

As Ilhas Salomão Descobertas pelos Europeus: Do Contrato Social ao Utilitarismo

Valerio Valeri

Valerio Valeri (1944-1998), professor de Antropologia da Universidade de Chicago desde 1976 até sua morte prematura, foi professor visitante em Canberra (1985), Princeton (1990-91), Oslo (1992), Pisa (1994) e Santa Monica (1995-96). Graduiu-se na prestigiosa *Scuola Normale* de Pisa, em 1968, com uma tese sobre C. Lévi-Strauss, com quem estudou em Paris na década seguinte, época em que também participou do restrito seminário de L. Dumont. Dono de erudição impressionante, Valeri contribuiu significativamente para a etnografia de dois continentes, Indonésia e Polinésia. Publicou em 1985, pela University of Chicago Press, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, trabalho de cunho mais histórico; e em 2000, postumamente, *The Forest of Taboos: Morality, Hunting and Identity among the Huaulu*, pela University of Winsconsin Press, fruto de 36 meses de trabalho de campo nas Molucas, entre 1971 e 1990. Valeri publicou extensa série de artigos em inglês, francês e italiano. Uma primeira coletânea desses artigos, *Fragments of Forests and Libraries*, está sendo editada por Janet Hoskins, da Universidade da Califórnia. A ela CAMPOS agradece a autorização para a publicação em português deste artigo, antes mesmo do lançamento do livro, previsto para meados de 2001. O artigo "Le Isole Salomone Scoperte dagli Europei: dal Contratto Sociale all'Utilitarismo" foi originalmente publicado na revista *Filosofia*, da Universidade de Turim em 1971 (n.s., vol XXVI, pp.165-197). Além de ilustrar o início da carreira deste antropólogo ainda pouco conhecido no Brasil, a escolha deste texto se deve à atualidade do tema – um tratamento antropológico da história colonial que, em boa medida, influenciou e prenuncia mesmo trabalhos posteriores e mais conhecidos de M. Sahlins, de quem Valeri foi colega e aluno.

“Autant nous avons eu de plaisir, au commencement de la campagne, à contempler dans des pays nouveaux les beautés de la nature sauvage, autant nous en eûmes a retrouver une terre cultivée et des hommes civilisés. Les mêmes beautés de la nature brute, qui nous avaient d’abord transportés, ne nous frappaient plus que par leur triste monotonie: nous n’éprouvions que du dégoût a rencontrer des déserts pareils a ceux de la Nouvelle Hollande. Le sentiment de curiosité qui avait excité en nous le desir de visiter les peuples sauvages et de connaître leurs moeurs, était entièrement éteint. Ces hommes si voisins de l’état de nature, et sur la simplicité desquels nous avions eu des idées exagérées, ne nous inspiraient que des sentiments pénibles: nous avions vu plusieurs d’entre eux se livrer aux excès de barbarie les plus révoltants; et tous étaient encore plus corrompus que les peuples civilisés. Nos yeux, fatigués depuis longtemps du spectacle des côtes arides et désertes, se reposaient avec une douce satisfaction sur un pays fertile qui nous rappelait nos anciennes habitudes; et notre âme, jadis accablée du poids de ses réflexions sur le sort de ces peuples féroces, s’épanouissait à l’aspect du bourg de Cajeli, de ses mosquées, de ses maisons, assez nombreuses pour formr une espèce de cité. Nous ne faisons plus de vœux que pour nous rapprocher de notre patrie; à cet éloignement de notre terre natale, tout Européen devenait un compatriote: tout Français eut été de nostre famille”.

Voyage de D’Entrecasteaux, envoyé à la recherche de la Pérouse. Rédigé par M. de Rossel. Paris, 1808, pp. 470-471.

Em 1567, Álvaro da Mendaña recebia de seu tio, vice-rei do Peru, o encargo de explorar o Pacífico em busca do continente australiano. Os fatos da expedição são conhecidos: tendo zarpado de Callao em novembro, Mendaña encontra na latitude 6°45’ o grupo das Elicéias; em 2 de fevereiro avista um atol que, do nome da festividade celebrada naquele dia, ele chama de Candelária (provavelmente Ontong Java, último posto avançado polinésio no Pacífico ocidental); enfim descobre, em 9 de fevereiro, uma terra montanhosa que parece um continente, mas a impossibilidade de encontrar um ancoradouro impede o desembarque, até que o piloto decide passar sobre a barreira coralina que protege uma ampla baía. Eis a descrição de Mendaña:

*“Ao passarmos pelo recife nos apareceu uma verdadeira estrela, apesar de estarmos em pleno dia, e nós a tomamos como guia e bom presságio, e ficamos alegres e cheios de esperança... Assim entramos com a estrela à nossa frente e ancoramos, e a *Almiranta* nos seguiu”¹.*

Sob a orientação daquela estrela², não desconhecida dos navegadores modernos do Pacífico, mas considerada um prodígio extraordinário por quem primeiro atravessava as águas da Melanésia, começou uma permanência de quatorze meses, durante os quais os Espanhóis visitaram as Salomão orientais, averiguaram que não se tratava do continente australiano e concluíram, portanto, terem

¹ N.E. - Diferentemente do sistema de referências bibliográficas adotado nas demais seções, optou-se por manter na tradução deste artigo o formato original, no qual as referências estão contidas nas notas ao final do texto.

desembarcado no fabuloso Ofir, onde Salomão encontrara ouro e marfim, e onde, seguindo o exemplo do grande rei, esperaram enriquecer da mesma forma. Foi assim que, desde o início, o contato com as extraordinárias ilhas e com selvagens jamais vistos por olhos europeus não se deu sem os parâmetros do universo mental europeu, sem suas lendas, e principalmente sem seus nomes, já que nessas terras perdidas e estranhas os Espanhóis nunca pararam de *nominar*, esconjurando assim o desconhecido e o incompreensível com o conhecido e o alentador. Uma estrela divina os guiara milagrosamente para uma baía que imediatamente foi batizada “Santa Ysabel de la Estrella”: Santa Ysabel foi a ilha e “Bahia de la Estrella” o porto, e continuam ambos carregando estes nomes, os primeiros na pitoresca toponímia que os navegadores europeus, emprestando-a de seus protetores, de seus países, de seus dias e de seus sonhos, criariam no Pacífico.

Nasceu assim a lenda das Ilhas do Rei Salomão, alimentada pelo fato de, durante dois séculos, nenhum navegador ter jamais conseguido reencontrá-las. E quando Carteret, Bougainville e Surville percorreram novamente as mesmas águas, não as reconheceram, inclusive porque Mendaña errara em seus cálculos quanto à posição das ilhas. Isto, com relação aos propósitos deste estudo, foi algo positivo, pois os navegadores do século XVIII que voltaram para as Salomão não foram influenciados, em suas observações e julgamentos, pelos relatos dos Espanhóis e pelo mito das Salomão que circulava entre os marinheiros da época: temos assim suas impressões de homens do século das luzes, diretamente comparáveis com aquelas dos homens de dois séculos antes. Isto nos permitirá um experimento interessante: através das diferentes maneiras como o mesmo mundo estrangeiro é percebido e julgado pelos Europeus de duas épocas diferentes, mediremos a passagem da cultura e da sociedade européias de um universo mental para outro.

A evolução da imagem do primitivo remete à evolução da imagem que a sociedade européia tem de si mesma: através de seu julgamento sobre os selvagens, sobre a “origem da cultura”, o Europeu mostra inconscientemente a estrutura ideológica de sua sociedade e experimenta a angústia de sua aniquilação e negação, que parecerá ser maior na medida em que sua sociedade for diferente daquela, “selvagem”, que ele observa. Para os Espanhóis do século XVI, como para os Franceses do século XVIII, a experiência dos selvagens foi, portanto, constantemente acompanhada pela defesa contra uma tentação de transgressão dos valores da sociedade ocidental: talvez seja por esta razão que o que os aterroriza e fascina nos “primitivos”, que eram percebidos como os antepassados de uma idade pré-social, como os fósseis vivos de um passado do qual a sociedade os afastou, é seu *status* de portadores de morte e de destinados a uma morte que não

é aquela, mistificada, da “morte natural” que a cultura européia forjou, e sim da morte “inatural” por excelência: seu “canibalismo”.

O medo de uma regressão ao estado “canibalesco” – à transgressão da Lei e logo ao assassinato “canibalesco” do pai que representa a Lei – funda o sentido simbólico que os indígenas, enquanto canibais, assumem aos seus olhos.

Os dois séculos que se passam entre a primeira descoberta e a redescoberta são tomados de lendas do povo e dos cientistas, essas últimas freqüentemente tão fantasiosas quanto as primeiras.

Uma primeira documentação dessas lendas nos é fornecida pelo “diálogo verídico” de um melanésio levado ao Peru, Cepo, com um espanhol. Como diz Basil Thomson que, com Lord Amherst of Hackney o publicou em sua edição dos relatos espanhóis sobre a descoberta de 1567, este Cepo bem merecia a morte que lhe havia sido prometida caso mentisse.

Um documento mais interessante sobre a “lenda dourada” que circulava entre os marinheiros do Pacífico é fornecido por Gemelli Careri:

“Quarta-feira dia 3, continuando o mesmo vento, não cessou nossa sorte: dirigiu-se a proa para Grego 4, ao leste. Durante toda a viagem foram vistos pássaros de Mar, porém naquele dia passaram dois Patos. Foi capturada também por um marinheiro uma pequena ave, parecida com um Canário, que, transportada pelo vento, não encontrou outro abrigo a não ser as cordas do galeão. O comandante tratou de mantê-la em uma gaiola, mas debilitada pela fome e a fadiga, morreu no mesmo dia, e foi encontrada areia em seu ventre. Este animalzinho fez com que o piloto, os sub-pilotos e os passageiros se perguntassem de onde ele poderia ter vindo: e concluiu-se que viera, sem dúvida, de *Rica de Prata* (ilha situada a 30 léguas em direção do Meio-Dia), impulsionada pelo vento: foi observado o sol a 34 graus e 7 minutos. As ilhas *Rica de Ouro* e *Rica de Prata*, como outras nas redondezas, acreditam os Pilotos serem as ilhas de Salomão; eu acredito, porém, que tais ilhas sejam imaginárias, já que em tanto tempo de navegação jamais foram avistadas. Das ilhas de Salomão, inclusive, são desconhecidas a posição e a altura e, apesar de anos de buscas por ordem do Rei, não foi possível encontrá-las.”³

Neste meio tempo os eruditos haviam tomado posse da questão, aumentando, como sempre, a confusão. Os primeiros foram dois autores espanhóis, que tiveram acesso aos relatos de Mendaña e os embelezaram com todos os floreios de sua retórica e de sua fantasia⁴.

Infelizmente o grande navegador morrera em 1595 em Santa Cruz, após ter tentado em vão, junto a Quirós, reencontrar as Salomão, e não pôde levar os dois literatos ao suicídio como, pelo contrário, conseguiu fazer Cook, quando um escritor da mesma laia apresentou-lhe uma versão “embelezada” de suas viagens.

Herrera e Figueroa serviram assim de fonte para seus sucessores: Dudley, que em 1646 publicava um *Arcano do Mar*; De Brosses, que exerceu sobre a obra deles seu suposto espírito crítico⁵; Buache⁶, que foi o primeiro a provar que as Salomão de Mendaña eram as “îles des Arsacides” (dos assassinos) de Surville (1769) e não, como acreditavam Dalymple e Cook, a Nova Bretanha.

É sempre sobre estes autores que Fleurieu e D’Entrecasteaux se baseiam para provar definitivamente que as ilhas Salomão realmente existiam e que haviam sido enfim encontradas. A lenda terminou, assim, com algumas seqüelas. A Europa, abalada por suas revoluções e suas guerras, deixou em paz as Salomão durante algumas décadas. Mais tarde as plantações da Austrália e da Nova Bretanha requisitaram sua carne humana e começou nas Salomão o espantoso *blackbirding* que despovoou as ilhas de homens e povoou de miseráveis cristãos sub-proletários os latifúndios ingleses e logo também os alemães e franceses. Naquela época as lendas sobre selvagens cruéis e canibais foram recuperadas e resultaram vantajosas.

A um destes proprietários da Austrália, Lord Amherst de Hackney, e a um curioso produto do imperialismo do século XIX – Basil Thomson – ora policial, ora criador de gado, agente secreto e primeiro ministro do reino de Tonga, etnógrafo amador e diretor de prisões, devemos a edição de todos os relatos de Mendaña, Sarmiento, Gallego, Catoira e de outros membros da expedição que havia descoberto uma tão ampla reserva de braços e de novos recrutas para a fé cristã.

Impressionados, provavelmente, com a estranha tolerância e humanidade demonstrada pelos Espanhóis, fascinados por sua coragem em explorar o interior de Santa Ysabel e de outras ilhas, onde nenhum branco, no início deste século, ousava ainda aventurar-se, os dois ingleses trabalharam muito tempo nesses textos e Basil Thomson redigiu para eles uma longa e completa introdução. Este trabalho esmerado e preciso nos dispensou de qualquer pesquisa puramente erudita e de trabalhar sobre os manuscritos originais ou sobre qualquer edição parcial e incompleta em Espanhol⁷.

Nossa intenção, ao lermos a maravilhosa e esmerada descrição dos fatos que estes relatos nos fornecem, é diferente: propomo-nos reconstruir contemporaneamente a perspectiva dos indígenas e a dos Espanhóis, comparando os dois universos mentais e os fracassos e sucessos na comunicação entre eles, explicar os eventos dos quais os relatos são um vestígio fiel, porém incapaz de explicação.

Executaremos então uma operação inversa àquela que atrairia um historiador das idéias: os textos nos servirão somente como indícios de seu objeto e, a partir desse ponto de vista, poderemos nos voltar para seu sentido oculto. O que buscamos é que eles se dissolvam sem deixar rastros e que,

graças ao testemunho que os Melanésios nos fornecem através dos etnólogos, libertados da ilusão da clareza e da auto-consciência, conduzam-nos às estruturas e categorias ocultas pelas quais são inconscientemente produzidos, encobrendo-se, para seu próprio engano, sob eventos e julgamentos.

A realidade desmistificada de seu objeto de discurso nos conduzirá assim à realidade profunda que estrutura o discurso europeu sobre a civilização. Isto significa somente que cada ideologia, para ser explicada e entendida, deve ser reconduzida à realidade – reconstruída cientificamente – do objeto que ela mistifica.

É o que tentaremos fazer aqui, utilizando a etnografia cientificamente colhida das Salomão e usando como indícios da realidade das sociedades em questão três temas que se repetem insistentemente nos escritos tanto dos Espanhóis como dos Franceses que os sucedem: a troca, o poder e a morte. Em torno destes três temas ordenam-se as diferenças com base nas quais o discurso ideológico dos Europeus percebe a oposição entre si mesmo e o outro, entre o idêntico e o diferente.

TROCA E COMUNICAÇÃO

“Se esta propensão é um daqueles princípios originais da natureza humana, do qual não pode ser dada outra explicação; ou se, como parece mais provável, é a necessária consequência da faculdade da razão e da fala, não cabe a esta nossa investigação. É comum a todos os homens e não pode ser encontrada em outra raça de animais, que parecem desconhecer tanto este como quaisquer outros tipos de contratos” (a “propensão” à qual Smith se refere é a “propensão a barganhar e trocar uma coisa por outra”).

(Adam Smith, *The Wealth of Nations*, livro I, capítulo 2).

Com o termo troca nos referimos não às simples transações de bens, e sim de palavras, prestações etc., seguindo a ideologia melanésia pela qual a troca econômica nunca é independente da comunicação entre os grupos considerados em sua totalidade. Mulheres, porcos, palavras, gestos, comida, moeda e mortos participam todos de um único complexo, como os Espanhóis foram forçados a perceber.

O que mais chama a atenção é que o primeiro contato entre os indígenas e os Espanhóis e, mais tarde, os navegadores do século XVIII, segue uma progressão precisa de *imitações*.

À distância, são os sinais que indígenas e Espanhóis se transmitem reciprocamente: chegados nas Elicéias, provavelmente em Nukuferatu, Mendaña observa que a cada sinal por eles enviado, os ilhéus respondem com um sinal idêntico⁸.

A ambigüidade deste estado mínimo de comunicação entre dois grupos que têm em comum somente a possibilidade de imitação recíproca leva os espanhóis a interpretar os sinais com base em seus esquemas: “tão logo nos aproximamos, muitas canoas e *canabuchos* (sic) vieram ao nosso encontro para nos ver, fazendo sinais de paz”⁹. Os indígenas de outra ilha fizeram “grandes fogueiras naquela noite, que pareceram feitas com a intenção de proteger sua ilha”¹⁰. Neste último caso, os espanhóis chegam a interpretar como um comportamento prático o que na realidade é um sinal que não se destina a eles, mas provavelmente pretende chamar a atenção dos moradores da ilha mais próxima, Oiaitupu, para pedir sua ajuda ou para lhes comunicar a visita dos estrangeiros¹¹. Mais tarde, em Santa Ysabel, há no primeiro contato a imitação exata, por parte dos indígenas, de todos os gestos dos espanhóis e principalmente dos a que estes parecem atribuir particular importância, como o sinal da cruz¹². Depois dos gestos, trocam comidas e recíproca apreciação ou desprezo das respectivas iguarias¹³; e por fim passam à imitação e à troca de elementos verbais, mais complexos e mais difíceis de se imitar: os indígenas revelam uma aptidão extraordinária para a imitação de palavras e frases inteiras em espanhol, algumas das quais imediatamente adotadas para lidar com seus hóspedes, como aquele *afuera! afuera!* pronunciado por Mendaña, que repetem freqüentemente quando os espanhóis desembarcam com intenções hostis ou se aproximam dos vilarejos sem ser convidados¹⁴. Enfim, seguem-se as clássicas trocas de nomes¹⁵ e por último as trocas de serenatas e de músicas¹⁶.

Somente mais tarde se passará a ofertas de valor simbólico mais complexo: mulheres, braceletes e moedas, porcos e quartos de homem.

A progressão da comunicação nos mostra assim, resumidos, os elementos fundamentais da cultura melanésia, desde o mais simples até o mais complexo, desde o que é mais universal e comum a todos os homens (gestos, comida, palavra) até o que há de mais específico e difícil de se comunicar.

Parece que homens incapazes de mútua inteligibilidade se limitaram, por um acordo silencioso e inconsciente, à transmissão daquilo que pertence universalmente a cada homem, ou seja, àquilo que é mais elementar, do ponto de vista ontogenético e filogenético. E enquanto no nível do elementar e do universal desde o primeiro contato as relações entre os estrangeiros e os indígenas são amigáveis e sem conflitos, quanto mais o tempo passa, mais o recurso à especificidade das respectivas instituições e da respectiva cultura se torna necessário, e com isto a incompreensão e os conflitos. Um dos fenômenos recorrentes – ao qual deveremos voltar – é que cada vez que os espanhóis chegam em algum lugar, nas Salomão, são acolhidos amigavelmente, mas pouco depois são obrigados a fugir,

perseguidos com pedras e flechas. Talvez seja por conta deste caráter natural, e, portanto, necessário da comunicação em um primeiro contato, que as experiências dos navegadores do século XVII nas Salomão são – somente sob este aspecto – idênticas às dos espanhóis.

“Os Indianos passaram a noite inteira em volta de uma grande fogueira. O que nos pareceu muito singular foi o fato de eles imitarem perfeitamente o apito do contramestre e repetirem palavra por palavra, e muito claramente, tudo que era dito a bordo”¹⁷.

Surville nos fornece, de fato, uma descrição extraordinariamente similar a de Mendaña e de seus companheiros, manifestando igual surpresa perante os acontecimentos. Depois das imitações gestuais e verbais, os “indianos”, como os define o navegador francês, passam a noite inteira em uma ilha tão próxima do navio ancorado que conseguem ouvir todas as conversas da tripulação.

Um jovem prisioneiro indígena aprende rapidamente o francês e, no Peru, o espanhol. Os franceses ficam estupefatos diante destes selvagens com o dom das línguas e passam vergonha com suas tentativas desajeitadas de repetir palavras do idioma local.

Bougainville tem uma experiência parecida em Buka:

“Aproximaram-se do navio mostrando cocos e gritando *buca, buca, onellé*. Repetiram sem parar estas palavras, que nós, em seguida, gritamos da mesma forma, o que pareceu agradá-los”¹⁸.

E por último D’Entrecasteaux:

“Repetiram com grande facilidade diversas palavras de nossa língua, mas foi difícil captarmos sua pronúncia; ou pelo menos eu não constatei a mesma conformidade entre as palavras pronunciadas por eles e repetidas por nós e aquela que existia entre as palavras que nós havíamos pronunciado e que eles repetiam”¹⁹.

Outro ponto em comum a todos os exploradores: a surpresa perante o “estetismo” e a logomania dos indígenas²⁰. Como repara D’Entrecasteaux com relação aos moradores de Buka, eles preferem os “ornamentos” às “coisas úteis”²¹. Os espanhóis também se admiram com o caráter artístico da *cosmesi* indígena, à qual não podem deixar de atribuir uma beleza selvagem²², e com seu gosto por tudo que é lúdico, estético e em particular pela música. Os habitantes das Salomão são, de fato, grandes músicos, e todos os viajantes ficam impressionados com suas composições²³.

Surville, apesar de seu desprezo pelos Melanésios, por ele batizados de “assassinos”, não esconde sua surpresa por esta sensibilidade musical extraordinária:

“Ouviram esta música com uma espécie de encantamento, e logo, saindo daquele êxtase com um movimento repentino, puseram-se a fazer piruetas com suas pirogas com sinais da mais vivaz alegria, e a espirrar a água com seus remos, como em cadência”²⁴.

D'Entrecasteaux repara que os indígenas são inimigos do barulho²⁵ e amantes da música; apreciam enormemente um violino e se mostram dispostos a pagar qualquer preço para possuí-lo, enquanto até então tinham recusado todo comércio de coisas “úteis”²⁶.

De fato, apesar das trocas de palavras e gestos não apresentarem problemas, quando os europeus tentam passar às trocas “úteis” se deparam com atitudes que não conseguem entender ou que julgam “desonestas”: os indígenas se recusam freqüentemente a barganhar ou a considerar como mercadorias, e não como presentes, os objetos oferecidos pelos europeus.

Mas quando se trata de mulheres os melanésios mostram uma liberalidade muitas vezes embaraçosa para os europeus. Ao receber a oferta de três mulheres por parte de um grupo de índios, Mendaña reage da seguinte forma:

“Sinalizei que recusávamos e que não podíamos suportar vê-las, e lhes pedimos para que as levassem embora, o que os indígenas fizeram imediatamente”²⁷.

Ao contrário, com relação a porcos e comida, as coisas se complicam: os indígenas quase sempre se recusam não só a oferecê-los, mas até a vendê-los. Apesar de Mendaña ter declarado: “não vim para fazer comércio e sim para descobrir terras”²⁸, os espanhóis foram obrigados, para sobreviver, a pedir alimentos aos indígenas e a realizar com eles complicadas transações, conflitos que teriam preferido evitar.

Tudo vai bem até os Espanhóis pedirem mantimentos. Mendaña tenta aproveitar de sua amizade com o “tabriqui” Bile²⁹ para obtê-los. Mas seu pedido tem o único efeito de fazer com que Bile desapareça durante algum tempo: não só os indígenas não trouxeram nada, “mas pelo contrário se afastaram de nós e passaram a não vir mais até o navio com a mesma freqüência”³⁰. Entretanto a fome aperta os espanhóis e Mendaña pede conselho a Frei Francisco de Galvez, vigário de bordo, que lhe sugere pagar pela comida ou, caso os índios se recusem a vendê-la, tomá-la em quantidades moderadas pela força:

“Eu poderia me apoderar de seus mantimentos com moderação, numa quantidade da qual não

sentissem falta e sem tocar em nenhum de seus outros bens, nem em suas mulheres e crianças. E caso eles não nos permitissem agir de tal forma enquanto nos professavam amizade, caso defendessem suas posses e me fizessem guerra, rompendo assim a paz, eu e meus soldados então poderíamos muito bem defender e conservar os alimentos tomados, desde que não os perseguíssemos e atacássemos, e sim simplesmente nos defendéssemos”³¹.

A argumentação do frei é astuciosa, mas pouco convincente, e é interessante constatar como Mendaña, homem da maior humanidade e sem dúvida de cristianismo mais erasmiano, deu a Sarmiento, encarregado da expedição, ordens bem mais moderadas:

“Ele tinha que negociar com eles de maneira amigável e, se lhe oferecessem comida na base de troca, deveria trazer a maior quantidade possível; mas em caso contrário não deveria tomar nada contra sua vontade e não lhes fazer mal algum, e sim continuar sua viagem; e mesmo que pudesse apoderar-se de alguma provisão pela força, eu lhe disse para não fazê-lo, sendo que dessa forma nosso comportamento resultaria mais justificável e eles não poderiam supor que desejávamos prejudicá-los”³².

Mas estas boas intenções se chocaram com a deliberada hostilidade dos indígenas todas as vezes que os estrangeiros tentaram desembarcar para pedir comida, tanto que por fim somente a violência os permitiu obterem-na e nutrirem-se.

A situação só piorou quando os espanhóis passaram a utilizar os meios de pagamento locais a seu modo, negligenciando os circuitos e as modalidades de uso nativo. Quando a embarcação construída para explorar as ilhas chega a Buena Vista (atual Gela), o lugar-tenente que a comanda oferece a um *tabriqui* alguns colares de conchas, que funcionam como moeda nas Salomão, e logo depois implora alguns cocos. Os indígenas lhe dão dez cocos, mas o lugar-tenente considera insuficiente e pede mais cocos. Então o *tabriqui*³³, ofendido, desfaz o negócio e devolve o colar ao espanhol, que tenta em vão fazer com que ele o tome de volta: furioso, o indígena atira o colar no chão e disso resulta um violento conflito. Pode-se supor, para explicar esta conduta, que o *tabriqui* tivesse colocado um tabu sobre a colheita dos cocos, como era costume antes de uma festa, para a acumulação dos mesmos, ou que o valor do colar fosse só de dez cocos? É difícil dizer, já que nas Salomão existem várias categorias monetárias e não sabemos a qual delas pertencia o colar dado pelos espanhóis³⁴. Indicativamente podemos relatar que entre os Siuai de Bougainville uma pulseira de moedas (= *mauai*, unidade monetária) permite a compra de vinte cocos³⁵.

Deve-se salientar ainda que os cocos, que os espanhóis pedem continuamente, não somente estão sujeitos periodicamente a um tabu sobre o consumo, como se caracterizam por um regime

de propriedade particular, já que a propriedade dos coqueiros muitas vezes não coincide com a posse da terra onde eles crescem: o detentor desta não pode, portanto, dispor à vontade de seus produtos, e o que parece aos espanhóis uma recusa injustificada, na realidade pode ser simplesmente uma falta de disponibilidade de cocos por parte de um indivíduo que só aparentemente os possui em grande quantidade³⁶.

Mas a situação com relação aos porcos é mais complicada ainda.

Sempre em Buena Vista, os espanhóis abraçam os indígenas a toda hora e se declaram seus amigos, mas ao mesmo tempo tomam seus pertences. Inclusive obrigam os indígenas a lhes prometer porcos. Os ilhéus, porém, fogem sem manter esta promessa extorquida através de ameaças e, naturalmente, os espanhóis desembarcam e os perseguem.

“Eles se retiraram para suas choupanas e de lá mandaram dois índios com um porco parecido com os de Castela, pedindo-nos para que o pegássemos e fôssemos embora. O lugar-tenente os abraçou e disse que os considerava seus amigos e foi com eles até suas choupanas, e os Indianos permaneceram a seu lado até que se juntaram cerca de quinhentas pessoas em volta; alcançamo-los, tratando-os com grande afeto e amizade e pedimos por mais porcos. Eles disseram que tinham muito poucos, pois era necessário trazê-los das outras ilhas, mas que nos dariam mais um e então poderíamos partir em paz. Pegamos os dois porcos e agradecemos a Deus por nos ter dado comida para a Páscoa”³⁷.

Este estranho cordeiro pascal foi difícil de se obter, pois era mercadoria de importação em Buena Vista, mas em outros lugares a recusa dos indígenas ou as razões pelas quais cedem um porco são mais complicadas e certamente não podem ser explicadas pelos parâmetros da escassez ou da abundância.

Se, por um lado, existem ilhas importadoras de porcos, por outro não faltam as exportadoras e, em geral, os dados etnográficos demonstram que havia porcos em abundância. Em Bougainville, por exemplo, cada casa tem pelo menos um porco e a maioria possui três ou quatro³⁸. Mas esta abundância não tem por consequência a propensão à troca. Os porcos são destinados às grandes festas e fazem parte de uma rede de obrigações políticas que ligam os líderes (*mumi*) a seus seguidores. Além disso, o porco é algo mais que um animal de criação: o melanésio o considera como um bicho de estimação, bem mais importante que a mulher que o criou, e do qual se separa contra a vontade. Se um Siau quer dar uma festa, para não ter que matar seus queridos porcos ele compra outros em outro lugar³⁹. A mitologia e o ritual associam e identificam o porco e o homem⁴⁰.

Enquanto os espanhóis insistem em considerar os porcos como uma mercadoria qualquer ou no máximo como cordeiro pascal, os melanésios demonstram em toda ocasião, porém inutilmente, que para eles os porcos são muito mais. Uma prova de amizade, por exemplo, que não se mede em termos de quantidade:

“Na ilha de Veru, que tem mais de trezentas choupanas, os Indianos nos receberam pacificamente e nos deram um porco, e nós pegamos suas canoas porque se recusaram a nos dar mais de um porco. Quando viram que tínhamos tomado suas canoas, fizeram uma permuta, dando dois porcos por duas canoas... nos trouxeram alguns dentes ou presas que pareciam pertencer a algum animal de grande porte que eles consideravam importante, e nos disseram que devíamos pegá-los e devolver suas canoas”⁴¹.

Mais interessante ainda é o que acontece em Ulawa. Nessa ilha e na vizinha Sa’a, segundo Ivens, os indígenas se perguntaram se os espanhóis eram homens ou espíritos⁴². Acabaram concluindo que seu comportamento rapace e hostil comprovava, sem sombra de dúvida, sua natureza humana. Ivens repara, de fato, que os espanhóis relatam uma palavra, *Mauriba*, por eles interpretada como “chefe”: esta palavra é certamente idêntica a *mauriha*, que significa “seres humanos” enquanto opostos aos “espíritos”. A palavra foi usada pelos indígenas que discutiam a natureza de seus visitantes⁴³.

Provavelmente decisivo foi o comportamento dos estrangeiros a respeito do porco que haviam pedido de presente – e que nós vemos, do ponto de vista dos melanésios, como um modelo daquilo que os espanhóis lhes atribuem: eles constataam, de fato, que após terem trazido o porco, os indígenas o levam de volta. Pior ainda, à cordialidade da chegada eles substituem a hostilidade e a guerra na partida.

O episódio, aparentemente incompreensível, talvez encontre uma explicação justamente na tentativa dos habitantes de Ulawa de saberem se os estrangeiros eram espíritos ou homens. A resposta, então, teria sido dada pela violação, por parte dos espanhóis, das regras de consagração dos porcos aos espíritos em Sa’a - cuja cultura é bastante similar à de Ulawa – e que são assim resumidas por Ivens:

“Havia dois tipos de consagração dos porcos em Sa’a. Na primeira um porco era separado para um *li’oa*, com uma só orelha marcada. O ferrete era uma proteção suficiente até em época de guerra, e durante um ataque hostil este animal consagrado seria poupado com todo cuidado. Ele acabaria morrendo de velhice... os porcos marcados eram conhecidos como porcos sagrados... No segundo tipo de

consagração, praticado em Sa'a e Ulawa, o espírito de uma pessoa morta recentemente aparece a um parente pedindo-lhe que separe um porco para ele. Quando o porco estava pronto para ser comido, todos aqueles (somente homens) que pertenciam à família do morto o comiam⁴⁴.

Segundo nossa hipótese, é possível que os espanhóis tenham sido confundidos com espíritos de defuntos. Por isso quando eles pedem - de forma absolutamente lógica - um porco, os indígenas lhes apresentam um suíno e logo em seguida o separam para comê-lo. Quando, porém, os estrangeiros manifestam o desejo de comê-lo, os moradores de Ulawa não têm mais dúvidas quanto a sua natureza humana, e tentam, portanto, expulsá-los.

Recusando-se a reconhecer os porcos como signos e não mercadoria e comida, os espanhóis sobrepõem às categorias melanésias suas próprias categorias econômicas. Eles entendem, todavia, que as trocas, nas Salomão, não são determinadas por uma simples situação de mercado e que as relações pessoais são fundamentais: quando não são impelidos pela necessidade, tentam obter por amizade aquilo que, em caso contrário, tomam com violência ou usando com má fé os meios de pagamento locais. Os navegadores que visitarão as Salomão no século XVIII terão, ao contrário, uma perspectiva bem diferente. Enquanto os espanhóis chegam a entender determinadas categorias de troca nas sociedades melanésias porque eles mesmos ainda não pertencem a uma sociedade capitalista e, conseqüentemente, não são tributários de sua ideologia e racionalidade econômica - sem contar sua experiência das sociedades pré-colombianas, que são um constante termo de comparação⁴⁵ - os franceses e os ingleses do século XVIII, ao contrário, não somente têm uma ideologia econômica bem diferente, dominada pelas noções de preço e de mercado, mas têm também outra teoria quanto à economia primitiva, que lhes parece caracterizada pela barganha, ou seja, por uma forma econômica que é a expressão mais simples da noção de valor e da situação de mercado, típicas do sistema econômico europeu. Por isso mesmo eles constatarem com surpresa, mais que com irritação, a ausência, entre os melanésios, da "propensão natural a trocar" e de qualquer desejo de permuta. Superficial, como sempre, Surville conclui que "estes povos são exímios ladrões, como, em geral, todos os habitantes das ilhas do *Grande Oceano Equatorial*"⁴⁶, pois aceitam todas as bugigangas oferecidas pelos Europeus sem lhes entregar os mantimentos pedidos em troca⁴⁷. A história, portanto, sempre termina da mesma maneira: "abrimos fogo contra os traidores"⁴⁸. É verdade que Surville, diferentemente de Mendaña, tinha as embarcações cheias de mercadorias e "viera para comerciar", mas mesmo seus colegas menos interessados nos negócios tiveram as mesmas reações.

Bougainville usa os mesmo termos: “traição” e “má fé”:

“Queríamos comerciar com eles, para que nos trouxessem alguns mantimentos. Sua má fé logo fez com que percebêssemos que não conseguiríamos. Eles tentavam agarrar o que lhes propúnhamos e não queriam dar nada em troca”⁴⁹.

Devemos, porém, concluir que em matéria de roubos os europeus eram mestres. Carteret rouba com desenvoltura aos indígenas uma canoa contendo cerca de cem cocos que “foram de infinita ajuda para os doentes”⁵⁰.

D’Entrecasteaux usa vocábulos que nos revelam mais ainda suas expectativas de permutas e tráficos:

“Nos comunicamos com sete deles em pirogas, mas foi impossível obter algo dos nativos, qualquer que fosse o presente oferecido para induzi-los a traficar conosco”⁵¹; “várias pirogas se aproximaram então das fragatas e nos comunicamos com os nativos a bordo. Esta comunicação consistiu, de sua parte, em receber tudo que lhes era proposto, sem dar nada em troca”⁵².

Apesar disso outros, como Shortland, perceberam que não todos os melanésios recusavam a permuta, e que nem sempre ela era impossível: passando ao largo de Simbo ele encontra indígenas que não têm medo nenhum e comerciam lealmente:

“Eles traficavam de maneira sincera e leal e não mostraram nenhuma inclinação a roubar ou enganar”⁵³.

A surpresa é mais marcante para os navegadores do século XVIII, já que suas experiências nas *chefferies* polinésias pareciam confirmar a teoria da trapaça como sistema primitivo de troca. A este propósito é interessante constatar que o “bom selvagem”, para Bougainville, é justamente o habitante de uma sociedade “policée” como a taitiana, com um forte poder político, e não o mais primitivo melanésio, que provoca nele julgamentos muito racistas. Sobre os habitantes das “Grandes Cíclades” (Pentecoste, Novas Hébridas etc.) ele diz:

“Não creio que estes homens sejam tão doces quanto os taitianos: sua fisionomia era mais selvagem, e precisávamos estar sempre atentos às astúcias que usavam para trapacear nas permutas”⁵⁴.

E acrescentava em seguida:

“Por outro lado, observamos ao longo desta viagem que em geral os homens pretos são muito mais malvados que aqueles cuja cor se aproxima à do branco”⁵⁵.

Os habitantes da ilha por ele batizada “dos Leprosos” são julgados “repugnantes”⁵⁶, e assim por diante.

Não é por acaso que o pretense “selvagem” do Taiti se serve da permuta enquanto o selvagem das Salomão usa – como os europeus do século XVIII perceberam – uma moeda. Foi constatado que uma economia de certa forma monetária existe nas sociedades politicamente acéfalas da Melanésia, mas é completamente ausente na Polinésia, onde os chefes criam vastas áreas políticas nas quais controlam as trocas e concentram a produção para redistribuí-la⁵⁷. As trocas e a coesão social que são garantidas na Melanésia – na ausência de um poder político – pela moeda, são assumidas na Polinésia pelo chefe, que funciona como “banco” e “armazém” da sociedade. A permuta serve para cobrir as necessidades de troca – limitadas – que o chefe não satisfaz e se refere a uma parte limitada do *surplus*. Esta forma econômica é, portanto, ligada a uma situação política que não é absolutamente selvagem⁵⁸.

Logo, o paradoxo perante o qual se encontraram a teoria econômica e a sociologia europeias – na pessoa dos navegadores – é o de ter considerado “primitivo” um sistema de trocas e um tipo de homem que eram, pelo contrário, a expressão de um sistema político mais próximo do europeu que o tipo de organização dominante na Melanésia. As sociedades melanésias, claramente mais “primitivas”, pareciam, em geral, refratárias à permuta e ainda por cima tinham uma característica que parecia típica das economias evoluídas, ou seja, uma moeda!

Isto tudo contradizia as teorias evolucionistas sobre a natureza da sociedade que vigoravam na Europa. Não obstante, a contradição não foi percebida, justamente porque teria colocado em discussão a ideologia que a sociedade capitalista construía de si mesma e da qual procurava confirmação nas sociedades ditas “primitivas”.

Para não colocar em questão a noção de “econômico” e a teoria utilitária da sociedade, os europeus preferiram considerar a economia primitiva de alguma forma inexistente ou simplesmente “irracional”. Esta atitude caracterizou as teorias sociológicas pelo menos até Malinowski e, sob certos aspectos, até o próprio Malinowski foi vítima dela.

O lapso entre a primeira visita dos europeus às Salomão e o segundo período de suas explorações nos permite então constatar, no espelho que a sociedade europeia voluntariamente

escolhera para si mesma, não só a evolução objetiva de sua estrutura econômica, e sim também uma ruptura em sua própria ideologia.

Como vimos, e como veremos em seguida também, se os espanhóis entendem melhor que seus sucessores a natureza da sociedade melanésia, isto ocorre porque ainda são tributários da filosofia política clássica, fundada sobre a noção de contrato social, e profundamente parecida com a filosofia política melanésia⁵⁹. Os homens do século XVIII se encontram, ao invés, em um universo ideológico diferente. Como se sabe, no início do século XVIII a teoria contratual foi abandonada em favor de uma teoria utilitarista da sociedade⁶⁰. Enquanto a teoria contratual (ou as formas que precederam sua formulação mais exata) considera a sociedade como um fato artificial e, especialmente com Locke (e, antes dele, com os monarquistas), como *revogável* pelos homens que se uniram em contrato, a teoria utilitarista a considera como um fato natural e portanto irrevogável. Para esta, a sociedade, assim como seus valores, existe necessariamente porque é fundada sobre noções naturais de simpatia e interesse que não são simplesmente racionais, e sim agem constantemente de modo natural. Eliminando assim a noção de contrato, a filosofia política iluminista eliminava ao mesmo tempo a possibilidade de uma concepção relativista que permitisse entender e aceitar tipos de racionalidade diferentes daquele da sociedade burguesa. O burguês precisava, portanto, descobrir seu protótipo natural, o bom selvagem, que garantisse sua necessidade e sua eternidade.

É compreensível, então, a irritação dos navegadores do século XVIII (todos em geral muito cultos, e particularmente Bougainville) perante um comportamento tão pouco previsível quanto aquele dos melanésios; compreensível também o fato de seus relatos mudarem completamente, se comparados aos dos Espanhóis (que se referem sempre ao social), e utilizarem categorias “naturais”: se os melanésios se recusam a cumprir seu papel (de permutadores e bons selvagens) é porque são pervertidos, porque estão ausentes, neles, aqueles sentimentos naturais e aquelas noções de utilidade sem as quais não existe sociedade. É interessante, inclusive, constatar que tanto os espanhóis como seus sucessores caracterizam essas sociedades como dominadas pela guerra e pelo conflito constante, mas que, nesta afirmação, seus pontos de partida são completamente diferentes: para os primeiros a guerra é uma consequência de sua estrutura política e da revogação periódica do contrato social que liga grupos diferentes; para os segundos, a guerra é o produto da anti-sociabilidade fundamental dos melanésios, é pura desordem.

Vimos, portanto, que a atitude diante da troca, para além das primeiras e universais relações

que se repetem idênticas no contrato entre diversos grupos humanos, é profundamente diferente para melanésios e europeus, e que, aliás, ela revela uma evolução na ideologia política e econômica dos próprios europeus, a dois séculos de distância.

Por que, então, uma economia que definimos como monetária suscitava para nossos navegadores problemas bem mais graves que a permuta taitiana?

É que a moeda, longe de ser um ponto em comum entre a economia melanésia e a mercantil-burguesa, mostra a diferença entre os dois universos em seu ponto mais crucial. E se as economias melanésias deixam amplo espaço para a permuta, isto nos revela a diferença de nossa ideologia ou de nossa prática da troca. Na área visitada pelos espanhóis⁶¹ há um comércio extenso. O *surplus* produzido em uma ilha ou em um distrito é exportado para outros lugares, em troca de bens não produzidos pelo exportador ou a ele não acessíveis. Existe assim uma divisão do trabalho “internacional” que permite a sobrevivência de cada grupo. O comércio, todavia, não é feito livremente. Muitas vezes, aqui, como em outros lugares da Melanésia, a troca é adiada e cada um comercia com um *partner* específico, que é também seu protetor e amigo⁶². Sair dos circuitos tradicionais da troca significa, portanto, confiar no desconhecido, romper relações que têm uma importância política, expor-se aos perigos do canibalismo. Cada melanésio, então, planeja sua produção em função das exigências de seus *partners* e de seus propósitos de troca. Não existe, como entre os mais individualistas Kapauku da Nova Guiné, um mercado aberto, e os preços são tradicionalmente fixos e não determinados pela procura e pela oferta⁶³. Isto explica provavelmente porque os indígenas das Salomão se recusaram a comerciar e, mais ainda, a permutar com os estrangeiros.

O *surplus* de porcos, vegetais e tabaco dos habitantes do nordeste de Guadalcanal (Longgu) é exportado para grupos específicos da ilha de Malaita: os porcos e os vegetais para os Langalanga da costa oeste que, habitando pequenas ilhas artificiais⁶⁴, adquirem a comida exportando a moeda por eles fabricada, da qual são os únicos produtores na região, enquanto o tabaco é vendido ao norte de San Cristoval⁶⁵, onde é trocado por dentes de cetáceos. Os Longgu e seus vizinhos utilizam, por sua vez, a moeda e os dentes para adquirir, no interior de Guadalcanal ou em outras ilhas, dentes de cão, tabaco extra, recipientes de madeira entalhada, grandes canoas para as viagens em alto mar e vários ornamentos⁶⁶. As canoas são produzidas em Marau e Florida e adquiridas com moedas⁶⁷. Os habitantes de Florida introduzem, depois, nestes circuitos, os ornamentos de conchas produzidos mais ao norte em Santa Ysabel.

Mas o que mais interessa é a maneira como é feito o comércio entre os Langalanga e os

Longgu. Quando uma canoa Langalanga chega em Guadalcanal, sua tripulação oferece os colares-moeda aos hospedeiros e não pede *explicitamente* nada em troca. Durante a estada, limita-se a aludir discretamente ao peso de um porco ou à qualidade das madeiras locais, e, na hora da partida, os encontrará prontos para serem levados. O pedido, portanto, nunca é explícito. Esta discricção pode parecer hipócrita, mas na realidade demonstra que a ideologia melanésia da troca raramente é utilitária e comercial, e é considerada como um serviço que tradicionalmente prestam amigos do pai para o filho ou do tio materno para o sobrinho uterino⁶⁸. Isto nos ajuda a compreender que o caráter explícito dos pedidos dos espanhóis ou dos outros europeus era fora de lugar e se chocava com o equilíbrio econômico do sistema, incapaz de suportar ônus imprevistos, e com a etiqueta local.

Quanto à moeda, nos deparamos com um fenômeno análogo. Em primeiro lugar, apesar de todos os tipos de moeda da região terem, quantitativamente, um equivalente nas unidades monetárias dos outros, eles não são intercambiáveis. Por exemplo: os discos de concha não são intercambiáveis com dentes de cetáceo. A uma noção quantitativa de valor não corresponde, no sistema monetário das Salomão, um equivalente universal: cada tipo de moeda é usado em circuitos específicos e não pode sair deles. Apesar da moeda ser um meio de troca, uma unidade de cálculo e servir para acumular valor, somente alguns objetos tem seu valor expresso em termos monetários:

“Cada transação comercial requer um tipo particular de objetos: somente discos, somente dentes de cão, somente dentes de cetáceos ou, como no caso do preço da esposa, um certo número de cada um deles em proporções definidas”⁶⁹.

O erro fundamental dos europeus nas Salomão foi, portanto, terem separado a economia da ideologia local⁷⁰ e não terem conseguido entender que para os melanésios o valor simbólico da transação e de seus instrumentos é tão importante quanto a própria transação, e talvez até mais. A lição que estes silenciosamente forneceram com suas manifestações de “logomania” no momento do primeiro contato não foi recebida: o universo das permutas não é separado daquele dos símbolos e da comunicação; a moeda, os porcos, as madeiras não são objetos no sentido puramente utilitário do termo, que é típico da ideologia européia.

O PODER

Com relação ao poder político, a ambigüidade e a contradição das impressões dos europeus também é grande, mas mais uma vez são os espanhóis, ou melhor, alguns deles, que entendem mais a fundo a estrutura das sociedades das Salomão.

Como se sabe, a maior parte das sociedades melanésias não tem um poder político estruturalmente definido, não tem “chefes” e sim *leaders* que, em função do prestígio adquirido com suas distribuições, suas festas etc., têm um certo poder em algumas situações, como disputas, guerras etc. Um problema que surgiu dos relatos dos espanhóis é o uso da palavra “tabriqui”. Em Santa Ysabel, eles ouviram designar desta forma um dos líderes locais, Bileban Arra. Trata-se certamente do termo polinésio *te ariki*, usado no sentido de “chefe”, mas ele nunca foi encontrado pelos etnógrafos em Santa Ysabel e ninguém jamais conseguiu explicar por quê ele existiria no século XVI nesta parte das Salomão para designar um personagem que nada tinha a ver com os chefes polinésios. Codrington, que fez pesquisas sobre o assunto em Santa Ysabel, não conseguiu chegar a conclusão alguma e ainda por cima perdeu suas anotações⁷¹. Deve-se supor que na época existissem relações entre as Salomão e Ontong Java, não muito distante? O mistério que se esconde por trás deste título⁷², imediatamente adotado pelos espanhóis para indicar todos os *leaders* que encontraram, parece resumir emblematicamente as contradições dos relatos de Mendaña e de seus companheiros sobre a natureza do poder político em Santa Ysabel e nas Salomão orientais. Na primeira versão que possuímos de seu relato, Mendaña afirma, de fato, que em Santa Ysabel não existe um chefe supremo⁷³, mas na segunda ele chama Ponemanefaa, um “notável”, de “Rei da Ilha de S.Y.”⁷⁴. Em outra ocasião observa que ele é um “feiticeiro” que convence seu povo a levantar as armas contra os espanhóis, e não um “chefe”⁷⁵.

Certamente a supremacia deste Ponemanefaa (ou Benebonefa) devia ser um fato objetivo, pois sua autoridade é reconhecida em Santa Ysabel até a Bahia de la Estrella assim como na ilha de St. George, e quando Sarmiento tenta penetrar no interior da ilha é seu nome que é invocado pelos indígenas para induzi-lo a desistir do empreendimento⁷⁶. Sobre este ponto, a etnografia da região nos dá uma imagem empobrecida da realidade das ilhas: no século XVI elas eram muito mais povoadas e esta é a causa, e contemporaneamente o indício, de áreas de poder territorialmente mais amplas que aquelas encontradas no século XIX e no século XX⁷⁷. Mas é sobre a natureza desse poder que a versão B do relato de Mendaña está equivocada, como veremos. Deve ser dito,

também, que na área visitada pelos espanhóis, assim como em outros lugares nas Salomão, não faltam sociedades que se aproximam da situação polinésia pela diferenciação estrutural entre as linhagens dos nobres e as da gente comum⁷⁸.

A rápida visita a Sa'a, porém, não é suficiente para explicar as incertezas e os equívocos de alguns dos exploradores. Eles procuravam um chefe, um rei, e tinham tendência a identificá-lo com quem carregava aquelas que lhes pareciam as insígnias do poder⁷⁹. Mas nesta procura pelos sinais do poder se sentiram, muitas vezes, frustrados: maravilham-se, por exemplo, que os *tabriqui* não parecessem mais ricos que o mais comum dos mortais⁸⁰ e, curiosamente, o único aspecto dos *leaders* que chama sua atenção é o mesmo que caracteriza um "grande homem" aos olhos do melanésio. Quando Bileban Arra vem a bordo ele aparece "com uma austeridade e dignidade que não podíamos não admirar em um selvagem"⁸¹. Seu pai, então, aparece aos espanhóis com os sinais quase europeus do patriarca:

"era um homem que tinha o aspecto de um chefe, cuja pessoa mostrava autoridade; ele era muito velho e muito alto, com uma barba branca tão longa que chegava à cintura; era mais branco que seus filhos, quase quanto um espanhol"⁸².

Mas a ideologia política que fazia com que os espanhóis procurassem por um rei lhes permitia, ao mesmo tempo, entender por quê, afinal, ele faltava, e por que este fato era estruturalmente ligado à guerra constante que os melanésios faziam uns contra os outros. De fato, como notou M. Sahlins, pela teoria política do contrato social, o "estado de natureza" que precede o contrato não exclui toda forma de relação social: o *bellum omnium contra omnes* significa somente que as relações sociais não existem permanentemente, mas são periodicamente interrompidas pela guerra, e sua descrição na filosofia política contratual se parece com aquela que os etnólogos dão das sociedades segmentares⁸³.

O que de fato caracteriza as sociedades das Salomão é sua extrema segmentação em grupos que podem se reunir em unidades mais amplas sob a autoridade de *leaders*, mas que voltam invariavelmente a dividir-se e a combater-se. Os espanhóis detectaram perfeitamente esta segmentação política e suas conseqüências:

"A população desta ilha é muito corajosa, e não há nenhuma amizade entre eles. Isto pode ser facilmente constatado, já que permanecemos dois meses e meio na ilha de Santa Ysabel, e a ilha

inteira não sabia da nossa vinda, exceto em alguns lugares; pois cada pequeno agrupamento, seis pequenas canoas, ou duas ou três, aventurava-se a nos atirar duas dúzias de flechas, enquanto, se fossem um povo sob o poder de um chefe principal ao qual fossem obrigados a obedecer, vendo um brigue com tão poucos homens, poderiam muito facilmente ter nos causado um dano considerável perseverando na batalha, caso trezentas ou quatrocentas canoas tivessem se reunido”⁸⁴.

Mais tarde Surville resumirá drasticamente, e falsamente, a situação: “Os povos das diferentes ilhas deste arquipélago não se comunicam entre si a não ser para fazer guerra uns contra os outros”⁸⁵.

Mais corretamente, Gallego irá reaproximar o sistema político melanésio ao dos “Árabes de Barbaria” e afirmará que neles não se reconhece nenhum chefe⁸⁶.

Mais interessante, para entender a atitude dos espanhóis, é ver como se comportam concretamente quando eles mesmos estão envolvidos na lógica do contrato e da guerra, no sistema segmentar.

Chama a atenção, no exame das relações entre os espanhóis e os indígenas, sua descontinuidade: à paz sucede a guerra, à guerra uma tentativa dos espanhóis de reconstituir a paz, tentativa que, mesmo quando tem sucesso, não consegue fazê-la durar por muito tempo: volta-se à guerra e o ciclo recomeça. Jamais, com nenhum grupo, suas relações foram *constantemente* de paz ou de guerra, como se a descontinuidade entre os grupos se traduzisse necessariamente em uma descontinuidade temporal que presidisse ao conflito e à amizade.

Os primeiros contatos com os “Indianos”⁸⁷ já são caracterizados por uma mistura de hostilidade, curiosidade recíproca e pelo desejo de manter boas relações. Estas, porém, parecem estruturalmente impossíveis, apesar da “boa vontade” dos espanhóis, que no início não reagem quando seus companheiros são feridos ou assassinados (eles, aliás, até libertam um “indiano” após um ataque durante o qual dois soldados são feridos). Talvez isto seja devido ao fato de a hostilidade dos indígenas lhes parecer natural: no estado “natural” passa-se sem transição da hostilidade à paz, trocando de igual forma presentes e mortos. Eles se dão conta de que, respondendo à violência com a violência, abririam um ciclo de “assassinatos” que não pararia mais. Nunca pedem aos indígenas para obedecerem a uma suposta moral legal – como seus sucessores dos séculos XVIII ou XIX: eles entram imediatamente no sistema, esforçando-se para instaurar uma reciprocidade amigável, ao invés de uma reciprocidade hostil. Em nossa opinião é importante ressaltar que pelo menos Mendaña não se sente escandalizado pelo comportamento dos indígenas, isto porque o interpreta como “natural”, ou seja, lógico no “estado de natureza”. Para ele, a única solução consiste na constituição

ou reconstituição do contrato. Mendaña, porém, ilude-se quando crê que as declarações de amizade, os presentes e os atos de generosidade sejam suficientes para garantir a persistência do contrato: a reciprocidade se esgota no momento em que ocorre, em cada *ato de reciprocidade*, e nunca vai além dele: a descontinuidade permanece estrutural e insuperável quando não há um poder político que a elimine de uma vez por todas. Em uma sociedade em que os homens se dividem entre parentes e não parentes, eventuais trocas são possíveis entre não-parentes, mas eles continuam irremediavelmente sendo não-parentes, ou seja, estrangeiros e inimigos. A noção de parentesco não permite ir além de si mesma, portanto o poder do *leader* melanésio é destinado inevitavelmente a ser posto em xeque, e o *leader* é submetido a uma situação na qual pode ser desapossado de seu domínio e até morto. A única solução possível, segundo Mendaña, seria levar o jogo até suas extremas conseqüências, e ele certamente teria percorrido este caminho, caso tivesse se instalado nas Salomão de forma estável, como planejara. Havia neste homem, porém, uma mistura de realismo e de ilusão que lhe impediu de ir até o fundo.

Quando os espanhóis capturam num combate quatro homens de Meta, líder rival de Bile, este se apresenta a Mendaña e lhe pede os quatro prisioneiros para “comê-los”, e fica muito surpreso quando Mendaña, querendo se manter neutro, recusa-lhe este favor⁸⁸. Do ponto de vista melanésio a atitude de Mendaña é ilógica: ele foi atacado por Meta justamente por ser aliado de Bile, e entre dois inimigos é necessário fazer uma escolha. Bile chega então à conclusão que Mendaña é um falso aliado, e que na realidade é ele que quer matá-lo e comê-lo.

“Quando se achou em condição de falar, disse-me que tivera muito medo que eu quisesse matá-lo, e por isto não viera me visitar; mas de agora em diante viria, e me traria provisões, porque desejava ser meu amigo, e seus Indianos seriam meus *naclonis*, e eu e ele seríamos os chefes daquele país. Poucos minutos antes lhe perguntara quem era o principal *trabiqui* neste país e ele respondeu *Ago*, que significa “tu”, e depois *Arra*, que significa “eu”, e que ele e eu seríamos *itapulus*, que significa “irmãos”, e que todos os indígenas seriam meus *naclonis*, que significa “vassalos”, e todos me serviriam. Como lhe disséramos antes que o Senhor era o rei do céu, da terra e do mar, e de toda a Criação, e que o rei de Castela era um grande chefe e Senhor da terra inteira, ele me pediu para que lhe explicasse. Eu lhe disse que Deus era o *caiboco*, que para eles significa “Grande Senhor”, e *bocru*, que significa “de muitas coisas”, e que era o rei do céu e da terra, e eu, e todos nós, éramos seus vassalos. Ele fez, então, um gesto que não era de um selvagem, pois levantou a mão estendida para o céu com as palmas para baixo, e com um dedo da outra mão apontado para o alto, perguntou se Deus estava lá no alto; e quando respondi que sim, virou o dedo para baixo, apontando-o para a terra, e perguntou se o rei de Castela estava sobre a terra; e respondi que estava, e ele mostrou grande surpresa e uma espécie de júbilo, dizendo que desejava lhe render uma visita”⁸⁹.

Mendaña aproveita para fazer com que Bile declare sua submissão ao rei de Castela: mas o equívoco persiste, porque enquanto para o espanhol isto equivale a uma tomada de posse da ilha, para Bile significa somente uma aliança que lhe permitirá combater os rivais. Daí vem o pedido de entrega dos prisioneiros, a surpresa e a volta cheia de desconfiança quando Mendaña recusa e ainda por cima lhe ordena cessar qualquer hostilidade contra Meta. Mas o prisioneiro, filho de Meta, e Bile não aceitam fazer as pazes. Para agravar ainda mais a situação, Mendaña captura dois prisioneiros entre seus visitantes e aliados⁹⁰.

Apesar de vislumbrar a realidade do sistema político melanésio, Mendaña não chega a aplicar este conhecimento no plano da ação e se recusa a participar dos conflitos entre os diferentes *leaders*. Nisto é menos realista que os europeus e missionários que, aliando-se a Pomare no Taiti e a Kamehameha no Havaí, lutarão a seu lado contra seus inimigos, unificando as ilhas sob um único chefe e preparando, assim, a situação ideal para a colonização. Bile, como Pomare, deu-se conta da oportunidade oferecida pela presença dos estrangeiros, e o disse claramente a Mendaña, mas este não quis ou não soube aproveitá-la.

Utilizando mais uma vez a etnografia devemos, portanto, explicar por quê as sociedades melanésias são inevitavelmente ligadas à guerra e à segmentação e por quê a recusa de Mendaña a tomar partido e a aceitar essa realidade lhe impediu de colonizar as Salomão.

Hogbin e Wedgwood⁹¹ mostraram que a unidade política melanésia tem uma população média que vai de setenta a setecentas pessoas. Esses pequenos corpos políticos são formados por vários grupos de parentesco e de residência autônomos. Abaixo da grande variedade dos tipos de organização parental melanésios estão esboçados alguns princípios fundamentais comuns. Um desses, o mais importante, é definido pela descontinuidade territorial e pela residência, que determinam o pertencer de um indivíduo a um grupo de maneira mais exata que as simples relações genealógicas⁹². Cada um desses segmentos tende a ser política e economicamente autônomo e não existe nenhuma hierarquia entre eles.

Sua oposição constante e a potencialidade ou a atualidade da guerra entre eles mantêm esta igualdade, que seria alterada pela supremacia política de um grupo que tivesse controle dos conflitos. A guerra é, portanto, em primeiro lugar estruturalmente ligada à igualdade. Algumas lendas de Guadalcanal⁹³ expressam com clareza este fato: após um período demasiadamente longo de paz, os vilarejos trocavam deliberadamente insultos para provocar a guerra e voltar a uma situação de descontinuidade e oposição.

Algumas instituições melanésias parecem também propositalmente criadas para manter áreas bastante amplas em um estado de guerra generalizada. Uma delas é o uso que se encontra, por exemplo, em Guadalcanal e em Malaita, de “exportar” as vinganças. Quando o habitante de um vilarejo morre e, graças à divinação, descobre-se que sua morte é devida a práticas mágicas de um indivíduo que pertence a um vilarejo inimigo, os parentes encarregam um vilarejo amigo de realizar a vingança, pagando-lhe um determinado preço. Estes aliados matam o maior número de pessoas possível no vilarejo em questão e levam suas cabeças aos que residiam com o morto. A vingança do vilarejo atacado vem logo em seguida, mas não se dirige contra os mandantes, e sim contra os executores, e pode ser ela mesma exportada⁹⁴.

Dessa forma cada morte multiplica o número dos mortos em outros vilarejos e produz ciclos intermináveis de vinganças. As vinganças circulam assim entre os vilarejos paralelamente à moeda que serve para pagar os executores e que, de outra forma, não circularia ou circularia bem menos. A comunicação social implica assim paradoxalmente a guerra, e é garantida pelas vinganças. O sistema não é absurdo porque, generalizando e distribuindo as vinganças, impede que elas se reduzam a ciclos de delitos e vendetas bilaterais, referentes somente a dois grupos, que seriam muito mais destrutivos e perigosos e, principalmente, restringindo o círculo das compensações e dos pagamentos, impediriam uma circulação mais ampla dos bens e relações sociais mais extensas. Uma instituição como esta mostra a contradição na qual se encontram as sociedades melanésias: a comunicação entre os grupos é ligada a suas guerras constantes; a descontinuidade territorial, política e econômica de que nasce a guerra é cada vez reconstituída, em distribuições diferentes, pelas instituições que permitem ultrapassá-la provisoriamente. Como veremos, para o pensamento melanésio a permuta, o casamento, a comunicação e a moeda, que os resume a todos, estão estritamente ligados à morte.

Vimos que a reciprocidade da troca de bens se esgota em cada ato singular e bilateral de reciprocidade: o que permite aos melanésios ultrapassar a esterilidade fundamental da troca de bens e da reciprocidade é, portanto, a troca indireta das mortes. Paradoxalmente, se a guerra mantém a descontinuidade entre os grupos, ela garante sua comunicação mais que a troca pacífica, pois a guerra melanésia nunca é simplesmente bilateral: ela reestrutura as relações entre os segmentos, e permite uma reposição das ligações tradicionais, utilizadas “passivamente” pelas trocas de bens⁹⁵.

Todavia estas relações não surgem espontaneamente, e sim tendem a ser controladas por homens de prestígio, por *leaders* que são chamados de “big man”, “homem famoso”, “homem

rico”, “homem central”, “manager” etc. Estas denominações já mostram a natureza não formal de seus poderes, mas há outra, mais interessante, que indica como se forma o poder de um *leader*: “o homem generoso”. De fato, é fornecendo a seu grupo prestações excepcionais (festas, moedas⁹⁶ para os casamentos, as compensações, as vinganças, os funerais, a aquisição de canoas etc.) que um indivíduo pode ser progressivamente aceito como líder.

O mecanismo pelo qual se constrói o seu poder implica, então, duas coisas:

1) as sociedades melanésias, caracterizadas por uma estrutura produtiva regida pelas necessidades de cada unidade familiar, não produzem o *surplus* necessário para certas atividades sociais não ordinárias;

2) esta situação permite a um homem preencher este vazio produtivo desde que seja suficientemente convincente a ponto de obrigar sua família consangüínea e seus dependentes a aumentar seu trabalho e produzir mais.

A esfera de atividade do *big-man* é, portanto, sempre e necessariamente caracterizada por dois setores: um setor interno, do qual ele constitui o “centro”, e que aceita trabalhar para ele por várias razões (obrigações determinadas por empréstimos, laços de parentesco, desejo de participar da glória do *leader* etc.); e um setor externo, onde são distribuídos os produtos do setor interno. As dimensões do primeiro nunca excedem oitenta pessoas; as do segundo são variáveis e flutuantes, e dependem da habilidade política do líder e das capacidades produtivas de seu grupo⁹⁷. Em uma sociedade como esta, quem detém o poder não é um explorador e sim um explorado.

Todavia, duas condições são necessárias para que o poder do *big-man* possa consolidar-se e persistir: em primeiro lugar, ele deve conseguir construir uma facção suficientemente ampla e estável, e sobre a qual tenha um poder suficiente, para suprir às necessidades crescentes de sua política. Em segundo lugar, deve conseguir eliminar os rivais potenciais esmagando-os em *potlatch* – ou seja, em competições de generosidade e de distribuição – extremamente caros. Por sua vez, a possibilidade de sucesso depende da primeira condição, ou seja, da capacidade de subtrair aos rivais potenciais a força de trabalho que necessita.

Mas o sucesso significa o fim para o *leader*. Dificilmente ele consegue fazer com que seu grupo suporte o peso econômico de sua política e ainda mais difícil é controlá-lo de maneira eficaz quando este se expande em excesso por causa de suas próprias exigências econômicas. Assim sendo, quanto maior e mais produtivo o grupo, maior o poder do *leader*, mas pelas mesmas razões tanto mais ele se arrisca a perder o controle. Por isso, freqüentemente ele acaba sendo

abandonado ou até morto pelos seus dependentes justamente no apogeu de sua fortuna, na base de uma ideologia igualitária.

Entre os Kapauku da Nova Guiné ocidental os filhos e irmãos do *leader* o matam dizendo-lhe: “Não deves ser o único rico, deveríamos ser todos iguais, portanto sê igual a nós”⁹⁸. Em Guadalcanal um vilarejo vizinho é encarregado do assassinato do *leader*, e este assassinato, por estar *fechando* um ciclo de trocas e relações entre os grupos, não requer a costumeira compensação (isto, inclusive, confirma nossa interpretação da função das vinganças e das compensações)⁹⁹.

Os limites econômicos do grupo do *leader* e os limites políticos de seu controle sobre a produção reproduzem, portanto, a contradição da organização segmentar melanésia: a troca e a comunicação são estritamente ligadas à guerra e à fixação dos grupos; nenhuma organização política estável é possível.

Este breve esboço da estrutura política melanésia deveria explicar os equívocos e os erros dos espanhóis e de seus sucessores, mesmo porque somente uma ideologia política dominada pela noção de contrato social (estritamente ligada à noção de sua *revogabilidade*) podia permitir uma certa compreensão de seu funcionamento. Nossa tese é que aqueles, entre os espanhóis, que eram influenciados, conscientemente ou inconscientemente, por esta ideologia política conseguiram entender melhor a estrutura das sociedades das Salomão.

Afinal de contas, a frase de Surville adquire, sob a ótica do que foi dito, uma verdade que não aparecia a quem a escrevia: “os povos das diferentes ilhas deste arquipélago não se comunicam entre si, a não ser para fazer guerra uns contra os outros” – desde que acrescentemos o inverso: “não fazem guerra entre si a não ser para se comunicar”.

MORTE

“Falam por aí em morte natural, mas é a morte natural que é a desnaturada”
(G. Greene, *A sense of reality*, Penguin Books, Harmondsworth, 1963, p. 48).

Vimos que perante a estranheza da cultura melanésia os espanhóis reagiram em geral tentando descobrir o familiar por baixo do incompreensível, tanto utilizando suas experiências das culturas americanas¹⁰⁰, como aproveitando os recursos da ideologia política contratual.

Esconjuravam, assim, a imagem da morte de sua civilização e, portanto, deles mesmos, à qual esta “outra” cultura os remetia continuamente. Quando, porém, esta cultura mostra *diretamente* – com o canibalismo – imagens de morte, a violenta reação dos espanhóis parece uma defesa, mais do que contra a angústia de sua própria morte, contra aquilo que, na mesma sociedade que eles observavam, revelava o resíduo irredutível de suas racionalizações e colocava, desta forma, em perigo a idéia em si de civilização, as camadas mais profundas da ideologia européia.

O canibalismo revela, de fato, a essência da sociedade melanésia, subverte a concepção cristã do corpo, a idéia da morte natural, para substituir-lhe a da morte *culturalmente* necessária, da morte artificial. Ele revela a essência do contrato social, que não é somente troca de bens, de moeda e de mulheres, mas também de cadáveres a serem consumidos, de assassinatos e vinganças. O pensamento melanésio nega a morte fazendo dela o instrumento da comunicação entre os grupos e do poder político que garante sua sobrevivência.

Dai o repentino, radical sentimento de estranheza experimentado pelos espanhóis, que revela de forma até demasiadamente clara uma atração profunda, e a defesa contra um desejo inconsciente de negação e auto-aniquilação de sua própria civilização¹⁰¹.

A reação de Mendaña, mais moderada do que a de seus homens, que querem abrir fogo contra os indígenas quando estes lhes oferecem um quarto de homem, é típica, porém não menos reveladora: “o General proibiu que atirassem, dizendo que aquelas pessoas não distinguiam o bem do mal. E os soldados disseram que os distinguiam perfeitamente, pois procuravam Indianos para comer fora de suas terras. E o general os acalmou dizendo: irmãos Cristãos, é por esta razão que antes de lutarmos contra eles devemos lhes mostrar que não deveriam cometer tais atos; até lá, todo o mal que lhes fizermos recairá sobre nossas consciências”¹⁰². “Eles não sabem distinguir o bem do mal”: Mendaña insiste em opor a imagem de sua civilização às atitudes melanésias que a negam; à violência de seus homens substitui a violência cultural, a violência do missionário, a da civilização que tem horror às suas próprias fronteiras bárbaras e que, para vencer seu desejo de destruição e aniquilação, tenta expandir-se e eliminar, em volta, tudo aquilo que a força a enfrentar sua própria negação, e subverte sua ideologia, as fronteiras entre o bem e o mal assim como ela mesma as estabelecera.

Mendaña manda então sepultar o quarto de homem e mostra aos indígenas que ele não come carne humana: eles vão embora pouco convencidos e tristes.

Paradoxalmente, a imagem canibalesca que os europeus tinham dos melanésios era recíproca,

pois, segundo Ivens, eles acreditavam que os europeus fossem espíritos, vindos para devorá-los. Por isso lhes ofereciam carne humana: para aplacá-los¹⁰³. A recusa era, portanto, interpretada como mau presságio; significava que os estrangeiros não se contentariam com aquelas ofertas.

Mas existe algo mais por trás dessas repetidas ofertas de cadáveres por parte dos indígenas: longe de ser uma declaração de guerra, elas mostram um desejo de conciliação e de paz que vem depois de momentos de luta, durante os quais alguns espanhóis são assassinados.

É sempre a etnografia que nos fornece um esclarecimento, apesar de sermos obrigados – dado o estado atual das pesquisas – a nos servirmos daquela de Malaita¹⁰⁴ que, de qualquer forma, revela uma estrutura comum a grande parte das ilhas Salomão.

Entre os 'Are'Are de Malaita, quando um homem de um grupo A mata um do grupo B as comunicações se interrompem entre os dois grupos. Para restabelecê-las, A deve fornecer a B uma moeda que reabre o diálogo. Mas isso não é suficiente: A é obrigado a matar um membro de seu grupo, de preferência uma irmã, e o cadáver é consumido pelo grupo B. A esta altura, a moeda inicial é devolvida para A, com o acréscimo de outra consistente prestação monetária, reunida com a ajuda de um *big-man*. A esta prestação se chama “nove”; a paz é concluída entre os dois grupos quando eles se pagam reciprocamente uma outra prestação monetária mínima, o “sete”.

Fornecer um cadáver como compensação por um assassinato é, portanto, uma das condições mais importantes para restabelecer a paz entre os grupos. O convite ao canibalismo feito pelos indígenas aos espanhóis provavelmente significava isso. Mas tentemos ir mais a fundo para entender a relação estreita que essa estrutura revela entre morte e comunicação entre os grupos.

Nas permutas que acontecem depois de um homicídio, emergem duas figuras: o matador, que sai reforçado pelas transações, porque recebe uma grande prestação monetária (o “nove”), e o *big-man*, seu direto antagonista, que se encarrega de recolher o “nove” no grupo ofendido. Esta ocasião é a única em que os indígenas são obrigados a ajudar seu *big-man* a juntar a quantia necessária para a compensação: o assassino reforça, então, a autoridade e o poder do *leader* (apesar de enfraquecer economicamente seu grupo), justifica sua existência e, portanto, reforça afinal a coesão do grupo e as relações de permuta com o exterior, que são garantidas pela presença do *leader*. O assassino, porém, coloca em perigo o poder do *leader*: sendo beneficiário das transações, aumenta seu próprio capital monetário, subtraindo-o daquele dos grupos dominados por *leaders* rivais, e aumentando suas oportunidades de substituí-los no controle da região.

Na ideologia 'Are'Are aparecem, portanto, dois estilos de poder: aquele do líder que garante

as trocas cerimoniais e permanece no interior dos circuitos que criou; e aquele do *namo* assassino e canibal, que faz a moeda sair de seus circuitos normais e que, ameaçando ou subvertendo os poderes estabelecidos, cria uma nova configuração de relações, trocas e alianças¹⁰⁵.

O *leader*, então, tem interesse em que ambiciosos canibais não produzam, na periferia do grupo que ele controla, conflitos e assassinatos pelos quais deve pagar ou que precisa “exportar”. A manutenção da paz pode se tornar assim insuportavelmente cara, e a guerra necessária, sem contar que entregar ao assassino cadáveres de seu próprio grupo provoca sua dissolução, já que os sustentadores do *leader* não são muito propensos a serem mortos para a realização das compensações necessárias. Fato ainda mais importante, a hemorragia de moeda e a conseqüente queda do nível das trocas torna inútil e caduca a própria relação de dependência. O grupo se dissolve, portanto, em várias unidades que se combatem anarquicamente, até um novo *leader* emergir, eliminando os conflitos, produzindo novas relações de dependência, novas configurações políticas e novos circuitos de troca e de comunicação¹⁰⁶. O assassinato e a conseqüente guerra são estritamente associados à democracia igualitária e anárquica dos 'Are'Are, permitem sua continuidade e a reestruturação periódica das relações políticas e econômicas¹⁰⁷. Mas há mais. Pode-se constatar uma analogia profunda entre a estrutura de uma compensação por assassinato e a relação de aliança matrimonial que é o meio privilegiado de ligação dos grupos.

A aliança matrimonial implica, de fato, a morte potencial de um membro do grupo, exatamente como a iniciativa de assassinato tomada com relação a um grupo alheio. Como os Mae Enga da Nova Guiné, os 'Are'Are poderiam dizer: “fazemos a guerra contra aqueles com quem casamos”¹⁰⁸. Quando o marido morre, a mulher, que provém de um grupo que chamamos de B, pede para ser morta pelos homens do grupo de seu marido (A). A esposa é então sufocada, e A fornece a B a mesma moeda que serve para restabelecer a comunicação depois de um assassinato. Mas B exige, por sua vez, a prestação de uma irmã de A para um festim canibalesco. No final B dá o “nove” para A e o ciclo se conclui com o pagamento recíproco do “sete”. “Assim o sistema dos assassinatos e aquele dos casamentos têm algo em comum, obedecendo a um sistema mais geral que inclui ambos”¹⁰⁹.

O caso do adultério também é bastante interessante. Se a esposa for infiel, seu irmão deverá imediatamente matá-la, e a relação é fechada. Se o adultério for cometido pelo marido, as coisas são mais complicadas. Ele é morto por seu irmão, que pede em troca o cadáver de uma irmã do cunhado. Acontece, em seguida, a prestação de um “nove” por parte de B e o pagamento recíproco do “sete”.

Todos estes fatos mostram a concepção que os 'Are'Are têm da relação entre os grupos; é

a morte que os tranquiliza. A proibição do incesto faz com que irmã e irmão tenham destinos matrimoniais diferentes (já que ambos são “casados fora”), mas determina igualmente sua solidariedade, já que cada ato de comunicação com o exterior (casamento ou assassinato) coloca em perigo a irmã e, portanto, a relação que garante a coesão interna do grupo. Trocar significa introduzir a morte no próprio grupo: para comunicar, os homens devem constantemente sacrificar algo à morte. Isto, porém, confirma que a necessidade e o valor da troca superam a importância das relações de consangüinidade: deve-se comunicar mesmo que isto signifique, ou possa significar, a morte da irmã.

A repetição da descontinuidade implícita na proibição do incesto revela, então, no pensamento ‘Are’Are, a ligação, que nos mostra a psicanálise, entre o desejo imposto pela Lei e as pulsões de morte. A continuidade do desejo, da exogamia, sobre os quais se fundam a sociedade e a comunicação entre os grupos, exige que seja estabelecida uma relação com a morte¹¹⁰.

Falamos muitas vezes sobre a moeda e precisamos enfim concluir que, para o pensamento ‘Are’Are e de muitas outras culturas das Salomão, a moeda - o meio que resume a própria comunicação, enquanto instrumento de todas as suas formas: casamento, assassinato, comércio, prestações funerárias etc. - identifica-se com a morte, aliás com os mortos.

Em primeiro lugar, a moeda é ao mesmo tempo portadora de vida e de morte: dá poder, permite a comunicação, mas mata, literalmente, quem não a faz circular e a conserva por um tempo demasiadamente longo. A moeda é, inclusive, o que resta dos mortos e a medida de seu valor. Na festa funerária que celebra o segundo funeral do morto, seus amigos ou seus antigos dependentes oferecem moedas que são recolhidas pelo oficiante (que é o *big-man*, cujo poder é mais uma vez permitido pela morte): logo, a quantidade recolhida mede o número e o peso das relações acumuladas pelo defunto. Em suma, quanto ouro ele pesava. Sucessivamente estas partes do morto voltam à circulação para compor as partes de outros mortos.

É assim, através dos mortos, que é falada a comunicação dos vivos, que necessitam dos mortos para trocar e viver.

Para concluir, o que tentamos demonstrar neste artigo? Duas coisas, principalmente:

1) No contato com uma sociedade e uma cultura diferentes se revelam de maneira privilegiada as estruturas profundas da sociedade e da cultura à qual pertencem aqueles que têm a iniciativa do contato; em suas reações vemos os mecanismos de sua ideologia operar identificações e exclusões que não são conhecimento, e sim uma maneira de esconjurar aquilo que, na “outra” cultura, põe em perigo sua própria.

A cultura dos outros aparece, portanto, sob uma luz ambígua: como projeção da própria ou como sua negação, e tentação de sua negação e de sua morte. Daí o fascínio que o canibalismo, nas Salomão e em outros lugares, exerceu sobre os europeus, como imagem desta auto-aniquilação vivida pela civilização européia no âmbito da ampliação de suas fronteiras. Os bárbaros que cada civilização fabrica em suas fronteiras a definem¹¹¹. Ela tem o sagrado terror de sua própria morte. Mas enquanto a uma sociedade européia ainda dominada pela ideologia contratual corresponde uma barbárie que é aquela das origens da civilização, do contrato constantemente recolocado em discussão, a barbárie da era burguesa coincide com a simples negação de suas virtudes: a perfídia.

2) A história das idéias é história das ideologias, ou seja, de sistemas que podem encontrar seu sentido somente se a realidade que mistificam estiver lá para dar razão a sua mistificação. A ideologia não pode ser estudada sem substituir a realidade à imagem de seu objeto¹¹². Esta realidade não está apenas por trás de seu discurso, mas além dele também: é também a realidade da qual fala e sobre a qual se ilude saber, não só a realidade que fundamenta seu discurso e a faz falar.

Tentamos demonstrá-lo, utilizando a etnografia das Salomão, e substituindo à simples análise do mecanismo das idéias as razões de sua perturbação frente à realidade, razões que não se reduzem a tal mecanismo. Nossa intenção era, portanto, situar o discurso de uma civilização sobre outra entre as realidades de ambas.

NOTAS

- 1 In Lord Amherst of Hackney and Basil Thomson (ed.) *The Discovery of the Solomon Islands by Alvaro da Mendaña in 1568*, voll. I-II, London, Hakluyt Society, 1901, p.19 (doravante citado como *D.* e sem indicação de volume, já que a paginação do segundo segue a do primeiro).
- 2 A aparição de Vênus por volta das dez da manhã é um fenômeno freqüente naqueles mares. Os espanhóis a identificaram imediatamente com a estrela que foi enviada para guiar os Reis Magos: os descobridores dos “selvagens” se comportam pois como “selvagens” em sua maneira de nomear e classificar os acontecimentos. O sistema denominativo usado pelos espanhóis reflete, de fato, aquilo que Lévi-Strauss chamou “pensamento selvagem”. O universo dos espanhóis pode ser chamado de selvagem porque é um “universo da imprecisão” (segundo a fórmula de Alexandre Koyré), fundado na analogia. Ao contrário dos navegadores do século XVIII, que percorreram novamente os mesmos mares e cujas observações são sempre precisas, os espanhóis demonstram uma incrível indiferença com relação à primeira forma de precisão: a cronologia. Exceto Catoira, nenhum dos cronistas da expedição é coerente com si mesmo e com os outros; em um caso há uma diferença de *um ano* nas datas! (v. *D.*, p.6 n.1 e p.10 n.2). Para os navegadores espanhóis o calendário é um sistema de referência *nominal* mais que *cronológico*: é utilizado como uma reserva de nomes para classificar os lugares descobertos. A mesma enorme imprecisão se encontra nos cálculos de latitude (v. por ex. *D.*, p.14 n.1). Sobre a exploração do Pacífico por parte dos espanhóis ver também as publicações da Hakluyt Society: a edição das viagens de Quiros fornecida por Clemens Markham (1904) e B. G. Corney, *The Quest and Occupation of Tahiti by Emissaries of Spain during the years 1772-1776*, voll. I-II-III. London, 1913-1918. Ver ainda Pedro F. de Quiros, *Viajes de Quiros: Historia Del Descubrimiento de las Regiones Australes*, Madrid, 1876. V. também E. Beaglehole, *The Exploration of the Pacific*, London, 1939.
- 3 G. Giov. Gemelli Careri, *Giro del mondo. Parte V contenente le cose più ragguardevoli vedute nell'isole Filippine*, Napoli, 1700, pp. 295-296.
- 4 A. Herrera, *Descripción de las Indias Occidentales*, Madrid, 1601 (e 1730); Ch. Suarez de Figueroa, *Hechos de Don Garcia Hurtado de Mendoza, quarto Marques de Canete*, Madrid, 1613.
- 5 Que se limita a ridicularizar a opinião segundo a qual elas seriam o antigo Ofir de Salomão (Ch. De Brosses, *Histoire des Navigations aux Terres Australes*, Paris, 1756, vol. I, p. 173), e tenta, às vezes, corrigir Herrera. Mas ele também acrescenta alguma coisa à lenda, aceitando por verdadeiras afirmações falsas ou imprecisas. Por ex: “Estes povos usam grandes canoas capazes de conter até cem homens. É com estes barcos que eles se fazem guerra” (p. 175) (a maior canoa encontrada pelos espanhóis acomodava 45 pessoas, V. relato de Catoira, *D.*, p. 284). V. também p.176.
- 6 Em um memorial apresentado em 1781 à Academia Real das Ciências e publicada como apêndice a Ch. P. d'Evreux Claret de Fleurieu, *Découvertes des Français em 1768 et 1769 dans le sud-est de la Nouvelle Guinée*, Paris, 1790, pp. 297-309. É, de fato, Surville que, acidentalmente, descobre por primeiro as Salomão (cf. Fleurieu, pp. 93-154, onde são publicadas as instruções dadas a La Pérouse para reencontrar as “îles des Arsacides”).
- 7 Ver na introdução de B. Thomson a discussão sobre os manuscritos e os problemas textuais e a relativa bibliografia.
- 8 *D.*, pp. 101-102.
- 9 *D.*, p. 17.
- 10 *D.*, p.13.
- 11 Cf. a nota de Thomson, *D.*, p. 14 n.1.
- 12 *D.*, p. 126.
- 13 *D.*, p.108.
- 14 *D.*, p. 113.
- 15 *D.*, p. 113.
- 16 *D.*, p. 197 e p. 233.

- 17 In Fleurieu cit., p. 109.
- 18 L. A. de Bougainville, *Voyage autour du Monde*, Paris, 1771, p. 271.
- 19 D'Entrecasteaux cit., p. 125 (cfr. D., p. 166).
- 20 Sobre este caráter "verbalístico" da cultura melanésia os testemunhos são numerosos. Os Siuai de Bougainville, por ex., diz Oliver, desenvolveram sua atividade estética essencialmente na música, no canto, na dança e em todas as artes da palavra: "o uso das palavras, com ou sem a música, é a melhor arte dos Siuai e sua mais agradável diversão" (D. L. Oliver, *A Salomon Island Society*, Cambridge (Mass.), 1955, p. 37). O caráter "gestual" e "verbal" da cultura Siuai é demonstrado também pela marcação das mudanças temporais através de gestos e da *conversa*; "a lua nova é saudada com gestos rituais, e nas noites de lua clara as pessoas conversam e brincam fora das choupanas durante muito tempo após o pôr do sol" (Oliver cit., p.37). S. J. Tambiah, baseando-se principalmente no material trobriandês, opõe, em sua tipologia dos ritos, as sociedades melanésias, que neles se servem de um veículo exclusivamente verbal, às sociedades africanas, que utilizam, de preferência, veículos materiais (S. J. Tambiah, "The Magical Power of the Words", *The Malinowski Lecture*, in *Man*, 1968).
- 21 D'Entrecasteaux cit., p. 123.
- 22 Cfr. Catoira in *D.*, p. 255.
- 23 "Eles têm senso musical, e cantam em concerto com vozes e flautas" (Sarmiento in *D.*, p. 89).
- 24 Surville cit., p. 110.
- 25 D'Entrecasteaux cit., p. 386.
- 26 Cit., p. 125.
- 27 *D.*, p. 117.
- 28 *D.*, p. 100.
- 29 Chamado também – dependendo dos relatos – de Vile ou Bileban Arra.
- 30 *D.*, p. 118.
- 31 *D.*, pp. 118-119.
- 32 *D.*, p. 119.
- 33 Leader. Cf. pp. 284-85 de *D.*, onde o fato parece, na realidade, mais complicado.
- 34 Sem contar que provavelmente ocorreu, nas Salomão, um processo de inflação, devido ao aumento da massa monetária (cf. I. Hogbin, *A Guadalcanal Society*, New York, 1965).
- 35 Oliver cit., p. 341.
- 36 Além do mais, o lugar-tenente que comanda a embarcação ordena que seus homens cortem alguns coqueiros (cf. *D.*, p. 286).
- 37 *D.*, pp. 146-7.
- 38 Oliver cit., p. 32. Em Guadalcanal "cada homem casado tem uma vara de porcos domésticos, que ele ou sua mulher alimentam todas as noites. A carne é reservada para as ocasiões cerimoniais, e ele mata um animal somente quando deseja dar uma festa, como, por ex., em um casamento ou funeral" (Hogbin cit., p.3).
- 39 Oliver cit., p. 349.
- 40 Oliver cit., pp. 58-59. A homologia carne humana/carne de porco se encontra por ex. nos mitos 8, 44, 48, 66 relatados por Wheeler, *Mono-Alu Folklore*, London, 1926. São continuamente repetidas as frases "caçar homens e porcos" (p. 50), "matar homens e porcos" (p. 49).
- 41 *D.*, p.33.

- 42 W. G. Ivens, *The Melanesians of the South-East Solomons*, London, 1927, pp. 49-50.
- 43 Ivens cit., pp. 198-199.
- 44 Ivens cit., p. 263.
- 45 V. por ex. *D.*, pp. 26-27.
- 46 Surville cit., p. 96.
- 47 Cf. também op. cit., p. 110.
- 48 Op. cit., p. 113.
- 49 Bougainville cit., pp. 288-289.
- 50 Ph. Carteret, *An Account of the Voyage round the World in the years 1766-69*, ed. por J. Hawkesworth, in *An Account of the Voyages undertaken by the Order of his present Majesty for Making Discoveries in the Southern Emisphere*, London, 1773, vol. I, p. 585.
- 51 D'Entrecasteaux cit., p. 389.
- 52 Op. cit., p. 386.
- 53 In Fleurieu cit., p. 181.
- 54 Bougainville cit., p. 238.
- 55 Op. cit., p. 263.
- 56 Op. cit., pp. 245-246.
- 57 Cf. M. Sahlins, "On the Sociology of Primitive Exchange", em M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, A. S. A. Monographs N. 1, 1965.
- 58 Tese já sustentada – pelo menos em parte – por Mauss em seu "Essai sur le Don".
- 59 Não queremos afirmar que Mendaña e seus lugares-tenentes estivessem conscientemente ligados à ideologia contratual, que, por outro lado, não era única e dominante na Europa da época: queremos simplesmente dizer que, *de fato*, sua descrição da sociedade melanésia e seu comportamento no que diz respeito aos habitantes das Salomão, parecem ligados a uma concepção basicamente "contratual" da sociedade, ou pelo menos da "sociedade primitiva". Talvez por eles – ainda ligados a uma sociedade camponesa – terem muito em comum com seus hóspedes melanésios? De qualquer forma a atitude de seus sucessores do século XVIII é radicalmente diferente. Podemos, portanto, tranquilamente afirmar que enquanto os espanhóis não são conscientemente ou completamente contratuais, os franceses são, pelo contrário, conscientemente utilitaristas.
- 60 Cf. C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Thought*, Manchester, 1927.
- 61 Salomão centro-orientais.
- 62 Cf. Hogbin cit., p. 49.
- 63 Cf. L. Pospisil, *The Kapauku Papuans of Western New Guinea*, New York, 1963, pp. 18-31.
- 64 Sobre os habitantes das pequenas ilhas artificiais de Malaita cfr. Ivens, *Island Builders of the Pacific*, London, 1930 (que, porém, trata do nordeste de Malaita).
- 65 Cf. C. E. Fox, *Threshold of the Pacific*, London, 1924.
- 66 Hogbin cit., p. 47.
- 67 Hogbin cit., p. 50.
- 68 Naturalmente as trocas têm também um aspecto comercial que não deve ser subestimado, mas é necessário distinguir a teoria da prática. Apesar de Hogbin dizer que "os comerciantes não lucram" (op. cit., p. 50) é claro que um grupo como os Langalanga não poderia sobreviver durante muito tempo sem um certo lucro. De qualquer forma, em

- toda a Melanésia se encontram grupos de “comerciantes especializados” que vivem da diferença entre o preço de aquisição e o preço de venda e grupos que “exploram” outros grupos. (V. por ex. o sistema de trocas na região do golfo de Huon em Hogbin, *Transformation Scene*, London, 1951, ou os habitantes de Tubetube entre os Massim em C. G. Seligman, *Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910. Cf. também T. G. Harding, *Voyagers of the Vitiaz street. A study of a New Guinea trade system*, Seattle, 1967).
- 69 Hogbin, *A Guadalcanal Society*, cit., p. 48.
- 70 “A economia melanésia é baseada na reciprocidade. Cada serviço prestado e cada presente dado deve, na teoria, ser devolvido através de um contra-serviço e contra-presente” (I. Hogbin, *Social Change*, London, 1958, p. 85). Isto significa que na Melanésia nem tudo pode ser obtido por meio de pagamento e nada pode ser aceito como presente por quem não está disposto a retribuir de maneira adequada.
- 71 R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, pp. 2-3 n. 1. Em R. H. Codrington, *The Melanesians Languages*, Oxford, 1885, o problema não é mencionado.
- 72 Sarmiento diz que além do *trabriquei*, havia os *caibococes*, outros chefes. (*D.*, p. 89).
- 73 *D.*, p. 155.
- 74 *D.*, p. 173.
- 75 *D.*, p. 178.
- 76 V. o relato de Catoira.
- 77 O despovoamento progressivo das Salomão mesmo antes da colonização europeia é, de fato, atribuído por alguns à fragmentação das confederações políticas em facções hostis que estavam constantemente em guerra. (Cf. W. H. R. Rivers, *Essays in the Depopulation of Melanesia*, Cambridge, 1922). As cifras assombrosas que os espanhóis fornecem sobre a população das Salomão são, porém, propositalmente exageradas: na falta de ouro e especiarias, era necessário mostrar que a expedição tinha conseguido, pelo menos, encontrar uma mina de escravos.
- 78 Em Sa'a (Ivens, *Melanesians* cit.) e em Buka Passage (cf. B. Blackwood, *Both Sides of Buka Passage*, Oxford, 1935). Surville, que esteve em Buka, deu-se conta da existência de um chefe, do qual, porém, exagera os poderes e ao qual atribui um sistema de taxas e de concentração de todos os recursos (cf. Surville, in Fleurieu, pp. 132-133).
- 79 Quase quatro séculos depois, a atitude de um etnógrafo, Oliver, não é diferente daquela dos espanhóis. No início de sua permanência entre os Siuai, Oliver procura, de fato, “o” chefe e acredita encontrá-lo no homem que, de um ponto de vista europeu, tem as “insígnias” do poder (V. Oliver, op. cit.; Cf. *D.*, Introdução, p. LXXV e p. 345. Cf. também Ivens, op. cit., p. 198).
- 80 Cf. por ex. *D.*, p. 115.
- 81 *D.*, p. 125.
- 82 *D.*, p.116.
- 83 M. Sahlins, “Philosophie politique de l'Essai sur le Don”, in *L'Homme*, 1969.
- 84 *D.*, p.155.
- 85 Surville cit., p. 96.
- 86 *D.*, p. 35.
- 87 Cf. *D.*, pp. 20-21.
- 88 *D.*, pp. 123-124.
- 89 *D.*, pp. 126-127.
- 90 *D.*, p. 136.
- 91 I. Hogbin e Camilla Wedgewood, “Local Grouping in Melanesia”, in *Oceania*, vol. XXIII (1953), pp. 241-276; vol. XXIV (1953), pp. 58-76.

- 92 Sobre este ponto ver principalmente H. W. Sheffler, *Choiseul Island Social Structure*, Berkeley e Los Angeles, 1965, p. 114 e passim.
- 93 Hogbin, *A Guadalcanal Society* cit., p. 61.
- 94 Hogbin, op. cit., pp. 58-60.
- 95 Cf. D. de Coppet, "Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie", in *L'Homme*, 1968. O estado de violência e de guerra em que a sociedade periodicamente se encontra modifica completamente a distribuição anterior da riqueza e das trocas: "do ponto de vista de uma retomada das trocas, é bastante provável que as posições dos diversos *partners* tenham sido alteradas" (op. cit., p. 57). Mas isto, a meu ver, confirma a necessidade da guerra e da volta a um período de assassinatos cíclicos e incontrolados: caso contrário, as relações se fossilizariam, nasceriam hierarquias e setores políticos que não seria possível destruir.
- 96 A moeda é um dos instrumentos fundamentais da política do *leader*, que é quem realmente a mobiliza: não é por acaso que os mitos 12 e 57 da coletânea de Wheeler (op. cit., pp. 18-19) citam, como origem da moeda, o *leader*, que a adquire e logo em seguida a redistribui, recolocando-a em circulação.
- 97 Estes conceitos foram claramente formulados por M. Sahlins em "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political types in Melanésia and Polynésia", in *Comparative Studies in Society and History*, vol. V, 1963, pp. 285-300.
- 98 L. Pospisil, "Kapauku Papuans and their Law", in *Yale Univ. Publications in Anthropology*, n. 54, New Haven, 1958, p. 80.
- 99 Hogbin, op. cit. p. 63. Entre os 'Are'Are de Malaita os jardins são devastados quando ele se encontra no apogeu do poder (De Coppet, op. cit., pp. 51-52).
- 100 V. por ex. *D.*, p. 29.
- 101 Os Europeus sempre tiveram a tendência a exagerar sobre o canibalismo, e muitos testemunhos são fruto mais da fantasia de seus autores que da realidade, como bem demonstrou (mas não suficientemente) E. Volhard em seu *Cannibalismo* (Torino, 1949). Um documento desta tendência nas Salomão é o livro de R. F. de Tolna, *Chez les Cannibales*, Paris, 1905.
- 102 *D.*, p. 258.
- 103 Iven, op. cit., pp. 49-50.
- 104 A saber, do notável artigo de D. de Coppet, "1, 4, 8; 9, 7. La monnaie: présence des morts et mesure du temps", in *L'Homme*, 1970.
- 105 De Coppet, "Pour une étude etc.", cit., pp. 53-54.
- 106 De Coppet, op. cit., pp. 53-54.
- 107 De Coppet, op. cit., p. 57.
- 108 Cf. M. J. Meggitt, *The Lineage System of the Mae Enga of New Guinea*, Edinburgh, 1965.
- 109 De Coppet, op. cit., 1970.
- 110 Cf. G. Rosolato, *Essais sur le Symbolique*, Paris, 1969, pp. 16-18.
- 111 Cf. O. Lattimore, "La Civilisation, mère de la Barbarie?", in *Annales*, 1962, pp. 95-108.
- 112 Isto naturalmente não implica que excluamos a análise das propriedades autônomas dos sistemas ideológicos: queremos simplesmente dizer que, como a ideologia sempre é mediadora de uma realidade que a ultrapassa, ela encontra seu sentido somente na análise científica desta *sobreabundância*.