

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

Sobre o ato de observar um Crânio de Touro em um Banco de Bicicleta: Arcaísmos Inovadores

On Seeing a Bull's Skull in a Bicycle Seat: Innovative Archaisms

SUDESH MISHRA

Poeta fiji-australiano e doutor em literatura inglesa pela Flinders University, Adelaide, Austrália. Atualmente é diretor da Escola de Língua, Artes e Mídia da Universidade do Pacífico Sul, Suva, Fiji. Foi professor associado em redação criativa na Universidade Deakin na Austrália e ensinou literatura na Universidade Stirling na Escócia e na Universidade do Pacífico Sul, Suva, Fiji. E-mail: sudesht.mishra@usp.ac.fj. ORCID: 0000-0001-5122-3528.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

MISHRA, Sudesht. Sobre o ato de observar um Crânio de Touro em um Banco de Bicicleta: Arcaísmos Inovadores. Contracampo, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 42-57, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 07 de junho de 2017 / Aceito em 27 de novembro de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1043>

Resumo

Como as práticas indígenas da Oceania podem abrir a possibilidade de um futuro ocluído pela longa época da acumulação excedentária? Este futuro não é imprevisível, mas sim um que coexiste como uma possibilidade impedida no presente. O sul global - seja como tempo, espaço, valor ou figura - habita a ordem do não-síncrono e arcaico vis-à-vis do norte global como ditado pela lei normativa da acumulação excedente. Neste artigo, seguindo a visão de Theodor Adorno sobre a co-presença do arcaico no tempo da modernidade para argumentar que o aspecto perspectivista da modernidade é construído no ato de olhar para algo enquanto se olha através dele. Em outras palavras, ver concerne o ato paradoxal de não-ver, de olhar através de algum aspecto ou dimensão de qualquer coisa para a qual a pessoa estiver olhando. Se, contudo, o silêncio tiver como objetivo a descoberta da fala, e começarmos a olhar para as coisas, ao invés de através delas, tal como fomos ensinados, a modernidade começa a tomar uma forma completamente diferente. O sul global da Oceania, em particular, passa a ser uma região de arcaísmos inovadores, imaginários antinacionalistas, práticas de subversão de excedentes e formas comunais de ética ecológica. Este artigo afirma que as práticas indígenas arcaicas, em conjunto com o conhecimento científico, podem ser mais avançadas que as modernas, oferecendo uma resposta pragmática à crise climática gerada pela modernidade.

Palavras-chave

Sul Global; Fiji; Oceania; Arcaísmo; Temporalidade.

Abstract

This How may indigenous practices from Oceania open up the possibility of a future occluded by the long epoch of surplus accumulation? This future is not unforeseeable, but rather one that co-exists as an impeded possibility in the present. The global South—whether as time, space, value or figure—inhabits the order of the non-synchronous and archaic vis-à-vis the global north as dictated by the normative law of surplus accumulation. In this paper I draw on Theodor Adorno's insight concerning the co-presence of the archaic in the time of modernity to argue that the perspectival aspect of modernity is built on the act of looking at something while looking through it. In other words, seeing concerns the paradoxical act of not-seeing, of looking through some aspect or dimension of whatever one is looking at. If, however, silence were to discover speech, and we commenced to look at what we have been taught to look through, modernity starts to take on an altogether different aspect. The Global South of Oceania, in particular, turns into a region of innovative archaisms, counter-national imaginings, surplus-subverting practices and communal forms of ecological ethics. This paper contends that archaic indigenous practices, in concert with scientific knowledge, may be in advance of the modern in offering a pragmatic response to the climate-related crisis generated by modernity.

Keywords

Global South; Fiji; Oceania; Archaism; Temporality.

Já se passaram alguns anos agora, desde que estive estudando a carta de Theodor Adorno para Walter Benjamin datada de 05 de abril de 1934, na qual ele faz um relato convincente sobre a “historicidade essencial e categórica do arcaico” (ADORNO & BENJAMIN, 1999, p.38) e a sua copresença com o novo e o moderno. Na carta, Adorno chega à percepção de “que, assim como o moderno é o mais antigo, dessa forma, o arcaico também é uma função do novo: ele é produzido primeira e historicamente como arcaico, e na medida em que é de caráter dialético e não ‘pré-histórico’, mas sim exatamente o oposto” (ADORNO & BENJAMIN, 1999, p. 38). Consequentemente, o arcaico é “nada a não ser o local de tudo aquilo cuja voz foi silenciada pela história: algo que só pode ser medido em termos de ritmo histórico que, por si só, o ‘produz’ como um tipo de história primal” (ADORNO & BENJAMIN, 1999, p. 38). O aspecto crítico para essa notável coisa à parte é que o arcaico, como elemento que emerge ao mesmo tempo em que o moderno e a modernidade, é produzido pela mesma história que o reduz a um estado de silêncio e mutismo. Assim como o moderno vocifera dominar a história, o arcaico, engendrado simultaneamente por essa história, queda silente e seu local é uma forma de mudez.

É aqui que Adorno, acredito, começa a avançar para o seu ponto mais revolucionário. O próprio silêncio do arcaico é produzido pela mesma história que dá voz ao moderno dentro da modernidade histórica. Seria errado, contudo, interpretar este silêncio como uma forma de apagamento, como um permanente estarrecimento do arcaico, pois assim como o potencial da fala é o silêncio, o potencial do silêncio também é a fala. A mesma lei do tempo que produz ambas as categorias pode levantar as ordens da fala e do silêncio. Em outras palavras, se o arcaico compreendesse o seu potencial e falasse através da modernidade histórica, seu status primal se dissolveria, assim como o status avançado do moderno se dissolveria se ficasse silencioso. É neste momento que a percepção de Adorno ressoa com a análise magistral de Ernst Bloch de potencial revolucionário do não-síncrono em nome de um “futuro impedido” (BLOCH, 1977, p. 33). O passado vigente e ainda não encerrado, para Bloch, não pode ser direcionado ao futuro a menos que a não-sincronicidade informe o presente síncrono da modernidade, assim libertando “o futuro – ainda possível – do passado” ...ao colocar ambos no presente” (BLOCH, 1977, p. 33). Como, em outras palavras, abrimos a possibilidade de um futuro coberto pela longa época de acúmulo de excedentes? Esse futuro não é imprevisível, mas aquele que coexiste como uma possibilidade impedida no presente. De qualquer forma, pode-se ter percebido que o sul global — independentemente de ser tempo, espaço, valor ou figura — habita a ordem do não-síncrono e arcaico vis-à-vis ao norte global conforme o ditado pela lei normativa da

acumulação do excedente. É minha intenção nesse texto recorrer à percepção de Adorno concernente ao arcaico para argumentar que o aspecto perspectivista da modernidade é fundamentado no ato de observar algo enquanto olha através dele. Em outras palavras, ver tange o ato paradoxal de não ver, do olhar através de algum aspecto ou dimensão do que se está observando. Se, contudo, o silêncio tiver como objetivo a descoberta da fala, e começarmos a olhar para as coisas, ao invés de através delas, tal como fomos ensinados, a modernidade começa a tomar uma forma completamente diferente. O sul global da Oceania, em particular, passa a ser uma região de arcaísmos inovadores, imaginários antinacionalistas, práticas de subversão de excedentes e formas comunais de ética ecológica.

O estudo seminal e elogiado de Epeli Hau'ofa, "Our Sea of Islands", é principalmente uma disputa com a perspectiva, uma vez que esta relaciona-se com as práticas ideológicas da modernidade. Derivado do Latim, *perspicere*, o substantivo "perspectiva" se relaciona com as preposições "para" e "através" quando trazido em conjunto com o "olhar" (*spicere*). A perspectiva, portanto, envolve o ato de olhar para uma determinada coisa enquanto se olha através dela. Em outras palavras, ver concerne o ato paradoxal de não-ver, de olhar através de algum aspecto ou dimensão de qualquer coisa para a qual a pessoa estiver olhando. De fato, a "unilateralidade é", como observa Joseph Brodsky, "o inimigo da perspectiva" (BRODSKY, 2002, p. 454). Em seu ensaio, Hau'ofa confessa que, por um longo tempo como acadêmico, observava através do nosso grande mar de ilhas enquanto olhava para pequenas ilhas no mar. Escreveu que "a ideia de pequenez... depende do que é incluído e excluído em qualquer cálculo de tamanho" (HAU'OFA, 1993, p. 6). Este é exatamente o ponto no qual a sua intervenção se transforma em uma crítica entusiasmada de uma perspectiva emprestada, de uma consciência totalmente emprestada, baseada nos legados da modernidade do Norte. No cerne do estudo de Hau'ofa's há uma epifania que vincula o perspectivismo ao epistêmico na qual o caráter do conhecimento — e os atos do saber — são transformados precisamente quando olhamos para as coisas que fomos ensinados a olhar através delas. O ato de olhar para e olhar através pertence à mesma dinâmica relacional, pois a invisibilidade é uma função da visibilidade. O que a modernidade torna visível, do que o estado-nação burguês definido por uma porção de terra com fronteiras é exemplar, torna invisível aquilo que resiste à incorporação no sempre instável sistema de reprodução política, material e ideológico. Quaisquer perspectivas relacionadas às ilhas da Oceania como estados-nações territorialmente distintos descontam o espaço do mar que forma parte integral da interdependência dos mundos vitais dos arquipélagos. Hau'ofa realiza uma recuperação de uma perspectiva alternativa a partir do sul ao olhar para o

nosso grande mar de ilhas enquanto olhamos através da narrativa que a modernidade faz de ilhas pequenas no mar — e essa narrativa persiste na ideia de Pequenos Estados Insulares em Desenvolvimento (SIDS). Por meio dessa simples e engenhosa mudança de perspectiva — que é relacional já que aquilo para que se olha e através do que se olha estão em perpétua contestação — retoma uma perspectiva indígena (ou um arcaísmo) cujo escopo escapa e ultrapassa os contornos da modernidade. Existe uma simplicidade magistral na abordagem de Hau'ofa. Tudo o que ele está dizendo em um plano é que, se ligam-se os pontos, deixa-se de ver pontos autônomos separados sobre a água; em vez disso, começam-se a ver amplas ondas de convergência, desvio e vôo que se estendem do Pacífico Sul ao Pacífico Norte. Esta perspectiva, uma vez resgatada de uma repressão estrutural que, como observa Jacques Derrida, sempre dá origem a assombrações (DERRIDA, 1994, p. 37), resiste à narrativa da modernidade de micro-estados da Oceania encurralados, auto-centralizados e dependentes de ajuda.

Hau'ofa publicou o seu ensaio em 1993, o mesmo ano em que o livro *The Black Atlantic* foi lançado em Boston. Ambos os textos, de modos diferentes, buscam dizer que a modernidade, na medida em que é visto como um empreendimento ocidental não-dialógico, é estruturada de modo repressivo pelas práticas e valores através dos quais dirige seu olhar seletivo a certas práticas e valores formados pela *longue durée* da acumulação de capital. Gilroy, por exemplo, indica que práticas negras — culturais, musicais, literárias ou políticas — não podem ser entendidas em relação aos paradigmas nacionais, pois eles quebram limites de comunidades e categorias e incluem arenas multiterritoriais banhadas pelo Oceano Atlântico. A narrativa de Gilroy eleva efetivamente os dois polos do arcaico e moderno. As práticas clássicas de acumulação de excedentes dependiam muito de formas arcaicas de mão-de-obra escravizada, nas quais o tempo de trabalho não era remunerado por tempo — como o trabalho assalariado — mas indefinida e transnacionalmente. Então a modernidade em sua forma clássica explorativa produziu trabalho arcaico transnacional. No entanto, foi na provação desses trabalhadores escravizados e em suas narrativas e práticas de resistência que as políticas modernas de emancipação, estéticas transnacionais de resistência e discursos de direitos se expressaram. O trabalho arcaico engendra os modernos discursos éticos e emancipatórios do Iluminismo. Enquanto Gilroy recorria ao Atlântico negro argumentando a favor do seu papel constitutivo, como antagonista — ou “endividamento antagonístico” como ele mesmo define (GILROY, 1993, p. 191) — ao formar os discursos éticos e políticos da modernidade, Hau'ofa estava resgatando uma perspectiva regional que criticava o desprezo da modernidade pelos

ilhéus e o seu perspectivismo que sequestrava as ilhas dos oceanos e as pessoas oceânicas umas das outras. Não é coincidência que Hau'ofa e Gilroy apresentaram dois relatos do Sul do que pode ser chamado de "transnacionalismo oceânico" em 1993. No começo da década de noventa, com a ascensão do neoliberalismo a posteriori dos fluxos de capital que ultrapassavam fronteiras, do tráfego migratório de grande escala e das políticas de ajuste estratégico impostas no sul global, as áreas emergentes dos estudos transnacionais e a crítica da diáspora estavam chamando a atenção de vários acadêmicos. Está implícito nas obras de Hau'ofa e Gilroy o desejo de resgatar duas perspectivas antigas, uma envolvendo a Oceania pre-colonial e a outra relacionada à pós-emancipação atlântica, sem esquecer dos fluxos de capital, culturas, bens e sujeitos no tempo da modernidade globalizada. Ressalto isso para atestar a natureza complexa do resgate feito por Hau'ofa da perspectiva da Oceania que implica uma forma de recuperação onde a perspectiva antiga é resgatada através de uma narrativa de práticas intinerantes presentes que não podem contornar as formas neoliberais de acumulação de excedentes. Em suma, quando Hau'ofa olha através das pequenas ilhas no mar descritas por agências do Norte, ele está olhando para o nosso grande mar de ilhas através das práticas contemporâneas da diáspora que o remetem a uma forma antiga de rede através do comércio, migração, guerra casamento, cosmologia compartilhada, trabalho intinerante e presenteamento. A sua forma de visão é dupla. O comércio oceânico dos ilhéus entre si e entre as ilhas e os continentes no presente globalizado ativa a imaginação ao ponto em que ele é transportado para o passado, às formas clássicas de troca e tráfego entre as ilhas, ignoradas pela modernidade do Norte. Hau'ofa, então, cita os circuitos diaspóricos modernos para acessar a rede arcaica do comércio entre as ilhas, assim atestando a persistência constitutiva de tais traços nos tempos modernos.

O ensaio de Hau'ofa é um testemunho rebuscado de como o trabalho da imaginação nos transporta para espaços e práticas invisibilizadas pela modernidade em desaprovação ao papel constitutivo que tais práticas realmente exercem em seu projeto inacabado. Ele também atesta o caráter contagioso de tais atos de imaginação, pois a sua obra inspirou a imaginação de outrem, e de historiadores e linguistas em particular, assim contribuindo para uma reconsideração da história. As histórias culturais e linguísticas agora assumem proporções oceânicas na medida em que a mobilidade entre ilhas, trama cultural e deriva cosmopolita são características destacadas de uma metodologia ilimitada. David Chappell, por exemplo, recupera a metáfora do mar de ilhas para captar o que os ilhéus que mudam de mares como Lojeik, Ahutoru e Tupaia sofreram como consequência de atravessar e cruzar os limites entre culturas, tecnologias, línguas e mundos da vida.

O relato de Paul D'Arcy sobre a mobilidade pré-contato desenha uma imagem ampla do tráfego entre ilhas motivado, em alguns casos, pela economia de troca onde conchas valiosas, cordas navais e tecidos para roupas eram trocados por açafraão, panelas e madeira ou, alternativamente, onde ferrões de arraia para lanças, dentes de baleia simbólicos, tecido tapas finos eram trocados por canoas de vesí, penas brilhantes e sândalo. O linguista Paul Geraghty, menciona algo parecido ao traçar a genealogia de Pulutu, a pátria mítica dos Polinésios. Descrevendo como Pulutu (ou Burotu em Fijiano) passou a ser associada a um tom vermelho célebre, ele observou que as plumas do kula lory, que decoravam as bordas dos tapetes, eram parte de uma economia de escambo entre Fiji, Tonga e Samoa (GERAGHTY, 1993, p. 350). O prestígio associado às penas da ave, especialmente coloridas e raras, foi um importante catalisador do comércio entre as ilhas na maior parte da Oceania. Nicholas Thomas, por sua vez, acredita que os ilhéus são exemplarmente cosmopolitas, levados a viajar por razões heterogêneas. Quando não eram movidos pela aventura e pela curiosidade, eles zarpavam para adquirir prestígio e status; quando não viajavam como marinheiros em baleeiros ou em barcos a vapor, eles viajavam em trabalho missionário; quando não eram capturados por *blackbirders* (traficantes de pessoas) para trabalho intenso entre as ilhas, vagavam pelos portos metropolitanos como turistas ávidos. Criticamente, os quatro acadêmicos dispensam o nacionalismo metodológico, optando por uma perspectiva que discute os ilhéus itinerantes de acordo com as suas diferentes causas e desejos, tal como são descritas em um cenário oceânico ondulado e sem fronteiras.

Um ano antes de Hau'ofa e Gilroy publicarem suas intervenções audazes, *The Shark that Ate the Sun*, um romance de autoria de John Pule de Niue, foi lançado pela editora Penguin Books. As seções do livro recorrem a uma tática epistolária para descrever a troca de informações, commodities, dinheiro, ideias, ideologias políticas e alimentos entre os membros da diáspora Niueana por um período de duas décadas, de 1942 a 1962. Conforme as cartas cruzam o Oceano Pacífico, temos uma visão das relações e práticas transversais que caracterizam a diáspora de Niue. Os membros da família não transitam apenas através de diversos pontos regionais, como Samoa, Taiti e Fiji quando transitam entre a Nova Zelândia e Niue; eles também vão até o Canadá e a Inglaterra. As cartas, em sua sociabilidade circular, atestam a cartografia fluida dos fluxos, fluxos externos e fluxos contrários em uma narrativa epistolar que resiste à adaptação em qualquer território. Se as personagens vão para Liku, Apia, Suva e Auckland, eles também fazem a jornada inversa. As cartas não somente se movem em zigue-zague como um caranguejo, mas também confirmam o movimento de zigue-zague do material e práticas ideológicas. Se as commodities vindas do Norte como dinheiro, sapatos,

roupas, alianças de casamento, painéis e fotografias fazem o seu caminho de Niue para Auckland, Niue envia de volta o taro, inhame, banana, fruta-pão, narrativas de resistência e crianças como parte de sua rede de parentesco do Sul. As cartas do romance se comunicam entre si de uma maneira onde o contexto presente do remetente intersecta com o contexto ausente do destinatário, forjando linhas de convergência e divergência através do trabalho de imaginação. A visão de Pule da Oceania é de grande escala e interconectada. O seu mar de ilhas não é, contudo, restrito ao amplo quadro oceânico de Hau'ofa; é um grande mar de ilhas certamente, mas se encontra, algumas vezes, em uma pequena rua de Auckland. Quando a niueana, Mocca, escreve para o seu irmão, Puhia, ela faz a seguinte observação:

Há uma família Palagi amigável na casa ao lado e uma família Samoana do outro lado. Cruzando a rua vive outra família Palagi e ao lado deles habita uma família Maori. Já fizemos amizade com o casal indiano que tem a loja de frutas na Great North Road (PULE, 1992, p. 45).

Mocca também afirma que “não há mudanças se você mudar tudo” (PULE, 1992, p. 52). Há uma interpretação filosófica a ser feita aqui, se alguém muda tudo o tempo todo, sem descanso, a mudança se transforma em uma ideia bastante inútil. Mocca, no entanto, parece estar deixando implícito que padrões e perspectivas culturais podem persistir mesmo quando as práticas mudaram em consequência da longa duração da modernidade. Assim, retornamos à dupla visão de Hau'ofa do esquecimento constitutivo do arcaico que é o cerne da modernidade. Pule e Hau'ofa percebem os intercâmbios oceânicos atuais entre os ilhéus que viajam, como descontinuamente contínuos com as práticas oceânicas clássicas identificadas pelos historiadores. Eles acessam o passado por meio do presente olhando através da visão estática terrestre e fortemente delimitadora das ilhas, tal como destacado pelos paradigmas voltados ao crescimento de uma modernidade prescrita no Norte.

Hau'ofa e Pule estão preocupados com formas oceânicas de itinerância manifestadas antes do novo milênio. O primeiro dá o exemplo de um trabalhador Tonganês sem educação formal que vive em Berkeley, Califórnia, voa para Fiji através de Honolulu com um cooler cheio de camisetas, algumas para estudantes de Fiji e o restante para seus parentes em Tonga, compra kava enquanto está em Suva, depois pega um segundo avião para Tonga, onde o kava é pesado e embalado, enquanto reabastece seu cooler com frutos do mar, antes de voltar para a Califórnia, através de Fiji e Honolulu, onde o kava e os frutos do mar são vendidos para sustentar seus dois filhos na faculdade. Hau'ofa e Pule estão atentos

à rede de circulação em constante expansão entre os ilhéus, uma vez que estes se relacionam com os mundos e práticas reais ignoradas pelos discursos de desenvolvimento. Mais de duas décadas depois, continuamos a testemunhar tais formas materiais de circulação com a diferença de que uma enorme quantidade de relações culturais, familiares, financeiras e políticas agora acontece na forma digital ou virtual. Em vez de citar exemplos desta nova forma de troca e circulação, atestando assim o que é claramente evidente, pode ser preferível imaginar como as práticas descontinuamente contínuas do nosso mar de ilhas podem ser reconfiguradas à medida que a região enfrenta os desafios da era digital, modernidade de "crise", deslocamentos relacionados ao clima e a hiper mobilidade global. Realizar essa façanha, no entanto, exige um ato de visão dupla, onde começamos a olhar para as coisas através das quais olhávamos há muito tempo.

No ano passado, Fiji foi assolada por um ciclone de força sobrenatural, resultando em devastação da vidas, propriedades e plantações. Enquanto a comunidade internacional respondeu de modo rápido e compassivo, surgiam histórias perturbadoras de fome e desnutrição emanando das ilhas externas. A mesma modernidade que veio em nossa ajuda pode ter sido responsável não só pelos ventos insuportáveis, mas também pelo desmantelamento dos sistemas indígenas de preservação de alimentos. Brian Schultz observa que os fijianos no passado estabeleceram estratégias para combater a escassez de alimentos como consequência de guerras, secas e furacões: "Exemplos clássicos de técnicas tradicionais de preservação de alimentos incluem a secagem de mandioca raspada ou inhame para produzir um pó armazenável, o método de preservação de alimentos básicos à base de carboidratos tais como a fruta-pão e o taro, onde [eles]... eram embebidos em água e enterrados em buracos revestidos de folhas [e]... deixados para fermentar, e a secagem ao sol e defumação do peixe" (Schultz, 10). Ingrid Johnston ratifica essa afirmação em um recente estudo intitulado *Rebuilding Communities after Disasters: Remote Islands [Reconstruindo Comunidades depois de Desastres: Ilhas Remotas]* (JOHNSTON, 2016, p. 67-68). À medida que os alimentos se tornam mais escassos e mais caros, os insulares do Sul podem querer imaginar novamente e compartilhar uns com os outros, essas estratégias específicas para a preservação e segurança dos alimentos na era de secas extremas e tempestades.

Os furacões também chamaram a atenção para as armadilhas da decrescente confiança no conhecimento arquitetônico indígena e de uma dependência consciente de status dos materiais, projetos e estilos de habitação do Norte. Comprovou-se que a construção bure fijiana e as Fales de Samoa/ Tonga são projetadas de forma arquitetônica para lidar com eventos climáticos extremos e

que os anciãos das aldeias dispersas da Oceania têm um bom conhecimento sobre esses princípios estruturais. Em um relatório baseado em entrevistas realizadas com arquitetos dois anos depois que Samoa foi atingida pelo Ciclone Evans, Catherine Wilson observa que “a maioria das casas danificadas durante o desastre eram de estilo ocidental, e a destruição dos telhados foi um problema comum” (WILSON, 2014). Com base na experiência de seus informantes samoanos, ela ressalta:

A arquitetura tradicional é caracterizada pela “fale”, uma estrutura aberta de forma oval com vigas de madeira que suportam um telhado abobadado íngreme. Todos os elementos do edifício são “amarrados” ou ligados, originalmente com uma corda trançada feita a partir de fibra de coco seca.

A estrutura aberta da fale permite que os ventos fortes passem direto através dela e o complexo sistema de amarração oferece movimento e força flexíveis diante de ventos sempre em mudança. O telhado de uma fale é curvado e os ventos que a atingem moverão sua superfície sem encontrar resistência... (WILSON, 2014).

Ela cita um terceiro arquiteto que observa que “o projeto da fale conecta o telhado diretamente às vigas que são concretadas no chão, criando menos pontos de fraqueza” enquanto “os projetos de habitação ocidentais... dependem de mais pontos de conexão da base ao telhado, deixando-os mais vulneráveis e suscetíveis a falhar sob pressão...” (WILSON, 2014). O estudioso tonganês Futa Helu, discutindo o trabalho do arquiteto Tomui Kaloni, que chamou a atenção para a “geometria instintiva” da arquitetura polinésia (HELU, 1999, p. 324), fez uma observação semelhante em 1999. Observando que o estilo da fale faka-Manuka foi desenvolvido baseando-se na “arquitetura naval tradicional... onde o telhado é a variável independente à qual o piso deve ser ajustado”, ele observa que isso levou à construção de uma casa onde as paredes e o telhado “são suavemente curvados em pontos críticos para desviar ou aliviar a carga lateral bem como a carga vertical” (HELU, 1999, p. 319-20). O aspecto fundamental para a arquitetura da fale é uma parte móvel nas seções de semicúpula chamada de feleano que “tem o efeito de unificar toda a ação de ta (semicúpula) em uma estrutura só que desenvolve tensões de carga complexas – ações de cabo e torção – além de ser a força de resistência às cargas laterais na seção central principal do telhado que são canalizadas para o solo através do feleano” (HELU, 1999, p. 323-26). Assim, o não-síncrono, quando confrontado com perversidades climáticas desencadeadas pelo implacável sistema de acumulação excedente, retorna como um arcaísmo inovador, que está incrivelmente à frente do moderno.

Posso acrescentar que a atual crise ambiental antropogênica está diretamente ligada às relações excludentes de propriedade provocadas por um sistema do Norte de acumulação de excedentes. É essa relação de propriedade que dita vidas e leis na maioria das cidades. Enquanto a lei da propriedade burguesa também governa a vida nas cidades da Oceania, existem algumas práticas entre os habitantes da cidade nesta região que não são abrangidas por tais leis. Em Suva, por exemplo, há um consenso não reconhecido entre as pessoas de que qualquer terra cultivável não utilizada, seja de propriedade privada ou pública, pode ser emprestada por outra parte para complementar o suprimento doméstico de alimentos. Por isso, um jardim de bele pode surgir repentinamente no gramado negligenciado de um posto de polícia, uma porção de terra pode ter uma plantação de dalo às margens do sistema de drenagem do conselho ou um terreno com mandioca na parte de trás de uma parada de ônibus ao lado de um hotel de luxo. Também participo dessa prática fora do escopo da lei, mas maliciosamente sancionada e silenciosamente ética dos i-taukei, onde a noção excludente de propriedade se torna, na melhor das hipóteses, obscura. Compartilho a terra ociosa ao lado da minha propriedade com um aldeão do outro lado da estrada, embora nenhum de nós seja o proprietário legal. Infelizmente, seu pedaço de terra com raurau é maior do que o meu. Foi preciso um estrangeiro, John O'Carroll, para indicar como tais práticas arcaicas derivadas de koro são invisíveis para a modernidade e para os morfólogos urbanos por causa de paradigmas relacionados ao crescimento ligados à economia de mercado (O'CARROLL, 1997, p. 37) e posso acrescentar, a estética da paisagem urbana vinda do Norte global. Preso em um sistema visível governado pela circulação do valor de troca, deixamos de compreender a possibilidade do valor de uso existente em si próprio fora do sistema de troca – ou seja, valor de uso na sua forma persistentemente arcaica. No entanto, se tais formas ilimitadas de partilha de terra para fins de subsistência contribuem para o nosso abastecimento diário de alimentos, então precisamos discutir o que esta prática do Sul pode significar regionalmente.

O ritual fapui'aki de Rotuma serve como outro exemplo de uma prática ética na distribuição de alimentos e na conservação de alimentos. O fapui é uma fronde de coco amarrada em torno do tronco de uma árvore, geralmente uma árvore frutífera, para marcar como proibido colher. Onde não há sinal de um fapui, o fruto produzido pela árvore se torna propriedade comum, independentemente da propriedade da terra. O fapui, se não for roubado para servir a interesses privados, tem o potencial de ser empregado como instrumento para a conservação de árvores frutíferas e para o compartilhamento de excedentes de alimentos. Esta prática está no cerne da cosmologia fundamental de Rotuma (HOWARD, 1985, p.

53-54). Há muitos exemplos na Oceania da perseverança silenciosa de tais práticas adaptativas, mas são vistas como ocupantes da ordem do arcaico e, portanto, permanecem amplamente despercebidas. Dado que estamos vivendo em um mundo que enfrenta uma crise de várias camadas e tramas, é hora de olhar atentamente as opções de contorno do mercado oferecidas pelas práticas descontinuamente contínuas da Oceania.

Quero chamar sua atenção para a forma como uma dessas práticas arcaicas está sendo ressuscitada nas águas e nas ilhas de Fiji, ao ponto de ser adotada por aqueles que operam a indústria hoteleira. Neste momento, pelo menos, a modernidade turística está atenta aos ganhos financeiros associados a uma prática de conservação indígena. Diante do esgotamento dos estoques marinhos pela pesca comercial, muitas aldeias costeiras estão revivendo a prática habitual de *tabu*, através da qual a pesca de frutos do mar é proibida por alguns anos em áreas que abrangem os canais do oceano, os recifes marginais e os estuários de manguezais, que são o lar de caranguejos de barro. *Tabu*, no entanto, não é simplesmente um sinônimo de proibição. *Tabu-na* ou *vaka-tabu-ya* implica colocar *tabu* sobre algo, tornando-o sagrado através do ato de consagração. Então, onde a modernidade pode ver o oceano como um armazém para commodities marítimas comestíveis, desprezadas do sagrado, da santidade, os observadores do *tabu* o consideram como uma fonte de alimento certamente, mas também como uma extensão sagrada do *vanua* e, portanto, incluem a terra, mar, vida marinha, laços genealógicos, reciprocidades, dever de cuidados, ética ecológica, etc. *Vanua* está no coração do sublime oceânico, na medida em que aspira à condição do sagrado, onde a natureza, a cultura, a genealogia, a comida, o mar, o rio, a terra e a vida estão indissociáveis. Em 2001, por exemplo, o Shangri-La Fiji trabalhou ativamente com oito aldeias costeiras de Cuvu para colocar *tabu* em sistemas selecionados de recifes e manguezais que fazem fronteira com o resort. Dentro de um plano ratificado pelo Conselho de Cuvu Tikina, foi possível “deixar 50% dos recifes de Tikina, bem como alguns habitats adjacentes de manguezais e ervas marinhas como áreas onde a pesca é vedada” (BOWDEN-KERBY, 2003, p. 153). Não só as áreas sob *tabu* eram mais atraentes para os visitantes devido ao abundante recife e à vida marinha, mas a taxa cobrada deles foi encaminhada para novos atos de restauração ecológica, assegurando a reposição de estoques de alimentos para as comunidades locais. Os habitantes de Kavula em Bua fornecem outro exemplo recente de como as práticas de *tabu* do Sul podem ser combinadas a instrumentos modernos de conservação. Com a ajuda de gráficos e ferramentas de ilustração relacionadas fornecidas pela ONG cChange, a comunidade conseguiu mobilizar apoio para impor um *tabu* sobre a extração de cascalho do rio Kavula. O objetivo

geral do tabu é reabastecer os estoques de peixes protegendo o Redigobius Lekutu, uma espécie rara de peixes de água doce (The Fiji Times, 07 de julho de 2016).

Muitas comunidades costeiras i-taukei, de fato, têm aproveitado o conhecimento científico para reviver as práticas consuetudinárias, gerando assim os arcaísmos inovadores, com o objetivo de reverter o assalto da modernidade às fontes alimentares e aos mundos ecológicos. Os aldeões de Ucunivanua alcançaram um sucesso notável na reversão do declínio constante da população do molusco kaikoso. Impondo um *tabu* de três anos sobre a pesca do kaikoso, eles obtiveram assistência de cientistas da minha universidade que lhes ensinaram a monitorar e medir estatisticamente a população de moluscos na região. Seu sucesso em aumentar o tamanho e a população de moluscos levou outras aldeias da região a ressuscitar a prática: “Os aldeões de Sawa, por exemplo, impuseram um *tabu* em uma ilha de manguezal. Ao contar os buracos “ativos” nos manguezais, eles descobriram que os números da lagosta do mangue *Thalassina Anomala* aumentaram aproximadamente 250 por cento ao ano, com um efeito spill-over de aproximadamente 120 por cento fora da área de *tabu*” (AALBERSBERG, TAWAKE & PARRAS, 2005, p. 146). Os autores do relatório citam o caso da aldeia de Nacamaki, na ilha de Gau, onde “um ano depois de criar uma área de *tabu*, a comunidade colheu cerca de oito toneladas de sua principal fonte de alimentação, o peixe rabbit (siganidae), em uma semana”, o que fez com que uma mulher idosa declarasse que “nossos antepassados liberaram a bênção revivendo essa tradição” (AALBERSBERG, TAWAKE & PARRAS, 2005, p. 146). Aqui, então, para voltar a Bloch, o casamento do tabu não-síncrono com conhecimento científico síncrono informa o futuro - forjando a ressurreição de um passado inacabado.

A narrativa oral dos I-taukei atesta liberalmente a eficácia do *tabu* como uma prática indígena de longa data baseada na convergência de convenções ecológicas, éticas e de sobrevivência. Os aldeões de Nacamaki e Namuana, localizados respectivamente nas ilhas de Koro e Kadavu, são famosos pela cerimônia de convocação de tartarugas marinhas com suas canções mágicas. No caso dos Nacamaki, os aldeões são proibidos pelo *tabu* de olhar as tartarugas uma vez que se elas se aventurem na praia:

Assim que a invasão de tartarugas começou, era costume que os aldeões voltassem para suas casas sem que olhem uma única vez para trás, e ficavam em suas casas por uma noite e um dia, deixando a praia para as tartarugas. Havia muita especulação sobre o que acontecia lá, mas a cerimônia havia sido imposta aos seus antepassados pelos deuses, e ninguém ousava quebrar o tabu, até que um homem inquisitivo e cético desafiou o édito antigo para satisfazer a sua curiosidade (REED & HAMEZ, 1967, p. 211).

Por sua violação desta injunção contra a interferência humana nos hábitos reprodutivos das tartarugas, o homem curioso é transformado em uma árvore com castanhas de vonu ou castanha de tartaruga. Ele também serve como um lembrete cauteloso para os outros não violarem o *tabu* comunal. É difícil não ler a narrativa como uma crítica instrutiva ao homem econômico desencantado, narcisista, ousado e cético, que procura extrair valor de um segredo pertencente aos direitos reprodutivos das tartarugas. A lenda associada à aldeia de Namuana, por outro lado, diz respeito ao sequestro de duas mulheres líderes por pescadores de Nabukelevu. Quando o mar intervém incitando uma tempestade e transformando as mulheres em tartarugas, os pescadores aterrorizados lançam as mulheres metamorfoseadas no oceano e correm para casa. Incapazes de se transformar novamente, as tartarugas vivem na baía que de frente para a aldeia de Namuana e só aparecem quando invocadas através da música cantada por suas mulheres. Como resultado do relacionamento entre as mulheres de Namuana e as tartarugas de Namuanu, há um *tabu* relacionado à pesca de peixes e tartarugas (BLAKELOCK, 1976, p. 47). Tais relatos fabulosos detêm poder exatamente porque criam as condições para a aplicação sistêmica do *tabu*. O *tabu*, por sua vez, informa a gestão efetiva e ética do ecossistema marinho, que constitui a lei qoliqoli ou a área de pesca costumeira sob gestão local. Não surpreendentemente, talvez, o avivamento do *tabu* foi uma recomendação chave de um relatório sobre tartarugas marinhas encomendado em 1993 pelo Programa Regional de Meio Ambiente do Pacífico Sul (GUINEA, 1993, p. 32). O *tabu* e a transformação caíram como uma luva na cosmologia i-taukei e sugerem um contrato ético entre as espécies que, à luz da atual crise planetária, constitui um arcaísmo inovador no tempo da modernidade. Os arcaísmos inovadores, como argumentei, estão antecipando o tempo progressivamente desolador da modernidade.

Por esta e razões similares, cabe-nos conduzir a nossa discussão em outro idioma mudando a gramática por trás de nossas categorias epistêmicas na forma como Hau'ofa mudou a gramática da perspectiva. Pois continuar falando de desenvolvimento sustentável, ajustes estratégicos, alimentos regionais ou outros títulos, integração de mercado, direitos de propriedade, economias de remessa ou educação orientada por políticas, é se contentar com a gramática – e, portanto, com os códigos – da modernidade do norte ou do neoliberal enquanto olha através práticas existentes no sul que nos permitem viver, conhecer e viajar de maneiras inexplicáveis pela idade excessiva e ultrapassada da ideia de acumulação de excedentes. Se a modernidade se define através de um processo pelo qual relega de modo relacional às áreas da escuridão o que, de fato, é constitutivamente necessário, então é hora de iluminar essas áreas escuras para transformar o

"impulso da morte" que move o acúmulo de excedentes. O desafio é ver o crânio de um touro em uma cadeira de bicicleta – e isso pressupõe uma nova gramática da imaginação em que arcaísmos éticos selecionados, trabalhando em conjunto com o presente científico síncrono, ganham visibilidade.

Referências

Sou grato ao Jason Titifanue pela referência fapui, a Robert Nicole por me indicar o caminho para os ensaios de Futa Helu's e à Caitlin Vandertop por alertar sobre o estudo de Ernst Bloch de 1932 nas relações dialéticas entre o sincronismo e o não-sincronismo.

ADORNO, Theodor & BENJAMIN, Walter. . *The Complete Correspondence 1928-1940*, H. Lonitz (ed.), Cambridge: Polity Press, 1999.

AALBERSBERG, William GL; TAWAKE, Alifereti; PARRAS, Toni. *Village by Village: Recovering Fiji's Coastal Fisheries*, World Resources 2005: *The Wealth of the Poor*, Washington DC: World Resources Institute, 2005. Disponível em: <glispa.org/images/Papers/FijiCaseStudy.pdf>

BLAKELOCK, David. 'The Sacred Turtles of Kadavu,' *Pacific Islands Monthly*, 1976, p. 47:1.

BLOCH, Ernst. 'Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics,' *New German Critique*, 11, 1977, p. 22-38.

BOWDEN-KERBY, Austen. 'Community-Based Management of Coral Reefs: An Essential Requisite for Certification of Marine Aquarium Products Harvested from Reefs under Customary Marine Tenure,' *Marine Ornamental Species: Collection, Culture and Conservation*, J.C. Cato & C.L. Brown (eds), Iowa: Iowa State Press, 2003, p. 139-166.

BRODSKY, Joseph. *Collected Poems in English*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

CHAPPELL, David A. . *Double Ghosts: Oceanian Voyagers on Euroamerican Ships*, New York: M.E. Sharpe, 1997.

D'ARCY, Paul. *The People of the Sea: Environment, Identity, and History in Oceania*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Peggy Kamuf (transl), New York: Routledge, 1994.

Geraghty, Paul. 'Pulotu, Polynesian Homeland,' *Journal of the Polynesian Society*, 106: 4, 1993, p. 343-384.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

GUINEA, Michael. *Sea Turtles of Fiji*, South Pacific Regional Environment Programme Report, 1993. Disponível em: <http://www.seaturtle.org/pdf/guineam_1993_spreptechreport.pdf>

HAU'OFA, Epeli (1993). 'Our Sea of Islands,' *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands*, Suva: The University of the South Pacific, 2-16.

HELU, I.F. *Critical Essays: Cultural Perspectives form the South Seas*, Canberra: The Journal of Pacific History, 1999, p. 309-331.

HOWARD, Alan. 'History, Myth and Polynesian Chieftainship: The Case of Rotuman Kings,' *Transformations of Polynesian Culture*, A. Hooper and J. Huntsman (eds), Auckland: Polynesian Society, 1985, p. 39-78.

JOHNSTON, Ingrid. *Rebuilding Sustainable Communities after Disasters: Remote Islands*, Newcastle: Cambridge Scholars, 2016.

O'CARROLL, John. 'Multiple Cities: Suva and the (Post)colonial,' *Dreadlocks: In Oceania*, 1, 1997, p. 26-54.

PULE, John. *The Shark that Ate the Sun*, Auckland: Penguin Books, 1992.

REED, A.W. & Hamez, I.. *Myths and Legends of Fiji and Rotuma*, Auckland: Reed, 1967.

SCHULTZ, Brian. *The Modernization of Fiji's Food System and the Resulting Implications in Fijian Society*, 2009. Disponível em: <http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/681/>

THOMAS, Nicholas. *Islanders: the Pacific in the Age of Empire*, New Haven: Yale University Press, 2010.

WILSON, Catherin. 'Samoa's architects look to the past to boost climate resilience,' 2014. Disponível em: <<http://news.trust.org//item/20141001140022-jt1y3>>