na consciência histórica imperialista ocidental. O raciocínio é mais difícil.

A razão pela qual é mais difícil é que a cultura havaiana não é a racionalidade universal - leia “euro-americana” - pela qual obeyesekere a desmistificaria. E, claro, não é preciso dizer que as noções polinésias de deus e piedade não são nossas. Para começar, os conceitos havaianos de akua e mana não ocupam o limite de uma divisão ontológica que separa irrevogavelmente o divino de um mundo que (como Agostinho estava acostumado a enfatizar) foi feito de nada. Akua é uma categoria relativa, notadamente quando se refere aos chefes governantes, como os polinésios enfatizaram - e como Obeyesekere parece perceber quando fala de grau de divindade entre os chefes vivos (Ob. 197). Assim, alguns ali'i dos tabus mais elevados, mais próximos dos deuses por descendência e natureza, são Akua em relação ao resto da humanidade. Embora geralmente verdadeiro na Polinésia, a conexão entre chefe e deus teve uma importância mais radical no Havaí, em virtude da descontinuidade genealógica entre esses seres superiores e a população subjacente.

Onde os chefes tabus havaianos podiam se articular com uma genealogia que remontava a mais de 900 gerações até a origem do universo (AH / GB 33 [Kamokuiki]; Beckwith 1972), as pessoas comuns geralmente não tinham uso para, não conheciam sua ancestralidade além de seus próprios avós (Sahlins 1992, 196-203).

Chefes com direito ao tabu da prostração eram descendentes de casamentos irmão-irmã: tal chefe “era chamado akua, divino” (Malo 1951: 54; cf. li 1890).

Valeri argumenta que nomear um chefe após um deus novamente significa o mesmo: um chefe designado Lono seria uma manifestação de Lono. Nota 7” (Tradução livre)

Nota 7:

Some scholars who are not comfortable with Valeri's observations about the relations of chiefs and akua have been content to point out that Charlot (1987) has objected to them, as if the fact that an argument has been disputed means that it is dubious.

“Alguns estudiosos que não estão confortáveis com as observações de Valeri sobre as relações dos chefes e akua contentaram-se em apontar que Charlot (1987) fez objeções a eles, pois o fato de um argumento ter sido disputado significa que é duvidoso.” (Tradução livre)

Muitas questões são levantadas nessas duas páginas de argumentação tendo como centralidade a visão e interpretação de cada autor sobre a qualidade divina dos chefes. Questionamento sobre conceito de Mana e Tabu e linhagem de descendência havaiana são colocados aqui como argumentos. Novamente a nota 7 traz o argumento espiral de que duvidar de uma fonte não é um argumento suficientemente relevante e que raciocinar é mais difícil. Contudo isso recai sobre a mesma problemática, o que Sahlins considera “raciocinar” sobre algo é levar em consideração que as fontes etnográficas e históricas são imunes a dúvidas. Talvez apenas um desfile de erudição com o intuito de intimidar seu oponente

Ainda nessas mesmas páginas é possível notar que na citação de Obeyesekere há referências etnográficas as quais ele se pauta, ou seja, elas são relevantes, porém sempre sob uma ótica de crítica e questionamento.

CPN pp. 150 e 151 (pp. 130 e 131 EN Version) O grande argumento de Sahlins aqui é que não haveria ritual de investidura possível que tornaria um estrangeiro em um chefe, nem mesmo em um Deus, Cook desfrutava da posição de Lono porque sempre o fora, antes mesmo de chegar ao Havaí, os rituais teriam sido uma recepção e não uma investidura. A referência de Obeyesekere p. 82 é exatamente mostrando que é perigoso se pautar em uma única interpretação rígida.

Finally, if chiefs are thus associated with gods, the converse is also true. In legends, akua are sometimes referred to as ali'i. And more generally, as was true of Captain Cook: “Gods are represented in Hawaiian story as chiefs dwelling in far lands or in the heavens and coming as visitors or immigrants to some special locality, in the group sacred to their worship” (Beckwith 1970: 3).

So what did Cook's “installation ritual” entail? Curiously, Obeyesekere did not “find it strange” from the point of view of practical rationality that the Hawaiians could make a chief of divine attributes, let alone do so out of such unlikely empirical material as an Englishman. Yet on ethnographic grounds this might have been legitimately doubted. For, the status of a tabu chief cannot simply be acquired. One cannot be given sacred tabus - like the prostration tabu, “equal” to the tabus of the gods (Kamakau 1961 :4) - without the proper credentials of descent. There is no “installation ritual” that could do this. It becomes a contradiction many times over to say that Cook was too un-Hawaiian to be the manifestation of a god and yet was

consecrated a chief of the highest tabu (kapu moe). Nor was Cook, who was already "Lono" before any Hawaii islander had seen him, simply put through an improvised ritual, made up at the time for reasons of political expediency.

What Obeyesekere calls the "installation ritual" was the reception of Cook at Hikiau temple when he landed at Kealahou on 17 January, which notably included the customary ceremony for the reception of Lono at the Makahiki, as well as the repetition of the latter ceremony two days later by the priests of Lono.

Ignoring this point - which has been repeatedly made in print - Obeyesekere simply substitutes his own version of Hawaiian ethnography, rechristening the hanaipu as an ad hoc "installation ritual" of a tabu chief, and claiming this to be a "plausible alternative interpretation":

My alternative interpretation brings it [i.e., "the concordance between this ritual and the predications of the Makahiki calendar" (sic)] into serious question. The very possibility of a plausible alternative interpretation is at the very least a demonstration of the folly of attempting any rigid interpretation of symbolic forms. (Ob. 82)

The plausible alternative then entails a series of further historical and ethnographic fictions about the ceremonial events of 17 and 19 January.

"I no longer need to analyze these ceremonies; basically Cook and his officers are now brought symbolically under the aegis of Lono, the god of the Makahiki" (Ob. 87).

He (Obeyesekere) tries to make out that the meaning of calling Cook "Lono" is an alternative chiefly name, just like Omeeah's was not incarnation of the god Lono.

"Finalmente, se os chefes são associados a deuses, o inverso também é verdadeiro. Nas lendas, akua às vezes é chamado de ali'i. E, de forma mais geral, como era verdade para o Capitão Cook: "Os deuses são representados na história do Haváí como chefes que moram em terras distantes ou no céu e vêm como visitantes ou imigrantes a alguma localidade especial, no grupo sagrado de sua adoração" (Beckwith 1970 : 3).

Então, o que o "ritual de instalação" de Cook envolveu? Curiosamente, Obeyesekere não "achou estranho", do ponto de vista da racionalidade prática, que os havaianos pudessem transformar em chefe os atributos divinos, muito menos fazê-lo com base em um material empírico tão improvável quanto um inglês. Ainda assim, por motivos etnográficos, isso pode

ter sido legitimamente posto em dúvida. Pois, o status de um chefe tabu não pode simplesmente ser adquirido. Não se pode receber tabus sagrados - como o tabu da prostração, “igual” aos tabus dos deuses (Kamakau 1961: 4) - sem as credenciais adequadas de descendência. Não existe um "ritual de instalação" que possa fazer isso. Muitas vezes torna-se uma contradição dizer que Cook era muito não-havaiano para ser a manifestação de um deus e ainda assim foi consagrado um chefe do tabu mais elevado (kapu moe). E Cook, que já era "Lono" antes que qualquer ilhéu do Havaí o tivesse visto, simplesmente passou por um ritual improvisado, inventado na época por motivos de conveniência política.

O que Obeyesekere chama de "ritual de instalação" foi a recepção de Cook no templo de Hikiau quando ele desembarcou em Kealahakua em 17 de janeiro, que incluiu notavelmente a cerimônia habitual para a recepção de Lono no Makahiki, bem como a repetição da última cerimônia dois dias depois pelos padres de Lono.

Ignorando esse ponto - que tem sido repetidamente publicado na imprensa - Obeyesekere simplesmente substitui sua própria versão da etnografia havaiana, rebatizando o hanaipu como um "ritual de instalação" ad hoc de um chefe tabu e alegando que esta é uma "interpretação alternativa plausível":

Minha interpretação alternativa traz [isto é, “a concordância entre este ritual e as predicações do calendário Makahiki” (sic)] em sério questionamento. A própria possibilidade de uma interpretação alternativa plausível é, no mínimo, uma demonstração da tolice de tentar qualquer interpretação rígida de formas simbólicas. (Ob. 82)

A alternativa plausível então envolve uma série de outras ficções históricas e etnográficas sobre os eventos cerimoniais de 17 e 19 de janeiro.

"Não preciso mais analisar essas cerimônias; basicamente Cook e seus oficiais são agora colocados simbolicamente sob a égide de Lono, o deus do Makahiki" (Ob. 87). Ele (Obeyesekere) tenta entender que o significado de chamar Cook de "Lono" é um nome de chefe alternativo, assim como Omeeah não era a encarnação do deus Lono." (Tradução livre)

A frase de Sahlins “Nor was Cook, who was already "Lono" before any Hawaii islander had seen him” Chama muito a atenção, pois nela reside uma metonímia da teoria de Sahlins, pois dizer isso é partir de um princípio de que Cook era mesmo Lono, sempre foi.

Além disso, ainda é pertinente a citação da página 82 de Obeyesekere que mostra de fato a preocupação dele em sempre questionar, que difere de apontar falsidade ou veracidade de uma fonte. A dúvida é colocar certezas em suspenso e seria normal no método psicanalítico.

Essa dúvida, esse furo, nunca é admitido pelo Sahlins. A frase de Sahlins denuncia uma crença prévia, ou um dogma, uma convicção irremovível, prévia à argumentação posterior.

CPN p. 155 (p. 135 EN Version) (breve passagem sobre Omeeah e Cook) importante de se citar.

Since, for Obeyesekere, Omeeah “was obviously not a god”, he finds this notice so “well stated” that he adopts it as a subheading: “The Other Lono, Omiah the Dalai Lama of the Hawaiians” (Ob. 92). Oops! - Obeyesekere might have thought better of so highlighting King’s characterization of Omeeah had he realized that Europeans already knew well in 1779 that the Dalai Lama and the Japanese emperor were manifestations of god.

“Visto que, para Obeyesekere, Omeeah “obviamente não era um deus”, ele considera este aviso tão “bem declarado” que o adota como um subtítulo: “O Outro Lono, Omiah o Dalai Lama dos Havaianos” (Ob. 92). Ops! - Obeyesekere poderia ter pensado melhor em destacar a caracterização de King de Omeeah se tivesse percebido que os europeus já sabiam bem em 1779 que o Dalai Lama e o imperador japonês eram manifestações de Deus” (Tradução livre)

Dalai Lama não é uma manifestação de deus, nem há deus no budismo. Mas isso não concerne a esta controvérsia.

CPN p. 157 (p. 137 EN Version) (mais um parágrafo de crítica direta e a nota 10 referência do o apêndice 1)

Obeyesekere’s tortuous attempt to install Cook as a “sacred chief” by the name of Lono in the same capacity as Omeeah collapses in the very allusion to the Asian living gods. As a high priest or special priest of Lono, Omeeah was a human manifestation of the god. By the inescapable syllogism embedded in King’s observation an unwittingly endorsed by Obeyesekere, Cook, in being likewise designated “Lono”, was likewise treated as an actualization of that deity. (Nota 10)

But we need not go as far as Tibet for the evidence. Certain Hawaiians, notably certain priests, could be manifestations of their gods - in the local senses of such embodiment, of course.

“A tortuosa tentativa de Obeyesekere de instalar Cook como um “chefe sagrado” com o nome de Lono na mesma qualidade de Omeeah desmorona na própria alusão aos deuses vivos

asiáticos. Como sumo sacerdote ou sacerdote especial de Lono, Omeeah era uma manifestação humana do deus. Pelo silogismo inescapável embutido na observação de King, um involuntariamente endossado por Obeyesekere, Cook, ao ser igualmente designado "Lono", foi igualmente tratado como uma atualização dessa divindade. (Nota 10)

Mas não precisamos ir tão longe quanto o Tibete para obter as evidências. Certos havaianos, notadamente certos sacerdotes, poderiam ser manifestações de seus deuses - no sentido local dessa corporificação, é claro.." (Tradução livre)

Nota 10:

In appendix 1, I argue that Kings elliptical explication of Cook is status as "Lono" - via Omeeah and Asian living gods - is rather the reverse of a European inclination to see themselves as gods in others eyes, the reticence in Kings formulation responds to an equal and opposite structure of an even longer run, the (original) sin of playing - of which Mr. King was not easily disposed to accuse Cook.

"No apêndice 1, argumento que a explicação elíptica de Cook de Kings é o status de "Lono" - via Omeeah e deuses vivos asiáticos - é antes o reverso de uma inclinação europeia de se verem como deuses aos olhos dos outros, a reticência na formulação de Kings responde a uma estrutura igual e oposta de um prazo ainda mais longo, o pecado (original) de jogar - do qual o Sr. King não estava facilmente disposto a acusar Cook." (Tradução livre)

Aqui fica um pouco difícil compreender se Sahlins faz uma distinção entre "ser um deus" e "ser uma manifestação de um deus", mais acima vimos que Obeyesekere faz uma breve distinção de termos similares, mas Sahlins não a faz.

CPN p. 161 (pp. 141 e 142 EN Version) Pela primeira vez fez sentido a ênfase em um documento, os diários perdidos de Cook poderiam conter informações que somente ele teria, como o pedido direto para ele interferir nas guerras de Maui.

Obeyesekere does not explicitly confront the evident contradiction between the chiefs attitude and their supposed interest in enlisting Cook's support. He does not find this "stranger", "curious" or "puzzling". but he does in a way try to account for it, that is, by inventing a reason for Kalani'opu'u's behavior. He believes that Cook turned down the king's request that he intervene in the Maui wars. The

testimony for this will be found in the same place as the evidence that Kalani'opu'u made the request: in Cook's lost journal.

“Obeyesekere não confronta explicitamente a contradição evidente entre a atitude do chefe e seu suposto interesse em obter o apoio de Cook. Ele não acha este “estranho”, “curioso” ou “intrigante”. Mas ele de certa forma tenta explicar isso, isto é, inventando uma razão para o comportamento de Kalani'opu'u. Ele acredita que Cook recusou o pedido do rei de intervir nas guerras de Maui. O testemunho disso será encontrado no mesmo lugar que a evidência de que Kalani'opu'u fez o pedido: no diário perdido de Cook.” (Tradução livre)

CPN p. 162 (p. 142 EN Version) Sahlins coloca os argumentos de Obeyesekere como “senso comum” e demonstra como a falta de alimento não existia, logo não era justificativa para a revolta dos ilhéus no retorno de Cook para consertar o mastro do navio.

Here again, as throughout, common sense - food supplies are a critical problem -, they must have been starving, they must have been resentful - replaces ethnographic fact and thus generates historical fiction. The whole argument about scarcity is based on the combination of not knowing the ecology and productivity of the area above Kealakekua Bay, and ignoring the explicit British statements to the contrary.

“Também aqui, como em todas as partes, o bom senso - o abastecimento de alimentos é um problema crítico - devem ter morrido de fome, devem ter ficado ressentidos - substitui o fato etnográfico e, portanto, gera ficção histórica. Todo o argumento sobre a escassez é baseado na combinação de não conhecer a ecologia e a produtividade da área acima da baía de Kealakekua e ignorar as declarações britânicas explícitas em contrário.” (Tradução livre)

CPN p. 164 (p. 143 EN Version) Resumo de Sahlins do capítulo.

We can expect no better in logic or evidence from the last element of Obeyesekere's plausible alternative interpretation: that Cook was merely deified after death, as a tabu chief named Lono; but neither then nor while he was alive was he “mistaken” for the god.

“Não podemos esperar nada melhor em lógica ou evidência do último elemento da interpretação alternativa plausível de Obeyesekere: que Cook foi meramente deificado após a morte, como um chefe tabu chamado Lono; mas nem então, nem enquanto estava vivo, foi “confundido” com o deus.” (Tradução livre)

Apenas com essa pequena passagem temos abertura para uma discussão quanto a uma certa concordância entre os autores, mesmo que o outro não veja tal concordância. Sahlins considera Cook = Lono, Obeyesekere considera Cook = chefe com nome de Lono. Porém ambos afirmaram (ver citações anteriores) que jamais os nativos “confundiram” Cook com Lono, ou seja, a discussão está na instância do que é ou não é ser considerado o deus Lono. Mais a fundo, no quesito post-mortem, os papéis se invertem e Cook para a ser considerado um chefe rival morto para Sahlins enquanto que para Obeyesekere é nesse momento que ele tem sua apoteose e se torna o deus Lono. Ainda assim ambos continuam concordando que nunca houve uma “confusão” dos nativos de que Cook era o deus em si. (que instância anterior será essa que iguala os pensamentos dos autores e os coloca em oposição nas suas interpretações?)

CPN pp. 165 - 168 (pp. 144 a 147 EN Version) Aqui há um subcapítulo de divisão chamado: “The invention of Cook’s Postmortem (Only) Deification”.

É uma importante descrição dos eventos circundantes da morte de Cook e crítica quanto a sua deificação post-mortem.

Creio que aqui novamente há um descompasso entre um argumento objetivo ritual e o simbólico. A morte e a apoteose de Cook parecem significar coisas diferentes para os dois autores e a análise final passa por caminhos e lógicas distintas.

Logic: what happened, again, to the empirical deficiencies of Cook as a Hawaiian god, or for that matter, to the certainty that making gods out of European explorers is a European myth? Cook anchored at Kealahou on the 17th of January and was killed on the 14th of February. According to Obeyesekere, his remains were immediately put through the customary rites for deifying a deceased sacred chief. Yet, not a month before, he was empirically too grotesque to be considered a Hawaiian god: he didn't look Hawaiian, he didn't speak Hawaiian, he didn't act Hawaiian; besides, the English seamen were filthy (Ob. 65).

Obeyesekere takes his ideas about Cook's postmortem deification from Malo's description of the rites for deifying a deceased king - or more precisely making the king's bones an ancestral shrine ('aumakua) and his spirit or soul (uhane) a true god (akua maoli) - and from Sir Peter Buck's assertion that Cook was only so honored after death (Malo 1951: 104 - 6; Buck 1945). Note that with regard to the supposed European myths of Cook's status, these honors are sovereign: "on

the death of a king, one who was at the head of the government, the ceremonies were entirely different from those performed at the death of any other, alii whatsoever" (Malo 1951: 104).

His contention was "that a living man was made a god does not accord with native custom and usage" (in Ob. 75).

"Lógica: o que aconteceu, de novo, com as deficiências empíricas de Cook como um deus havaiano, ou, por falar nisso, com a certeza de que transformar exploradores europeus em deuses é um mito europeu? Cook ancorou em Kealakekua no dia 17 de janeiro e foi morto no dia 14 de fevereiro. De acordo com Obeyesekere, seus restos mortais foram imediatamente submetidos aos ritos habituais para deificar um chefe sagrado falecido. No entanto, nem um mês antes, ele era empiricamente grotesco demais para ser considerado um deus havaiano: não parecia havaiano, não falava havaiano, não agia como havaiano; além disso, os marinheiros ingleses eram imundos (Ob. 65).

Obeyesekere tira suas ideias sobre a deificação pós-morte de Cook da descrição de Malo dos ritos para deificar um rei falecido - ou mais precisamente fazer dos ossos do rei um santuário ancestral ('aumakua) e seu espírito ou alma (uhane) um verdadeiro deus (akua maoli) - e da afirmação de Sir Peter Buck de que Cook só foi homenageado após a morte (Malo 1951: 104-6; Buck 1945). Observe que, no que diz respeito aos supostos mitos europeus do status de Cook, essas honras são soberanas: "com a morte de um rei, que estava à frente do governo, as cerimônias eram inteiramente diferentes daquelas realizadas com a morte de qualquer outro, alii qualquer" (Malo 1951: 104).

Sua alegação era "que o homem vivente foi feito deus não está de acordo com os costumes e usos nativos" (em Ob. 75)." (Tradução livre)

ACC p. 75 (não citado por Sahlins):

When the Hawaiians took away Cook's body and stripped the flesh from the bones, he was nearer deification than he had been in life, for the Hawaiian custom of deification of selected high chiefs was a post mortem event, not an ante mortem one.

"Quando os havaianos tiraram o corpo de Cook e arrancaram a carne dos ossos, ele estava mais perto da deificação do que em vida, pois o costume havaiano de deificação de altos chefes selecionados era um evento post mortem, não ante mortem." (Tradução livre)

This is literally true, if one believes Hawaiians had some sort of regular ceremony for making living people into gods, which they had not. But if it means that there were no people walking about who were considered gods (akua) relative to other men, or who were not actualizations of specific gods, it is patently false, as we know already.

The denouement comes in Sir Peter's next sentence: "If he [Cook] was thought to be a god, why should the heiau [temple] ceremony be conducted to make him one?" But the ceremonies at Hikiau did not "make" Cook a god. Insofar as they entailed the greeting of Lono by sacrifice at the end of the Makahiki procession and the rite for feeding the image, these were ceremonies for receiving the god in his annual passage. Cook was neither "made" a god nor "mistaken" for a god. He was recognized and honored as a form of Lono: Father Lono of the Makahiki.

Even if his corpse had been treated according to the royal deification procedure, this does not mean he was not an instantiation of the divine while he was alive

Malo describes a process for making the remains a godly embodiment, a transformation which is counterpart to the now transcendent state of the spirit - thus the 'soul' (uhane) is now a 'true god' (akua maoli). But in any event, this is not what happened to Cook's body. Cook was initially treated as a royal victim, not a royal ancestor.

What British saw directly of Hawaiian attitudes toward Cook (and themselves) in the aftermath of his death was rage and contempt rather than veneration - the priests of Lono excepted.

They were not deifying Cook as a dead ruling chief named Lono - who should not be confused with the god - as in Obeyesekere's makeshift argument.

"Isso é literalmente verdade, se alguém acredita que os hawaianos tinham algum tipo de cerimônia regular para transformar pessoas vivas em deuses, o que eles não tinham. Mas se isso significa que não havia pessoas andando por aí que fossem consideradas deuses (akua) em relação a outros homens, ou que não fossem atualizações de deuses específicos, é patentemente falso, como já sabemos.

O desfecho vem na próxima frase de Sir Peter: "Se ele [Cook] era considerado um deus, por que a cerimônia do heiau [templo] deveria ser realizada para torná-lo um?" Mas as

cerimônias em Hikiau não “transformaram” Cook em um deus. Na medida em que envolviam a saudação de Lono com sacrifício no final da procissão do Makahiki e o rito para alimentar a imagem, essas eram cerimônias para receber o deus em sua passagem anual. Cook não foi “feito” um deus nem “confundido” com um deus. Ele foi reconhecido e homenageado como uma forma de Lono: Padre Lono do Makahiki.

Mesmo se seu cadáver tivesse sido tratado de acordo com o procedimento de deificação real, isso não significa que ele não foi uma instanciação do divino enquanto estava vivo

Malo descreve um processo para tornar os restos mortais uma personificação divina, uma transformação que é a contrapartida do estado agora transcendente do espírito - assim, a "alma" (uhane) é agora um "deus verdadeiro" (akua maoli). Mas, em qualquer caso, não foi isso que aconteceu com o corpo de Cook. Cook foi inicialmente tratado como uma vítima real, não um ancestral real.

O que os britânicos viram diretamente das atitudes havaianas em relação a Cook (e a si próprios) após sua morte foi raiva e desprezo, e não veneração - exceto os sacerdotes de Lono.

Eles não estavam divinizando Cook como um chefe governante morto chamado Lono - que não deve ser confundido com o deus - como no argumento improvisado de Obeyesekere.” (Tradução livre)

Nessa última parte deste capítulo fica um pouco mais claro a ideia da instância anterior de Cook como não sendo confundido com o deus Lono e por que ele não foi transformado em Lono, ele já o era. Ainda assim é uma ideia confusa.

Capítulo 4:

CPN p. 169 (pp. 148 e 149 EN Version) - Sahlins desdenha do posicionamento de Obeyesekere como sendo “benevolente” para com os nativos. Além de dizer que é extremo por pontuar uma inversão de papéis.

A certain pseudo-politics of anthropological interpretation manages to express its solidarity with indigenous peoples by endowing them with the highest Western bourgeois values. Mr. Obeyesekere version of this benevolent academic colonization, however, is unusual on several counts. Not many sympathetic anthropologists have dared to ascribe to Polynesians such a bourgeois relation to

reality - in the guise of a universal human disposition to rational cum practical action. Yet Obeyesekere then doubles the compliment by reversing the usual prejudices: the “natives” are practical and the Westerners mythological. Moreover, he knows this to be true of Hawaiians because he is a Sri Lankan himself.

What does Obeyesekere mean by “practical rationality” He introduces the concept in this way:

“Uma certa pseudo política de interpretação antropológica consegue expressar sua solidariedade para com os povos indígenas dotando-os dos mais elevados valores burgueses ocidentais. A versão do Sr. Obeyesekere dessa colonização acadêmica benevolente, entretanto, é incomum em vários aspectos. Poucos antropólogos simpáticos ousaram atribuir aos polinésios uma relação burguesa com a realidade - sob o disfarce de uma disposição humana universal para a ação racional e prática. No entanto, Obeyesekere então duplica o elogio, revertendo os preconceitos usuais: os “nativos” são práticos e os ocidentais mitológicos. Além disso, ele sabe que isso é verdade para os hawaianos porque ele próprio é do Sri Lanka.

O que Obeyesekere quer dizer com "racionalidade prática" Ele apresenta o conceito desta forma:” (Tradução livre)

ACC p. 19:

In this book I focus primarily on an area of cognitive life where manipulative flexibility is readily evident. Following Max Weber, I emphasize “practical rationality”, namely, the process whereby human beings reflectively assess the implications of a problem in terms of practical criteria. (Ob. 19)

“Neste livro, concentro-me principalmente em uma área da vida cognitiva em que a flexibilidade manipulativa é facilmente evidente. Seguindo Max Weber, enfatizo a “racionalidade prática”, ou seja, o processo pelo qual os seres humanos avaliam reflexivamente as implicações de um problema em termos de critérios práticos. (Ob. 19)” (Tradução livre)

ACC pp. 18/19 (não citado por Sahlins):

Anthropologists nowadays will for the most part affirm that members of preliterate societies can and do act rationally in terms of terms of their own cultural values. This is true of Aztecs and Polynesians alike. What I question, however, is the logical status of that imputed rationality. Insofar

as it leaves little room for reflection and flexibility, it is not all that far removed from prior notions of pre logicity. Thus, Todorov's preliterate cannot manipulate signs to their advantage; their thought processes are inflexible; they cannot rationally weigh alternative or multiple courses of action, Todorov's error is to conceptualize preliterate culture on the model of "langue" rather than "parole" and then to exempt European culture from this model. It is well known that structuralism from Saussure to Lévi-Strauss must postulate a language, in the Saussure conception, is viewed as a purely arbitrary system of signs in which "parole" or speech is subsidiary to "langue", the formal dimension of language. "Parole" is the world's messiness that the semiotic order shuns. If one, following Lévi-Strauss, extends this idea to culture, then culture too, as in Todorov, becomes a system of signs that orders experience. The logical consequence of the adoption of this prejudicial position is the perpetuation of the older myth model of savage mentality. What Todorov says of Columbus is also true of Todorov: "Columbus has discovered America but not the Americans".

There are many ways to counter this narrow view of "prelogical mentality". Following thinkers like Bakhtin, one must give greater prominence to "parole" in the field of culture. This "turn" is itself sufficient to free us from the view of the inflexibility of cosmological thought. Improvisation need not be alien to cosmological thought: it can be intrinsic to its invention, practice, and performance. Once one assumes that cultural beliefs are multiple and not in reality organized into a single systemic order of signs, then one can be liberated from the view that "everything happens as if [for Aztecs and others pre literates] sings automatically and necessarily proceed flexibility. However, it is not necessary to assume that manipulative flexibility is cross-culturally uniform; some societies obviously provide greater leeway than others do.

"Os antropólogos hoje em dia, em sua maioria, afirmam que os membros de sociedades pré-letradas podem e agem racionalmente em termos de seus próprios valores culturais. Isso é verdade tanto para os astecas quanto para os polinésios. O que questiono, entretanto, é o status lógico dessa racionalidade imputada. Na medida em que deixa pouco espaço para reflexão e

flexibilidade, não está muito distante das noções anteriores de pré-logicidade. Assim, os pré-alfabetizados de Todorov não podem manipular os cantos em sua vantagem; seus processos de pensamento são inflexíveis; eles não podem pesar racionalmente alternativas ou múltiplos cursos de ação, o erro de Todorov é conceituar cultura pré-letrada no modelo de "langue" em vez de "parole" e, em seguida, isentar a cultura europeia desse modelo. É bem sabido que o estruturalismo de Saussure a Lévi-Strauss deve postular uma linguagem, na concepção de Saussure, vista como um sistema puramente arbitrário de signos em que "parole" ou discurso é subsidiário de "langue", a dimensão formal da linguagem. . "Parole" é a bagunça do mundo que a ordem semiótica evita. Se alguém, seguindo Lévi-Strauss, estende essa ideia à cultura, então a cultura também, como em Todorov, torna-se um sistema de signos que ordena a experiência. A consequência lógica da adoção dessa posição preconceituosa é a perpetuação do antigo modelo mítico de mentalidade selvagem. O que Todorov diz de Colombo também é verdade sobre Todorov: "Colombo descobriu a América, mas não os americanos".

Existem muitas maneiras de se opor a essa visão estreita da "mentalidade pré-lógica". Seguindo pensadores como Bakhtin, deve-se dar maior destaque à "parole" no campo da cultura. Essa "virada" por si só é suficiente para nos libertar da visão da inflexibilidade do pensamento cosmológico. A improvisação não precisa ser estranha ao pensamento cosmológico: pode ser intrínseca à sua invenção, prática e desempenho. Uma vez que se assume que as crenças culturais são múltiplas e não na realidade organizadas em uma única ordem sistêmica de signos, pode-se libertar da visão de que "tudo acontece como se [para os astecas e outros pré-alfabetizados] cantasse automática e necessariamente procedesse com flexibilidade. No entanto, não é necessário presumir que a flexibilidade manipulativa é homogênea em várias culturas; algumas sociedades obviamente oferecem maior liberdade de ação do que outras." (Tradução livre)

A histórica polarização do pensamento dos dois autores só foi vista dessa maneira por que foi assim que Sahlins (como voz dominante) estabeleceu. Mas ela é irreal. A controvérsia em si não está polarizada, foi colocada dessa forma. Essa polaridade não foi construída do nada, ela faz sentido se olharmos a controvérsia de maneira superficial, entre a divergência de opinião de Cook era ou não Lono, porém isso é apenas a ponta do iceberg. O real debate entre o pensamento de cada autor é fluido, maleável e diferente, mas não opostos.

Obeyesekere consegue destacar a ideia de entender com os sistemas simbólicos, as linguagens, falam por si mesmas e não há sujeitos reflexivos, ou seja, as pessoas não falam

“com” os sistemas simbólicos, mas que eles falam por si mesmos e as pessoas, mais precisamente o sujeito, pode ser anulado.

CPN p. 170 (pp. 149 e 150 EN Version) Sahlins finalmente se mostra mais razoável em sua crítica e admite que a teoria de Obeyesekere não é tão cristalizada assim.

Obeyesekere's not exactly crystalline position is that such "practical rationality, if not the systematization of conceptual thought, must exist in most, if not all societies, admittedly in varying degrees of importance" (Ob. 205n. 48). This idea of rationality, however, is still too closely tied to instrumental activity. Obeyesekere wants to go beyond the strictly utilitarian and emphasize also the reflection and flexibility involved in practical rationality:

The Weberian idea of pragmatic rationality has a utilitarian quality about it. I want to divest it of its utilitarian aura and expand it to include reflective decision making by a calculation or weighing of the issues involved in any problematic situation. Although practical decision making is also intrinsic to common sense, it is the reflective element that distinguishes practical rationality from common sense (Ob. 20)

Perhaps one might salvage some intellectual value out of this unfortunate controversy by comparing this position on rationality to classical anthropological views of the humanization of nature and the *pensée sauvage* (Durkheim 1947; Levi-Strauss 1966a)... It is precisely to deny the implied opprobrium that Obeyesekere calls attention to a generic "practical rationality" which Hawaiians share with the rest of humanity. They share this rationality because it expresses universal biological processes of the species. In speaking of rational calculation and its objects, we are talking about "the physical and neurological bases of cognition and perception" (Ob. 60). Nota 1

“A posição de Obeyesekere não é exatamente cristalina é que tal "racionalidade prática, se não a sistematização do pensamento conceitual, deve existir na maioria, senão em todas as sociedades, reconhecidamente em vários graus de importância" (Ob. 205n. 48). Essa ideia de racionalidade, entretanto, ainda está intimamente ligada à atividade instrumental. Obeyesekere quer ir além do estritamente utilitário e enfatizar também a reflexão e a flexibilidade envolvidas na racionalidade prática:

A ideia weberiana de racionalidade pragmática tem uma qualidade utilitária. Quero despejá-lo de sua aura utilitária e expandi-lo para incluir a tomada de decisão reflexiva por meio de um cálculo ou ponderação das questões envolvidas em qualquer situação problemática. Embora a tomada de decisão prática também seja intrínseca ao senso comum, é o elemento reflexivo que distingue a racionalidade prática do senso comum (Ob. 20)

Talvez se possa salvar algum valor intelectual dessa infeliz controvérsia comparando esta posição sobre a racionalidade às visões antropológicas clássicas da humanização da natureza e do *pensée sauvage* (Durkheim 1947; Lévi-Strauss 1966a) ... É precisamente para negar o que está implícito opróbrio de que Obeyesekere chama a atenção para uma "racionalidade prática" genérica que os hawaianos compartilham com o resto da humanidade. Eles compartilham essa racionalidade porque expressam processos biológicos universais da espécie. Ao falar de cálculo racional e seus objetos, estamos falando sobre "as bases físicas e neurológicas da cognição e da percepção" (Ob. 60). Nota 1" (Tradução livre)

Nota 1:

Very few people have taken seriously the two seminal articles by Geertz so ably contesting the culture/nature dichotomy as a stratified set of overlying and underlying determinants. On the contrary, Geertz persuasively argues, human nature in and of itself is fundamentally indeterminate, that is, without its various cultural specifications (Geertz 1973, chaps. 2 and 3).

“Muito poucas pessoas levaram a sério os dois artigos seminais de Geertz contestando tão habilmente a dicotomia cultura / natureza como um conjunto estratificado de determinantes subjacentes e subjacentes. Ao contrário, argumenta Geertz de forma persuasiva, a natureza humana em si mesma é fundamentalmente indeterminada, isto é, sem suas várias especificações culturais (Geertz 1973, caps. 2 e 3).” (Tradução livre)

Até a nota 1 de Sahlins temos uma boa e clara argumentação com tendências de concordâncias e contraposições quase que polarizadas, como cada autor vê as concepções do que é um fator inerente a todo ser humano e o que é construído culturalmente. A citação de Geertz ilustra bem esse debate acerca das antigas dicotomias tão estudadas pela Antropologia.

ACC pp. 59/60 (Não citado por Sahlins):

The preceding discussion also forces us to reflect on the similarities that underlie the obvious difference between their myth and Western history-ethnography. This cannot be done without deconstructing the idea of myth itself. Myth is a term from Western thought: it rarely exists as a category or conceptual term in other cultures. For example, the Sanskrit term "itihāsa" incorporates what in modern thought encompasses history and myth and tradition. We apply the term myth vaguely to include genres of storytelling that exclude historiography. Yet we know from many societies, including Polynesia, that some stories might be remarkably close to "history", although some are wildly different. Yet they are all "myth" to us. It seems that at best "myth" is a loose and useful term to describe stories of past events about ancestral heroes and gods. But by this token a good part of history is close to myth: Biographies of Cook are developments of older hagiographical traditions even though expressed and camouflaged in a scholarly idiom. The crucial difference is this: Modern history or ethnography or biography is distinguished from myth and hagiography insofar as its tradition of storytelling exclusively deals with what one calls "facts", using that term to include meanings, and indeed all of the empirical data employed by the historian or ethnographer.

Though one must question the epistemological status of "facts", the most postmodern of modern thinkers cannot write a history or ethnography if he believes that the data that he has interwoven into a descriptive or interpretive ethnography-history has been invented by him or is implausible or a "fiction". Facts ought to be contestable in any scholarly debate; they surely cannot be incontestably false if they are to be incorporated into a history. Given the importance for scholarship of the validity and contestability of facts, meanings, and data, it seems reasonable to ask whether the ethnography distorts, invents, misreads, or misquotes the factual information.

Facts pertaining to empirical events occupy a peculiar position in Sahlins's work. His major point in relation to fact is that there is nothing called an "immaculate perception", because the empirical world that

impinges on one is mediated by cultural values through a consciousness that is also culturally constituted. This is an unexceptionable thesis if it is not carried to an extreme, as Sahlins carries it. "Immaculate perception" do not occur, but to postulate "immaculate conceptions" (in the cultural sense) is equally naive, for this is to deny the physical and neurological bases of cognition and perception entirely.

"A discussão anterior também nos força a refletir sobre as semelhanças que estão por trás da diferença óbvia entre seu mito e a história-etnografia ocidental. Isso não pode ser feito sem desconstruir a própria ideia de mito. Mito é um termo do pensamento ocidental: raramente existe como uma categoria ou termo conceitual em outras culturas. Por exemplo, o termo sânscrito "itihāsa" incorpora o que no pensamento moderno engloba história, mito e tradição. Aplicamos o termo mito vagamente para incluir gêneros de narrativa que excluem a historiografia. No entanto, sabemos de muitas sociedades, incluindo a Polinésia, que algumas histórias podem ser notavelmente próximas da "história", embora algumas sejam totalmente diferentes. No entanto, todos eles são "mitos" para nós. Parece que, na melhor das hipóteses, "mito" é um termo vago e útil para descrever histórias de eventos passados sobre heróis e deuses ancestrais. Mas, por isso, uma boa parte da história está próxima do mito: as biografias de Cook são desenvolvimentos de tradições hagiográficas mais antigas, embora expressas e camufladas em um idioma acadêmico. A diferença crucial é esta: a história moderna ou etnografia ou biografia se distingue do mito e da hagiografia na medida em que sua tradição de contar histórias lida exclusivamente com o que chama de "fatos", usando esse termo para incluir significados e, de fato, todos os dados empíricos empregados por o historiador ou etnógrafo.

Embora se deva questionar o status epistemológico dos "fatos", o mais pós-moderno dos pensadores modernos não pode escrever uma história ou etnografia se ele acredita que os dados que ele entrelaçou em uma etnografia-história descritiva ou interpretativa foram inventados por ele ou são implausíveis ou uma "ficção". Os fatos devem ser contestados em qualquer debate acadêmico; eles certamente não podem ser incontestavelmente falsos se quiserem ser incorporados a uma história. Dada a importância para o estudo da validade e contestabilidade de fatos, significados e dados, parece razoável perguntar se a etnografia distorce, inventa, interpreta erroneamente ou cita erroneamente as informações factuais.

Fatos relativos a eventos empíricos ocupam uma posição peculiar na obra de Sahlins. Seu ponto principal em relação ao fato é que não há nada chamado de "percepção imaculada",

pois o mundo empírico que incide sobre ele é mediado por valores culturais por meio de uma consciência também culturalmente constituída. Esta é uma tese irrepreensível se não for levada ao extremo, como diz Sahlins. A “percepção imaculada” não ocorre, mas postular “concepções imaculadas” (no sentido cultural) é igualmente ingênuo, pois isso é negar inteiramente as bases físicas e neurológicas da cognição e da percepção.” (Tradução livre)

Essas páginas não citadas por Sahlins (ele aproveitou apenas o trecho sobre as bases cognitivas e de percepção humana), são essenciais para compreender melhor não só o pensamento de Obeyesekere sobre esse aspecto que Sahlins aborda, mas também para compreender um pouco melhor as diferenciações dos dois autores sobre elementos básicos e fundamentais para a controvérsia, como: O que é um “fato” ou um “dado” e a definição de “mito”. Pois se tratando do que realmente importa para este trabalho, decifrar esses termos e conceitos para cada autor é essencial, são eles que dão os distintos pontos de partida para a leitura de cada autor a respeito de Cook e o Havaianos, culminando na disparidade de conclusões de cada um. Mito é um termo grego que tem sido abusado fora de contexto e que se presta de fato a induzir leituras pela língua, pelo sistema de símbolos, sem levar em conta o seu uso pelas pessoas, mito é grego projetado universalmente. Curiosamente para os brancos houve uma desmitologização, supõe-se, mas os outros que nunca foram mitológicos na mesma acepção, passam a sê-lo. No mito o tempo é remoto, sem história, ou seja sem sujeito, ou em que apenas personagens míticos são sujeitos, dessa forma anula-se o sujeito e fica-se apenas com o símbolo. Na prática social, porém, os símbolos são contados e utilizados.

Temos aqui também o abismo de uma cultura com sujeito, um freud ou lacan, e um Lévi-Strauss e seu pensamento sobre os primitivos, ou seja, uma cultura sem sujeito, em que o inconsciente é puramente maquinal e mero cálculo combinatório. Essa ciência "apaga" o sujeito nativo.

CPN p. 171 (pp. 150 e 151 EN Version) Sahlins argumenta de forma complexa a insustentabilidade da teoria do “está dado e não é mutável”.

(Citação de Obeyesekere p. 21)

Porém nessa própria citação é visto que Obeyesekere não é limitante na racionalidade. Nas páginas que se seguem a descrição gira em torno da racionalidade prática.

It might be noted that this biologically grounded cognitive realism, which presumably kicks in when empirical circumstances do not match received concepts, then makes the theoretical place of the above-mentioned flexibility of

responses rather uncertain. Or rather, the two problematics contradict each other. If the recognition of an event is based in a physiology characteristic of the species, there should be no cause for disagreement. If nonetheless the event is a source of difference and argument, then the percept as experience is socially constructed - that is, by relation to local knowledges and as sensitive to differential social powers. It is no simple expression of biology.

A more general anthropological issue is posed by a "practical rationality" that is a function of "the physical and neurological basis of cognition and perception". The practical and natural are then ontologically opposed to the cultural:

The notion of practical rationality sketched above, I believe, links us as human beings to our common biological nature and to perceptual and cognitive mechanisms that are products thereof. These perceptual and cognitive mechanisms are also not "culture free"; but neither is culture free from them. The fact that my universe is a culturally constituted behavioral environment does not mean I am bound to it in a way that renders discrimination impossible. (Ob. 21)

Every people, then, lives by some mix of nature and culture, rationality and . . . what, exactly? Obeyesekere works along the lines of a theoretical proportion in which the fourth term is rather unspecified: nature is to culture as practical rationality is to X. Since it contrasts with "practical rationality", which is flexible and responsive to empirical circumstances, X must be something like unreflected tradition (or symbolic formations, or mythical thinking). We can recognize the problematic, since for all the assertions of its ground in "native" experience, it is native to bourgeois Western social science. Take economics or development economics, for example, where the cultural factor so-called is "exogenous" to material rationality and typically conceived as an "impediment" to it, hence "irrational". Or in Weberian terms, the X in the above proposition would be non rational values that are attached to means or ends and thus deflect action from *Zweckrationalität*.

But now we have sunk into a common average Western form of epistemic murk. By the logic of this argument, it is the natural and the rational-empirical which unite human beings, not the cultural and the symbolic, which presumably divide them. Hence it is on the former basis, the shared human sense of practical

rationality, that one can know the Hawaiians. Pan-human practical rationality is the principle of an anthropological epistemology - which is thus in principle independent of any specific cultural or historical knowledge:

“Pode-se notar que esse realismo cognitivo de base biológica, que presumivelmente entra em ação quando as circunstâncias empíricas não correspondem aos conceitos recebidos, torna o lugar teórico da flexibilidade de respostas mencionada acima bastante incerto. Ou melhor, as duas problemáticas se contradizem. Se o reconhecimento de um evento se baseia em uma fisiologia característica da espécie, não deve haver motivo para desacordo. Se, no entanto, o evento é uma fonte de diferença e argumento, então a percepção como experiência é socialmente construída - isto é, em relação aos conhecimentos locais e como sensível a poderes sociais diferenciais. Não é uma expressão simples da biologia.

Uma questão antropológica mais geral é colocada por uma “racionalidade prática” que é uma função da “base física e neurológica da cognição e percepção”. O prático e natural são, então, ontologicamente opostos ao cultural:

A noção de racionalidade prática esboçada acima, acredito, nos liga como seres humanos à nossa natureza biológica comum e aos mecanismos perceptuais e cognitivos que são produtos dela. Esses mecanismos perceptivos e cognitivos também não são “livres de cultura”; mas também não estão livres da cultura deles. O fato de meu universo ser um ambiente comportamental culturalmente constituído não significa que estou vinculado a ele de uma forma que torne a discriminação impossível. (Ob. 21)

Todo povo, então, vive de alguma mistura de natureza e cultura, racionalidade e... o que exatamente? Obeyesekere trabalha ao longo das linhas de uma proporção teórica em que o quarto termo é bastante não especificado: a natureza está para a cultura como a racionalidade prática está para X. Visto que ela contrasta com a "racionalidade prática", que é flexível e responsiva às circunstâncias empíricas, X deve ser algo como tradição irrefletida (ou formações simbólicas, ou pensamento mítico). Podemos reconhecer a problemática, visto que, apesar de todas as afirmações de sua base na experiência “nativa”, ela é nativa da ciência social ocidental burguesa. Tome a economia ou a economia do desenvolvimento, por exemplo, onde o fator cultural denominado é “exógeno” à racionalidade material e tipicamente concebido como um “impedimento” a ela, portanto “irracional”. Ou, em termos weberianos, o X na proposição acima seriam valores não racionais vinculados a meios ou fins e, portanto, desviam a ação de Zweckrationalität.

Mas agora mergulhamos em uma forma ocidental comum de escuridão epistêmica. Pela lógica desse argumento, é o natural e o racional-empírico que unem os seres humanos,

não o cultural e o simbólico, que presumivelmente os divide. Portanto, é com base na primeira, o senso humano compartilhado de racionalidade prática, que se pode conhecer os hawaianos. A racionalidade prática pan-humana é o princípio de uma epistemologia antropológica - que é, portanto, em princípio independente de qualquer conhecimento cultural ou histórico específico:" (Tradução livre)

The idea of practical rationality provides me with a bit of space where I can talk of Polynesians who are like me in some sense. Such spaces, though not easy to create, are necessary if one is to talk of the other culture in human terms (Ob. 21)

"A ideia de racionalidade prática me fornece um pouco de espaço onde posso falar de polinésios que são como eu em algum sentido. Esses espaços, embora não sejam fáceis de criar, são necessários se quisermos falar da outra cultura em termos humanos (Ob. 21)" (Tradução livre)

Ao que parece, novamente Sahlins se esforça para montar sua argumentação baseada numa polarização e dicotomias, enquanto que os trechos citados de Obeyesekere parecem dar ênfase às estruturas cognitivas humanas, mas sem negligenciar a influência cultural nelas e vice-versa (uma ponta já da discussão a respeito da reflexividade). A ideia, para Obeyesekere, é pensar com os mitos, não subjacentes a eles.

CPN p. 172 (pp. 151 e 152 EN Version) Sahlins é ousado em dizer que destrinchou a teoria Obeyesekere nesse momento.

Nota 2 (Sahlins acerta na teoria e até mesmo na linha psicanalítica, mas alega que Obeyesekere não faz isso, eu discordo disso) Essa nota é essencial para a interpretação de Sahlins, ele compreende o pensamento psicanalítico, mas discorda que Obeyesekere pensa assim.

With a view toward understanding Obeyesekere's historiography, I will comment on his anthropological theory, taking the last point first and going back from there to the first premises. The exercise will help explain not only his historical methods but some of the more bizarre results thereof, such as the systematic elimination of Hawaiian discourse. It can also account for certain apparent

contradictions, such as the one raised by the passage just cited, where it is claimed that a shared practical rationality, common to all human beings, is what gives the outsider access to the ways of Polynesians. If this does not contradict the special epistemological privileges Obeyesekere also claims as a “native” - hence like the Hawaiians on that score in contrast to the “outsider-anthropologist” - it certainly makes that distinction irrelevant. These arguments can only be reconciled if the “natives” generally think naturally, that is, pragmatically, while Western people remain bound by their cultural myths. And this is Obeyesekere’s thesis of course - the universal capacity for rationality notwithstanding.

“Com o objetivo de compreender a historiografia de Obeyesekere, comentarei sua teoria antropológica, tomando primeiro o último ponto e daí voltando às primeiras premissas. O exercício ajudará a explicar não apenas seus métodos históricos, mas alguns dos resultados mais bizarros deles, como a eliminação sistemática do discurso havaiano. Também pode dar conta de certas contradições aparentes, como a levantada pela passagem que acabamos de citar, onde se afirma que uma racionalidade prática compartilhada, comum a todos os seres humanos, é o que dá ao estranho acesso aos caminhos dos polinésios. Se isso não contradiz os privilégios epistemológicos especiais que Obeyesekere também afirma como um “nativo” - portanto, como os havaianos nesse ponto, em contraste com o “antropólogo estranho” - certamente torna essa distinção irrelevante. Esses argumentos só podem ser conciliados se os “nativos” geralmente pensam com naturalidade, isto é, pragmaticamente, enquanto os ocidentais permanecem presos a seus mitos culturais. E esta é a tese de Obeyesekere, é claro - apesar da capacidade universal de racionalidade.” (Tradução livre)

Discordo de Sahlins que uma tese anula a outra. Para Obeyesekere a única vantagem de ser um nativo do Sri Lanka é que é mais simples para ele não cair na armadilha ocidental de “mitologizar” os outros pensamentos nativos, não que os ocidentais não partilham das mesmas estruturas psíquicas consideradas universais pelo ponto de vista de Obeyesekere.

Não é uma capacidade universal para a racionalidade, mas o reconhecimento universal de que todos são sujeitos e, portanto, recuam reflexivamente perante as suas circunstâncias, inclusive as míticas.

Nota 2:

This is Obeyesekere's position despite an occasional allusion to the possible "supervention" of biological thought process by culture. ("I am sympathetic to theories that can deal with similarity and difference constituted on the basis of a common human neurobiological nature" [Ob. 16].) There is something satisfying as well as seemingly judicious in the view that things are made up of contrary qualities, Prospero and Kurtz, culture and nature, rationality and mythology. For one thing, if the world is neither here nor there, but somewhere in-between, one can never be wrong about it, since whatever happens is explicable by one disposition or the other, as needed. Obeyesekere does not so much rely on this trusted psychoanalytic method, however. His history is more clearly segmented, if still dualistic, being made by "native" pragmatic rationalists on one side, and Western mythologists on the other.

"Esta é a posição de Obeyesekere, apesar de uma alusão ocasional à possível "supervenção" do processo de pensamento biológico pela cultura. ("Eu simpatizo com teorias que podem lidar com semelhanças e diferenças constituídas com base em uma natureza neurobiológica humana comum" [Ob. 16].) Há algo satisfatório e aparentemente judicioso na visão de que as coisas são feitas de qualidades contrárias, Prospero e Kurtz, cultura e natureza, racionalidade e mitologia. Por um lado, se o mundo não está nem aqui nem lá, mas em algum lugar no meio, nunca se pode estar errado sobre isso, visto que tudo o que acontece é explicável por uma disposição ou outra, conforme necessário. Obeyesekere não confia tanto nesse método psicanalítico confiável, entretanto. Sua história é mais claramente segmentada, embora ainda dualística, sendo feita por racionalistas pragmáticos "nativos" de um lado, e mitólogos ocidentais do outro." (Tradução livre)

Essa nota exprime claramente que na visão de Sahlins é Obeyesekere que é dualista e polarizado e ele mesmo entende o pensamento psicanalítico como algo "entre", mas Sahlins não percebe que é ele quem é dualista e vê Obeyesekere dessa forma também. A crítica quanto a visão mitológica dos ocidentais e a praticidade dos nativos não estão em dois extremos, a polarização está em não perceber a fluidez dessas características e como elas se atravessam mutuamente o tempo todo.

The inverted ethnocentrism has to end in an anti-anthropology. Obeyesekere asserts that a common practical rationality is what allows him "to talk

os the other culture in human terms". Since he opposes this rationality to cultural particularity, the contention here is a pure negation of anthropological knowledge. It says that, apart from certain instrumental relations to sensory realia, Hawaiian culture is not accessible, at least not on "human terms." The anti-anthropology could perhaps be written off as a slip of the pen were it not Obeyesekere's settled custom to write Hawaiian history by an appeal to the reader's received reason in place of a study of Hawaiian cultural order. Hence the rhetoric of common sense we have already remarked: "It is hard to believe that the Hawaiians, or anyone for that matter, could ever have made the connection..." (Ob. 57) "I think it quite improbable that" (Ob 60)... Without investigating Hawaiian's theological concepts, he can be sure they would not mistake Captain Cook for a god, since Cook didn't look Hawaiian or speak Hawaiian. Obeyesekere intuitions of reality are take and mistaken for the conditions of the possibility of Hawaiian history.

One might justifiably ask how in any event a Weberian practical rationality turns into a monopoly on empirical judgments, as if the alternatives, notably the *pensée sauvage*, were innocent of sensory discriminations and sustained reflection on experience. Yet such is Obeyesekere's claim. In a striking demonstration of his own discriminatory powers, Obeyesekere pretends that Lévi-Strauss's "science of the concrete" is of the same character as Lévy-Bruhl's "prelogical mentality". He writes: "Even those who explicitly try to counter the idea of a savage mind end up, as Lévi-Strauss does, with categorical distinctions not too far removed from the older models" (Ob. 15). But the argument of the Savage Mind is precisely that one does not have to be "rational" in the sense of "practical" in order to be "empirical".

"O etnocentrismo invertido tem que terminar em uma anti-anthropologia. Obeyesekere afirma que uma racionalidade prática comum é o que lhe permite "falar da outra cultura em termos humanos". Uma vez que ele opõe essa racionalidade à particularidade cultural, a controvérsia aqui é uma pura negação do conhecimento antropológico. Diz que, além de certas relações instrumentais com a realidade sensorial, a cultura havaiana não é acessível, pelo menos não em "termos humanos". A anti-anthropologia poderia talvez ser descartada como um lapso, não fosse o costume estabelecido por Obeyesekere de escrever a história do Havaí apelando para a razão recebida do leitor em lugar de um estudo da ordem cultural havaiana. Daí a retórica do bom senso que já observamos: "É difícil acreditar que os havaianos, ou qualquer outra pessoa, algum dia pudessem ter feito a conexão ..." (Ob. 57) "Acho bastante improvável que"

(Ob 60) ... Sem investigar os conceitos teológicos do havaiano, ele pode ter certeza de que não confundiriam o capitão Cook com um deus, já que Cook não parecia havaiano nem falava havaiano. As intuições de Obeyesekere da realidade são tomadas e confundidas com as condições de possibilidade da história havaiana.

Pode-se perguntar com razão como, em qualquer caso, uma racionalidade prática weberiana se transforma em um monopólio de julgamentos empíricos, como se as alternativas, notadamente a *pensée sauvage*, fossem inocentes de discriminações sensoriais e reflexão sustentada sobre a experiência. No entanto, essa é a afirmação de Obeyesekere. Em uma demonstração notável de seus próprios poderes discriminatórios, Obeyesekere finge que a “ciência do concreto” de Lévi-Strauss é do mesmo caráter que a “mentalidade pré-lógica” de Lévy-Bruhl. Ele escreve: “Mesmo aqueles que explicitamente tentam se opor à ideia de uma mente selvagem acabam, como Lévi-Strauss faz, com distinções categóricas não muito distantes dos modelos mais antigos” (Ob. 15). Mas o argumento da *Savage Mind* é precisamente que não é preciso ser “racional” no sentido de “prático” para ser “empírico.” (Tradução livre)

ACC pág 15 e 16 (Não citado por Sahlins na íntegra)

Myth models, I suggested, can appear in a variety of narrative forms. They can also appear in our own scholarly research. Implicit in both Prospero and Kurtz is a commonplace assumption of the savage mind that is given to prelogical or mystical thought and in turn is fundamentally opposed to the logical and rational ways of thinking of modern man. I do not object to mythic thought per se but to the assumption of a lack of rational reflection implicit in the premise of prelogical mystic, or mythic thought. Furthermore, prelogicality and mysticality are, in the Western myth model, associated with “feeling”, and feeling is opposed to thought. Thus, if natives think mystically, prelogically, or like children, they must, it is, assumed, lack mature ratiocinative abilities. This is not the invention of Lévi-Bruhl; it existed prior to his work and continues to influence contemporary social thought. Even those who explicitly try to counter the idea of savage mind end up, as Lévi-Strauss does, with categorical distinctions not too far removed from the older models. Lévi-Strauss’s savage logic, thought not confined to savages, is a “science of the concrete”

rooted in bricolage, the shallow experimental skill of the European artisan. Then there is the categorical opposition he makes between cold and hot societies: “the former seeking, by the institutions they give themselves, to annul the possible effect of historical factors on their equilibrium and continuity in a quasi-automatic fashion; the latter resolutely internalizing the historical process and making it the moving power of their development.

And how can one ignore Freud’s preposterous idea that natives think like children? This is not something that emerges from the logic of psychoanalytic theory but from Freud’s European inheritance of the prelogical savage. The idea of the prelogical or childlike native, or one who lives in a “cold” society, or given to unreflective traditional thought, or governed by a rigid cosmic or mythic world picture, is the social scientist’s myth of the Other. Whatever form the myth takes, it must explicitly or implicitly postulate a radical disjunction between Western self and society and those of the preindustrial world. By contrast I want to render fuzzy these binary distinction without falling victim to the idea that because human being are biologically a single species, thought processes everywhere must accurately reflect that commonality irrespective of the supervention of culture. I am sympathetic to theories that can deal with similarity and difference constituted on the basis of a common human neurobiological nature.

“Os modelos de mitos, sugeri, podem aparecer em uma variedade de formas narrativas. Eles também podem aparecer em nossa própria pesquisa acadêmica. Implícita em Prospero e Kurtz está uma suposição comum da mente selvagem que é dada ao pensamento pré-lógico ou místico e, por sua vez, é fundamentalmente oposta às maneiras lógicas e racionais de pensar do homem moderno. Não me oponho ao pensamento mítico em si, mas à suposição de uma falta de reflexão racional implícita na premissa da mística pré-lógica, ou pensamento mítico. Além disso, a pré-lógica e a mística são, no modelo do mito ocidental, associadas ao “sentimento”, e o sentimento se opõe ao pensamento. Assim, se os nativos pensam misticamente, pré logicamente ou gostam de crianças, eles devem, presumivelmente, não ter habilidades raciocinantes maduras. Esta não é uma invenção de Lévi-Bruhl; existia antes de seu trabalho e continua a influenciar o pensamento social contemporâneo. Mesmo aqueles

que explicitamente tentam se opor à ideia de mente selvagem acabam, como Lévi-Strauss faz, com distinções categóricas não muito distantes dos modelos mais antigos. A lógica selvagem de Lévi-Strauss, pensada não confinada aos selvagens, é uma "ciência do concreto" enraizada na bricolagem, a habilidade experimental superficial do artesão europeu. Depois, há a oposição categórica que ele faz entre as sociedades frias e quentes: "as primeiras buscando, pelas instituições que se dão, anular o possível efeito dos fatores históricos em seu equilíbrio e continuidade de uma forma quase automática; este último internalizando resolutamente o processo histórico e tornando-o a força motriz de seu desenvolvimento.

E como se pode ignorar a ideia absurda de Freud de que os nativos pensam como crianças? Isso não é algo que emerge da lógica da teoria psicanalítica, mas da herança europeia de Freud do selvagem pré-lógico. A ideia do nativo pré-lógico ou infantil, ou aquele que vive em uma sociedade "fria", ou dado a um pensamento tradicional irrefletido, ou governado por uma imagem cósmica ou mítica do mundo rígida, é o mito do outro cientista social. Qualquer que seja a forma que assuma o mito, ele deve postular explícita ou implicitamente uma disjunção radical entre o eu ocidental e a sociedade e os do mundo pré-industrial. Em contraste, quero tornar difusas essas distinções binárias sem ser vítima da ideia de que, como o ser humano é biologicamente uma única espécie, os processos de pensamento em todos os lugares devem refletir com precisão essa semelhança, independentemente da supervisão da cultura. Eu simpatizo com teorias que podem lidar com semelhanças e diferenças constituídas com base em uma natureza neurobiológica humana comum." (Tradução livre)

CPN p. 174 (p. 154 EN Version) (digressão com base em Lévi-Strauss) Sahlins antagoniza "racionalidade prática" e "*pensée sauvage*"

Lévi-Strauss's argument is that, without sacrificing an empirical realism, the *pensée sauvage* dissociates it from practical rationality. Indeed, the relation between intelligibility and utility is often turned around: things generally become useful according to the way they are known, rather than vice-versa, so that their "uses" by far transcend material-economic interests. I open, then, a seeming digression on the differences between "practical rationality" and the *pensée sauvage*, with a view toward the understanding of Hawaiian cosmology. It will seem less a digression, however, if I can show the historical specificity of the

correspondence between practical rationality and empirical realism that allows Obeyesekere to segue so effortlessly from one to the other. The bourgeois subject is only part of the relevant metaphysics. at least as important has been the late Western inventions of “objectivity”, of a world of pure objects in themselves: “dumb objects” as they have been called without either the meaningful values of a given cultural order or intersubjective relations to people (cf. Krieger 1994). In turn, it may be, argued that this Cartesian dualism of *res extensa* and *res cogitans* rests on a deeper Judeo-Christian conception of a contemptible world, created out of nothing, without immanent spirit or god.

“O argumento de Lévi-Strauss é que, sem sacrificar um realismo empírico, o *pensée sauvage* o dissocia da racionalidade prática. Na verdade, a relação entre inteligibilidade e utilidade é frequentemente invertida: as coisas geralmente se tornam úteis de acordo com a maneira como são conhecidas, e não vice-versa, de modo que seus “usos” transcendem em muito os interesses materiais-econômicos. Abro, então, uma aparente digressão sobre as diferenças entre “racionalidade prática” e o *pensée sauvage*, com vistas ao entendimento da cosmologia havaiana. Parecerá menos uma digressão, entretanto, se eu puder mostrar a especificidade histórica da correspondência entre a racionalidade prática e o realismo empírico que permite que Obeyesekere siga tão facilmente de um para o outro. O sujeito burguês é apenas parte da metafísica relevante. pelo menos tão importante tem sido as invenções ocidentais tardias de “objetividade”, de um mundo de objetos puros em si: “objetos burros” como têm sido chamados, sem os valores significativos de uma determinada ordem cultural ou relações intersubjetivas com as pessoas (cf . Krieger 1994). Por sua vez, pode-se argumentar que esse dualismo cartesiano de *res extensa* e *res cogitans* repousa em uma concepção judaico-cristã mais profunda de um mundo desprezível, criado do nada, sem espírito imanente ou deus.” (Tradução livre)

O ponto em pauta é que haveria pensamento civilizado e pensamento selvagem, no caso do pensamento selvagem não há reflexividade propriamente dita, os primitivos são escravos da sua lógica classificatória. Já o pensamento prático, positivo, supõe indivíduos racionais como sujeitos, não determinados por mitos.

Sahlins argumenta sobre a progressiva construção da objetividade de um objeto tal como houve a de sujeito, mas o ponto de Lévi-Strauss é que o pragmatismo econômico não explica o pensamento selvagem, ou seja, que a economia não é o coração de tudo.

A questão de Obeyesekere está em outro nível, um nível induzido pela psicanálise, não se trata de pensar em abstrato a humanidade mas de situar interesses práticos de sujeitos concretos e claro que estes sujeitos seguem suas línguas e racionalidades, mas eles existem para além da eficácia simbólica, não são apenas efeitos dos seus sistemas simbólicos, apesar de se apoiar neles para compreenderem a si ao mundo.

No mais o raciocínio do Sahlins, fora estar desalinhado da problemática é plausível. Trata-se também de produzir um efeito de impacto erudito, mostrar que sabe e domina os recursos intelectuais em que se embasa, algo basicamente biológico. Sahlins ostenta bem a alta cultura francesa que serve de ornamento a certos anglo-saxônicos.

CPN p. 175 (pp. 154 e 155 EN Version) Referência a Freud e comparação com Hobbes e Leviatã.

Objectivity is mediated and oriented by subjective want. Its test is corporeal, well-being. In such respects the initial stage of the freudian “reality principle”, involving the separation of ego from external objects (as from the, mother’s breast) by differentiated sensations of pleasure and pain, is a psychoanalytic version of the Hobbesian epistemology - as it were, a displacement of the pragmatic paradigm from the state of nature to the state of infancy. Certain passages of Civilization [Der Kultur] and its Discouterts read like the opening chapters of Leviathan. Both refer to the same sensory economics of objectivity - not to mention the same antithesis between this species of individual rationality and the cultural order (Nota 7).

“A objetividade é mediada e orientada por desejos subjetivos. Seu teste é corporel, bem-estar. Nesse sentido, o estágio inicial do “princípio de realidade” freudiano, envolvendo a separação do ego dos objetos externos (como do seio materno) por sensações diferenciadas de prazer e dor, é uma versão psicanalítica da epistemologia hobbesiana - por assim dizer, um deslocamento do paradigma pragmático do estado de natureza para o estado da infância. Certas passagens de Civilization [Der Kultur] e seus Discouterts parecem os capítulos iniciais de Leviathan. Ambos se referem à mesma economia sensorial da objetividade - para não mencionar a mesma antítese entre esta espécie de racionalidade individual e a ordem cultural (Nota 7).” (Tradução livre)

Nota 7:

An infant, wrote Freud (1961:14), “must be very strongly impressed by the fact that some sources of excitation, which he will later recognize as his own bodily organs, can provide him with sensations at any moment, whereas other sources evade him from time to time among them one he desires most of all, his mother’s breast - and only reappear as a result of his screaming for help. In this way there is for the first time set over against the ego an 'object', in the form of something which exists 'outside' and which is only forced to appear by a special action. A further incentive to the disengagement of the ego from the general mass of sensations - that is, to the recognition of an 'outside', an external world - is provided by the frequent, manifold and unavoidable sensations of pain and unpleasure the removal and avoidance of which is enjoined by the pleasure principle, in the exercise of its unrestricted domination. A tendency arises to separate from the ego everything that can become a source of such unpleasure, to throw it outside and to create a pure pleasure ego which is confronted by a strange and threatening outside... In this way one makes the first step towards the introduction of the reality principle which is to dominate future development”.

“Uma criança, escreveu Freud (1961: 14), “deve ficar fortemente impressionado com o fato de que algumas fontes de excitação, que ele mais tarde reconhecerá como seus próprios órgãos corporais, podem fornecer-lhe sensações a qualquer momento, enquanto outras fontes evitam ele de vez em quando entre eles aquele que ele mais deseja, o seio de sua mãe - e só reaparece como resultado de seus gritos por socorro. Desse modo, pela primeira vez, é colocado contra o ego um "objeto", na forma de algo que existe "fora" e que só é forçado a aparecer por uma ação especial. Um incentivo adicional para o desligamento do ego da massa geral de sensações - isto é, para o reconhecimento de um "exterior", um mundo externo - é fornecido pelas freqüentes, múltiplas e inevitáveis sensações de dor e desprazer a remoção e evitação do qual é ordenado pelo princípio do prazer, no exercício de sua dominação irrestrita. Surge uma tendência de separar do ego tudo o que pode se tornar uma fonte de tal desprazer, de jogá-lo para fora e criar um ego de puro prazer que é confrontado por um exterior estranho e ameaçador ... Desse modo, dá-se o primeiro passo para a introdução do princípio de realidade que deve dominar o desenvolvimento futuro ”.” (Tradução livre)

CPN p. 176 (pp. 155 e 156 EN Version) Sahlins faz uma breve reflexão filosófica sobre a percepção de coisas no mundo e como as pessoas podem perceber de formas diferentes.

Tal reflexão é muito próxima do que Obeyesekere chamou de Reflexividade e, em certa instância culminou na formulação do Símbolo Pessoal de. O exemplo usado é tosco, mas suficientemente ilustrativo (Daltonismo). E mais, essa noção singular dos sujeitos tem caráter universal.

The arbiter of what there is, the determinant of empirical properties, is a project of adaptation to nature. Hence the endemic Western association of reality and utility, and our commonplace view that practicality is the test of the truth, the proof of the pudding.

As a commonsense view of how others experience the world, however, such “objectivity” is doubly problematic: in the first place because it constitutes experience in a culturally relative way, which is not the only possible way, in the second place, because it nonetheless deems itself a universal description of things-in-themselves. “Every civilization tends to overestimate the objectivity of its thought”, Lévi-Strauss remarks, “and this tendency is never absent”, The observation apparently refers to an exaggerated appreciation of the practicality and necessity of one's categories, but then it can also be taken another way. People overestimate their objectivity because they are noticing only a fraction of the empirical characteristics of things, a selective attention and evaluation that corresponds to an act of categorization. Note that we are not dealing simply with physiological sensations but with empirical judgments. The biological mechanisms of perception are not in question, nor is their universality. At issue, rather, is the organization of experience, including the training of the senses, according to social canons of relevance.

For, things are not only perceived, they are thereby known, which is also to say that they are classified. Hence people who are perceiving the same objects are not necessarily perceiving the same kinds of things - as happens, we shall see momentarily, in discriminations of “natural species”. And conversely, people may agree about what certain images are, while perceiving them in entirely different ways - as happens to the red-green color blind.

Western philosophy has been aware of the relativity of objectivity since the seventeenth century at least. Locke knew that it is impossible to exhaust the objectivity or empirical description of any object.

“O árbitro do que existe, o determinante das propriedades empíricas, é um projeto de adaptação à natureza. Daí a associação ocidental endêmica de realidade e utilidade, e nossa visão comum de que a praticidade é o teste da verdade, a prova do pudim.

Como uma visão de senso comum de como os outros experimentam o mundo, no entanto, tal “objetividade” é duplamente problemática: em primeiro lugar porque constitui a experiência de uma forma culturalmente relativa, que não é a única forma possível, em segundo lugar, porque ela no entanto, considera-se uma descrição universal das coisas-em-si. “Toda civilização tende a superestimar a objetividade de seu pensamento”, observa Lévi-Strauss, “e essa tendência nunca está ausente”. A observação aparentemente se refere a uma apreciação exagerada da praticidade e necessidade de suas categorias, mas então também pode ser tomado de outra maneira. As pessoas superestimam sua objetividade porque estão percebendo apenas uma fração das características empíricas das coisas, uma atenção seletiva e avaliação que corresponde a um ato de categorização. Observe que não estamos lidando simplesmente com sensações fisiológicas, mas com julgamentos empíricos. Os mecanismos biológicos de percepção não estão em questão, nem sua universalidade. Em vez disso, está em questão a organização da experiência, incluindo o treinamento dos sentidos, de acordo com os cânones sociais de relevância.

Pois, as coisas não são apenas percebidas, são por isso conhecidas, o que também quer dizer que são classificadas. Consequentemente, pessoas que estão percebendo os mesmos objetos não estão necessariamente percebendo os mesmos tipos de coisas - como acontece, veremos em breve, nas discriminações de “espécies naturais”. E, inversamente, as pessoas podem concordar sobre o que são certas imagens, embora as percebam de maneiras totalmente diferentes - como acontece com o daltônico vermelho-verde.

A filosofia ocidental está ciente da relatividade da objetividade, pelo menos desde o século XVII. Locke sabia que é impossível esgotar a objetividade ou a descrição empírica de qualquer objeto.” (Tradução livre)

CPN pp. 178 e 179 (pp. 157 e 158 EN Version):

Ethnography shows that Locke's Observations are true even of natural species, flora and fauna: they are known after the manners and customs of the country.

But then, if the classifications of the same sets of organisms by different peoples so vary, even as they are equally natural (in the sense of empirical), it must mean that objectivity itself is a variable social value.

“A etnografia mostra que as observações de Locke são verdadeiras até mesmo para as espécies naturais, flora e fauna: elas são conhecidas segundo os modos e costumes do país.

Mas então, se as classificações dos mesmos conjuntos de organismos por diferentes povos variam, mesmo que sejam igualmente naturais (no sentido de empírico), isso deve significar que a própria objetividade é um valor social variável.” (Tradução livre)

CPN p. 180 (p. 159 EN Version) Parágrafo importante de uma distinção teórica entre o pensamento de Obeyesekere e uma extensão da teoria filosófica de objetividade humana.

The big difference between this kind of sensory epistemology and the objective realism envisioned by Western science - and by Obeyesekere on behalf of Hawaiians - is that the first, the so-called folk taxonomy, is completely embedded in and mediated by the local cultural order, while the second pretends to be determined by things in and of themselves. The folk taxonomy is a cultural ontology, comprehending nature in terms set by human relationships and activities.

Irr brief, the creatures are embedded in a total cosmology from which it is possible to abstract them as things-in-themselves only at the cost of their social identities (Ellen 1986: 101).

“A grande diferença entre esse tipo de epistemologia sensorial e o realismo objetivo imaginado pela ciência ocidental - e por Obeyesekere em nome dos havaianos - é que a primeira, a chamada taxonomia popular, está completamente incorporada e mediada pela ordem cultural local, enquanto o segundo finge ser determinado pelas coisas em si mesmas. A taxonomia popular é uma ontologia cultural, compreendendo a natureza em termos definidos pelas relações e atividades humanas.

Em suma, as criaturas estão inseridas em uma cosmologia total da qual é possível abstraí-las como coisas em si mesmas apenas ao custo de suas identidades sociais (Ellen 1986: 101).” (Tradução livre)

CPN p. 184 (pp. 162 e 163 EN Version) Após uma longa e desnecessária explanação taxonômica, Sahlins volta a questão e desenvolve um bom parágrafo para voltar ao foco.

Empirical? - yes, the pensée sauvage is empirical. Does it involve universal human sensory capacities? - no doubt. But a sensory perception is not yet an

empirical judgment, since the latter depends on criteria of objectivity which are never the only ones possible. One cannot simply posit another people's judgments of "reality" a priori, by means of common sense or common humanity, without taking the trouble of an ethnographic investigation. Anthropology, too, will have to be empirical. There is no other way of knowing what other people's are knowing. Returning to the issue under scrutiny here, to say that it would be impossible for Hawaiians to perceive Captain Cook as an actualization of Lono because of the evident empirical differences between him and the god is to mark the end of our native wisdom, not the beginning of theirs.

"Empírico? - sim, o *pensée sauvage* é empírico. Envolve capacidades sensoriais humanas universais? - sem dúvida. Mas a percepção sensorial ainda não é um julgamento empírico, pois este depende de critérios de objetividade que nunca são os únicos possíveis. Não se pode simplesmente postular julgamentos de outras pessoas sobre a "realidade" a priori, por meio do bom senso ou da humanidade comum, sem se dar ao trabalho de uma investigação etnográfica. A antropologia também terá de ser empírica. Não há outra maneira de saber o que outras pessoas estão sabendo. Voltando à questão em análise aqui, dizer que seria impossível para os havaianos perceberem o Capitão Cook como uma atualização de Lono por causa das diferenças empíricas evidentes entre ele e o deus é marcar o fim de nossa sabedoria nativa, não o começo deles." (Tradução livre)

Talvez Sahlins e Obeyesekere utilizem o termo "empírico" de formas distintas. Do ponto de vista da construção histórica do empirismo, Sahlins tem razão, mas mesmo este se apoia afinal em percepção sensorial. De qualquer modo talvez esteja em parte apenas a afirmação de um critério de discernimento restritivo da subsunção do entendimento ao sistema simbólico. Algo que o Sahlins nega, mas para negá-lo desloca o problema da reflexão com base em evidências sensoriais para um âmbito de discussão e reflexão teórica sobre o empirismo.

CPN p. 185 (p. 163 EN Version) O nível culto de Sahlins é invejável, resgatando Santo Agostinho e Platão ele enfatiza a ferrenha briga entre objetividade e subjetividade como dualidade antagônica.

But there is still another dimension to the limitation of our own system of thought suggested by the contrasts of a *pensée sauvage*: not only the relativity of our notion of "objectivity" but the absolute sense of a world-in-itself that lies behind

it. The evident difference between common average Western empirical judgments and Hawaiian's or New Guinean's is that ours suppose a world from which spirit and subjectivity were long ago evacuated. (Or at least where subjectivity is confined to the Kantian a prioris of pure reason that make experience possible, that is, as an intuition of universal predicates of objects).

“Mas há ainda outra dimensão para a limitação de nosso próprio sistema de pensamento sugerido pelos contrastes de um pensêe sauvage: não apenas a relatividade de nossa noção de "objetividade", mas o sentido absoluto de um mundo-em-si que está por trás dela . A diferença evidente entre os julgamentos empíricos ocidentais médios comuns e os hawaianos ou da Nova Guiné é que o nosso supõe um mundo do qual o espírito e a subjetividade foram evacuados há muito tempo. (Ou pelo menos onde a subjetividade está confinada ao a prioris kantiano da razão pura que torna a experiência possível, isto é, como uma intuição de predicados universais de objetos).” (Tradução livre)

CPN p. 191 (p. 170 EN Version) Parágrafo de síntese de como Sahlins vê a objetividade empírica e compara com a de Obeyesekere.

Nota 22 (confusa, mas lógica);

O segundo parágrafo é ainda mais importante, porque critica pontualmente a visão de “racionalidade prática” de Obeyesekere.

Because These empirical judgments, these identifications of the god, are mediated by a distinct way of life, they cannot be determined from naive sensory perceptions, the way Obeyesekere would have liked the Hawaiians to evaluate Cook. Things are known by their relationships to a system of local knowledge, not simply as objective intuitions. For the same reason, the empirical cum language-game will seem arbitrary to us. Relying on our own sense of “reality”, let alone our neurosensory equipment, we could hardly believe that someone could seriously take a sweet potato, or even an Englishman, as the manifestation of a god. “The sheer impossibility of thinking that!” In anticipation of his reader's incredulous reactions to the marvels he described on Cook's first voyage, Sir Joseph Banks quoted an old Joe Miller quip to the effect of: “Since you say so, I have to believe you; but I daresay if I had seen it myself, I would have doubted it exceedingly”. But the point once more is that “objectivity” is culturally constituted. It is always a distinctive ontology. Nor is it then some sort of hypothesis or “belief” that is likely

to be shaken by this or that person's skepticism or experimental attitude (nota 22). It is not a simple sensory epistemology but a total cultural cosmology that is precipitated in Hawaiian empirical judgments of divinity.

“Como esses julgamentos empíricos, essas identificações do deus, são mediados por um modo de vida distinto, eles não podem ser determinados a partir de percepções sensoriais ingênuas, como Obeyesekere gostaria que os havaianos avaliassem Cook. As coisas são conhecidas por suas relações com um sistema de conhecimento local, não simplesmente como intuições objetivas. Pela mesma razão, o jogo empírico de linguagem parecerá arbitrário para nós. Contando com nosso próprio senso de “realidade”, sem falar em nosso equipamento neurosensorial, dificilmente poderíamos acreditar que alguém pudesse levar a sério uma batata-doce, ou mesmo um inglês, como a manifestação de um deus. “A absoluta impossibilidade de pensar isso!” Antecipando as reações incrédulas de seu leitor às maravilhas que ele descreveu na primeira viagem de Cook, Sir Joseph Banks citou uma velha piada de Joe Miller no sentido de: “Já que você diz isso, tenho que acreditar em você; mas atrevo-me a dizer que, se o tivesse visto pessoalmente, teria duvidado muito”. Mas o ponto mais uma vez é que a “objetividade” é culturalmente constituída. É sempre uma ontologia distinta. Nem é então algum tipo de hipótese ou “crença” que é susceptível de ser abalada por esta ou aquela pessoa ceticismo ou atitude experimental (nota 22). Não é uma simples epistemologia sensorial, mas uma cosmologia cultural total que é precipitada nos julgamentos empíricos havaianos sobre a divindade.” (Tradução livre)

Sahlins transforma a Racionalidade Prática de Obeyesekere em uma questão filosófica, o que ela certamente também é, mas não se limita a isso.

Nota 22:

“We do not say that ‘we believe’, precisely because we do not believe we believe: we are convinced we speak of things as they are. That is why it is only the unbeliever who believes the believer believes” (Pouillon 1993: 26).

The relationship that can be established on strictly sensory grounds are, as such, humanly meaningless. For this reason, even the positivism of the Western philosophical empiricists in fact included a third term, or mediating condition, which related subject to object and organized the sensory perception of the latter by the former. I mean the condition of need and the project of satisfaction that

constituted objectivity as utility. The practicality of Obeyesekere's "practical rationality" shows that the philosophy of Hobbes, Locke, Helvétius & Co. is still too much with us. On the other hand, the attachment of the condition of human utility to Western objectivity shows that the latter is not all that unique. From one perspective, it is simply a crabbed and impoverished notion of a cosmology, such as the Hawaiian, where the greater part of the universe is actually or potentially humanized, and accordingly everything finds some kind of "use" or another:

The acute faculties of this native folk noted with exactitude the generic characteristics of all species of terrestrial and marine life, and the subtlest variations of natural phenomena such as winds, light and colour, ruffling of water and variation in surf, and the currents of water and air. None of these observations, expressing a sense of significant relationship, were idle. One of the most notable things about the psychic (or subjective) relationship of our Ka-'u folk to external things is the fact that whatever is noted and distinguished as significant, psychically, has some real, specific and definite role in the business of living. It may be utilitarian, or aesthetic, or psychic. Breezes, colours, ruffling surfs, are noted and named because related to fishing and voyaging and because they enter into the symbolism of mele (chant), hula (dance), and naming. Every botanical, zoological or inorganic form that is known to have been named (and personalized) was something in some way used. (Handy and Pukui 1972:119)

“‘Não dizemos que ‘acreditamos’, precisamente porque não acreditamos que acreditamos: estamos convencidos de que falamos das coisas como são. É por isso que só o incrédulo acredita que o crente acredita’”(Pouillon 1993: 26).

As relações que podem ser estabelecidas em bases estritamente sensoriais são, como tais, humanamente sem sentido. Por esta razão, mesmo o positivismo dos empiristas filosóficos ocidentais incluía de fato um terceiro termo, ou condição mediadora, que relacionava sujeito a objeto e organizava a percepção sensorial deste pelo primeiro. Refiro-me à condição de necessidade e ao projeto de satisfação que constituiu a objetividade como utilidade. A praticidade da "racionalidade prática" de Obeyesekere mostra que a filosofia de Hobbes, Locke, Helvétius & Co. ainda é demais para nós. Por outro lado, o apego da condição de utilidade humana à objetividade ocidental mostra que esta não é assim tão única. De uma perspectiva, é simplesmente uma noção mesquinha e empobrecida de uma cosmologia, como

a havaiana, onde a maior parte do universo é real ou potencialmente humanizada e, portanto, tudo encontra algum tipo de "uso" ou outro:

As faculdades agudas desse povo nativo notaram com exatidão as características genéricas de todas as espécies de vida terrestre e marinha, e as variações mais sutis dos fenômenos naturais como ventos, luz e cor, ondulação da água e variação nas ondas, e as correntes de água e ar. Nenhuma dessas observações, expressando um senso de relacionamento significativo, foi ociosa. Uma das coisas mais notáveis sobre a relação psíquica (ou subjetiva) de nosso povo Ka-'u com as coisas externas é o fato de que tudo o que é notado e distinguido como significativo, psiquicamente, tem algum papel real, específico e definido nos negócios de vivo. Pode ser utilitário, estético ou psíquico. Brisas, cores, ondas ruffling, são notados e nomeados porque estão relacionados à pesca e viagem e porque eles entram no simbolismo de mele (canto), hula (dança) e nomeação. Cada forma botânica, zoológica ou inorgânica que se sabe ter sido nomeada (e personalizada) era algo de alguma forma usado. (Handy e Pukui 1972: 119)” (Tradução livre)

CPN pp. 192 e 193 (pp. 171 e 172 EN Version) Citação de Lévi-Strauss para contrapor a utilidade prática pela inteligibilidade.

Importante passagem sobre a ascendência e descendência havaiana segundo Sahlins.

“Nature apart from man is nothing for man” - this is a humanized cosmos. Lévi-Strauss speaks of a demand for intelligibility in this connection, in contrast to an interest in practical utility. Something more than a way of knowing, however, this Hawaiian schema is a total cultural system of human action... This means that, in certain critical respects and contexts, one wind may be empirically more closely associated with sweet potatoes, as bodies of Lono or Kamapua'a, than it is like another wind. However, it does not mean that Hawaiians are thereby unable to recognize either that the Kona wind is a wind like others or that it has certain differentiating or individualizing properties...

...In the same way that a wind or person (such as Captain Cook) may be a manifestation of a specific god, so is any person, through the concept of a family line, an individual manifestation of a particular ancestral being. By this metaphysics called social relations, however, the person is no less an individual for being an

instance of the ancestor, or vice-versa. Ancestor worship and descent are two different practices of the same ontology.

At every level of the social order, then, there is a potential interchange of being between humanity and divinity.

The metaphysics is just the opposite of Western distinctions of God, man, and nature, each occupying a separate kingdom of being. Empirically, then, never the three shall meet, or at least not until the last judgment; whereas, for Hawaiians, the appearance of Lonomakua at the Makahiki of 1778-79 could be substantiated by perceptual evidence.

““A natureza separada do homem não é nada para o homem” - este é um cosmos humanizado. Lévi-Strauss fala de uma demanda por inteligibilidade neste contexto, em contraste com um interesse na utilidade prática. Algo mais do que uma forma de saber, no entanto, esse esquema havaiano é um sistema cultural total da ação humana ... Isso significa que, em certos aspectos e contextos críticos, um vento pode estar empiricamente mais associado à batata-doce, como corpos de Lono ou Kamapua'a, então é como outro vento. No entanto, isso não significa que os hawaianos sejam incapazes de reconhecer que o vento Kona é um vento como os outros ou que têm certas propriedades de diferenciação ou individualização ...

... Da mesma forma que um vento ou pessoa (como o Capitão Cook) pode ser uma manifestação de um deus específico, qualquer pessoa, através do conceito de linhagem familiar, é uma manifestação individual de um ser ancestral específico. Por essa metafísica chamada relações sociais, porém, a pessoa não é menos um indivíduo por ser uma instância do ancestral, ou vice-versa. O culto aos ancestrais e a descendência são duas práticas diferentes da mesma ontologia.

Em cada nível da ordem social, então, há um intercâmbio potencial de ser entre a humanidade e a divindade.

A metafísica é exatamente o oposto das distinções ocidentais de Deus, homem e natureza, cada um ocupando um reino separado do ser. Empiricamente, então, nunca os três se encontrarão, ou pelo menos não até o julgamento final; ao passo que, para os hawaianos, o aparecimento de Lonomakua no Makahiki de 1778-79 poderia ser comprovado por evidências perceptivas.” (Tradução livre)

Aqui voltamos com a conclusão de uma das passagens pendentes por Sahlins. Como justificar aquelas três instâncias de Lono (deus, rei e Cook).

CPN p. 196 (pp. 174 e 175 EN Version) Mais exemplos de como Obeyesekere usa as fontes documentais ao seu bel prazer. (referência ao apêndice 14).

When Obeyesekere says that the Cook journals, with rare and suspect exceptions, do not indicate that the Hawaiians recognized any divinity to the Haole, it is partly because, as in this instance, he does not lend an ear to Hawaiian ethnography. On the contrary, he again takes the words from the Hawaiian's mouths and gives them to the Haole. Ledyard was lying when he attributed these statements to Hawaiians' "This account seems to be a combination of information, hearsay, and gossip on board ship" (Ob. 215n. 78). True, Ledyard was stationed on shore and had the opportunity to make such observations, 'but it is unlikely that Ledyard could undertake any complex conversation in Hawaiian'(ibid.) This should have been disqualifying also for Obeyesekere's thesis that Cook was done in because he took of the planks of Hikiau temple for firewood, since the argument depends critically on Ledyard's assertion that the Hawaiians were deeply offended by the supposed sacrilege. In this case, however, Ledyard's understanding of the Hawaiian language is perfectly sufficient - for Obeyesekere's purposes (see appendix 14).

“Quando Obeyesekere diz que os periódicos de Cook, com raras e suspeitas exceções, não indicam que os havaianos reconheçam qualquer divindade dos Haole, é em parte porque, como neste caso, ele não dá ouvidos à etnografia havaiana. Ao contrário, ele novamente pega os words da boca do havaiano e os dá ao Haole. Ledyard estava mentindo quando atribuiu essas declarações aos havaianos "Este relato parece ser uma combinação de informações, boatos e fofocas a bordo do navio" (Ob. 215n. 78). É verdade que Ledyard estava estacionado na costa e teve a oportunidade de fazer tais observações, mas é improvável que Ledyard pudesse empreender qualquer conversa complexa em havaiano”(ibid.) Isso deveria ser desqualificante também para a tese de Obeyesekere de que Cook foi morto porque ele pegou as estacas do templo de Hikiau para lenha, desde o argumento depende criticamente da afirmação de Ledyard de que os havaianos ficaram profundamente ofendidos com o suposto sacrilégio. Neste caso, porém, a compreensão de Ledyard da língua havaiana é perfeitamente suficiente - para os propósitos de Obeyesekere (ver apêndice 14).” (Tradução livre)

ACC p. 72 (não citado por Sahlins):

That Rickman did not have access to his log for this part of the voyage is clear from his journal. He says there that on 1 March “we arrived at the Island of Ne-hu [Ni’ihau]”, whereas the log rightly says it was Kaua’i. But Sahlins ignores this error in the journal and says that Rickman talked to a chief of Kaua’i, named Noo-oh-a. Now let me quote the journal for Rickman’s cosmological conversations with Noo-oh-a of Ne-hu: “Pointing to the sun, [he] seemed to suppose that we should visit that luminary in our course, and that the thunder and lightning of our guns, and that which came from the heavens were both derived from the same source”. (Nota 78)

“Que Rickman não teve acesso ao seu registro para esta parte da viagem está claro a partir de seu diário. Ele diz que em 1 ° de março “chegamos à Ilha de Ne-hu [Ni’ihau]”, enquanto o registro diz com razão que foi Kaua’i. Mas Sahlins ignora esse erro no diário e diz que Rickman conversou com um chefe de Kaua’i, chamado Noo-oh-a. Agora, deixe-me citar o diário das conversas cosmológicas de Rickman com Noo-oh-a de Ne-hu: “Apontando para o sol, [ele] parecia supor que deveríamos visitar aquela luminária em nosso curso, e que os trovões e relâmpagos de nossas armas e as que vieram dos céus foram ambas derivadas da mesma fonte”. (Nota 78) (Tradução livre)

ACC Nota 78 (Rickman Journal, p. 332):

It is possible that Rickman confuses this Noo-oh-a of Ni’ihau with one of their informants, Nu’a of Hawaii, who was probably killed by the British on 14 February 1779 and in any case could not possibly have been around on 1 March 1779 on Ni’ihau or Kaua’i! Ledyard makes a similar observation around 25 January regarding the Hawaiian perception of the astronomical preoccupations of the officers: “But after all the only conclusion they made was that as we had so much to do with the sun and the rest of the planets whose motions we were constantly watching by day and night, and which we had informed them we were guided by on the ocean, we must either have come from thence, or in some other way particularly connected with those objects, and to strengthen this inference they observed that the colour of our skins partook of the red from the sun, and the white from the moon and stars...” (James Kenneth Munford, ed., John Ledyard’s Journal of

Captain Cook's Last Voyage [Corvallis: Oregon State University Press, 1963], pp.112-13). The context makes Ledyard's account much more plausible than Rickman's but it is unlikely that Ledyard could undertake any complex conversation, hearsay, and gossip on board ship. Ledyard borrowed freely from Rickman, and it is likely that Rickman got some of his information personally from Ledyard. But if Ledyard's context of observation is plausible, Rickman's is totally improbable.

“É possível que Rickman confunda este Noo-oh-a de Ni'ihau com um de seus informantes, Nu'a do Havaí, que provavelmente foi morto pelos britânicos em 14 de fevereiro de 1779 e, em qualquer caso, não poderia ter existido em 1º de março de 1779 em Ni'ihau ou Kaua'i! Ledyard faz uma observação semelhante por volta de 25 de janeiro sobre a percepção havaiana das preocupações astronômicas dos oficiais: “Mas, afinal, a única conclusão que eles fizeram foi que, como tínhamos tanto a ver com o sol e o resto dos planetas cujos movimentos nós estávamos constantemente observando de dia e de noite, e que nós os informamos que fomos guiados no oceano, devemos ter vindo de lá, ou de alguma outra forma particularmente conectada com aqueles objetos, e para reforçar esta inferência eles observaram que a cor de nossa pele participou do vermelho do sol e do branco da lua e das estrelas ...”(James Kenneth Munford, ed., John Ledyard's Journal of Captain Cook's Last Voyage [Corvallis: Oregon State University Press, 1963], pp .112-13). O contexto torna o relato de Ledyard muito mais plausível do que o de Rickman, mas é improvável que Ledyard pudesse iniciar qualquer conversa complexa, boato e fofoca a bordo do navio. Ledyard emprestou livremente de Rickman, e é provável que Rickman tenha obtido algumas de suas informações pessoalmente de Ledyard. Mas se o contexto de observação de Ledyard é plausível, o de Rickman é totalmente improvável.” (Tradução livre)

CPN pp. 197/198 (pp. 175 e 176 EN Version). Mais um exemplo do que, para Sahlins, é uma forma de Obeyesekere ofuscar a voz do nativo. Para isso ele utiliza uma passagem de Kamakau.

Sahlins ainda tenta provar, através de Kamakau e do Moooloelo que as características estrangeiras de Cook reforçaram sua identificação com Lobo e não o contrário como acredita Obeyesekere.

But this is not the best example of how Obeyesekere can turn Hawaiian speech into European myth. More entertaining is his discussion of S. M. Kamakau's version of the Cook events.

Obeyesekere wishes to use Kamakau's text about the arrival of Captain Cook, written in 1866 and published the next year, to get at the idea of “stereotypic reproduction” - which he mistakenly supposes is entailed in the use of cultural logics to interpret historical events. Kamakau's description demonstrates that Hawaiian views of Cook were much more open, contested, and flexible. What this text shows, according to Obeyesekere, is a “pragmatics of common sense”, marked by vigorous debate over whether Cook was a god or a man. Yet it also shows priests, chiefs, and others invoking mythical allusions of every shape and form in support of their empirical positions (including dubious legends of pre-Cook White men which Obeyesekere uncritically accepts as aboriginal tales; cf. Sahlins 1994: 80). Obeyesekere seems to forget he is using Kamakau to make a case against any mytho-praxis and for a Hawaiian sense of empirical reason. Hawaiians are not supposed to know precepts by their knowledge of myths but to reject myths by their knowledge of precepts. Worse yet, the Hawaiian mythopraxis cited by Kamakau consistently contradicts the “commonsense” notion that Cook was too strange in empirical reality to be mistaken for a Hawaiian god. In both Kamakau and the earlier Moolelo Hawaii, on which his account is based, the weirdness of the foreigner's look and speech were no arguments against their divinity.

“Mas este não é o melhor exemplo de como Obeyesekere pode transformar a fala havaiana em um mito europeu. Mais divertida é sua discussão da versão de S. M. Kamakau dos eventos de Cook.

Obeyesekere deseja usar o texto de Kamakau sobre a chegada do Capitão Cook, escrito em 1866 e publicado no ano seguinte, para chegar à ideia de “reprodução estereotipada” - que ele erroneamente supõe estar implicada no uso de lógicas culturais para interpretar eventos históricos. A descrição de Kamakau demonstra que as visões havaianas de Cook eram muito mais abertas, contestadas e flexíveis. O que este texto mostra, segundo Obeyesekere, é uma “pragmática do bom senso”, marcada por um vigoroso debate sobre se Cook era um deus ou um homem. No entanto, também mostra padres, chefes e outros invocando alusões míticas de todas as formas e formas em apoio às suas posições empíricas (incluindo lendas duvidosas de homens brancos pré-Cook que Obeyesekere aceita sem crítica

como contos aborígenes; cf. Sahlins 1994: 80). Obeyesekere parece esquecer que está usando Kamakau para argumentar contra qualquer mito-práxis e por um senso havaiano de razão empírica. Supõe-se que os havaianos não conheçam os preceitos por seu conhecimento dos mitos, mas rejeitem os mitos por seu conhecimento dos preceitos. Pior ainda, a mitopraxe havaiana citada por Kamakau contradiz consistentemente a noção do “senso comum” de que Cook era muito estranho na realidade empírica para ser confundido com um deus havaiano. Tanto em Kamakau quanto no anterior Moolelo Hawaii, no qual seu relato se baseia, a estranheza do olhar e da fala do estrangeiro não eram argumentos contra sua divindade.” (Tradução livre)

CPN p. 199 (pp. 176 e 177 EN Version) Sahlins entende e sintetiza a crítica de Obeyesekere, mas mesmo assim ainda não concorda.

Último parágrafo importantíssimo, Sahlins abre para uma real possibilidade de um pensamento deturpado pela lógica cristã. Mas rebate que isso concorreu em outro momento, que antes disso havia outra questão em pauta que não era se Cook foi ou não visto como Lono.

In sum, Obeyesekere puts Kamakau forward to illustrate the way Hawaiians disputed Cook's divine status, if only on the condition that we ignore the content of the debate, and above all the conclusion by Hawaiian lights that Cook was Lono, on grounds that the text is riddled with anachronisms and infected with the Hawaiian historian's intense Christianity. All the stuff Kamakau says about Cook as Lono can thus be written off as the usual indictment of Cook by the American missionaries. So Obeyesekere presents the case.

Now, it is true that Kamakau was devout and influenced by Christian conceptions; and it is also true that his 1867 newspaper articles amounted to a diatribe against Cook from that pious perspective. Hence the most general irony of Obeyesekere's reading: it is Kamakau's christianity that accounts for the debate among Hawaiians he freely interpolated in an older text, and which turns on a radical distinction not found in the latter - that men are not gods. Comparison with the earlier versions of the Moolelo, from 1838 and 1858, shows that this Western ontological hang-up was not a problem in the stories of Cook taken from the old folks by the students of Lahainaluna. A running debate about whether Cook was man or god does not occur in the originals of Kamakau's text (Kahananui 1984: 167-75; Pogue 1978: 69-76). The whole dispute that for Obeyesekere represents the

flexibility of old-time Hawaiian thought was introduced by Kamakau to make a Christian point about the radical difference between the earthly and the heavenly cities; between a corrupt humanity and a perfect Divinity. The Christian tradition that has truly bollixed up the historiography of Captain Cook is not that he allowed himself to be taken for a god, but that he could not possibly have been one.

“Em suma, Obeyesekere apresenta Kamakau para ilustrar a maneira como os havaianos contestavam o status divino de Cook, mesmo que apenas com a condição de ignorarmos o conteúdo do debate e, acima de tudo, a conclusão das luzes havaianas de que Cook era Lono, sob o fundamento de que o texto é crivado de anacronismos e infectado com o intenso cristianismo do historiador havaiano. Todas as coisas que Kamakau diz sobre Cook como Lono podem, portanto, ser descartadas como a acusação usual de Cook pelos missionários americanos. Portanto, Obeyesekere apresenta o caso.

Bem, é verdade que Kamakau era devoto e influenciado pelas concepções cristãs; e também é verdade que seus artigos de jornal de 1867 constituíram uma diatribe contra Cook daquela perspectiva piedosa. Daí a ironia mais geral da leitura de Obeyesekere: é o cristianismo de Kamakau que explica o debate entre os havaianos que ele interpolou livremente em um texto mais antigo, e que gira em torno de uma distinção radical não encontrada neste último - que os homens não são deuses. A comparação com as versões anteriores do Moolelo, de 1838 e 1858, mostra que esse bloqueio ontológico ocidental não foi um problema nas histórias de Cook tiradas dos velhos pelos alunos de Lahainaluna. Um debate contínuo sobre se Cook era homem ou deus não ocorre nos originais do texto de Kamakau (Kahananui 1984: 167-75; Pogue 1978: 69-76). Toda a disputa que para Obeyesekere representa a flexibilidade do pensamento havaiano dos tempos antigos foi introduzida por Kamakau para fazer um ponto cristão sobre a diferença radical entre as cidades terrenas e as celestiais; entre uma humanidade corrupta e uma divindade perfeita. A tradição cristã que realmente bagunçou a historiografia do capitão Cook não é que ele se permitiu ser tomado por um deus, mas que não poderia ter sido.” (Tradução livre)

Parece que Sahlins inverte o argumento de Obeyesekere sobre o papel do cristianismo na leitura do Cook, as características de Cook não permitiriam aceitá-lo como deus pela corrupção da terra, não veio de uma cidade celeste. Para Obeyesekere, portanto, depois de morto, Cook se torna Deus, para Sahlins deixa de ser Deus quando morre, o papel da lente cristã se insere num debate que corrobora com Sahlins, e não Obeyesekere.

CPN p. 201 (p. 178 EN Version) Novamente uma marca de Sahlins de que os relatos são verossímeis.

When Mariner contrasted the Tongan attitude toward Cook with the Hawaiian veneration of him, the latter corroborated by Hawaiians at Tonga and involving ritual details of Lono of the Makahiki, the report is the credible result of an investigation (see above, 97-98).

“Quando Mariner contrastou a atitude tonganesa em relação a Cook com a veneração havaiana por ele, esta última corroborada por havaianos em Tonga e envolvendo detalhes rituais de Lono do Makahiki, o relatório é o resultado confiável de uma investigação (ver acima, 97-98).” (Tradução livre)

CPN p. 202 (p. 179 EN Version) Sahlins tenta trazer um argumento válido, mas novamente parece não entender o cerne da questão de Obeyesekere, opondo uma racionalidade prática a um pensamento mítico nativo.

Sahlins tenta argumentar, com o uso de fontes da Melanésia, mas a crítica é a mesma, pode ser uma visão imperialista.

Hence the critical ways that Polynesian concepts of divinity differ from the standard, average bourgeois realism, Such concepts apply precisely to strange appearances - of living man as well as their objects. in just those situations where empirical perceptions violate received categories, Polynesians, instead of slipping into a “practical rationality”, invoke the manifestations and effects of transcendent beings. Epistemologies vary in accord with worldviews (cultural ontologies).

The Melanesian literature on “first contacts”, often richer than the Polynesian because the events were more recent, confirms this disposition to interpret the intrusive coming of Europeans in ways consistent with the people’s own cosmological schemes - including even the failure to remember the first White men as such, since they were never men. Here we have unequivocal testimony, often by participants and eyewitnesses, of what the people thought of Europeans. And quite commonly they were thought of as local spirits beings, of one kind or another. Most often they were ancestral ghosts, sometimes greater deities, but in any case they were distinct from ordinary people. And if, as it is claimed, Hawaiians were to savvy to suppose that Cook and company were their own gods, what are we to conclude

about the “rationality” of these Melanesian peoples? Were they dumber than Hawaiians?

“Daí as maneiras críticas pelas quais os conceitos polinésios de divindade diferem do realismo burguês médio padrão. Esses conceitos se aplicam precisamente a aparências estranhas - do homem vivo e de seus objetos. justamente nas situações em que as percepções empíricas violam as categorias recebidas, os polinésios, em vez de escorregar para uma “racionalidade prática”, invocam as manifestações e efeitos de seres transcendentais. As epistemologias variam de acordo com as visões de mundo (ontologias culturais).

A literatura melanésia sobre os “primeiros contatos”, muitas vezes mais rica do que a polinésia porque os eventos eram mais recentes, confirma essa disposição de interpretar a vinda intrusiva dos europeus de maneiras consistentes com os próprios esquemas cosmológicos do povo - incluindo até mesmo a falha em lembrar os primeiros brancos. homens como tais, visto que nunca foram homens. Aqui, temos um testemunho inequívoco, muitas vezes de participantes e testemunhas oculares, do que as pessoas pensavam dos europeus. E muito comumente eram considerados seres espirituais locais, de um tipo ou outro. Na maioria das vezes, eram fantasmas ancestrais, às vezes divindades maiores, mas, de qualquer forma, eram distintos das pessoas comuns. E se, como se afirma, os hawaianos tivessem de astúcia para supor que Cook e companhia eram seus próprios deuses, o que devemos concluir sobre a “racionalidade” desses povos melanésios? Eles eram mais burros do que os hawaianos?” (Tradução livre)

CPN p. 204 (p. 179 EN Version). Sahlins tenta utilizar de um exemplo de um russo vivendo na Nova Guiné como comparativo ao caso de Cook e o *pensée sauvage*.

He was “a man from the moon” (Mikloucho-Maclay 1975: 173). This was not a supposition they left uninvestigated:

They questioned me about Russia, about the houses, pigs, villages and so on. Then they turned to the moon which they obviously confused with the idea of Russia and wanted to know if there were women on the moon, how many wives i have there; they asked me about the stars and tried to find out on which I had been, etc. (ibid, 171; see also pp.203,217,257,287) (nota 30)

“Ele era “um homem da lua” (Mikloucho-Maclay 1975: 173). Esta não foi uma suposição que eles deixaram sem investigação:

Eles me questionaram sobre a Rússia, sobre as casas, porcos, aldeias e assim por diante. Então eles se voltaram para a lua que obviamente confundiram com a ideia de Rússia e

queriam saber se havia mulheres na lua, quantas esposas eu tenho lá; eles me perguntaram sobre as estrelas e tentaram descobrir onde eu tinha estado, etc. (ibid, 171; ver também pp.203,217,257,287) (nota 30)” (Tradução livre)

Nota 30:

Notice that Hawaiians had asked Cook the same sorts of questions about life in his homeland, from which Obeyesekere incorrectly concluded they conceived him to be an ordinary man from another earthly land, “Brittanee”.

Maclay had a very good understanding of the relevant *pensée sauvage*: the way the New Guinea people were elaborating their spiritual concepts of him by the use of empirical evidence:

Once they had elevated me to the position of kaaram tamo (the man from the moon) and had become sure of my unearthly origin, seen in this light, my every word, and my every deed apparently served to confirm this opinion in them... The Papuans believed that the intent look of the kaaram tamo was sufficient to harm the healthy and cure the sick. (Putilov 1982: 86)

“Observe que os havaianos fizeram a Cook os mesmos tipos de perguntas sobre a vida em sua terra natal, a partir das quais Obeyesekere concluiu incorretamente que eles o conceberam como um homem comum de outra terra terrestre, “Brittanee”.

Maclay tinha uma compreensão muito boa do *pensée sauvage* relevante: a maneira como o povo da Nova Guiné estava elaborando seus conceitos espirituais sobre ele por meio do uso de evidências empíricas:

“Uma vez eles me elevaram à posição de kaaram tamo (o homem da lua) e tiveram certeza de minha origem sobrenatural, vista sob esta luz, cada palavra minha e cada ação minha aparentemente serviram para confirmar essa opinião neles ... Os papuas acreditavam que o olhar atento do kaaram tamo era suficiente para fazer mal aos saudáveis e curar os enfermos”. (Putilov 1982: 86)” (Tradução livre)

Sahlins levanta bons pontos, mas isso não faz com que o argumento de Obeyesekere se invalide. Sahlins acredita que todo povo tenta colocar o estrangeiro em sua lógica mítica, mas ele parece não perceber que os europeus também fazem isso e que não existe uma marcação imperialista ali.

A construção de uma interpretação cultural de uma interação humana, assimilando o outro, o estrangeiro, a uma categoria local, no caso dos polinésios, soa como um argumento plausível, porém de novo nada garante que esse construto bem documentado não seja uma

repetição do bem documentado evento do capitão Cook, e que tal como se processaria uma assimilação e acomodação cognitiva mítica, o mesmo poderia suceder do lado europeu no registro da cognição do outro. Temos aqui um cruzamento de perspectivas delicado e questões de legitimidade quanto ao direito de ser reconhecido como sujeito de conhecimento ou caricaturado como bizarro e espúrio.

E se de fato num mundo possível a Rússia fosse a lua? De que lugar isso poderia ser denunciado como uma teoria falsa se não de um óbvio empirismo naturalista? Mas seria então este um privilégio do homem branco? Essa suposição que transforma os nativos em portadores de uma imaginação sugestionável e supersticiosa, para o Obeyesekere, é ofensiva. Para Sahlins é apenas um resultado da diversidade cultural.

Há outro tipo de questões imperialistas colocadas por esta polêmica que talvez sejam tabus, o mito branco conquistou o mundo, mas tudo leva a crer que também o extinguiu ou para isso caminha. Esta porém já se encontra para além da polêmica. Se de fato há uma natureza e muitas culturas, a cultura que melhor capturar a natureza real terá mais poder.

CPN pp. 205 até 212 (pp. 180 a 188 EN Version) Sahlins tenta dar mais exemplo de outros lugares em que os europeus eram associados a deuses e espíritos, por fim os antropólogos também. Tentando combater a ideia de Obeyesekere.

Like the Hawaiians with Cook or the Gorendu with Maclay, the Highland people realized their understandings of the Leahy crowd by means of an empirical logic of the concrete. In numerous documented cases, they perceived the traces of particular ancestors in the lineaments or actions of one or another of the strangers.

Reflecting again from these events to the issue of Cook at Hawaii, it becomes clear that a main problem in Obeyesekere's notion of an objective discrepancy between the appearance of the British and Hawaiian conceptions of divinity is his implicit assumption of the inflexibility of so-called mythical thinking. But as the New Guinean said, "We could never really understand spirits, or explain them" (ibid, 258), With this sort conception, and a sufficiently adroit mentality, almost anything and its opposite could be the empirical induction of a cosmic conclusion.

Finally, let us mention the latest incarnations of Melanesian spirits: the anthropologists. More than one has been apotheosized, even within the past decade. Maria Lepowsky (1992) tells how it happened to her when living with Vanatinai people of the Louisade archipelago. Older Vanatinai believe that the

spirits of the dead turn white and go to America. When Lepowsky turned up, she was understood to be the spirit of a deceased “big woman” on whose ground she was living. Her strenuous denials produced only mixed results. There were too many continuities here with “cargoistic beliefs”, Lepowsky noted. “To this day when Vanatinai people see the rare European freighter outside the lagoon moving eastward in the hazy distance, they call it a 'spirit boat'.” In this connection, Lepowsky goes on to mention Obeyesekere's skepticism about Captain Cook at Hawaii; she can sympathize with his suspicions about the European imperialistic conceits. She continues:

It is politically uncomfortable for me to talk publicly about being taken for a supernatural being. But it happened to me, and it has happened to a number of other living European scholars who have worked in Melanesia. So Cook as god/ancestor spirit/exchange partner seems completely plausible to me. (Lepowsky, 1992; quoted with permission)

One may suppose that the people who considered Lepowsky “a supernatural being’ did so on the basis of empirical observation and investigation.

“Como os havaianos com Cook ou os Gorendu com Maclay, o povo das Terras Altas percebeu sua compreensão da multidão Leahy por meio de uma lógica empírica do concreto. Em numerosos casos documentados, eles perceberam os traços de ancestrais específicos nos traços ou ações de um ou outro dos estranhos.

Refletindo novamente a partir desses eventos para a questão de Cook no Havaí, torna-se claro que um problema principal na noção de Obeyesekere de uma discrepância objetiva entre a aparência das concepções britânica e havaiana de divindade é sua suposição implícita da inflexibilidade do chamado mítico pensando. Mas, como disse o neo-guineense, “nunca poderíamos realmente entender os espíritos, ou explicá-los” (ibid, 258), com esse tipo de concepção e uma mentalidade suficientemente hábil, quase tudo e seu oposto poderiam ser a indução empírica de uma conclusão cósmica .

Por fim, mencionemos as últimas encarnações dos espíritos melanésios: os antropólogos. Mais de um foi apoteosizado, mesmo na última década. Maria Lepowsky (1992) conta como isso aconteceu com ela quando morava com o povo Vanatinai do arquipélago de Louisiade. Os Vanatinai mais velhos acreditam que os espíritos dos mortos ficam brancos e vão para a América. Quando Lepowsky apareceu, ela foi considerada o espírito de uma falecida “grande mulher” em cujo terreno ela vivia. Suas negativas vigorosas

produziram apenas resultados mistos. Havia muitas continuidades aqui com "crenças cargo", observou Lepowsky. "Até hoje, quando o povo Vanatinai vê o raro cargueiro europeu fora da lagoa movendo-se para o leste na distância nebulosa, eles o chamam de 'barco espiritual'." Nesse sentido, Lepowsky prossegue mencionando o ceticismo de Obeyesekere sobre o capitão Cook no Havaí; ela pode simpatizar com as suspeitas dele sobre os conceitos imperialistas europeus. Ela continua:

É politicamente desconfortável para mim falar publicamente sobre ser considerado um ser sobrenatural. Mas aconteceu comigo e com vários outros estudiosos europeus vivos que trabalharam na Melanésia. Então Cook como deus / espírito ancestral / parceiro de troca parece completamente plausível para mim. (Lepowsky, 1992; citado com permissão)

Pode-se supor que as pessoas que consideraram Lepowsky "um ser sobrenatural" o fizeram com base na observação e investigação empíricas." (Tradução livre)

Este é um argumento impactante. Qual a natureza dos outros? de fato mesmo na África e um pouco por toda a parte, enquanto os brancos tendem a ver os outros como animais ou coisas, são vistos como espíritos ou seres superiores. Este mal-entendido mítico lhes conferiu muito poder.

Não adianta atacar os privilégios estéticos, de riqueza e cognitivos dos brancos, se de fato eles são endossados pelos que se subalternizam nesse movimento, mas aqui se há uma certa ofensa e indignação, por outro pode haver um implícito acumpliciamento. Aparece aqui um outro lado da argumentação inconsciente, por assim dizer. Para Sahlins os nativos só poderiam pensar criticamente e racionalmente se fossem embranquecidos, e para isso Obeyesekere deturpa as fontes. Para Obeyesekere as diferenças míticas em nenhum caso devem permitir que os mitos se sobreponham ao discernimento reflexivo.

Porém os mitos também são armas poderosas e neste caso, mais uma vez, um nativo, mesmo residente numa poderosa universidade branca, foi abatido por um branco. Com isso pode não ser à toa que talvez o relativismo cultural também seja um mito e que pode não ser estranho de que depois de tal tese ser entendida como uma ideia progressista em muitos meios passou a ser vista como conservadora, especialmente nos meios anglo saxônicos. Deixe os outros serem diferentes e fiquem no mundo deles, nós os respeitamos desde que não pretendam ser como os brancos. Talvez esse enfrentamento e esta guerra simbólica ainda prossiga.

De fato hoje em dia os brancos se entretêm com espécies de diversidade cultural as mais inofensivas, aparentemente do ponto de vista da sua ofensividade bélica, ameríndios das terras planas da América do Sul e povos oceânicos.

Os brancos originalizados da Rússia, os confucionistas do império do meio e os criacionistas das arábias, que são reptos alternativos às hegemonias do ocidente de fato, são tratados com bombas, sanções e OMC.

Por fim, esse é o cap. que Obeyesekere é menos citado, mas é onde ele mais aparece, pois toda essa reflexão e crítica a racionalidade ocidental é o que embasa a crítica à Obeyesekere, mesmo que Sahlins nem perceba isso.

Capítulo 5:

CPN p. 213. O cap. Já começa com uma citação controversa de Obeyesekere a respeito de uma boa etnografia baseada em evidências. (o que é evidência para ele?)

Obeyesekere considers that his scholarship is worthy of approbation, as it is distinguished, like John Charlot's work, by its scrupulous respect for evidence:

I found it fascinating that Charlot, a meticulous cultural historian with an eye for detail, and I, an inveterate interpretive anthropologist, could agree on the general lines of interpretation spelled out in this book pertaining to the events following Cook's arrival in Hawai'i, his apotheosis, death, and subsequent "return." The reason is, I think, that both of us, in our different ways, feel that ethnography is an empirical discipline that cannot afford to turn its back on evidence (Ob. xv; emphasis in original)

“Obeyesekere considera que sua bolsa é digna de aprovação, pois se distingue, como a obra de John Charlot, por seu escrupuloso respeito pela evidência:

Achei fascinante que Charlot, um historiador cultural meticuloso com olho para os detalhes, e eu, um antropólogo interpretativo inveterado, pudéssemos concordar nas linhas gerais de interpretação enunciadas neste livro relativas aos eventos após a chegada de Cook ao Havaí, sua apoteose, morte e subsequente "retorno". A razão, eu acho, é que nós dois, de maneiras diferentes, sentimos que a etnografia é uma disciplina empírica que não pode dar as costas para as evidências (Ob. Xv; ênfase no original)” (Tradução livre)

ACC (continuação deste parágrafo não citado por Sahlins).

Ethnographic interpretation cannot flout evidence, even though one might argue that evidence is opaque and subject to multiple interpretation.

There are places where Charlot and I part company, for where the evidence is lacking, skimpy, unclear, or even false (false evidence being a part of life), I think it necessary to affirm Hocart's dictum that "imagination must always keep ahead of proof as an advanced detachment to spy out the land".

“A interpretação etnográfica não pode desprezar as evidências, embora alguém possa argumentar que as evidências são opacas e sujeitas a múltiplas interpretações. Há lugares onde Charlot e eu nos separamos, pois onde a evidência é insuficiente, acanhada, obscura ou mesmo falsa (a evidência falsa faz parte da vida), acho necessário afirmar a máxima de Hocart de que “a imaginação deve estar sempre à frente prova como destacamento avançado para espiar a terra ”.” (Tradução livre)

CPN:

The preceding pages, however, would seem to suggest that *The Apotheosis of Captain Cook* does not merit such self-regard, whether in respect to the primary sources on Hawaiian history, the words of Hawaiians recorded there and elsewhere, or the writings of others it attacks. On the contrary, the book is a veritable manual of sophisticated and historiographical fallacies. how, and why, did all these distortions, misrepresentations, fictions and false accusations happen?

Obeyesekere's reminiscences of how he was engaged by the problem of Captain Cook in Hawaii suggest an alternative description of his historical project. By his own account, the method was nothing like a reasoned induction from the documentary evidence.

“As páginas anteriores, no entanto, parecem sugerir que a apoteose do capitão Cook não merece tal auto-estima, seja em relação às fontes primárias da história havaiana, as palavras dos havaianos registradas lá e em outros lugares, ou os escritos de outros ataques. Ao contrário, o livro é um verdadeiro manual de falácias sofismas e historiográficas. como, e por que, todas essas distorções, deturpações, ficções e falsas acusações aconteceram?

As reminiscências de Obeyesekere de como ele se envolveu com o problema do Capitão Cook no Havaí sugerem uma descrição alternativa de seu projeto histórico. Segundo ele, o método não era nada como uma indução fundamentada a partir das evidências documentais.”

(Tradução livre)

Creio que com a adição do trecho não citado por Sahlins essa parte deixa de ser um simples ataque sem sentido e passa a ter um valor argumentativo, em que entra em questão a definição de “evidência” que, claramente, é diferente para cada um dos dois autores. Enquanto que para Sahlins a evidência é associada a fatos e relatos históricos publicados, para Obeyesekere existe evidência até mesmo na suposição, imaginação e sempre está sujeita a múltiplas interpretações, dependendo de quem evidenciou.

Evidência documental parece ser a noção chave aqui. Não se trata de negá-la, nem de retomá-la arbitrariamente, mas de reconhecer que há sujeito nessa evidência, ou seja, que em si mesma, como documento, ela já é interpretativa. e a análise consiste de certo modo em desconstruir essa interpretação prévia para tentar encontrar uma voz para além da sobreposição do preconceito a essas vozes. Se não for assim, como entender por exemplo evidências documentais da inquisição sobre hereges e culto ao diabo? Entendendo os registros ao pé da letra?

A evidência requer uma leitura não apenas do documento, mas de quem o documenta, sem esse cálculo ainda que arriscado, trocam-se fatos remotos, ou o que sobrou como seu traço, pela sua representação subjetiva por quem os gravou.

CPN pp. 214 e 215 (pp. 192 a 193 EN Version) Novamente a questão do post-mortem e a crítica de Sahlins quanto a aproximação da leitura de Obeyesekere conotativa com a vida no Sri Lanka.

At some point Obeyesekere must have decided that he could finesse all the apparent good-stuff about Cook by adopting Sir Peter Buck's idea of a postmortem (only) dcification, which he did with such enthusiasm that he forgot that the deification of Europeans was supposed to be a Haole myth In the same way he tried to force a Hawaiian distinction between a tabu chief and a god, forgetting that he would still have to allow Cook (as a “sacred chief”) the “divine qualities” of persons of godly blood (waiakua)

Clearly the article, “Captain Cook at Hawaii” (Sahlins 1989) bothered Obeyesekere, since it contained a lot of evidence of the kind that an empirical anthropology “cannot afford to turn its back on”. He seldom refers to it.

Obeyesekere must have thought he had something when he came across accounts of the man who struck Cook declaring that since the stranger bleeds, or since he fell, he is not a god. As was noted in the 1989 article, however, this implies

that up to that moment, while Cook was still alive, he was believed to be a god. So Obeyesekere declares, in reference to Ellis's rehearsal of the story, that this episode is mythological (Ob. 158). He ignores, or forgets to delete, his passage of some pages before, where he treated the same episode as believable - in order to draw the incorrect inference that Cook's deification must have been post mortem (Ob. 147).

“Em algum ponto, Obeyesekere deve ter decidido que poderia refinar todas as coisas aparentemente boas sobre Cook, adotando a ideia de Sir Peter Buck de uma deificação post mortem (apenas), o que ele fez com tal entusiasmo que esqueceu que a deificação dos europeus deveria ser um mito Haole Da mesma forma, ele tentou forçar uma distinção havaiana entre um chefe tabu e um deus, esquecendo que ele ainda teria que permitir a Cook (como um "chefe sagrado") as "qualidades divinas" de pessoas de sangue piedoso (waiakua).

É claro que o artigo “Capitão Cook no Havai” (Sahlins 1989) incomodou Obeyesekere, pois continha muitas evidências do tipo que uma antropologia empírica “não pode se dar ao luxo de virar as costas”. Ele raramente se refere a isso.

Obeyesekere deve ter pensado que tinha algo quando se deparou com relatos do homem que agrediu Cook, declarando que, como o estranho sangra ou caiu, ele não é um deus. Como foi observado no artigo de 1989, no entanto, isso implica que até aquele momento, enquanto Cook ainda estava vivo, ele era considerado um deus. Portanto, Obeyesekere declara, em referência ao ensaio da história de Ellis, que este episódio é mitológico (Ob. 158). Ele ignora, ou esquece de deletar, sua passagem de algumas páginas anteriores, onde tratou o mesmo episódio como crível - a fim de tirar a inferência incorreta de que a deificação de Cook deve ter sido post mortem (Ob. 147).” (Tradução livre)

A memória é inventiva. Parece que Sahlins ignora que os registros não foram feitos, suponho, no aqui e agora do acontecimento, mas depois, e já são afetados pela memória. Ou seja, um enunciado sobre algo sucedido antes da morte, mas enunciado depois da morte, tem um lugar diferente de um registro automático dos fatos, este argumento só se aplica se de fato o registro documental tiver sido posterior à morte, claro.

A critique of Captain Cook and Marshall Sahlins, Obeyesekere's book, as he explains, is written against “the culture of violence” enveloping the world and particularly his native Sri Lanka.

The criticism of Cook and Sahlins, the former for his own violence and the latter for creating new versions of the ideology that sustains such cruelties, might somehow rectify the moral failings of a “traditional social science” that “simply bypasses the terror in explaining it” (Ob. xvi)

Anyhow, for Obeyesekere, the ostensible connection between the Sri Lankan terror and the remote events of Captain Cook’s death at Hawaii runs along the "myth" that Cook was received as the Makahiki god. In itself an arrogant put-down of the "natives" practical rationality, the myth would at the same time serve as a cover for Cook's irrational violence - which was in fact what did him in. The myth of Cook as Hawaiian god would thus mystify as “civilization” a culture whose truth has been cruelty and domination. By undermining the supposed apotheosis of Captain Cook, Obeyesekere reveals the imperialist truth and defends those oppressed by it. Combating the historian’s assertion that “Captain Cook was the god Lono”, Obeyesekere writes:

“Uma crítica ao Capitão Cook e Marshall Sahlins, o livro de Obeyesekere, como ele explica, é escrito contra "a cultura da violência" que envolve o mundo e particularmente seu Sri Lanka natal.

A crítica de Cook e Sahlins, o primeiro por sua própria violência e o último por criar novas versões da ideologia que sustenta tais crueldades, pode de alguma forma retificar as falhas morais de uma "ciência social tradicional" que "simplesmente contorna o terror ao explicá-la” (Ob. Xvi)

De qualquer forma, para Obeyesekere, a conexão ostensiva entre o terror do Sri Lanka e os eventos remotos da morte do capitão Cook no Havaí corre ao longo do "mito" de que Cook foi recebido como o deus Makahiki. Em si mesmo uma arrogante depreciação da racionalidade prática dos "nativos", o mito serviria ao mesmo tempo como um disfarce para a violência irracional de Cook - que foi de fato o que o matou. O mito do deus havaiano de Cook nos serviria assim mistificar como “civilização” uma cultura cuja verdade tem sido a crueldade e a dominação. Ao minar a suposta apoteose do capitão Cook, Obeyesekere revela a verdade imperialista e defende os oprimidos por ela. Combatendo a afirmação do historiador de que "o Capitão Cook era o deus Lono", Obeyesekere escreve:” (Tradução livre)

I question this “fact”, which I show was created in the European imagination of the eighteenth century and after and was based on antecedent ‘myth models’ pertaining to the redoubtable explorer cum civilizer who is a god to the “natives”. To put it bluntly, I doubt that the natives created their European god; the Europeans created him for them. This “European god” is a myth of conquest, imperialism, and civilization - a triad that cannot be easily separated. (Ob. 3)

“Eu questiono esse “fato”, que mostro ter sido criado no imaginário europeu do século XVIII e depois e foi baseado em “modelos de mitos” antecedentes pertencentes ao temível explorador cum civilizador que é um deus para os “nativos”. Para ser franco, duvido que os nativos tenham criado seu deus europeu; os europeus o criaram para eles. Este “deus europeu” é um mito de conquista, imperialismo e civilização - uma tríade que não pode ser facilmente separada. (Ob. 3)” (Tradução livre)

Obeyesekere denuncia o interesse subjacente a uma interpretação cultural do branco como divindade. Na realidade não houve dominação colonial, mas servidão voluntária, se para os europeus os nativos eram inferiores, é claro que para os ativos os europeus eram superiores, verdadeiros deuses.

Sahlins, on the other hand, proves himself the ideologue of imperialism by arguing that Cook was apotheosized by Hawaiians as a form of their ancestral god - which is also to say that Cook was culturally appropriated by them on their own terms.

Having thus occupied the moral high ground of anti-imperialism, Obeyesekere cannot refrain from pressing the attack to the absurdity of its logical conclusion: which is that (all) “natives” are alike, in thought and reaction to Europeans. Hence in contrast to (Western) anthropologists, he as a Sri Lankan “native” has a privileged understanding of what Hawaiians must have made of Captain Cook:

“Sahlins, por outro lado, prova ser o ideólogo do imperialismo argumentando que Cook foi apoteosizado pelos havaianos como uma forma de seu deus ancestral - o que também quer dizer que Cook foi culturalmente apropriado por eles em seus próprios termos.

Tendo assim ocupado a alta moral do antiimperialismo, Obeyesekere não pode deixar de pressionar o ataque ao absurdo de sua conclusão lógica: que é que (todos) os “nativos” são semelhantes, no pensamento e na reação aos europeus. Portanto, em contraste com os antropólogos (ocidentais), ele, como um "nativo" do Sri Lanka, tem uma compreensão privilegiada do que os havaianos devem ter feito do Capitão Cook:” (Tradução livre)

The assumption of a lack of discrimination in cosmologically bound natives is endemic to Polynesian ethnography. Thus, when Cook arrived in Hawai'i, some anthropologists thought that for Hawaiians he was the god Lono arrived in person [sic]... But real-life natives, I think, make a variety of discriminations about the nature of divinity. In South Asia, the king is considered an embodiment of Siva; yet, as a native, I know that this form of Siva is different from someone like Sai Baba, who claims he is the avatar of Siva, or from the possessed person I consult who becomes a vehicle of that god; or from Siva worshipped in his phallic representation (lingan) in my temple, or from Siva ornately dressed in full regalia when the priest opens the curtains of the temple; or from my friend whose name is Siva, whom I meet in the cafeteria; and so on. But the anthropologist's version of the native cannot make these discriminations regarding the varying refractions of the essence of the one god. Thus, for Marshall Sahlins, there is not all that much difference between King Kalani'opu'u of Hawaii, who is the temple and brings success in war. We (we assume) can make these discriminations but we should not be ethnocentric and foolishly assume natives can. I think the reverse is true: the native can make all sorts of subtle discriminations in his field of beliefs; the outsider-anthropologist practicing a form of reverse discrimination cannot. Needless to say, my reified “anthropologist” is the one who has reified the whole idea of a symbolic or cosmological order that exists super organically outside the consciousness of human beings. (Ob. 21-22)

“A suposição de uma falta de discriminação em nativos cosmologicamente vinculados é endêmica para a etnografia polinésia. Assim, quando Cook chegou ao Havaí, alguns antropólogos pensaram que para os havaianos ele era o deus que Lono chegou pessoalmente [sic] ... Mas os nativos da vida real, eu acho, fazem uma variedade de discriminações sobre a

natureza da divindade. No sul da Ásia, o rei é considerado uma personificação de iva; ainda assim, como um nativo, eu sei que esta forma de iva é diferente de alguém como Sai Baba, que afirma ser o avatar de iva, ou da pessoa possuída que eu consulto que se torna um veículo daquele deus; ou de iva adorado em sua representação fálica (lingan) em meu templo, ou de iva vestido com adornos completos quando o sacerdote abre as cortinas do templo; ou de meu amigo cujo nome é Siva, que encontro no refeitório; e assim por diante. Mas a versão do antropólogo do nativo não pode fazer essas discriminações em relação às diferentes refrações da essência de um único deus. Assim, para Marshall Sahlins, não há muita diferença entre o Rei Kalani'opu'u do Havai, que é o templo e traz sucesso na guerra. Nós (presumimos) podemos fazer essas discriminações, mas não devemos ser etnocêntricos e presumir totalmente que os nativos podem. Acho que o inverso é verdadeiro: o nativo pode fazer todos os tipos de discriminações sutis em seu campo de crenças; o antropólogo estranho que pratica uma forma de discriminação reversa não pode. Desnecessário dizer que meu "antropólogo" reificado é aquele que reificou toda a ideia de uma ordem simbólica ou cosmológica que existe super organicamente fora da consciência dos seres humanos. (Ob. 21-22)" (Tradução livre)

Obeyesekere não reivindica um privilégio por ser nativo, o fato de denunciar um construto ideológico interessado dos brancos não consiste em uma reivindicação em ser importante e especial por ser não branco, tanto que muitos brancos hoje em dia poderiam compartilhar essa tese. Por outro lado, não afirma que todos os nativos interpretam da mesma forma a chegada dos brancos no mundo inteiro, mas que os brancos se interpretam muitas vezes como divinos.

Apesar desse último capítulo retomar de forma circular (ou melhor, espiralada) alguns argumentos já vistos, ele completa algumas questões, como a discussão sobre as três instâncias de Lono. Também é válido ressaltar que aqui temos uma das raras ocasiões em que Sahlins cita um parágrafo de Obeyesekere na íntegra.

CPN p. 217. (pp. 194 a 195 EN Version). Síntese de Sahlins de uma visão que eu próprio corroboro, mas apesar de que ele entende, claramente ele não concorda.

As a "real-life native" able to discriminate between spiritual concepts and the worldly realities to which they refer, Obeyesekere has insights into Hawaiian practices of the same kind. Such insights are denied to the Western anthropologist, who is in thrall to the ethnocentric notion that the "natives" are prescriptively governed by superorganic cosmological codes. The intellectual chutzpah here -

car nous aussi, nous avons nos aieux! -chutzpah is worth some reflection. Obeyesekere is “a real-life native” as distinct from an anthropologist; Sahlins is a Western anthropologist but not a “native”. A Sri Lankan is the same as a Hawaiian in the capacity of being a “native”, thus an insider in these matters of belief, as opposed to the “outsider anthropologist” who projects his Western ethnocentric beliefs onto the “natives”. From this it follows that Obeyesekere can explicate Hawaiian concepts from Sri Lankan ones, most particularly what Hawaiians really understood by according spiritual dignities to intruding White men. Unlike the self-mystified Western anthropologist, the “native” knew the difference between a real god and real White man.

“Como um “nativo da vida real” capaz de discriminar entre os conceitos espirituais e as realidades mundanas a que se referem, Obeyesekere tem insights sobre as práticas havaianas do mesmo tipo. Essas percepções são negadas ao antropólogo ocidental, que é escravo da noção etnocêntrica de que os “nativos” são prescritivamente governados por códigos cosmológicos superorgânicos. A ousadia intelectual aqui - car nous aussi, nous avons nos aieux! - ousadia vale alguma reflexão. Obeyesekere é “um nativo da vida real”, diferentemente de um antropólogo; Sahlins é um antropólogo ocidental, mas não um “nativo”. Um cingalês é igual a um havaiano na capacidade de ser um “nativo”, portanto, um insider nessas questões de crença, em oposição ao “antropólogo forasteiro” que projeta suas crenças etnocêntricas ocidentais nos “nativos”. Disto se segue que Obeyesekere pode explicar os conceitos havaianos dos do Sri Lanka, mais particularmente o que os havaianos realmente entendiam por conceder dignidades espirituais aos homens brancos intrusos. Ao contrário do antropólogo ocidental auto-mistificado, o “nativo” sabia a diferença entre um deus real e um homem branco real.” (Tradução livre)

Sahlins reduz o argumento ético de Obeyesekere a uma questão metodológica, sem levar a sério que se trata de uma intromissão da voz resistente do nativo na descrição dos fatos antropológicos. Essa voz situa-se, mas não na forma de um argumento raso e simplório de um etnógrafo contra outro mais específico e sofisticado, o que está dito é que o nativo pode resistir às suas descrições, e na altura parece que um antropólogo não poderia dizê-lo sem ser acusado de incompetência ou despreparo. Pelo avesso a suposta desqualificação de Sahlins por Obeyesekere é uma desqualificação de um argumento não de um nativo, mas de um antropólogo

sofisticado que dá ouvidos à resistência nativa contra a neutralidade imperialista da cientificidade etnográfica positiva.

CPN pp. 218 e 219. (pp. 195 a 196 EN Version). (Sahlins agora introduz uma temática de que até mesmo a crítica de Obeyesekere de que ele acredita que Cook = Lono) (Sahlins tenta relativizar seu pensamento e congelar o de Obeyesekere, o que até então parecia ser o contrário) (possivelmente um caso de inversão, previsto por Gil).

(Páginas muito boas para citar, com síntese de argumentação e contra argumentação. Invertendo papéis).

Notice that the substantive issue of Hawaiian doctrine, the question of divine embodiments, has been displaced onto a nonissue of epistemology. Whether Cook was manifestation of Lono is turned into the question of whether Hawaiians recognized any difference between them. But for the nth time, the latter is not in question. Neither the outsider-anthropological texts nor the native Hawaiian doctrines suppose the fatuous sense of Cook's identity that Obeyesekere is tilting against. The Hawaiians did not "mistake" Cook for the god. The person of Cook was not Lono "in person". Being transcendent, the god could not be completely or, as such, translated into any particular embodiment; as, conversely, being a specific manifestation of Lono, the Makahiki form Lonomakua, would not make Cook any less the person Cook. After all, the notion that the spiritual god is not the material man, that the two are mutually exclusive by nature, is the Judeo-Christian ontology (with one notable exception). We have seen that it is not Hawaiian.

“Observe que a questão substantiva da doutrina havaiana, a questão das encarnações divinas, foi deslocada para uma questão não epistemológica. Se Cook era ou não uma manifestação de Lono é transformado na questão de se os havaianos reconheciam alguma diferença entre eles. Mas pela enésima vez, o último não está em questão. Nem os textos antropológicos forasteiros nem as doutrinas havaianas nativas supõem o sentido estúpido da identidade de Cook contra o qual Obeyesekere se inclina. Os havaianos não “confundiram” Cook com o deus. A pessoa de Cook não era Lono “em pessoa”. Sendo transcendente, o deus não poderia ser completamente ou, como tal, traduzido em qualquer encarnação particular; já que, inversamente, sendo uma manifestação específica de Lono, a forma Makahiki de Lonomakua não tornaria Cook menos a pessoa Cook. Afinal, a noção de que o deus espiritual

não é o homem material, que os dois são mutuamente exclusivos por natureza, é a ontologia judaico-cristã (com uma exceção notável). Vimos que não é havaiano.” (Tradução livre)

Agora é Sahlins quem ataca Obeyesekere com o argumento que “ver deuses e homens de forma separada” é uma visão judaico-cristã. Reconhece algo, apropria-se e lança como arma contra seu oponente, assim como Gil supõe.

Curiously enough, as Obeyesekere proceeds to explicate early Hawaiian concepts of White men by Sri Lankan beliefs and his own experience, he gets farther and farther from the Hawaiian and closer and closer to the native Western folklore of divine vs. human, spiritual vs. material. This, again, because he dissolves the issue of whether men could be forms of god into whether the “natives” can discriminate between them. For, by the Western positivist syllogism that guides him (as it seems) unawares, if one thing is differentiated empirically from another, the man from the god, the two cannot have the same nature - since all we know, as Locke said, is what we know by experience... but the relevant question is whether the king (or the temple image) is an embodiment of the same Siva, not whether one could be mistaken for the other.

Having stumbled on this logical hurdle, Obeyesekere's further explications of Hawaiian concepts of Cook by the (supposed) South Asian grip on reality progressively trivializes "native" thought. As kids growing up in Columbo, we did not really believe the choo-choo train was an “iron demon” (Ob. 173-74). And it all turns out to be innocent metaphor: the way, in Sri Lanka, chiefs are occasionally addressed as "deiyo" (god), "even though everyone knows that chiefs are not gods. Such metaphors are very common..." (Ob. 197). But if one ends up in the good Western positivist tradition, by thus contrasting metaphor and reality, is it not because the argument began with such ideological relics of Western imperialism as the blanket distinction of "natives" and "Europeans?" The only significant difference between Obeyesekere's position and the garden variety of European imperialist ideology is not that he eschews the opposition between the West and the Rest but that he reverses their values. He would give the "natives" all that "rationality" Western people take to be the highest form of thought, I while endowing the Europeans, including the outsider-anthropologists, with the kind of

mindless repetition of myth they have always despised - that is, as "native." Which is also to say that this self-proclaimed defense of "preliterate people who cannot speak for themselves" is imperialist hegemony masquerading as subaltern resistance.

“Curiosamente, à medida que Obeyesekere explica os primeiros conceitos havaianos de homens brancos pelas crenças do Sri Lanka e por sua própria experiência, ele se distancia cada vez mais do havaiano e se aproxima cada vez mais do folclore ocidental nativo de divino x humano, espiritual x material . Isso, novamente, porque ele dissolve a questão de saber se os homens poderiam ser formas de deus em se os “nativos” podem discriminá-los. Pois, pelo silogismo positivista ocidental que o guia (ao que parece) desprevenido, se uma coisa se diferencia empiricamente da outra, o homem do deus, os dois não podem ter a mesma natureza - já que tudo o que sabemos, como disse Locke, é o que sabemos por experiência ... mas a questão relevante é se o rei (ou a imagem do templo) é uma personificação do mesmo iva, não se um pode ser confundido com o outro.

Tendo tropeçado neste obstáculo lógico, as explicações adicionais de Obeyesekere dos conceitos havaianos de Cook pelo (suposto) domínio sul-asiático sobre a realidade trivializa progressivamente o pensamento "nativo". Quando crianças crescendo em Columbo, não acreditávamos realmente que o trem choo-choo fosse um “demônio de ferro” (Ob. 173-74). E tudo acaba sendo uma metáfora inocente: a maneira como, no Sri Lanka, os chefes são ocasionalmente chamados de "deiyo" (deus), "embora todos saibam que os chefes não são deuses. Essas metáforas são muito comuns ..." (Ob. 197). Mas se alguém termina na boa tradição positivista ocidental, contrastando assim a metáfora com a realidade, não é porque a discussão começou com relíquias ideológicas do imperialismo ocidental como a distinção geral entre "nativos" e "europeus"? A única diferença significativa entre a posição de Obeyesekere e a variedade da ideologia imperialista europeia não é que ele evita a oposição entre o Ocidente e o Resto, mas que inverte seus valores. Ele daria aos "nativos" toda aquela "racionalidade" que os ocidentais consideram a forma mais elevada de pensamento, eu enquanto dotava os europeus, incluindo os antropólogos estranhos, do tipo de repetição estúpida de mito que eles sempre desprezaram - isto é , como "nativo". O que também quer dizer que essa autoproclamada defesa de "povos pré-letrados que não podem falar por si mesmos" é uma hegemonia imperialista disfarçada de resistência subalterna.” (Tradução livre)

Novamente vemos os esforços de Sahlins em enfatizar que Obeyesekere inverte os valores, colocando os nativos como racionais práticos e os Ocidentais como míticos. Novamente eu enfatizo que não há essa inversão e sim que há uma tendência dos Ocidentais em não verem seu misticismo e não verem a racionalidade nos nativos.

CPN p. 220 Ao final deste curto e último capítulo antes dos apêndices, Sahlins finaliza com duras críticas e suas justificativas do por que Obeyesekere “silencia” o nativo havaiano.

The ultimate victims, then, are Hawaiian people. Western empirical good sense replaces their own view of things, leaving them with a fictional history and a pidgin ethnography. The herald who proclaims the public advent of Lono becomes a protocol officer for guiding Cook through temple ceremonies. The English officers fed as image-bearers of Cook/Lono (in the hanaipu rite) are thereby "reborn as children of the Hawaiian gods" in a ceremony that "had the effect of imbuing Cook with the mana of the war god Ku" and "converting" all these gentlemen into "Hawaiian chiefs" (Ob. 62). Traditional rituals are thus dissolved; social cleavages on which Hawaiian history turned - as between priests and chiefs, women and men - are effaced; genealogy is invented and theology ignored; cosmography is misconstrued and cosmology traduced. And then, when Hawaiians explain other-wise, their words are attributed instead to the Haole (Westerns) who wrote them down or the missionary who taught them to speak thus. Hawaiian people appear on stage as the dupes of European ideology. Deprived thus of agency and culture, their history is reduced to a classic meaninglessness: they lived and they suffered - and then they died.

“As vítimas finais, então, são os havaianos. O bom senso empírico ocidental substituiu sua própria visão das coisas, deixando-os com uma história ficcional e uma etnografia pidgin. O arauto que proclama o advento público de Lono se torna um oficial de protocolo para orientar Cook nas cerimônias do templo. Os oficiais ingleses alimentados como portadores da imagem de Cook / Lono (no rito hanaipu) são assim "renascidos como filhos dos deuses havaianos" em uma cerimônia que "teve o efeito de imbuir Cook com o mana do deus da guerra Ku" e "converter" todos esses cavalheiros em "chefes havaianos" (Ob. 62). Os rituais tradicionais são assim dissolvidos; as clivagens sociais em que girou a história havaiana - como entre padres e chefes, mulheres e homens - são apagadas; a genealogia é inventada e a teologia ignorada; a cosmografia é mal interpretada e a cosmologia traduzida. E então, quando os havaianos

explicam de outra maneira, suas palavras são atribuídas aos Haole (ocidentais) que as escreveram ou ao missionário que os ensinou a falar assim. O povo havaiano aparece no palco como os tolos da ideologia europeia. Privada assim de agência e cultura, sua história é reduzida a uma falta de sentido clássico: eles viveram e sofreram - e então morreram.” (Tradução livre)

Ao final de tudo, Sahlins consegue resumir bem seu ponto de vista sobre Obeyesekere e demonstra ter compreendido bem a maior parte dos argumentos, mas ainda aparenta não compreender o cerne da questão, que no fundo, tanto ele quanto Obeyesekere tem a grande preocupação de estarem ou não ofuscando a voz dos nativos e cada um, através de seu ponto de partida, tenta mostrar que está sim ouvindo o nativo.

Talvez persista em dizer que os nativos são “marionetes” representando a sua narrativa e isso é a sua cultura, ou se houver um recuo e forme pessoas tridimensionais que têm mitos, mas não se confundem com eles, então perderam a sua cultura ou não têm cultura nenhuma. Não resta a mínima chance ao nativo de ser outro que não a personagem da representação da metanarrativa histórica e etnográfica ocidental.

O que Sahlins talvez não entendeu é que Obeyesekere talvez não pretenda trocar essa representação relativista, por uma representação que transformaria os nativos em homens brancos racionais, negando a sua especificidade, mas que apenas sublinha que essas representações “científicas” são redutoras e insuficientes, pois exclui a alteridade de fato de um sujeito para além da sua representação pelo discurso científico.

Parte 4: Discussão e Análise:

Tomando Fernando Gil e a Escuta Analítica como referenciais teóricos e de análise, as assertivas de alguns autores quando alegam que a controvérsia entre Sahlins e Obeyesekere já se esgotou não faz sentido. É fato que tal temática foi muito explorada entre os anos de 1990 e 2010, até grandes autores como Borofky (1997), Geertz (1999) e Kei Yoshida (2014) se envolveram, contudo ela foi muito pautada em apenas uma parcela da controvérsia (a questão da morte do Capitão Cook e se ele foi de fato Lono) e ficou restrita apenas à área da Antropologia.

Essa é exatamente a crítica que Gil aponta; se a visão dos participantes se limita a um único nicho teórico, a possibilidade do esforço criativo dos envolvidos se esgotar é alta, mas isso em momento algum significa que a controvérsia em si se esgotou. O que Gil propõe é exatamente a mudança do foco, procurar outra chave de análise, questionar pontos aparentemente óbvios como: o que iniciou essa controvérsia? E esses novos esforços criativos serão combustível para que se renove a controvérsia e para que ela continue a produzir saberes que irão contribuir para as mais diversas áreas. É com esse intuito que o esforço criativo deste artigo pretende iniciar uma nova forma de ver a controvérsia de Sahlins e Obeyesekere por uma ótica psicanalítica e etnopsicológica. Gil trata o esforço criativo como condição, mas a ideia aqui é vê-lo como conceito, algo que possa ser definido, mesmo que tal definição esteja aberta e passível de constantes reorganizações. A criatividade deve ser por essência fluida, maleável e re-organizável, enquanto que o esforço deve ser prático, exaustivo e intenso. Tornando assim o esforço criativo uma forma de se olhar para uma situação, seja ela prática ou teórica.

Ou seja, nas exauridas análises da “polêmica” entre Sahlins e Obeyesekere o que parece ter maior relevância é o superficial debate acerca do pensamento nativo havaiano e o pensamento europeu, sobretudo no que diz respeito a afirmar ou não se Cook de fato foi Lono e para quem, para os havaianos ou para os ingleses. A prova cabal da distinção para a análise da controvérsia é que ela nos coloca em um plano completamente diferente, dando uma maior profundidade e criatividade (no sentido de Gil) para escutar a controvérsia e perceber que boa parte do que ela diz é sobre as posições do Sujeito.

Entender tanto o Sujeito pesquisador quanto o Sujeito pesquisado, (quem diz e de onde diz) é crucial antes de se pensar “no que” se diz.

Quando o pesquisador se prende no campo do que foi falado, ele esquece que há uma instância anterior, de quem diz e de onde diz, por esse motivo pode-se brincar com as palavras em seu sentido mais específico e colocar que o pesquisador capta o que foi falado, mas não necessariamente o que foi dito. Claro que essa terceira instância é fundamental, mas ela não deve ser totalizante ofuscando as outras duas instâncias que a precedem.

As obras de Obeyesekere e suas teorias nos mostram de maneira clara e ilustrativa, apesar de complexa, que existe uma alternativa viável de estudo envolvendo a Antropologia e Psicanálise e que ambas podem nos ajudar na trajetória de uma fazer prático e acadêmico que não comprima o sujeito por um saber externo, quando falamos no começo do texto que Obeyesekere usa uma chave de análise psicanalítica, nada mais é do que a utilização do Símbolo Pessoal para pensar seu fazer etnográfico. Obeyesekere nos permite pensar em dois níveis, o da pesquisa em si e o da nossa postura diante de um fazer acadêmico que permita um maior diálogo

e inteligibilidade entre as áreas. Elas demonstram, em sua totalidade, um caso ímpar de revisão, retomando em profundidade o valor heurístico da Psicanálise em pesquisa social, mediante uma polêmica na qual circulam argumentos mal compreendidos e lacunas.

Sahlins por sua vez também teve ampla contribuição, tanto na Antropologia quanto na Psicologia, tecendo pertinentes críticas quanto aos aspectos mais positivistas da área e a redução do sujeito a uma natureza psicológica ocidental.

A divergência de pensamentos entre esses dois autores se pauta na formulação de que, para Sahlins, diferentes culturas formam diferentes pensamentos, ou seja, os hawaianos enquadram em sua própria organização social os elementos externos. Já para Obeyesekere há uma noção de “mínimo-denominador-comum”, ou seja, todas as sociedades partilham de certas noções, mesmo que expressas de outras formas, como contar, tirar média, atribuir efeito a causas (Geertz, 1999).

Com já mencionado, esse é exatamente o raciocínio mais recorrente nas análises do debate, porém do ponto de vista de uma controvérsia, isso de forma alguma é o ponto da divergência, tampouco uma leitura adequada das obras envolvidas e, por fim, é uma análise que fica apenas na instância do “falado” e não do “dito”

O pensamento de Obeyesekere quanto à percepção do nativo teve seus motivos, haja vista que ele era um nativo do Sri Lanka que não conseguia se recordar de, sequer uma única vez, de nenhum relato nativo em que houve uma “deificação” de um agente externo em seu país, da mesma forma como Sahlins apresenta nas ilhas havaianas (Silva, 2002).

Sahlins, como um influente antropólogo, teve respaldo da maior parte dos antropólogos na época do debate (década de 1990), isso pode ser considerado lógico visto que era Sahlins quem defendia as correntes teóricas dominantes e defendia a posição da antropologia dessa mesma época. Obeyesekere elaborou severas críticas quanto ao pensamento antropológico em si e quanto ao posicionamento dos antropólogos aversivos aos saberes psicológicos aplicados a outros povos (os chamados não ocidentais).

Para Sahlins a antropologia parecia estar acima das ciências dominadoras. Ele não negava o surgimento da disciplina com premissas claramente preconceituosas e etnocêntricas, mas acreditava que em sua época essa fase já havia sido superada, dando espaço para uma antropologia não etnocêntrica e que conseguia entender outras culturas pela visão dos próprios nativos. Dessa forma, quando Obeyesekere tenta demonstrar que, em sua concepção, a antropologia ainda enfrenta quase os mesmos problemas de seu surgimento como instrumento de dominação, ele não é bem acolhido pela maioria dos antropólogos da época.

A crítica de Obeyesekere à antropologia perpassa toda sua carreira, mas é em sua obra “The Work of Culture” (1990) que isso é melhor estruturado. Ele começa destacando uma questão muito simples; para os antropólogos, a crítica quanto a aplicação de saberes da psicologia aos chamados povos não ocidentais era inconcebível, visto que a psicologia era uma ciência ocidental e que por esse motivo não faria sentido na lógica de pensamento e cultura de outros povos. Mas se esse é o argumento, por que a antropologia poderia então entender esses outros povos se ela própria é uma ciência essencialmente ocidental?

Obeyesekere dedica muito dessa obra para justificar sua posição para que não haja um mal entendimento; o cuidado e a clareza na escrita e no desenvolvimento das ideias são fundamentais, dado o contexto da crítica. Sendo assim, o autor desenvolve cada parte de forma bem expositiva, começando com a provocação acima citada e desenvolvendo cada ponto da sua crítica. Ele esclarece então que introduzir os saberes psicológicos, mais especificamente os saberes psicanalíticos freudianos para o entendimento de outras culturas, não é querer aplicar a clínica em povos não ocidentais. A ideia não é tão mal desenvolvida assim; o que o autor explica é que determinados elementos da psicanálise, devidamente aplicados, podem suprir algumas demandas que a antropologia teria para que se possa desenvolver um entendimento melhor não só de outras culturas, mas dos seres humanos como um todo.

Entender outras culturas é essencial para melhorar a compreensão da sua própria. Obeyesekere alega que quando a antropologia diz retratar o “ponto de vista do nativo” isso já é em si um erro, pois esse ponto de vista jamais será atingido. O limite, para o autor, seria que o antropólogo conseguiria fazer uma tradução da cultura do nativo para seus próprios termos, para que ele próprio tenha algum entendimento sobre a cultura nativa, mas como toda tradução, haverá perdas e distorções.

Toda ação do antropólogo é por essência já um instrumento de dominação, desde sua chegada em campo com a posição de pesquisador, passando por seus interesses de estudo, a escolha de um porta-voz em campo, seus questionamentos com os nativos, o que será escrito em seu diário de campo e por fim a apresentação final da sua pesquisa. Obeyesekere pontua que a voz do nativo será sempre silenciada, tornando-se um alter-ego do etnógrafo em sua publicação final.

Ao contrário da expectativa romântica antropológica de se inserir no campo, após um tempo não ser visto mais como um estranho naquele lugar, conseguir captar as respostas para seus questionamentos e trazer a tona o ponto de vista do nativo, Obeyesekere assume que determinados desejos jamais se tornarão realidade na pesquisa e começa a pensar o que pode ser feito quando se tem consciência disso. Ele deixa claro que sempre será visto como um

estranho em campo e que não haverá um ponto de vista do nativo; dessa maneira ele começa a incorporar os elementos psicanalíticos para sua abordagem. Uma dessas abordagens é feita quando ele disserta sobre o conceito de “símbolo pessoal”, que são símbolos culturais, mas que se manifestam através de interpretações pessoais, dessa forma eles só têm sentido quando relacionado à história do sujeito. A escolha desse conceito norteador seria justificada por ele incorporar, ao mesmo tempo, a simbologia do público e do privado.

Resgatando uma obra anterior (“Medusa's Hair”, de 1981), Obeyesekere compara um estudo de caso de sacerdotisas com seu atual caso com um sujeito hindu (1990) e mostra que, através de rituais, é possível reviver e ressignificar os símbolos pessoais e, conseqüentemente, a si mesmo. Mas, quando não se consegue fazer esse movimento, o símbolo se torna um sintoma (no sentido freudiano), pois, segundo ele, ambos possuem os mesmos princípios. A passagem de um sintoma para um símbolo ressignifica as motivações e pode gerar uma auto-reflexão (reflexibilidade nos termos do autor).

Além do conceito de Símbolo Pessoal, o autor reflete sobre a questão de se “desligar” da posição de pesquisador; nesse momento é necessário que se entenda a sutil diferença que Obeyesekere coloca. O autor não está dizendo aqui que o pesquisador deixaria esse status para ser outra coisa; é desligamento no sentido de tentar de destituir da posição de detentor do saber verdade e ser sempre alguém que busca respostas para suas inquietações. Em alguns momentos, você será a pessoa que será questionada por inquietações do seu campo, Obeyesekere diz que quando esse distanciamento de si próprio da sua posição em campo não ocorre, há a chance de sua pesquisa se tornar uma bricolagem, uma junção de partes que o pesquisador julgou serem relevantes, mas que não necessariamente compõem uma pesquisa coesa, que não foi construída pelo diálogo em campo. Segundo ele, uma boa etnografia acontece quando o pesquisador tem a capacidade imaginativa de se projetar e ser empático ao seu campo, ao ponto de ver a si próprio como um estranho em campo.

Ao tocar no ponto de que a construção da pesquisa em campo deve sempre ser feita em conjunto com o campo, através de um diálogo, Obeyesekere remete a outro conceito psicanalítico, o conceito de transferência. Segundo o autor, a aplicação da transferência só se dá em clínica e é um exemplo meramente ilustrativo para estabelecer a analogia entre as áreas, o paciente projeta imagens e significantes no analista e por sua vez o analista também o faz com o paciente (contratransferência nos termos de Freud). Segundo Obeyesekere, isso também acontece em um trabalho de pesquisa de campo. Os interlocutores projetam uma imagem que tem do pesquisador e ele projeta uma imagem do que espera de um nativo, essa transferência também se dá em um nível macro, uma transferência cultural e não só entre sujeitos. Esses dois

níveis de transferência, o psicológico individual e o cultural geram um problema posterior para Obeyesekere, podemos chamar de efeito colateral talvez. O pesquisador se “apaixona” pelo seu campo e se apropria dele; isso faz com que a antropologia desencoraje outros pesquisadores a replicar aquele mesmo trabalho.

Ao fim do trabalho de campo, o que acontece com o campo e o que acontece com o pesquisador? Segundo Obeyesekere (1990):

the sentimental appropriation of the other culture by the ethnographer is perhaps paralleled by a similar sentimental appropriation of the ethnographer by the people he has studied. However, this latter area is terra incognita: What are the effects on the informants when the anthropologist has left the field? And of course there is the further problem of what happens when the anthropologist comes home from the field. One scenario is clear though: the return produce critical self-reflections on his own culture.

A partir daqui começamos a ter indícios do ponto crucial para pontuar a particularidade deste trabalho, como análise de controvérsia e através de uma Escuta psicanalítica na interpretação dos dados é possível tentar acessar duas instâncias de vozes, a voz da controvérsia e a voz dos autores envolvidos, que dizem mais do que falam e nos mostram que o ponto principal dessa controvérsia é o lugar do Sujeito.

Ambos autores são enfáticos ao dizer que não se pode excluir o sujeito do mundo, cada qual sob sua ótica, seja ela através da Psicanálise e o Símbolo Pessoal ou pela Razão Simbólica. Caminhos bem distintos foram traçados em busca de um mesmo propósito. Sahlins é tão enfático quanto Obeyesekere no que tange o reducionismo do sujeito, Sahlins enfatiza que a lógica utilitarista pode reduzi-lo a um mero informante manipulado da técnica etnográfica, enquanto que Obeyesekere dá ênfase em que excluir as motivações internas e subjetivas recai no mesmo reducionismo e na transformação do sujeito em marionete de uma estrutura simbólica ou cultural.

Conclusão e Considerações Finais:

O intuito deste trabalho, acima de tudo, foi resgatar uma antiga controvérsia acadêmica entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere sob novas perspectivas. Considerada por muitos como uma controvérsia encerrada, esgotada e com um vencedor definido (Sahlins), uma nova luz surgiu sob o olhar do campo da Etnopsicologia e as orientações do filósofo português Fernando Gil. O olhar etnopsicológico possibilitou, em alguns de seus desdobramentos, a

adição da psicanálise no fazer antropológico e isso não se limitou aos trabalhos de campo, mas se estendeu para as pesquisas teóricas, como é o caso aqui. Um campo que tem como essência a visão de que toda a produção de conhecimento é legítima e tem igual peso como uma etnoteoria possibilitou uma leitura singular do debate, procurando colocar em simetria os argumentos dos dois autores e as posições de pesquisadores e nativos.

Fernando Gil foi fundamental para se compreender que há uma nítida diferença entre “controvérsia” e “polêmica” e para além de toda a metodologia de análise do conteúdo da controvérsia, a simples mudança de foco conduz a leitura e interpretação de maneira única. Somado a isso, a contribuição desse autor com a noção de “esforço criativo” deu um fôlego a mais para este trabalho, possibilitando uma maior liberdade e elaboração interpretativa.

A adesão às teses Gil e o apoio na Etnopsicologia por si só singularizam este trabalho, ainda, diferente da maioria das produções acadêmicas acerca deste tema. Não se teve o intuito de tomar qualquer partido no debate, o que ocorreu foi um maior esforço em trazer as teorias de Obeyesekere pelo simples fato de que, por Sahlins ter sido consagrado como o vencedor do embate, há muito mais textos produzidos em sua defesa e enaltecendo suas teorias. E, como Gil nos ensinou, uma controvérsia deve ser lida como tal e ambos os lados devem ter igual peso argumentativo ou pelo menos a possibilidade de tê-lo

Sendo assim, houve um grande esforço em demonstrar que boa parte da comunidade antropológica nem ao menos compreendeu um dos autores resultando em uma má compreensão da controvérsia e, conseqüentemente, tomando partido sem de fato entender o todo.

Concluimos que, até hoje, há uma resistência enorme em assimilar a Psicanálise como elemento de auxílio na Antropologia, isso afetou a controvérsia na época e se perpetua até os dias atuais. Percebe-se por diversas produções contemporâneas que houve uma certa aceitação de algumas teorias psicanalíticas, porém de forma velada e silenciosa. Obeyesekere é ainda considerado um “autor menor” e é conhecido como “aquele que discutiu com Sahlins”.

Enquadrado no campo teórico da Etnopsicologia, com o aporte metodológico de Fernando Gil, seguindo uma análise antropológica e psicanalítica da controvérsia, assimilando as mais diversas visões de autores que contribuíram com o debate, passando por temas recorrentes a todos, como: Cook foi Lono? (Em vida ou após sua morte/Para os havaianos ou para os Ocidentais); Fontes históricas e etnográficas são fatos inquestionáveis ou visões interpretativas e sujeitas à subjetividade?; As vozes dos nativos foram ouvidas ou silenciadas?; Existe uma racionalidade universal que nos une ou somos unidos por nossas diferenças e a inteligibilidade se dá pela simbolização?

Todas essas questões por muito anos foram tratadas como dicotômicas e cartesianamente opostas, mas que após este trabalho se mostram tão próximas e intimamente relacionadas que seria incoerente opô-las. A oportunidade de incorporar à Antropologia a Psicanálise se mostrou frutífera e permitiu ver essa velha controvérsia como nova, possibilitando analisá-la em níveis de profundidade muito distintos.

A relação de Cook e a tripulação com os havaianos, a relação de Sahlins com Obeyesekere, a Psicanálise com a Antropologia, os saberes acadêmicos com os tradicionais. E mesmo que dispostas em um formato dicotômico, em termos analíticos elas se misturam e se constroem mutuamente e ciclicamente.

Acredito que este trabalho trouxe alguma luz ao objeto estudado e novas perspectivas de análise para outras controvérsias, porém creio que ficam mais dúvidas e possibilidades do que respostas e certezas, isso certamente é bom, pois a preocupação aqui nunca foi a de responder questões, mas mostra a importância de sempre questionar, nunca se conforma nem se acomodar. O saber acadêmico de sempre procurar crescer, nunca de conformar com o que já foi encontrado. Mais do que isso, temos um compromisso ético e político, é dever da academia dar voz aos sujeitos de suas pesquisas, ou melhor, dar-lhes ouvidos, pois a voz está lá, sempre esteve.

Talvez a maior ponta solta deste trabalho e que clama por futuros envolvimento é a questão da “Reflexividade”, inicialmente encontrada nos escritos de Roy Wagner (1981), Gananath Obeyesekere (1995) e Marilyn Strathern (1987) e ainda não devidamente desenvolvida. Essa noção carece de maior atenção, pois não é só cara à Antropologia, mas também à Psicanálise, as duas grandes áreas de atuação deste pesquisador. Esse operador, da forma simplificada como foi tratada aqui, refere-se à capacidade de cada sujeito de refletir e reverberar em si seu mundo psíquico e o mundo externo (social e cultural). É através da reflexividade que compreendemos que os limites entre mundo externo e interno se afrouxam (talvez desapareçam) e a construção de ambos depende intrinsecamente de cada um deles e de suas interações. A cultura se modifica pela subjetividade do sujeito e o sujeito se modifica com as relações culturais.

Um ponto também é a possibilidade de tomar outros embates como controvérsias. Assim, esta dissertação ao abordar e retomar uma controvérsia específica, também serviria de exemplo e estímulo a igual tratamento de outros episódios da história das ciências, que ainda possam trazer uma nova luz sobre a antropologia, mas não apenas.

Gostaria de finalizar este texto com citações de dois autores e mentores para este trabalho:

“Não há numa controvérsia <<pontos naturais de saturação>> nem <<limites naturais>> ao número das refutações e das contra-refutações, nem ainda, vias reais no desenvolvimento da argumentação... Uma controvérsia é um mapa e alternativas... Na realidade, porém, uma controvérsia dura enquanto os argumentos se renovam; quando os contendores começam a repetir-se, atola-se e tenderá a parar...” (Gil, 1985, p. 85).

“Se eles elevaram o nível do debate antropológico, depende de os que vierem depois serem capazes de sustentar sua intensidade e, ao mesmo tempo, refrear sua propensão a se ofenderem e a brigarem pela vitória; de serem capazes, em meio ao rancor alimentado e ao orgulho ferido, de continuar a conversa.” (Geertz 2001, p. 101).

Se as controvérsias são intrinsecamente criativas e infindas, me permiti aqui tentar me afastar ao máximo de um debate regado a ódio e conflitos pessoais e dar um passo criativo a mais com base nos que já o fizeram e, ao mesmo tempo, levantar ideias para futuras indagações, com o entusiasmo e a esperança de que futuramente outros superem o rancor e a vaidade e continuem trilhando um caminho semeado pelos esforços criativos de seus antecessores.

Referências

- Bairrão, J. F. M. H. (2012). *A eloquência do morto: senciência e inclusão na umbanda*. Tese de Livre-Docência. Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto, SP.
- Barros, M. L., & Bairrão, J. F. M. H. (2010). Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP*, 11(1), 45-54.
- Borofsky, R. (1997). *Current Anthropology*, 38(2), 255-282.
- Bruce M. Knauff. “MONUMENT OF MISCAST ERROR: Obeyesekere versus Sahlins and Captain Cook”. In: *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* No. 34 (December 1993), pp. 34-42 (9 pages)
- Cardoso, M. (2002). Psiquiatria e antropologia: notas sobre um debate inconcluso. *Ilha. Revista*

de Antropologia, 4(1), 85-113.

Cavalcanti, M. L. V. C. (2005) Cultura e razão prática. *Mana* [online]. vol.11, n.1, pp.317-320. ISSN 0104-9313. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132005000100013>.

Conselho Regional de Psicologia 6ª Região (Org.). (2010). *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRPSP.

Devereux, G. (1977). *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (3ª ed., revista). Paris: Gallimard. (Texto original publicado em 1970)

Duarte, L. F. D. (2013). Antropología y psicoanálisis: retos de las ciencias románticas en el siglo XXI. *Culturas Psi*, 1, 45-63.

Fulgêncio, L. (2013). Metodologia de pesquisa em psicanálise na universidade. In C. A. Serralha, & F. Scorsolini-Comin, F. (Orgs.), *Psicanálise e universidade: um encontro na pesquisa* (pp. 27-62). Curitiba: CRV.

Freud, S. (1990). Totem e tabu. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (v. 13, pp. 11-125). Rio de Janeiro: Imago. Original publicado em 1913.

Geertz, C. (1999). Culture War. *The New York Review* (1995) in *Saber Local*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Gil, F. (1985). A “suposição” de Samuel Clake. *Revista da Faculdade de Letras*, (v. 2, pp 82-122). Portugal: Universidade do Porto

Gil, F. (1986). Ciência e Controvérsia. *Caderno de estudos linguísticos*. (v. 11, pp 117-126). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa

Godoy, D. B. O. A., & Bairrão, J. F. M. H. (2014). O método psicanalítico aplicado à pesquisa social: a estrutura moebiana da alteridade na possessão. *Psicologia Clínica*, 26, 47-68.

Godoy, D. B. O. A., & Bairrão, J. F. M. H. (2015). Psicanálise e trabalho de campo: uma perspectiva topológica. In J. F. M. H. Bairrão, & M. T. A. D. Coelho (Orgs.), *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados* (pp 126-174.). Salvador: EDUFBA.

Kodre, L. (2011). Psychoanalysis for anthropology: An introduction to Lacanian anthropology, Independent researcher. *Anthropological Notebooks*, 17, 53-72.

Kuper, A. (2002). *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC.

Lanna, M. (2001). Sobre Marshall Sahlins e as “cosmologias do capitalismo”. *Mana*, 7(1), 117-131.

Lévi-Strauss, C. (1976). *O pensamento selvagem*. São Paulo. Companhia Editora Nacional.

Lutz, C. (1985). Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In G. M. White, & Kirkpatrick, J. (Eds.), *Person, self and experience: exploring Pacific Ethnopsychologies* (pp. 35-79). California: The University of California

Press.

- Moore, J. D. (2009). *Visions of culture: an introduction to anthropological theories and theorists*. California: Altamira Press.
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob.
- Nathan, T. (2000). L'héritage du rebelle: le rôle de Georges Devereux dans la naissance de l'éthnopsychiatrie clinique en France. *Ethnopsy - Les Mondes contemporains de la Guérison*, 1, 197-226.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa's hair: an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: The Chicago University Press
- Obeyesekere, G. (1985). The Cult of the Goddess Pattini. *The Journal of Asian Studies*, 44(3), 647-649.
- Obeyesekere, G. (1988). Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka. In R. Gombrich, & G. Obeyesekere, G. (Orgs.), *The journal of the international association of buddhist studies* 13 (2), 139-151. Princeton: Princeton University Press.
- Obeyesekere, G. (1992). *The apotheosis of Captain Cook*. Princeton: Princeton University Press.
- Obeyesekere, G. (1996). *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press
- Obeyesekere, G. (2002). *Imagining Karma: ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Obeyesekere, G. (2008). *Land Tenure In Village Ceylon*. Cambridge University Press.
- Pagliuso, L., & Bairrão, J. F. M. H. (2011). A etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de abrigo. *Revista da SPAGESP*, 12(1), 43-55.
- Richardson, R. J. (2010). *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo: Atlas.
- Sahlins, M. (1958). *Social Stratification iiz Polynesia*. Seattle: University of Washington Press.
- Sahlins, M. (1968). *Tribesman. Foundations of Modern American Anthropology Series*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Sahlins, M. (1972). *Stone age economics*. Chicago e Nova York: Aldine-atherton.
- Sahlins, M. (1976). *Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Sahlins, M. (1985). *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sahlins, M. (1995). *How "Native" Think, about Captain Cook, for example*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Sahlins, M. (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica. *Mana*, 3(1), 41-73.
- Sahlins, M. (2000). *Culture in practice: selected essays*. New York: Zone Books.
- Sahlins, M. (2001). *Como pensam os “nativos”*. São Paulo: EDUSP.
- Sahlins, M., & Elman, R. (1960). *Evolution and culture*. Michigan: University of Michigan Press.
- Schneider, D. (1968). *American kinship: a cultural account*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Shweder, R. (1991) *thinking through cultures: expeditions in cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Silva, C. T. (2002). Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana. *Revista de Antropologia*, 45(2), 403-415 .
- Silva, D. M. (2008) Resenha do Livro Cultura e Razão Prática. Cadernos UniFOA (Online) , v. Pós, p. 11-15.
- Silva, M. A. (2010). Os antropólogos é que são o problema: a respeito do debate entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere. *Intratextos*, 2, 110-117.
- Souza, M. R. (2012). Psicanálise, antropologia e alteridade: apontamentos para um debate. *Psicologia em Estudo*, 17(1), 131-140.
- Yoshida, K. (2014). *Rationality and Cultural Interpretivism: A Critical Assessment of Failed Solutions*. Lanham. Lexington Books.
- Velho, O. Culturas: uma perspectiva Antropológica. In: PAIVA, Márcia de e MOREIRA, Maria Ester (coord.) *Cultura. Substantivo plural*. Rio de Janeiro, Ed. 34/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996, p. 180.