

## **Os antropólogos é que são o problema: a respeito do debate entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere**

**Marcelo da Silva Araújo\***

**Resumo:** *O texto apresenta a controvérsia entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere a respeito das interpretações antropológicas que cercam o evento do assassinato do marinheiro inglês Capitão James Cook pelos polinésios, em fins do século XVIII. Tal acontecimento detona, enquanto tema acadêmico, uma avalanche de trocas de acusações de ambos os lados, argumentações que lograram sucesso editorial e cujas duas principais obras estão citadas nas referências bibliográficas.*

**Palavras-chave:** *Teoria antropológica; Cultura; Utilitarismo.*

**Abstract:** *The article presents the controversy between Marshall Sahlins and Gananath Obeyesekere regarding the anthropological interpretations about the murder of english sailor Captain Cook by the polineseans by the end of the eighteenth century. Such event is responsible for some sort of academic political and ideological crisis, with both parties involved accusing one another and arguments that achieved editorial success, the two main ones being quoted on the article's references.*

**Keywords:** *Anthropological Theory, Culture, Utilitarianism.*

O texto apresenta a controvérsia entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere a respeito das interpretações antropológicas que cercam o evento do assassinato do marinheiro inglês Capitão James Cook pelos polinésios, em fins do século XVIII. Tal acontecimento detona, enquanto tema acadêmico, uma avalanche de trocas de acusações

---

\* Professor de Sociologia do Colégio Pedro II e doutorando em Antropologia/PPGA/UFF

de ambos os lados, argumentações que lograram sucesso editorial e cujas duas principais obras estão citadas nas referências bibliográficas.

Interesso-me pelo tema por ele manifestar a virulência na defesa de tipos distintos de apreciação sobre um mesmo objeto e, conseqüentemente, de formatos diversos de discurso antropológico por cada parte. Um tema que, existente em um tempo e espaço outros, mobiliza dois modos de fazer antropologia em muito opostos mas, como tentarei demonstrar, com uma mesma limitação de abordagem.

Obeyesekere é o instigador de toda a polêmica, pois dá o pontapé inicial argumentando que ele, como natural do Sri Lanka, não se recorda de um único caso de deificação de um europeu em seu país, tal como é defendido por Sahlins em relação às Ilhas Polinésias. Deste modo, põe em dúvida a forma de interpretação antropológica de seu oponente, uma vez que imputa à mesma a etnocêntrica reafirmação da construção de um mito pelo próprio imaginário europeu do período. Em outras palavras, a transformação em vida do Capitão Cook no deus local Lono não teria ocorrido, de acordo com Obeyesekere. O que houve, segundo a sua interpretação, foi de fato a deificação, mas após a morte de Cook, o que altera substantivamente os sentidos do acontecimento, conferindo-lhe um caráter pragmático e político, que existe, por exemplo e como obviamente se sabe, também nas sociedades européias, considerando portanto a preponderância de um “mínimo-denominador-comum da mente humana”, nos termos colocados por Geertz (2001, p.121).

Com isso, Obeyesekere parece querer dizer que não houve por parte dos havaianos nenhuma simbolização mística do branco europeu como um deus e que tal conteúdo mítico é externo ao evento, visto que foi criado pelos europeus, eles próprios regidos por mitos. Obeyesekere apóia-se na hipótese de uma mito-poética, onde os europeus, ao “criarem” deuses para os polinésios, teriam criado também essa passagem específica na cosmologia havaiana.

Sahlins, por sua vez, defende-se atacando, pois afirma que tal deificação do capitão Cook é o resultado de um outro tipo de racionalidade, que não é esta de elementos compartilhados universalmente. Tratando-se de outros tempos e de outros costumes, a racionalidade havaiana em questão não pode ser pobremente aproximada a

esta “base universal comum”. Desta forma, o evento da deificação fez parte de uma complexa cosmologia que envolve um tipo de racionalidade que se manifesta de forma diversa. É o que Sahlins chama de mitopraxis, um conceito que explicaria, para este caso, a tomada de Cook por um deus – o que acabou sendo garantido pelo desempenho por Cook das atribuições do deus Lono, mesmo que por coincidência, “sem querer”. Como uma profecia que se realiza, Cook incorporou ativamente Lono, acreditando sê-lo de fato, numa operação cognitiva de quem deseja obter vantagens de tal situação.

Sahlins acredita, então, que Obeyesekere peca por desconsiderar as especificidades culturais em nome de universais de comportamento.<sup>1</sup>

Interessa-me mais genericamente aqui a questão de quem tem (maior) autoridade interpretativa para falar sobre o pensamento do outro - o que, naturalmente, é um problema, e talvez *o problema*, mais fundamental dos estudos antropológicos.

Desse modo, quando, naquela controvérsia, este outro em foco na discussão é tão diferente de nós (da cultura em que nos situamos), as possibilidades de análise pelo antropólogo podem, por um lado, multiplicar-se diante do inusitado do tema, constituindo-se em um verdadeiro campo aberto e pouco estudado, permitindo reflexões as mais diversas, e, por outro, as chances de equívoco e de um viés consciente ou inconscientemente etnocêntrico, resultante destas reflexões, também se colocam exponencialmente.

Penso que a questão posta acerca dessa explicação sobre o pensamento que os textos propõem e a conseqüente disputa de autoridade da *melhor interpretação* é a dimensão política imbricada nestas antropologias. De um certo ponto de vista, a implicação da defesa de Sahlins de uma racionalidade diversa, culturalmente condicionada (“diferentes culturas, diferentes racionalidades”), é uma relativização difícil de furar, uma vez que não haveria, por princípio, refutação; portanto, quase indiscutível. Obeyesekere, na defesa de um estoque racional mínimo compartilhado parece, na outra ponta, vulgarizar aquele modo de vida quando defende uma espécie de

---

<sup>1</sup> Otávio Velho faz uma leitura que vai além da simples existência da controvérsia pontual, afirmando que se pode dizer que Obeyesekere “faz reverberar no interior da antropologia algumas preocupações que têm sido organizadas em torno da noção de ‘pós-colonialismo’”, enquanto Sahlins responde “em nome da tradição disciplinar.” Cf. VELHO, 1996:178.

“racionalismo maquiavélico” exemplificada pelo fato de os parentes do rei havaiano terem interesse em estabelecer relações comerciais com os ingleses para subverterem o governo e tomar o poder.

A despeito do fato de que obviamente o evento não poderá ser definitivamente solucionado por conta da ausência de relatos nativos conclusivos a respeito da cultura havaiana do período, há duas indagações que não podem deixar de ser feitas: estaria Sahlins correto em dizer que a função evidente do “apelo retórico persistente” de Obeyesekere é substituir o bom senso dos nativos pelo nosso, mais precisamente da cultura deles pela nossa racionalidade? Ou, tal como propõe Obeyesekere, a consciência miticamente orientada dos europeus seria, de fato, a chave interpretativa desse evento?

Silva (2002), num atraente artigo a respeito dessa polêmica, argumenta que apesar de a mesma ser de importância capital para o debate antropológico, existem dimensões que ficam de fora da discussão mas que são basilares. Após apresentar as elaborações teóricas de ambos os lados, o autor coloca que tanto as preocupações de Sahlins com as ações cosmologicamente orientadas dos havaianos quanto as preocupações de Obeyesekere com a consciência miticamente orientada dos europeus deixam de considerar um dado elementar para qualquer interpretação antropológica minimamente cuidadosa: a dimensão do sentido das palavras, o sentido lingüístico.

Refletindo acerca da obsessão pela questão da deificação de Cook - como vimos, argumento central do debate -, o autor (ibid., p.408-9) pergunta se “não estariam Sahlins e Obeyesekere tomando a palavra ‘deus’ inadequadamente como um conceito de experiência próxima”. Apoiando-se numa terminologia tomada de empréstimo a Geertz (2001, p.221), afirma que os autores estariam, com isso, ocupando-se mais das “crenças havaianas”, onde, a título de exemplo, perguntar-se-iam se “os havaianos acreditaram ou não que Cook era um deus?” do que dos “conceitos havaianos”, tais como se “os havaianos interpretaram ou não Cook como Lono e de que maneiras?”. Assim, a pertinência de seu questionamento reconduz o olhar para a necessária atenção aos detalhes esquecidos ou tornados secundários tanto no “culturalismo” de Sahlins quanto no “utilitarismo” de Obeyesekere: deve *simplesmente* haver a convenção de que ‘deus’ e ‘Lono’ têm para o pensamento havaiano o mesmo significado?

De fato, o problema das premissas empregadas para interpretar esta categoria interessa profundamente. O tipo de descrição utilizada para penetrar na racionalidade havaiana acaba se tornando um intrincado jogo de linguagem que peca quando não considera de forma suficientemente séria os próprios efeitos, posto que, ao centrarem-se na imediata associação entre o capitão e o deus Lono, acabam desconfiando da integridade dessa racionalidade, uma vez que os próprios conceitos nativos são reelaborados com base no fascínio que a ideia de deus exerce sobre nosso próprio pensamento. Silva (ibid., p.411) arremata este ponto argumentando que não importa tanto saber se os havaianos acreditaram ou não que Cook era Lono, mas sim saber “até que ponto a interpretação de Cook como o deus Lono pelos havaianos seria uma identificação racionalmente válida em termos antropológicos.”

Importa aqui, dessa forma, que são os limites da nossa linguagem (antropológica) que se conjugam aos limites de nossa própria compreensão, a partir e através de nossos próprios critérios de racionalidade - mais uma vez, é Geertz (2001, p.86) que nos ajuda a pensar esta questão ao indagar sobre como podemos tornar inteligíveis, em nossos termos, instituições pertencentes às culturas ditas primitivas, possuidoras de padrões de racionalidade e inteligibilidade estranhos aos nossos próprios.

Vem de Oliveira (2000, p.171) uma instigante problematização. De acordo com ele, há muito a antropologia entende que existe e aplica a noção da incomensurabilidade das culturas, isto é, de que as culturas não podem ser hierarquizadas e mensuradas face à sua diversidade interna e seus padrões e contextos peculiares. Isto, de certo modo, sempre foi tomado de modo tácito, “praticamente como um dogma”, não sujeito a questionamento. Entretanto, se refinarmos nosso olhar para certas dimensões do relacionamento intercultural, especialmente desvendadas na etnografia, trazendo novas interrogações, perceberemos que essa incomensurabilidade pode ser tanto mais problemática quanto mais envolver proferimentos de juízos de valor e que, por mais complexa que possa ser a nossa forma de tratar tais dimensões, em nenhum momento devemos considerá-la imune à análise e à reflexão antropológica.

Tal é, sem dúvida, o que fazem os dois autores da contenda.<sup>2</sup> Portanto, a comparação não é, de forma alguma, o problema em essência. Este se encontra, isso sim, no *como* fazê-la. O método comparativo, qualquer método comparativo, já denuncia um compromisso. E este inevitavelmente se dá com pelo menos uma cultura, a “cultura da própria antropologia”, isto é, “da antropologia como cultura”. A antropologia seria, então, uma terceira cultura a se interpor entre duas ou mais culturas postas em comparação.

Aqui convergem, então, as duas proposições mais frágeis dos autores em debate, como, de resto, de boa parte dos estudos em antropologia: o contexto destas realidades culturais tão diversas em que se dá a confrontação entre as concepções e interpretações (as do antropólogo e as dos investigados) está contaminado por uma indisfarçável hierarquização de uma cultura sobre outra, reflexo da dominação dos últimos pelos primeiros.

Se a razão de ser da antropologia enquanto disciplina consiste exatamente nas diferentes formas de interpretar as reflexões e ações do Outro a partir das conexões possíveis entre o jogo de linguagem deste e o nosso, colocando às vezes em xeque as próprias categorias nativas do antropólogo observador, como bem lembra Silva (2002, p.413), os nossos próprios preconceitos, enquanto indivíduos mas especialmente, para este caso, como antropólogos, sempre se interpõem na política e na ética da representação do Outro.

O que ocorre nesta disputa acadêmica entre Sahlins e Obeyesekere é a atualização da antiga “necessidade” da autoridade interpretativa do antropólogo que, no entanto, sempre se enreda na igualmente antiga barreira epistemológica dos conceitos utilizados, estes forjados dentro da própria matriz disciplinar e, portanto, quase inescapáveis. Assim, como salienta Silva (*ibid.*, p.413)

a fórmula de Sahlins, ‘diferentes culturas, diferentes racionalidades’ necessitaria imediata reformulação; na verdade, ‘diferentes antropólogos, diferentes racionalidades’. Quanto a isso, Obeyesekere tem razão, a ‘cultura’ (como a racionalidade) é algo inventado pelos

---

2 Sahlins chega mesmo a afirmar, na p. 29, que seu livro “se organiza como uma resposta aos problemas mais amplos de *racionalidade comparativa...*” (grifo meu).

etnógrafos com base em qualquer evidência à mão. Por outro lado, a expressão ‘ressonância da fantasia’, atualizada por Obeyesekere para referir-se ao processo pelo qual os membros de um grupo reagem à fantasia de outros – reproduzindo-a eles mesmos –, poderia ser aplicada, guardando-se as devidas proporções, a ele próprio quando decide em uma determinada situação crítica tomar, inconscientemente ou não, os atributos do ‘Outro selvagem’, fazendo de si um pretenso ‘nativo universal’.

Objetivei apresentar, nestas breves linhas, como o debate Sahlins-Obeyesekere está enquadrado pelas próprias limitações conceituais da antropologia, em sua busca pela interpretação antropológica mais legítima. Estas limitações submetem o discurso a noções subliminar e inconscientemente etnocêntricas - e portanto parciais - quando este pretende dar coerência explicativa às manifestações de outras culturas com um instrumental sempre nosso.

### Referências bibliográficas

GEERTZ, Clifford. “ ‘Do ponto de vista dos nativos’: a natureza do entendimento antropológico”. In: \_\_\_\_\_. **Saber local**. 4ª ed., Petrópolis: Vozes, 2001.

OBEYESEKERE, Gananath. “Captain Cook and the European imagination”. In: \_\_\_\_\_. **The Apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific**. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. “Etnicidade, eticidade e globalização”. In: \_\_\_\_\_. **O trabalho do antropólogo**. 2ª ed., SP: Unesp/Paralelo 15, 2000.

SAHLINS, Marshall. **Como pensam os nativos**. São Paulo: EDUSP, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SILVA, Christian Teófilo da. “Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana”. In: **Revista de Antropologia**. v. 45, nº 2, São Paulo: EDUSP, 2002.

Os antropólogos é que são o problema

Marcelo da Silva Araújo

VELHO, Otávio. “Culturas: uma perspectiva antropológica”. In: PAIVA, Márcia de e MOREIRA, Maria Ester. **Cultura. Substantivo Plural**. SP: Editora 34, 1996.