

Marshall Sahlins

História e Cultura



Apologias a Tucídides

Tradução:
Maria Lucia de Oliveira

Consultoria técnica:
Celso Castro
CPDOC / FGV

Jorge ZAHAR Editor
Rio de Janeiro

Preparação de originais: Joyce Monteiro
Revisão tipográfica: Eduardo Faria e Elisabeth Spaltemberg

Projeto gráfico e composição: Victoria Rabello
Capa: Dupla Design
Ilustração da capa: © Photodisc

Título original:
Apologies to Thucydides
(*Understanding History as Culture and Vice Versa*)

Tradução autorizada da primeira edição norte-americana
publicada em 2004 por The University of Chicago Press,
de Chicago, Illinois, EUA

Copyright © 2004, The University of Chicago
All rights reserved

Copyright da edição brasileira © 2006:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (21) 2240-0226 / fax: (21) 2262-5123
e-mail: jze@zahar.com.br
site: www.zahar.com.br

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

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

S138h Sahlins, Marshall David, 1930-
História e cultura: apologias a Tucídides / Marshall Sahlins; tradução de
Maria Lucia de Oliveira. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006

il.
(Antropologia social)

Tradução de: *Apologies to Thucydides: (Understanding history as culture
and vice versa)*
Apêndices
Inclui bibliografia
ISBN 85-7110-899-4

1. Tucídides. História da guerra do Peloponeso. 2. Historiografia. 3. Grécia –
História – Guerra do Peloponeso, 431-404 a.C. – Historiografia. 4. Fiji – His-
tória – Século XIX. I. Título.

Sumário

<i>Apresentação à edição brasileira: Sahlins e Tucídides</i> <i>por Gilberto Velho</i>	7
<i>Introdução</i>	9
<i>Termos, títulos, personalidades e reinos fijianos</i>	21



CAPÍTULO 1

• A Guerra da Polinésia com apologias a Tucídides	23
Comparação entre guerras	26
“Suponham que fôssemos ilhéus”	31
Talassocracia e economia	36
Caráter nacional, ordem cultural	51
Estruturas da história fijiana	55
Atenas e Esparta como antitipos históricos	71
A Grécia mito-histórica	83
“Aquele febril desejo de poder pelo poder que apenas a morte faz cessar” (Hobbes)	94
<i>Arché</i> : hegemonia sem soberania	102
A geopolítica da pleonexia	109
A historiografia da natureza humana	114

CAPÍTULO 2

• Cultura e ação na história	121
O beisebol é a sociedade representada como um jogo	123
Digressão: baleias brancas mortas, ou da leviatanologia à subjetologia	133
Estruturas de ação	148
Fazendo história: os reis divinos das ilhas Fiji	152
A iconização de Elián Gonzalez	158

CAPÍTULO 3

• A cultura de um assassinato	179
Os personagens principais	181
Morte em Bau	188
A conspiração	194
O filho da irmã (<i>vasu</i>)	202
<i>A cosmologia do parentesco cruzado</i>	203
<i>O filho da irmã (vasu): política</i>	208
<i>Vasu e a política matrimonial de Bau</i>	211
<i>Vasu e luta fratricida</i>	216
A pré-história do assassinato	222
Estruturas e contingências da conjuntura	251
Coda: estrutura e contingência na história	261



<i>Notas</i>	265
<i>Referências bibliográficas</i>	293
<i>Agradecimentos</i>	311
<i>Créditos das ilustrações</i>	313
<i>Índice remissivo</i>	315
<i>Termos, títulos, personalidades e reinos fijianos</i>	331

Sahlins e Tucídides

Gilberto Velho*

Este livro é uma espécie de suma da obra de Marshall Sahlins. Por isso mesmo, apresenta e aprofunda algumas das principais questões da antropologia contemporânea. A trajetória do autor é rica e diversificada, passando por várias etapas, com revisões de perspectiva e sempre introduzindo novas perguntas capazes de despertar discussões importantes e debates acadêmicos. Há mais de quarenta anos produz textos instigantes e densos, com grande repercussão, inclusive no Brasil, onde boa parte de sua obra encontra-se já publicada.**

Aqui, seu grande interlocutor é o historiador grego Tucídides, autor da célebre *História da Guerra do Peloponeso*. O fabuloso estudo comparativo de Sahlins entre aquela guerra clássica e as guerras polinésias é uma demonstração magistral da compreensão e do uso recíprocos dos conceitos de cultura e de história. Assim, ele dá continuidade aos trabalhos anteriores, retomando temas como estrutura e evento. A utilização que faz da noção de cultura, associada à pesquisa histórica, exorciza e combate qualquer tipo de determinismo cultural, ao mesmo tempo que relativiza o universalismo de Tucídides e seus herdeiros, rediscutindo de modo sofisticado a problemática das particularidades culturais.

Entre outras reflexões provocadoras, Sahlins examina o lugar do desempenho individual na cultura e na história, lançando mão, para isso, entre outros aspectos, de um fascinante episódio da história do beisebol norte-americano. Ainda nessa direção – e dando prosseguimento à sua análise de eventos e ações individuais –, narra a história de um assassinato político ocorrido nas ilhas Fiji em meados do século XIX, com foco na lógica cultural e suas variações.

No desenvolvimento deste livro essencial, Sahlins navega e atravessa diversas áreas e fronteiras disciplinares, como a literatura e a filosofia. Para mim, é alta-

* Professor titular de Antropologia Social, decano do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, UFRJ, e membro da Academia Brasileira de Ciências.

** *Sociedades tribais*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983; *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990; *Como pensam os "nativos": sobre o Capitão Cook, por exemplo*, São Paulo, Edusp, 2001; *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003 [1979]; *Esperando Foucault, ainda*, São Paulo, Cosac Naify, 2004.



mente valioso o diálogo que estabelece com Sartre a respeito das relações entre indivíduo e sociedade. A frase sartriana, “Valèry é um intelectual pequeno-burguês, não há dúvida quanto a isso. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valèry”, certamente expressa um dos núcleos básicos da reflexão de Sahlins sobre a inserção e o potencial de singularidade e criatividade dos agentes individuais na vida social.

Por tudo isso, este livro tem uma importância imensa para a antropologia contemporânea e, em geral, para as ciências sociais e humanas. Em Tucídides, Sahlins escolheu um poderoso parceiro para estabelecer um diálogo que atravessa séculos com uma visão madura das diferenças teóricas e das abordagens do pensamento contemporâneo. O autor não tem “inimigos teóricos”. Ele se aproxima mais de um que de outro, critica vários, sem, no entanto, os desqualificar – como, por exemplo, seus comentários sobre Michel Foucault. Demonstra assim que seriedade e rigor não são sinônimos de truculência e intolerância.

Este é um livro sobre o valor de conceitos antropológicos de cultura para o estudo da história e vice-versa, pois também mostrará a importância de certos valores da história para o estudo da cultura. Cada um de seus três longos capítulos consiste em discussões etnográficas de determinados problemas sobre a compreensão da história apresentados pelo grande texto de Tucídides a respeito da Guerra do Peloponeso. Neste sentido, o livro presta homenagem a Tucídides, reconhecendo-o como o ancestral de uma historiografia que ainda persiste entre nós. As “apologias” do subtítulo derivam da crítica representada pela antropologia moderna aos veneráveis ensinamentos de Tucídides – aos quais seremos para sempre devedores.

A origem efetiva do livro foi uma conversa que tive há alguns anos, talvez em 1987, com James Redfield, colega e amigo do Departamento de Estudos Clássicos da Universidade de Chicago. Ele ficou extremamente interessado quando eu disse que estava trabalhando com uma guerra ocorrida nas ilhas Fiji em meados do século XIX, muito parecida com a Guerra do Peloponeso. De 1843 a 1855, os reinos de Bau e Rewa – o primeiro, uma potência marítima, o segundo, uma potência terrestre, cada qual liderando alguns territórios fijianos menores – engajaram-se num conflito de seriedade sem precedentes que terminou questionando a dominação de todo o arquipélago. As semelhanças com o famoso conflito entre Atenas e Esparta eram tantas que bastaram para que eu e Redfield concordássemos em explorá-las num curso conjunto sobre “A Guerra do Peloponeso e a Guerra da Polinésia”. A comparação provou-se reveladora tanto para a Grécia quanto para Fiji. Fiquei até mesmo inspirado a escrever um longo texto sobre o reinado dual espartano, destacando as diferenças entre ele e as diarquias complementares de Fiji, bem como de diversas outras soberanias cindidas. Em vez de um rei sagrado e um rei da guerra, cada um com suas funções e domínios, os reis espartanos eram geminados e inseparáveis, duplos em todos os sentidos, exceto que um era mais velho que o outro. Para condensar um argumento complexo – que passava por Castor e Pólux, bem como por outros reis gêmeos da mitologia grega, um dos quais era usualmente gerado por um deus –, concluí que os soberanos espartanos representavam algo semelhante a uma versão empírica dos dois corpos do rei. Um

era relativamente divino, e o outro relativamente humano, mas, quanto ao resto, espelhavam-se mutuamente: aqui estava uma confirmação duradoura da divindade da monarquia. Quando mostrei esse artigo para Redfield, ele admitiu que, depois de algumas revisões, eu devia publicá-lo – sob pseudônimo.

Talvez tivesse sido mais sábio fazer o mesmo com este livro. Pois ele também se distingue por seus temerários avanços sobre o território disciplinar dos estudos clássicos. A julgar pelos comentários de Max Weber (tal como foram transmitidos por Paul Veyne) sobre a legitimidade de comparar os atenienses a (os assim chamados) bárbaros como os fijianos, o exercício pode ser tão ofensivo às sensibilidades dos eruditos clássicos quanto obviamente ingênuo: “A idéia de um tipo de igualdade político-social na história que quisesse – afinal! afinal! – dar a povos bantu e indianos, até agora desprezados de maneira revoltante, um lugar pelo menos tão meritório quanto o dos atenienses é simplesmente ingênua” (Veyne, 1984:52).¹

Contudo, mais que defender aqui os interesses do relativismo cultural, defendo a relevância cultural. Se o passado é um país estrangeiro*, ele também é outra cultura. *Autre temps, autre mœurs*. E, se é outra cultura, descobri-la requer, então, alguma antropologia – o que sempre significa alguma comparação cultural. E mais ainda quando se trata dos atenienses como Tucídides os descreveu. No texto que se segue, cito a pertinente pergunta de Simon Hornblower: “Terá Tucídides alguma vez imaginado um tempo em que seres humanos civilizados não falariam o que chamamos de grego clássico?” O problema não é simplesmente o fato de Tucídides ter passado ao largo da cultura cuja história escrevia, tomando-a como um dado: trata-se, em vez disso, de sua presunção de que a cultura não importava. Para ele, a cultura não tinha interesse quando comparada a uma natureza humana subjacente, à qual costumes e leis não podem resistir e que, de qualquer modo, garante que, em condições similares, as pessoas sempre agirão de formas bastante parecidas. Serão movidas pelos mesmos desejos de poder e ganho, as mesmas esperanças de obtê-los e os mesmos receios de perdê-los. Como disseram os atenienses ao desafortunado povo de Melos, que estavam prestes a destruir: “Dos deuses acreditamos, e dos homens sabemos que, por uma necessária lei da natureza, onde quer que possam, eles mandam” (Tuc. 5.105.2). Pode-se concluir que Tucídides ainda está muito presente entre nós, não apenas porque suscitou importantes questões sobre sociedade e história, como também porque lidou com elas da mesma forma que nós: recorrendo à racionalidade prática universal dos seres humanos, nascida de seu inato auto-interesse.

* “*The past is a foreign country; they do things differently there*”, epígrafe do romance *The Go-between*, de Lesley Poles Hartley (1895-1972). *The Past is a Foreign Country* é também o título de um conhecido livro do historiador David Lowenthal (Cambridge University Press, 1985). (N.T.)

Não é coincidência que o interesse por Tucídides tenha se reavivado na Europa Ocidental durante o século XVII, por conseguinte, com o desenvolvimento do capitalismo moderno e por escritores como Thomas Hobbes. (Plutarco, Xenofonte e Tito Lívio parecem ter sido mais populares na Itália renascentista, ao lado de Platão e Aristóteles, mas Tucídides foi celebrado por Hobbes, Hume e muitos outros desde então.) Mesmo sem considerar as passagens particulares de Tucídides cujos ecos encontram-se na concepção hobbesiana do estado de natureza, como poderíamos deixar de reconhecer a presença em nós mesmos daquele espírito agonístico e criativo dos gregos, como diz Vernant (1968:10), não apenas nos conflitos entre cidades, mas “em todas as relações humanas e até na própria natureza”? E hoje, no início de um novo milênio, Tucídides parece mais relevante que nunca. Numa era marcada pelo triunfo global da ideologia neoliberal, para não mencionar a despudorada fala do imperialismo norte-americano, é confortador saber que nossa cobiça é uma inevitável inclinação humana. Nada de que nos envergonharmos. Apesar de ter constituído o pecado original, a autogratificação, em suas diversas versões científicas modernas – da sociobiologia e da psicologia evolucionista à economia da escolha racional e ao realismo nas relações internacionais – é uma falha realmente afortunada. Daí a atual popularidade de Tucídides. “Embora o persistente foco de Tucídides no auto-interesse possa ser ofensivo para alguns, sua noção de que o auto-interesse dá origem ao esforço, e de que o esforço gera opções, faz de sua história da Guerra do Peloponeso, escrita há 2.400 anos, um corretivo para o extremo fatalismo básico do marxismo e da cristandade medieval” (Kaplan, 2002:45-6).

Teria sido interessante confrontar diretamente os espartanos – e não os atenienses – com o mesmo “corretivo”. A crer nas descrições do caráter habitual dos espartanos feitas por Tucídides, ou eles eram deficientes em avareza humana e no desejo de poder, ou então teríamos de supor que aquilo que tem interesse e valor para um povo é construído culturalmente, e não naturalmente – e que o que quer que exista de (supostamente) inerente na natureza humana pode ser sublimado de várias maneiras para que faça sentido. Dadas as diferenças entre os austeros e conservadores espartanos e os empreendedores atenienses, o interesse da *História* de Tucídides pode residir na demonstração da relatividade cultural da razão prática, e não em sua validade universal. Bem pode ser que a noção de uma natureza humana competitiva, auto-interessada, como a mola mestra da história seja ela própria uma autoconsciência cultural particular, uma ideologia particularmente grega e em específico ateniense à qual Tucídides deu voz ativa. Nesse caso, no entanto, ao advogar alguma antropologia da *História* de Tucídides, não estou dizendo que podemos simplesmente levar em conta o celebrado “ponto de vista do nativo” – pelo menos, não daquele celebrado nativo.

Como no caso da própria etnografia, uma antropologia da história exige que se esteja fora da cultura em questão para poder conhecê-la melhor. Existe um certo paradoxo na idéia de que Heródoto, que nunca perdeu sua identidade enquanto descrevia os costumes e mitos dos persas ou dos egípcios, deva ser visto mais como antropólogo que Tucídides, cuja *História da Guerra do Peloponeso* foi escrita do ponto de vista de um participante nativo (um general ateniense expulso do exército). A implicação disso é que precisamos de outra cultura para conhecer outra cultura. De qualquer modo, é claro que não existe um ponto de vista nativo único, apenas inúmeras “posições do sujeito” diferentes, cada uma com sua visão interessada de um fenômeno que é, em si mesmo, intersubjetivo e maior que qualquer uma delas. Esta é uma razão para se ter um observador externo bem informado. Além disso, para recordar a observação de Ruth Benedict de que a última coisa que um peixe inteligente teria a probabilidade de nomear seria a água na qual vive, quanto podem os participantes conhecer da cultura por meio da qual conhecem? Estou assumindo a posição bastante herética de que a “autoridade etnográfica” (cf. Clifford, 1983) censurada de maneira prematura tem de ser trazida de volta da Sibéria epistemológica para a qual foi banida. Certamente é importante apreender o(s) ponto(s) de vista do nativo (ou dos nativos). Mas, para isso, é preciso ter o que Mikhail Bakhtin louvava como “a compreensão criativa” do olhar externo antropologicamente bem informado. É necessário o que Bakhtin chamou “exotopia”, um ponto de observação externo à cultura.

Como foi observado e comprovado por Tzvetan Todorov (1984:107-12), a noção de exotopia referia-se, de início, à relação independente do leitor do texto literário com seu autor. Mantendo a integridade interpretativa, o leitor ou a leitora criativamente aperfeiçoam os significados e as intenções autorais. A experiência do texto é enriquecida pela experiência do leitor. Numa certa altura, no entanto, Bakhtin muda o registro do diálogo. Move-se para além da relação entre sujeito e sujeito, passando para o nível de compreensão intercultural. Está em questão agora a externalidade do etnógrafo e, desse modo, a cultura em observação passa a ser vista a partir da experiência de outras culturas – incluindo em especial a do próprio observador. Uma dada forma de vida torna-se compreensível por sua posição relativa no arranjo geral de outros esquemas culturais. Bakhtin, como salienta Todorov, oferece uma base melhor para a integridade da antropologia do que a que seus praticantes apresentaram. Aqui está a passagem de ouro de Bakhtin reproduzida na íntegra, começando com sua crítica a uma etnografia feita do ponto de vista dos nativos:

Existe uma imagem duradoura que é parcial, e portanto falsa, segundo a qual, para melhor entender uma cultura estrangeira, é preciso viver nela e, esquecendo a sua própria, olhar o

mundo com os olhos da outra. Como já disse, esta é uma imagem parcial. É certo que entrar em alguma medida numa cultura estranha a nós e olhar o mundo com os seus olhos é um passo necessário no processo de compreendê-la; mas se a compreensão se exaurisse nesse momento teria sido não mais que uma única duplicação, sem agregar nada de novo ou enriquecedor. A *compreensão criativa* não renuncia a si mesma, ao seu lugar no tempo, à sua cultura; não esquece nada. A principal questão da compreensão é a *exotopia* de quem “faz” a compreensão – no tempo, espaço e cultura – em relação àquilo que quer entender criativamente. Mesmo o próprio aspecto externo de uma pessoa não é verdadeiramente acessível para ela, que não tem como o interpretar no todo; espelhos e fotografias provam-se inúteis; o verdadeiro aspecto externo de uma pessoa só pode ser visto e compreendido pelas outras graças à exotopia espacial de que estas dispõem e ao fato de que são *outras*.

No reino da cultura, a exotopia é a mais poderosa ferramenta para a compreensão. É apenas aos olhos de uma *outra* cultura que a cultura estranha revela-se mais completa e profundamente (mas nunca exaustivamente, porque virão outras culturas que a verão e entenderão ainda mais). (Bakhtin *apud* Todorov, 1984:109-10)

É preciso outra cultura para conhecer outra cultura. Ofereço agora uma pequena demonstração etnográfica (ou etno-histórica) que também tem a vantagem de mostrar que o diálogo é recíproco, já que se refere aos comentários reveladores de um alto dirigente das ilhas tonganesas no início do século XIX sobre isso que os europeus chamam de “dinheiro”. O exemplo tem certo interesse adicional no presente contexto, pois boa parte deste livro está igualmente preocupada com o comentário elaborado pela cultura fijiana sobre as práticas dos ancestrais europeus, incluindo as propensões pecuniárias dos antigos atenienses. (A viagem de canoa entre Tonga e Fiji levava poucos dias.) Neste caso, Finau, o chefe tonganês, responde a uma descrição do dinheiro feita por William Mariner, um jovem inglês que estava há vários meses nas ilhas, secundado por outro tonganês que sabia algumas coisas sobre os hábitos dos *Papalagi* (“homens brancos”) por ouvir contar. A conversa deve ter sido inteiramente na língua tonganesa.² Mas o que ouvira até então não satisfazia Finau. Ele “ainda pensava que não tinha sentido as pessoas darem um valor ao dinheiro quando não poderiam ou não iriam dar a ele um emprego útil (físico)” (Martin, 1827, 1:213). A história continua com o relato de uma fala:

“Se”, disse ele, “dinheiro fosse feito de ferro e pudesse ser convertido em facas, machados e cinzéis, haveria algum sentido em dar um valor a ele; mas, do jeito que é, não vejo nenhum. Se um homem”, acrescentou, “tem mais inhamé do que quer, que troque por carne de porco ou *gnatoo* (tecido de casca de árvore). É claro que o dinheiro é muito mais acessível e conveniente, mas, então, como não se deteriora quando guardado, as pessoas vão acumulá-lo, em vez de partilhar com os outros, como um chefe tem de fazer, e vão tornar-se egoístas; ao passo que, se a principal propriedade de um homem fossem provisões, como efetivamente deve ser, sendo o mais útil e o mais necessário, ele não as poderia armazenar, pois estragariam, e seria obrigado a trocá-las por alguma coisa útil ou partilhá-las com seus vizinhos,

chefes inferiores e dependentes em troca de nada.” E concluiu dizendo, “Agora entendo muito bem o que torna os *Papalagis* tão egoístas – é esse dinheiro.” (Martin, 1827, 1:213-14)

A “descoberta da economia” de Finau é bem parecida com a mais famosa delas, a de Aristóteles: “Certamente é um absurdo que se deva contar como riqueza algo que um homem pode possuir em abundância e ainda assim morrer de fome” (*Pol.*, 1257b; cf. Polanyi, 1957). E na perspicaz exposição dos hábitos econômicos europeus feita pelo chefe aprende-se também um bocado sobre os próprios costumes tonganeses. (O pronome reflexivo “se” nesta última frase não é incidental: as relações epistemológicas agora são, no mínimo, triádicas, envolvendo também o antropólogo.) Finau dá voz ao sistema tonganês de produção para uso e à economia política de um poder de chefia baseado na redistribuição da riqueza, em lugar da acumulação lucrativa (como capital produtivo). Como no lamento de Aristóteles diante de uma economia ateniense que vai chegando ao fim, Finau fala de uma vida material inserida numa ordem social específica, e, assim, de um sistema de produção com objetivos qualitativos e finitos. “A quantidade de propriedade familiar suficiente para uma vida boa não é ilimitada”, escreveu Aristóteles, “nem da mesma natureza descrita por Sólon no verso ‘Nenhum limite à riqueza pode ser encontrado no homem’” (*Pol.*, 1256a).

Permitam-me antecipar alguns resultados de comparações similares aqui ariscadas – finalmente! finalmente! – entre a Guerra do Peloponeso tal como descrita por Tucídides e a Guerra da Polinésia ocorrida no século XIX entre os reinos fijianos de Bau e Rewa.

Um dos resultados refere-se ao caráter peculiar dos impérios de Atenas e Bau, tanto como formações políticas quanto em seus modos de dominação. Além das semelhanças como potências marítimas, Atenas e Bau exerciam uma hegemonia imperial sem uma verdadeira soberania. Os povos submetidos eram economicamente tributários e subservientes do ponto de vista político, mas permaneciam ampla ou totalmente independentes em termos administrativos. Atenas e Bau interferiam nas vidas de outros povos para criar regimes subordinados iguais aos seus ou, pelo menos, submissos a eles. Mas, ao contrário de impérios conquistadores como o romano ou os regimes coloniais europeus de tempos modernos – embora se assemelhando, em aspectos significativos, ao atual *imperium* norte-americano –, controlavam outras unidades políticas sem governá-las. De que maneiras faziam isso, então, se estavam ausentes as instituições de governo direto?

Bau e Atenas dificilmente eram as únicas potências hegemônicas a governar por intimidação, mas eram atípicas ao recorrerem a uma política de demonstração, e não de administração. Eram impérios de signos: de exibições positivas de grandeza e cultura e de exemplos draconianos de violência e terror – excessivos

em ambos os casos, pois essas demonstrações de força destinavam-se a levar outros povos à submissão, com graus variados de aquiescência da parte dos subordinados. Se, nas páginas de Tucídides, de um lado Atenas aparece como “a escola da Hélade”, de outro ela é “a cidade tirana”. Se seus monumentos, seu teatro e seus festivais eram, em grande medida, mais grandiosos que os das cidades rivais, principalmente da austera Esparta, sua crueldade também era mais que proporcional a qualquer resistência que a ela se fizesse – dado que pretendia atender ao objetivo adicional de aterrorizar “os outros”. “Puna-os como merecem”, Cléon exorta os atenienses em resposta a uma rebelião em Mitilene, “e ensine a seus outros aliados que a punição para a rebelião é a morte.” Confrontado com um desafio a sua autoridade semelhante a este, o grande senhor da guerra de Bau, Ratu Cakobau, disse a um visitante europeu que, se não matasse e comesse o chefe rebelde, toda a Fiji riria dele. Nesses impérios, a demonstração de superioridade tornou-se uma obsessão, algo como um objetivo em si mesmo – que também os conduziu ao fim.

Fiji mostra o caminho para outro ponto de interesse historiográfico: uma crítica da excessiva dependência do que pode ser chamado de “história-tradição” à custa da “história-dialética”. Os sistemáticos contrastes de natureza cultural entre Bau e Rewa chamam a atenção para o processo de oposição complementar – o que Gregory Bateson chamou de cismogênese complementar – como um modo de produção histórico. Os dois reinos são antitipos estruturais, transformações de um no outro. De fato, as grandes genealogias aristocráticas de Fiji mostram a dinastia governante de Bau como derivada do filho da irmã, e usurpadora da antiga linhagem real que inclui os reis de Rewa; isso ilustra literalmente o aspecto de que suas diferenças têm parentesco umas com as outras. Aqui está uma diferenciação por competição do tipo recentemente reconhecido como “política de identidade cultural”, resultando que as principais instituições e valores de cada sociedade aparecem como formas invertidas da outra.

E não eram igualmente interdependentes as bem conhecidas oposições entre a cosmopolita Atenas e a xenofóbica Esparta? No período clássico, muitas das notáveis diferenças culturais entre Atenas e Esparta eram formações então relativamente recentes, desenvolvidas ao longo de cerca de um século de intensa rivalidade. Assim, contrariando a tendência de descobrir as razões da existência atual de um povo em seu passado peculiar, único, eu argumento que é útil considerar essas sociedades em competição como contraposições uma à outra, como um sistema formado por suas diferenças. A discussão teórica recente tem atribuído ao surgimento do nacionalismo a culpa de tratar as sociedades isoladamente, como se fossem entidades limitadas e fechadas. Mas as ideologias nacionalistas não foram as primeiras a conferir às sociedades uma herança cultural peculiar e, assim, a percebê-las como historicamente *sui generis*. Se tanto antropólogos quanto histo-

riadores modernos estão igualmente inclinados a narrativas auto-suficientes de culturas independentes, eles têm encontrado em quase toda parte muitos modelos do mesmo tipo nas histórias que as pessoas contam de sua adesão a tradições ancestrais de antiga memória. Ao associar as práticas culturais existentes a outras mais antigas, a lógica dessa história-tradição é uma simples lógica de sucessão diacrônica. Assim como Aristóteles encontra precedentes da constituição espartana em Creta, esse modo de história é compreendido pelas semelhanças entre o presente e o passado. A esse respeito, histórias-tradição são freqüentemente histórias de tempos imemoriais. Por uma famosa “invenção da tradição”, os espartanos reivindicavam a imemorial antigüidade de sua incomparável constituição, que lhes teria sido legada, virtualmente de uma só vez, por Licurgo, o herói da cultura. Ainda assim, deixando de lado essas tradições de origem antiga e a autodeterminação, a evidência acumulada mostra que muitas das diferenças marcantes entre Esparta e Atenas na época da Guerra do Peloponeso haviam surgido durante o século anterior, ou até mesmo nos últimos cinqüenta anos, e umas em relação às outras. Assim, cada povo provava que era, ao mesmo tempo, igual ao outro e melhor que ele; o mesmo que o outro e diferente dele. Deve-se prestar atenção a tais processos relativamente sincrônicos de oposição complementar. História-dialética: o passado é mais que apenas um outro país.

A parte intermediária deste livro responde a outro problema apresentado pelo texto de Tucídides, mas a etnografia usada para abordá-lo é mais aventureira ainda que as comparações entre gregos antigos e fijianos clássicos. Aqui eu junto um famoso incidente na história do beisebol americano, a estrutura de revoluções científicas (no estilo Thomas Kuhn), Napoleão Bonaparte e o menino naufrago cubano Elián Gonzalez, entre outros exemplos improváveis, numa tentativa de responder a uma questão crítica sobre a natureza da ação histórica: ela é individual ou coletiva? Por que Tucídides relata a Guerra do Peloponeso às vezes em termos de pessoas que fazem a diferença, como Péricles ou Alcibíades, e às vezes como ação de entidades coletivas, como os espartanos ou os atenienses? Se a criação de uma marinha formidável por Temístocles foi o que pôs Atenas a caminho da expansão imperial, ainda assim (e conseqüentemente) foi “o crescente poder dos atenienses e o medo que isso inspirava aos espartanos” que constituiu a “causa mais verdadeira” da guerra entre eles. Por certo Tucídides não é o único historiador a mudar de registro sem motivo aparente, passando de indivíduos que fazem história – “narrativas de comandante”, como W.R. Connor as chama – para relatos nos quais povos inteiros ou estados aparecem como os sujeitos históricos ativos. Quanto a isso, existe uma tendência comum mais ou menos folclórica, um hábito cultural, de às vezes se falar de George Bush ou Bill Clinton como fonte deste ou daquele problema, e às vezes da “economia” estar indo à falência ou da inseguran-

ça da “América” diante de uma ameaça terrorista. Existe alguma sabedoria nessa alternância, ou apenas confusão?

Acredito que seja sabedoria, seguindo uma astuta observação de J.H. Hexter sobre a retórica da história do beisebol americano. Tudo depende do tipo de mudança histórica em questão, quer se trate de uma tendência de desenvolvimento, quer de um evento revolucionário do tipo que muda a ordem das coisas. Note-se que, quando Thomas Kuhn falava sobre mudanças de paradigma científico, ele lhes deu nomes próprios, como “a revolução newtoniana” ou “a revolução einsteiniana”. Mas, quando falava sobre o curso normal do avanço científico dentro do mesmo paradigma, o sujeito ativo era a “profissão”, os físicos em geral ou mesmo a própria “ciência”. Questões sobre “o indivíduo e a sociedade”, aparentemente dadas como mortas desde o século XIX, voltam assim à agenda historiográfica. Eu tento lidar com elas: primeiro em termos abstratos, com uma discussão teórica bastante ambiciosa sobre “subjatividade” e “determinismo cultural”, e depois com uma tentativa antropológica de integrar as principais oposições em questão especificando as condições estruturais envolvidas no ganho de poder de certos indivíduos como agentes históricos significativos. Alguns, como Napoleão ou os reis sagrados das ilhas Fiji, são sistematicamente autorizados a fazer história pelas posições de comando que ocupam numa ordem estrutural concebida para realizar suas vontades; outros, como Elián Gonzalez e seus parentes, são investidos de grandeza em virtude da posição que ocupam numa situação determinada, numa estrutura da conjuntura na qual aquilo que fazem parece decisivo ou profético para a sociedade como um todo. Assim, escrevo sobre ação sistêmica e conjuntural, ou a produção cultural de celebridades prováveis e improváveis.

Jean-Paul Sartre é uma presença teórica importante que entra e sai de cena algumas vezes durante a última metade do livro, principalmente com sua noção de que as sociedades têm de sobreviver historicamente às idiosincrasias dos indivíduos nos quais se personificam. Aprofundando a percepção de Sartre, o longo capítulo final, “A cultura de um assassinato”, prossegue examinado as muitas vezes discutidas questões de ordem e evento, estrutura e contingência. Também retorna a Fiji e a algo como “Shakespeare no mato”*: um conto dramático de intriga política e fratricídio real na casa governante do reino de Bau cujo relato mereceria mais os talentos do bardo que os meus. A longa história de contendas em torno do governo de Bau entre os filhos e herdeiros de um idoso rei da guerra, Ratu Tānoa, culminou, em 1845, na morte de um dos irmãos inimigos, Ratu Raivalita, a

* Alusão ao ensaio “Shakespeare in the Bush”, de Laura Bohannon, em que a autora relata sua experiência de ler *Hamlet* com o povo tiv da Nigéria. Na íntegra em <http://www.fieldworking.com/library/bohannon.html>. (N.T.)

mando do outro, Ratu Cakobau. Este último nome, ainda importante e evocativo nas ilhas Fiji, ajuda a deixar claro que o fato foi um momento decisivo na história fijiana. A morte de Ratu Raivalita abriu caminho para a subida de Ratu Cakobau ao governo do reino de Bau; e, sob sua égide, a ilha alcançou uma supremacia sobre toda a Fiji que continuou ao longo do período colonial britânico e estendeu-se por boa parte do século XX. Mas não é preciso muita especulação contra-histórica para argumentar que as questões teriam tido resultados diferentes, muito diferentes, se o complô do próprio Ratu Raivalita para matar Ratu Cakobau não tivesse sido desmascarado e desfeito, tornando-se ele, em vez de algoz, na vítima. Pois entre outras coisas estava em jogo o destino da grande Guerra da Polinésia então em progresso entre Bau e Rewa.

Se a conspiração de Ratu Raivalita, que incluía o rei de Rewa, tivesse conseguido eliminar Ratu Cakobau, a guerra teria terminado ali, naquele momento, sem conseqüências sérias para nenhuma das partes. O resultado mais provável teria sido um retorno ao *status quo ante*. No entanto, como realmente ocorreu, a morte de Ratu Raivalita deixou Rewa vulnerável a um ataque devastador que incluiu o rei entre os que tombaram e criou as condições para mais dez anos de batalhas sangrentas. Para compreender como esses diferentes resultados estavam em jogo na inimizade entre os irmãos, será preciso investigar os privilégios fijianos conferidos ao *vasu*, o sobrinho uterino sagrado. Por enquanto, basta dizer que Ratu Raivalita, cuja mãe era irmã do rei de Rewa, era assim um sobrinho sagrado, um elemento de Rewa dentro de Bau; enquanto Ratu Cakobau era um *vasu* nativo (filho da irmã) de Bau, porque sua mãe vinha da antiga realeza bauense, e isso fazia dele um chefe do mais alto status local e recebedor de lealdades indivisas. Em virtude dessas relações de parentesco, o grande conflito coletivo entre Bau e Rewa foi transferido para a rivalidade interpessoal dos irmãos, e a animosidade do conflito entre eles foi exacerbada na luta pela dominação das ilhas Fiji, que era o que estava em questão no plano coletivo. As forças sociais maiores iriam revelar-se agora e resolver-se nas ambições e discórdias pessoais dos jovens chefes bauenses. Mas, então, estando assim personificado o destino dos estados, a estrutura submete-se à contingência.

Pois nada na conjuntura mais ampla – a organização e a situação de Bau e Rewa – especificava que Ratu Cakobau sobrevivesse a Ratu Raivalita, e não o contrário. O “sistema” pode ter intensificado as lutas entre os dois até serem tomados por um ódio assassino, mas não poderia definir quem mataria quem. Certamente não nesse período, quando rivais podiam ser facilmente atingidos por um tiro de pistola ou mosquete. Relatos contemporâneos da morte de Ratu Raivalita indicam que qualquer dos dois chefes poderia perfeitamente ter sido morto se as armas – ou a determinação – de certos circunstâncias não tivessem falhado. Assim, estrutura e contin-

gência são mutuamente determinantes, sem serem redutíveis uma à outra. As relações entre os dois reinos constituíam as condições dos eventos que, por sua vez, fatalmente afetaram seus respectivos destinos históricos. Apenas porque qualquer dos resultados teria sido estruturalmente coerente – o fim da guerra, se Ratu Raivalita tivesse tido sucesso, ou sua brutal continuação por Ratu Cakobau – é que a história, em retrospecto, parece totalmente ordenada pelo esquema cultural. Mas coerência cultural e continuidade cultural não significam que os resultados históricos sejam prescritos pela cultura. O diálogo entre coletivo e individual, estrutura e evento, categoria e prática indica que a continuidade da ordem cultural é um estado alterado produzido por contingências da ação humana. O que se está afirmando não é que a cultura determina a história, mas apenas que a organiza.