

Mitológicas 3

Tradução BEATRIZ PERRONE-MOISÉS



COSACNAIFY



Claude Lévi-Strauss

ORIGEM DOS MODOS À MESA

MITOLÓGICAS 3

9	PREÂMBULO
	PRIMEIRA PARTE <i>O mistério da mulher cortada em pedaços</i>
19	I · Na cena do crime
47	II · Uma metade grudenta
	SEGUNDA PARTE <i>Do mito ao romance</i>
79	I · As estações e os dias
103	II · O passar dos dias
	TERCEIRA PARTE <i>A viagem de canoa da lua e do sol</i>
121	I · Amores exóticos
153	II · O curso dos astros
	QUARTA PARTE <i>As meninas modelo</i>
179	I · Quando se é uma senhorita
203	II · As instruções do porco-espinho
	QUINTA PARTE <i>Uma fome de lobo</i>
249	I · A difícil escolha
275	II · Um prato de tripas à moda mandan
	SEXTA PARTE <i>A balança equilibrada</i>
295	I · As dezenas
339	II · Três adornos
	SÉTIMA PARTE <i>As regras da civilidade</i>
391	I · O barqueiro suscetível
425	II · Pequeno tratado de etnologia culinária
449	III · A moral dos mitos
461	TABELA DE SÍMBOLOS
463	ÍNDICE DE MITOS
475	ÍNDICE DE FIGURAS
477	ÍNDICE REMISSIVO
489	BIBLIOGRAFIA
515	SOBRE O AUTOR

PARA MATTHIEU

*Hoc quicquid est muneris, fili charissime, universo puerorum
sodalitio per te donatum esse volui: quo statim hoc congiario
simul et commilitonum tuorum animos tibi concilies, et illis
liberalium artium ac morum studia commendes.*

ERASMO, *De civilitate morum puerilium* (Conclusio operis)

Embora seu início possa parecer abrupto, este livro, como os dois outros que o precedem, forma um todo. Para lê-lo em primeiro lugar, basta saltar o preâmbulo de seis linhas que remete a *Do mel às cinzas*, e passar diretamente para o mito amazônico com o qual a investigação principia, em seguida. Este mito, de número 354, servirá efetivamente de fio condutor na medida em que não o deixaremos de lado até o fim da obra, na qual lhe cabe o papel de mito de referência. Ocupa, assim, uma posição estratégica, comparável à do primeiro mito (M₁) com cuja análise começava *O cru e o cozido*, que também a perseguia até o final.

É possível que o mito dos índios Tukuna que fornece o argumento deste livro seja de leitura até mais apropriada para o leitor iniciante. Pois nenhum outro, parece-me, foi por nós analisado de modo tão aprofundado, adotando várias perspectivas, sucessivas ou simultâneas — textual, formal, etnográfica, semântica... Nesse sentido, a primeira parte do livro tem um alcance didático. A partir de um exemplo preciso, ela permite iniciar-se em nosso método, familiarizar-se progressivamente com seus procedimentos e julgar-lhe os méritos pelos resultados.

Mas há mais. Seguindo passo a passo o desenrolar de um mito, atingem-se vários outros que o esclarecem e permitem perceber os elos orgânicos que os unem entre si. E porque o universo mitológico de uma sociedade, ou de um conjunto de sociedades próximas pela geografia e pela história, sempre

forma um conjunto fechado, encontram-se obrigatoriamente no final os mitos com cuja análise a investigação havia começado. É assim que o leitor, chegando à quinta parte do livro, poderá constatar (p. 250) que o mito indexado com o número 428 reencontra aquele de número 10 em *O cru e o cozido*. Verificará em seguida, na sexta parte, que o mito número 428 coincide com o grupo {M₁, M₇-M₁₂, M₂₄} que servia ao mesmo tempo de ponto de partida e fio condutor para o volume inaugural destas *Mitológicas*.

Conseqüentemente, nada impede que se aborde o conjunto pela leitura do terceiro volume, e que se volte em seguida para o primeiro, com cujo início o final deste se encadeia. Depois disso, se o interesse persistir, pode-se ler o segundo. Seria igualmente possível começar pelo segundo, passar então para o primeiro e em seguida para o terceiro. Na verdade, dispomos de vários programas correspondendo às fórmulas 1,2,3; 2,3,1; 2,1,3 ou 3,1,2. Apenas as seqüências 1,3,2 e 3,2,1 talvez complicassem a tarefa do leitor. Em outras palavras, a leitura do 2º volume, seguindo a do 3º, supõe a do 1º, embora se possa ler o 2º antes e o 1º em seguida, contanto que o 3º fique por último.

Tal anomalia se explica por duas razões. Em primeiro lugar, o 1º e o 2º volumes de um lado, e o 1º e o 3º, de outro, cumprem missões complementares. Como explicamos em *Do mel às cinzas*, o livro faz de trás para frente o mesmo trajeto que o volume anterior percorria no sentido inverso (ou segue o mesmo trajeto que o volume anterior, mas no sentido oposto). Por outro lado, *A origem dos modos à mesa* também leva de volta ao ponto de partida de *O cru e o cozido*, mas escolhe um trajeto diferente, que o obriga a transpor os espaços imensos que separam os dois hemisférios do Novo Mundo.

Em segundo lugar, a tarefa a que nos propusemos no 3º volume é mais complexa do que a que os outros dois pretendiam realizar. Esboça-se aqui uma passagem que se situa simultaneamente em três planos. Este procedimento será analisado detalhadamente nas páginas 384-89, mas para evitar que o leitor se perca, pode ser útil apresentá-lo em grandes linhas desde o início.

De um ponto de vista estritamente geográfico a princípio, trata-se de seguir certos esquemas míticos, ilustrados anteriormente por exemplos sul-americanos, até a América do Norte, onde reaparecem sob formas transfiguradas, e de explicar tal transfiguração.

Porém, ao mesmo tempo em que mudamos de hemisfério, outras diferenças se manifestam, ainda mais significativas na medida em que a armação dos mitos ela mesma permanece intacta. Enquanto os mitos já estudados operavam com oposições espaciais — alto e baixo, céu e terra, sol

e humanidade — os exemplos norte-americanos que se prestam melhor à comparação lançam mão sobretudo de oposições temporais — lento e rápido, duração igual ou desigual, dia e noite etc.

Em terceiro lugar, vários mitos aqui examinados diferem dos outros, sob um ponto de vista que se poderia chamar de literário, pelo estilo e pela construção da narrativa. Em vez de ser firmemente estruturada, esta ganha o aspecto de uma narrativa “em gavetas”, em que os episódios parecem ser calcados uns nos outros, e não se percebe à primeira vista porque haveriam de ser mais ou menos numerosos.

Contudo, ao analisarmos um mito desse tipo, que servirá de referência ao longo de toda a obra (M₃₅₄), percebemos que uma sucessão de episódios que se assemelham não é tão uniforme quanto tenderíamos a crer. A série recobre um sistema, cujas propriedades transcendem o plano formal em que nos situamos exclusivamente no início. Com efeito, a narrativa de ar serial reflete valores-limite assumidos por transformações geradas a partir de outros mitos, mas cujas características estruturais enfraquecem progressivamente, à medida que se sucedem, ao se afastarem de suas referências etnográficas primeiras. No final, resta apenas uma forma achatada, sede de uma energia residual que lhe permite reproduzir-se um certo número de vezes, mas não mais de modo ilimitado.

Deixando momentaneamente de lado o campo americano, e refletindo sobre fenômenos comparáveis que se encontram em nossa civilização, como o folhetim, as histórias em capítulos, ou os romances policiais de um mesmo autor — em que sempre aparecem o mesmo herói e os mesmos protagonistas, e cuja intriga conserva sempre a mesma construção —, gêneros literários que permaneceram, entre nós, bastante próximos da mitologia, temos de nos perguntar se essa passagem não constituiria uma articulação essencial do gênero mítico e do gênero romanesco, e se não forneceria o modelo que teria sido o da transição entre um e outro.

Por outro lado, um episódio se destaca no mito tukuna escolhido como referência, no qual uma esposa humana, cortada em dois pedaços, sobrevive parcialmente se agarrando às costas do marido. Este episódio, impossível de interpretar a partir da cadeia sintagmática, e que o conjunto da mitologia sul-americana não esclarece, só pode ser elucidado se for remetido a um sistema paradigmático tirado dos mitos da América do Norte. A transferência geográfica impõe-se, assim, empiricamente. Resta a justificá-la do ponto de vista teórico.

Ora, pelo simples fato de os mitos das Planícies setentrionais concebem uma equivalência entre a mulher-grampo e uma rã, todas as conside-

rações do volume anterior, inspiradas por mitos da América tropical cuja heroína é uma rã, ganham uma dimensão suplementar. Neste novo contexto, retomamos, portanto, e desenvolvemos, antigas análises, com um rendimento aumentado que em si já garante que a interpretação geral dos mitos, abraçando os dois hemisférios, não constitui uma empresa ilegítima. Ao se mostrarem comparáveis a variantes recíprocas não obstante a distância geográfica, todos esses mitos norte ou sul-americanos ilustram uma transformação, digamos, retórica, já que a mulher-grampo, em sua acepção literal, não é senão aquela personagem feminina que, também entre nós, a linguagem cotidiana qualifica metaforicamente de “grudenta”. Esta validação à distância, proveniente de populações muito diversas e afastadas umas das outras, e por figuras de linguagem comumente utilizadas entre nós (mas que qualquer língua ilustraria de outros modos ou do mesmo), é, parece-nos, uma espécie de prova etnográfica, que não fica a dever às que ciências mais avançadas utilizam. Com efeito, afirma-se freqüentemente que, à diferença das ciências humanas, as ciências naturais possuem o exclusivo privilégio de poderem renovar suas experiências em condições idênticas em outros lugares e momentos. Nós certamente não montamos nossas experiências, mas o leque diversificado das culturas humanas permite buscá-las onde elas estão.

Ao mesmo tempo, ganham precisão a função lógica e a posição semântica de uma outra figura imaginária, simétrica à precedente e que freqüentemente a acompanha: um homem, em vez de uma mulher, afastado em vez de aproximado, mas cuja assiduidade não é menos real nem menos insidiosa, já que esse personagem possui um pênis de comprimento desmedido, que lhe permite superar os obstáculos decorrentes de seu afastamento.

Tendo resolvido o problema colocado pelo episódio terminal do mito de referência, debruçamo-nos sobre um outro episódio, não menos obscuro, do mesmo mito. Trata-se da viagem de canoa, cujo sentido os mitos guianenses ajudam a extrair, ao especificarem que os passageiros são, na verdade, o sol e a lua, respectivamente no papel de timoneiro e remador, o que os obriga a se manterem próximos (na mesma embarcação) e ao mesmo tempo afastados (um na frente, o outro atrás) — *a boa distância*, portanto, como devem ficar os dois corpos celestes, para garantir a alternância regular entre o dia e da noite; e como devem ficar os próprios dia e noite no momento dos equinócios.

Estabeleceu-se, assim, que um mito amazônico se refere, de um lado, a uma esposa-rã e, do outro, a dois protagonistas masculinos que personificam corpos celestes. E, finalmente, que a mulher-grampo pode e deve ser

interpretada tendo como referência uma rã, graças à consolidação de alguns mitos provenientes da América do Sul e outros da América do Norte num único grupo de mitos.

Ora, ocorre que nas mesmas regiões da América do Norte que então evocávamos — planícies setentrionais e centrais e bacia do alto Missouri — mitos célebres associam explicitamente todos esses motivos, numa história em que os irmãos Sol e Lua, em busca de esposas ideais, discutem acerca dos méritos respectivos dos humanos e das rãs.

Depois de resumir e discutir a interpretação desse episódio feita pelo eminente mitógrafo Stith Thompson, expomos nossas razões que se opõem às suas, para ver no mito, não uma variante local e tardia, mas uma transformação integral das outras lições conhecidas de um mito cuja área de distribuição é enorme: vai do Alasca até o leste do Canadá, e das regiões ao sul da baía de Hudson até os confins do Golfo do México.

Analizando as dez variantes da disputa entre os astros, evidenciamos uma axiomática de tipo “equinocial”, às vezes explicitamente evocada pelos mitos, o que nos permite validar hipóteses anteriormente sugeridas pelo estudo de mitos exclusivamente sul-americanos, acerca da passagem de um eixo espacial para um eixo temporal. Mas constatamos também que essa passagem apresenta um aspecto mais complexo do que exigiria uma mera mudança de eixo. Pois os pólos do eixo temporal não se apresentam sob a forma de *termos*, mas consistem em tipos de *intervalos* oponíveis de acordo com sua duração relativa — no caso de serem mais longos, ou mais curtos —, de modo que por si sós formam sistemas de relações entre termos com distâncias variáveis entre si. Comparados aos que haviam sido estudados nos outros volumes, os novos mitos apresentam uma maior complexidade. Operam com relações entre relações, e não mais simplesmente com relações entre termos.

Para desenvolver a análise estrutural do pensamento mítico, compreendemos pois que é preciso recorrer a vários tipos de modelos, entre os quais a passagem permanece no entanto possível, e cujas diferenças são ainda passíveis de interpretação em função de conteúdos míticos específicos. No caso que nos ocupa, a passagem decisiva parece situar-se no nível do código astronômico, no qual as constelações — caracterizadas por uma periodicidade lenta, pois que sazonal, e estruturada pelo contraste que reforça entre os modos de vida ou as atividades técnico-econômicas — cedem lugar, nos mitos recém introduzidos, a corpos celestes singulares como o sol e a lua, cuja alternância diurna e noturna define um outro tipo de periodicidade, ao mesmo tempo mais curta e indiferente, em seu princípio, às variações

sazonais. Tal periodicidade no seio de uma periodicidade contrasta, por seu ar serial, com a outra periodicidade que a engloba, e ao mesmo tempo está isenta da monotonia desta.

O caráter tópico do código astronômico não o impede de engrenar-se a vários outros. E assim ele põe em movimento uma filosofia aritmética, que a sexta parte quase inteira se dedica a aprofundar. O leitor talvez se surpreenda, mas a surpresa foi inicialmente nossa, pelo fato de especulações das mais abstratas do pensamento mítico fornecerem a chave para outras especulações que, no entanto, se orientam por comportamentos concretos, como costumes guerreiros e a prática de tirar escalpos dos inimigos, de um lado, e receitas culinárias, do outro. Surpresa, ainda, diante do fato de a teoria da numeração, a da caça às cabeças e a arte culinária se unirem, para fundarem em conjunto uma moral.

Portanto, ao mesmo tempo em que nos preparamos para alargar nosso campo de investigação e encaramos os mitos da América do Norte que serão sobretudo objeto do quarto e último volume desta série, obtemos vários resultados de alcance teórico. Em relação a um vasto conjunto de mitos, consolidamos simultaneamente o fundo e a forma, a qualidade e a quantidade, as circunstâncias da vida material e a ética. Mostramos, enfim, que essas reduções, tal como se operam nos mitos, seguem as mesmas vias pelas quais, num plano totalmente diverso, um estilo romanesco surge no seio da própria mitologia. Apesar de seu caráter formal, esse novo estilo está, com efeito, ligado a transformações que afetam o conteúdo das narrativas.

O leitor familiarizado com os dois volumes anteriores certamente há de notar uma flexão do método, que se explica pela obrigação em que nos encontramos de abarcar um número maior de mitos, provenientes de regiões distantes umas das outras, e de conduzir sua análise em vários planos simultâneos, entre os quais se manifestam igualmente afastamentos consideráveis. Para usar a linguagem da eletrônica, por vezes tivemos de ampliar nossa varredura do campo mítico — para comparar mitos provenientes das duas Américas, por exemplo —, correndo o risco de distender os ciclos. Portanto, em vez de realizarmos uma varredura metódica, cujas alternâncias conservam aproximadamente o mesmo alcance, de um número relativamente restrito de mitos, provenientes de regiões limítrofes ou não muito afastadas, aqui estudamos em profundidade certos mitos, enquanto outros, que devem ser buscados bem longe, são apenas sumariamente abordados, ou meramente mencionados. Esta volta ao que, forçando ligeiramente o sentido técnico dos termos, poderíamos chamar de modulação de amplitude, no lugar da modulação de frequência cujas normas os volumes ante-

riores respeitavam mais, não constitui um abandono definitivo de nossos velhos procedimentos, mas uma servidão provisória, que nos foi imposta pela transferência progressiva de nossos meios de investigação, dos mitos da América do Sul para os da América do Norte. Porém, como na verdade restringiremos a investigação, no próximo volume, a um setor limitado, embora ainda vasto, do hemisfério boreal, poderemos voltar a uma análise regular mais fina, cujos resultados validarão retroativamente as simplificações ousadas a que fomos levados, em alguns momentos, pela própria amplitude de nosso intuito.

Como os volumes anteriores, este teria tardado mais a vir à luz sem a ajuda de várias pessoas que merecem nossa gratidão. As anotações feitas em nossos cursos de 1963-64 por Jean Pouillon foram extremamente úteis. Jacqueline Bolens traduziu as fontes alemãs, Nicole Belmont auxiliou-nos a reunir a documentação e a fazer os índices. Évelyne Guedj encarregou-se da pesada tarefa de datilografar o manuscrito. Monique Verkamp, do Laboratório de cartografia da Maison des Sciences de l'Homme, desenhou os mapas e diagramas. Roberto Cardoso de Oliveira, do Museu Nacional do Rio de Janeiro, teve a gentileza de nos fornecer um vocabulário inédito de Curt Nimuendaju, e o completou com preciosos comentários, oriundos de suas próprias pesquisas entre os Tukuna. Ao longo deste livro, reconheceremos outras dívidas relativas a pontos mais precisos. Finalmente, a *Smithsonian Institution* de Washington, D.C. e o *University Museum* de Filadélfia nos forneceram gratuitamente várias ilustrações. Minha mulher e I. Chiva releeram as provas. Agradecemos a todas e a todos.



Capa da edição original
Dançarinos mandan personificando
respectivamente a noite (à esq.) e o
dia (à dir.), segundo G. Catlin, *O-Kee-Pa*,
Filadélfia, 1867)

PRIMEIRA PARTE

O mistério da mulher cortada em pedaços

*Tratava-se de uma americana excêntrica e de certa classe,
a quem se atribuíam fantasias estranhas.*

Guy de Téraumont, *La Femme coupée en morceaux*, 1930, p. 14.

Pede-se aos executantes (isto é, o leitor) que retomem M₂₄₁ em *Mitológicas 2, Do mel às cinzas*, segunda parte, 1 (terceira variação). Esse mito tratava de uma rã que rapta crianças, arrasada por um festim de mel — alimento requintado colocado no limite do veneno. Sob uma forma bastante enfraquecida e de maneira episódica, estes motivos se encontram associados num mito tukuna graças ao qual nossa investigação poderá tomar um novo rumo.

M354 TUKUNA: O CAÇADOR MONMANEKI E SUAS MULHERES

No tempo da primeira humanidade pescada pelos demiurgos (M₉₅, [cc: 204-05](#)), vivia um homem que não fazia nada além de caçar. Chamava-se Monmaneki. Em seu caminho, via muitas vezes uma rã que saltava em seu buraco quando ele se aproximava, e ele se divertia urinando no buraco. Certo dia, uma bela jovem apareceu naquele lugar. Monmaneki espantou-se porque ela estava grávida: “É por sua causa, ela explicou, pois você sempre apontava seu pênis para mim”. Então ele a tomou como companheira. A mãe do herói achava sua nora muito bonita.

Os cônjuges iam juntos para a caça, mas não se alimentavam do mesmo modo. Monmaneki comia carne. Para a mulher, ele pegava coleópteros pretos, pois ela só queria aquela comida. Um dia, ao ver os insetos, a velha, que não sabia de nada, exclamou: “por que o meu filho suja a boca com essa imundície?”. Jogou os insetos fora e colocou pimentas no lugar. Quando veio a hora do jantar, a mulher esquen-

tou sua panelinha exclusiva e começou a comer, mas as pimentas queimaram-lhe a boca. Saiu correndo, e saltou n'água sob a forma de uma rã. Um rato censurou-a por ter abandonado o filhinho aos prantos. Ela respondeu que faria outro, mas voltou durante a noite e arrancou o menino das mãos da avó.

Monmaneki voltou a caçar. Um dia, encontrou um arapaçu empoleirado num bacabal (*Oenocarpus sp.*): “Dê-me uma cabaça cheia da sua bebida!”, ele lhe disse ao passar. Na volta, uma bela jovem estava lá, oferecendo-lhe uma cabaça de sumo de palmeira. A moça era linda, mas tinha pés muito feios. Ao vê-lo, a mãe do herói reclamou, dizendo que ele poderia ter escolhido melhor. A moça, envergonhada, desapareceu.

E Monmaneki voltou à caça. Um dia, deu-lhe vontade de agachar para fazer as necessidades, bem em cima de um buraco que uma minhoca fêmea estava cavando. Ela pôs a cabeça para fora e disse: “Oh, que belo pênis!”. Monmaneki baixou os olhos e viu uma moça lindíssima. Dormiu com ela e levou-a para casa, onde ela pouco depois deu à luz uma criança. Antes de sair para caçar, Monmaneki disse para a mulher deixar o bebê com a avó e ir capinar a roça. Mas como a criança não parava de chorar, a velha resolveu devolvê-la à mãe. Foi então para a roça, que estava cheia de erva daninha, porque a mulher tinha cortado as raízes como as minhocas fazem quando rastejam debaixo da terra. As ervas já estavam começando a murchar, mas a sogra não percebeu, e fez comentários desagradáveis a respeito da preguiça da nora. Com uma concha de rio de bordas afiadas, começou a capinar ela mesma, e cortou os lábios da mulher que roia as raízes ao nível do solo. A infeliz voltou para casa depois do cair da noite. Seu filho estava chorando. Ela pediu ao marido que lhe desse a criança, mas já não conseguia se expressar de modo compreensível. Humilhada por estar desfigurada, ela fugiu.

Monmaneki retomou suas atividades costumeiras. Intimou um bando de araras a lhe dar cauim de milho. Na volta, uma moça-arara o esperava com a bebida pedida. Casou-se com ela. Um dia, a mãe do caçador tirou das vigas da casa todas as espigas de milho que estavam penduradas para secar, e pediu à nora que preparasse o cauim enquanto ela ia à roça. Com uma só espiga, a moça conseguiu encher cinco potes grandes. Quando a velha voltou, tropeçou num monte de espigas não utilizadas e acusou a nora de não ter feito nada. Esta tinha ido tomar banho no rio, mas ouviu as censuras. Recusou-se a entrar na casa e, quando o marido voltou, alegou ter perdido o pente dentro da palha do teto (coisa que os índios fazem para guardar objetos de uso cotidiano). Subiu no teto cantando: “Você me deu uma bronca, minha sogra — agora beba sozinha o cauim!”. A velha percebeu seu erro e pediu desculpas, mas a nora permaneceu inflexível. Empoleirada na viga mestra da casa, ela tinha retomado a forma de arara. Na alvorada, ela gritou para o marido: “Se você me ama, venha comigo! Encontre o louro /a: ru-pana/ cujas lascas, jogadas na água, se transformam em peixes. Cave uma canoa no tronco e siga-me rio abaixo até o monte Vaipi!”. E saiu voando em direção ao leste.

Desesperado e aflito, Monmaneki correu para todos os lados em busca do louro /a: ru-pana/. Em vão, derrubou várias árvores a machadadas. Finalmente, encontrou uma cujas lascas viravam peixes quando caíam na água que havia em torno do pé. Todos os dias, quando voltava para casa depois de ter trabalhado o dia todo, trazia tanto peixe que seu cunhado,¹ um inútil, começou a espioná-lo. Por causa dessa indiscrição, a metamorfose das lascas em peixes foi interrompida. Monmaneki adivinhou a causa, e gritou para o cunhado que seria melhor que ele viesse ajudar. Acabaram juntos a canoa e a puseram na água. Aproveitando que o cunhado estava de pé numa água rasa, Monmaneki virou de repente a canoa e prendeu-o debaixo do casco, onde o homem passou a noite gemendo. Monmaneki só o libertou no dia seguinte, e o convidou a acompanhá-lo na descida do rio Solimões. Monmaneki ficava atrás, e o cunhado na frente. Deixaram-se levar pela corrente, sem remar. Finalmente, chegaram na terra em que a mulher-arara tinha se refugiado. Toda a população correu para a beira do rio para ver a canoa e seus passageiros, mas a mulher de Monmaneki se escondeu na multidão. Transformado em pássaro /monan/, o cunhado foi pousar no ombro dela. A canoa seguiu seu curso, mas de repente, empinou perpendicularmente e Monmaneki, transformado em pássaro /aiča/, foi pousar no outro ombro da mulher. A corrente carregou a canoa até um grande lago, onde ela se transformou em monstro aquático /dyëvæ/, dono dos peixes do rio Solimões e mais especificamente dos cardumes que, na piracema, sobem o rio para a desova.

Depois dessa aventura, Monmaneki casou-se com uma conterrânea. Cada vez que ela ia até o cais, que era bem afastado da casa, seu corpo se separava em dois na altura da cintura: o ventre e as pernas ficavam na margem, enquanto o peito, a cabeça e os braços pulavam na água. Atraídos pelo cheiro de carne, os matrinxões acorriam e a mulher, reduzida à metade de cima, pegava-os com as mãos e os enfileirava num cipó. O torso se arrastava então até a margem, e se encaixava na parte de baixo, da qual saía uma ponta de espinha dorsal, que servia de pino.

A mãe de Monmaneki ficava encantada por ter uma nora tão boa pescadora. Um dia, enquanto ela preparava cauim de milho, pediu à nora que fosse pegar água no rio. Como ela estava demorando, a velha impacientou-se e foi ter com ela. Descobriu a metade de baixo do corpo ali parada, e arrancou o pedaço de espinha protuberante. Quando a outra metade se içou na margem, a mulher não conseguiu mais se refazer. A metade de cima subiu, com os braços, num galho de árvore acima da picada. A noite caía. Preocupado com a mulher que não voltava, Monmaneki acendeu uma tocha e saiu à sua procura. Quando ele estava passando debaixo do galho, a meia-mulher

1. Em tukuna, o mesmo termo /čaua-áne/ designa o irmão do marido, o irmão da mulher e o marido da irmã (Nimuendaju 1952: 155).

se deixou cair sobre as costas do marido e se agarrou. A partir de então, ela não o deixava mais comer, arrancando a comida da boca dele para devorá-la. Ele emagrecia à vista d'olhos, e suas costas estavam todas sujas dos excrementos da mulher.

Monmaneki arquitetou um jeito de se livrar. Disse que precisava entrar na água para verificar sua barragem de pesca, e que se a mulher não fechasse os olhos enquanto isso, as piranhas que infestavam o rio poderiam arrancá-los. Para tornar sua história mais verossímil, ele arranhou a si mesmo com uma mandíbula de peixe que tinha escondido. Amedrontada, a mulher preferiu ficar na margem e libertou temporariamente sua vítima. Monmaneki aproveitou para mergulhar e fugir a nado. Reduzida à sua metade de cima, a mulher, desamparada, foi se pendurar numa estaca da barragem. Alguns dias mais tarde, ela tinha se transformado em um papagaio “tão tagarela quanto os domesticados”. Escondido na mata, o marido um dia a viu alçar vôo e desaparecer, papagueando, para o lado das montanhas a jusante do rio Solimões. (Nimuendaju 1952: 151-53)

À primeira vista, nada impediria a narrativa de prosseguir. Ela é feita de episódios sucessivos, cada um deles relatando o fracasso de um determinado casamento de um herói cuja única intenção é, aparentemente, variar suas experiências conjugais. Por que então a quinta mulher é também a última? A mitologia sul-americana fornece numerosos exemplos de histórias desse tipo, cujos episódios, todos talhados no mesmo padrão, se sucedem em número muito maior. Contudo, quando se examina a estrutura de M₃₅₄ de um ponto de vista formal, constata-se que ela é ao mesmo tempo aberta e fechada. Aberta, já que, depois de sua última desventura, Monmaneki poderia muito bem se casar novamente; e fechada, na medida em que o último casamento apresenta uma característica original que o distingue claramente dos quatro outros, de modo que o mito parece contemplar duas soluções extremas para um mesmo problema, entre as quais dispõe um certo número de soluções intermediárias, que apresentam entre si, e em relação às formas extremas, vários tipos de correlação e oposição.

Os quatro primeiros casamentos do herói são exogâmicos. E o são inclusive de um modo que poderíamos qualificar de hiperbólico, pois unem um homem e fêmeas de animais, ainda mais afastadas de um marido humano do que seria uma mera estrangeira. Em compensação, o último casamento é endogâmico, como o próprio texto deixa bem claro: “Então, Monmaneki casou-se com uma moça do mesmo povo que ele”. Observemos, entretanto, que entre os dois tipos, o último casamento da série exogâmica cumpre o papel de dobradiça, que o mito expressa com uma espantosa riqueza de meios.

Cada um dos três primeiros episódios contém duas seqüências: 1. encontro e casamento; 2. separação causada pela mãe do herói. Apenas o quarto e o quinto episódios levam a história mais adiante. Mas começam a divergir a partir da segunda seqüência: como nos episódios anteriores, a velha separa a nora *de seu filho*; no quinto, ela a separa *dela mesma*, já que impede as duas metades do corpo da mulher de se refazerem. Mas é sobretudo na seqüência que a simetria aparece. Ou a mulher foge e o marido a segue, ou ela segue o marido (e vimos com que tenacidade) e é ele que escapa. Sem dúvida, o quarto casamento é exogâmico como os anteriores, ao passo que o quinto é endogâmico, mas, no primeiro caso, o marido parte para residir com o povo de sua mulher, coisa que ele não tinha nem sonhado em fazer anteriormente. Consegue, mas apenas temporariamente, e transformado em pássaro, pousado no ombro da mulher que, portanto, conservava a forma humana (embora fosse originariamente um pássaro). A mulher endogâmica do quinto episódio, por sua vez, só desiste definitivamente de viver junto aos seus *depois* de ter-se transformado em pássaro. E as montanhas a jusante onde ela vai se refugiar são as mesmas em que tinha ido se refugiar sua congênere (mulher-arara em vez de mulher-papagaio, mas selvagem, ao passo que a segunda se comporta como se tivesse sido domesticada). Uma delas é dona do peixe, a outra, da pesca. E em relação a isto, nos dois episódios aparece um parceiro ocioso: um homem, incapaz de pescar, diferentemente de seu cunhado, ou a parte inferior — a mais fêmea das duas — do corpo da heroína, incapaz de pescar, diferentemente da outra metade.

Outras ligações aparecerão mais tarde entre esses dois últimos episódios. Basta-nos, por ora, termos reunido algumas delas, para mostrar que o quarto episódio, relativo a um casamento exogâmico como os que o precedem, mas construído exatamente como o que o segue, constitui o pivô de uma narrativa que possui, por essa razão, uma dupla estrutura, ao mesmo tempo binária e ternária:

<i>episódios</i>	1	2	3	4	5
<i>casamentos</i>	exogâmicos				endogâmico
<i>construção da narrativa</i>	1ª parte			transição	2ª parte

Isso posto, comecemos pelo exame dos casamentos exogâmicos. Ocorrem, na ordem, com quatro animais, que são alternadamente “de baixo” (pois vivem na terra) e “de cima” (são pássaros):

2. arapaçu

4. arara

1. rã

3. minhoca

O termo arapaçu (uirapaçu [pica-pau vermelho]), derivado do tupi, *Nassica* sp. (Nimuendaju 1952: 57), designa várias aves trepadeiras que se alimentam de larvas ou, como no caso em questão, da seiva das árvores. Os mitos sul-americanos os associam ao mundo médio, junto com os pica-paus, cujo modo de vida compartilham, instalando-se nas cavidades dos troncos, pelos quais perambulam, em busca de alimento. Pousado numa palmeira, o arapaçu de nosso mito se encontra relativamente mais baixo do que a arara, que o herói vê voando no céu. A rã que se refugia no buraco está, do mesmo modo, relativamente mais baixa do que a minhoca, que o mito descreve inicialmente cavando um buraco e, em seguida, se esgueirando ao rés do chão. Deste ponto de vista, o segundo termo de cada par aparece mais fortemente marcado do que o primeiro sob a mesma perspectiva funcional.



Aliás, uma pequena variante hixkaryana (M₃₅₅; Derbyshire 1965: 100-03), reduzida apenas ao episódio da rã, lhe atribui um comportamento estranho, mas que lembra o trabalho da minhoca na plantação. Os dois animais subterrâneos cumprem, portanto, o papel de variantes combinatórias, apropriadas para ilustrar a mesma função em contextos pouco diferentes.

Quando o herói faz suas necessidades no buraco da rã, ela não se move. Quando faz o mesmo no outro buraco, a minhoca sai para olhar. O arapaçu está pousado, a arara está voando. De modo que dois animais estão imóveis, e dois se movem. Este terceiro par de oposições poderia parecer redundante, já que os dois outros bastam para distinguir os quatro animais entre si. Mas o terceiro par é o único pertinente para qualificar, num plano

[1] O arapaçu (cf. Ihering 1940: 363).

comum com os termos que o precedem, a canoa cavada num tronco que o herói utiliza para ir ter com a quarta esposa, e a estaca de madeira em que pousa a quinta esposa, antes de deixar definitivamente o marido: de um lado, um tronco oco, horizontal, móvel sobre a superfície da água, e do outro, um tronco cheio, vertical, imóvel na água. Nesse sentido, a canoa empinada verticalmente e arrastada pela corrente faz a transição entre a embarcação (que deixa de ser) e a estaca (cujo aspecto anuncia). Finalmente, a canoa inclui um cunhado duplamente inútil: inicialmente preso sob o casco, posteriormente companheiro de viagem passivo de outro homem. Simetricamente, a estaca, oposta à canoa, exclui uma metade de corpo duplamente inútil: primeiro passivamente parado na margem, depois não acompanhando a viagem da mesma mulher (de que no entanto faz parte):

	rã	arapaçu	minhoca	arara	canoa	estaca
alto(+)/baixo(-)	-	+	-	+		
(+) ou (-) marcado em relação ao alto e baixo	+	-	-	+		
móvel(+)/imóvel(-)	-	-	+	+	+	-

Não introduzimos no quadro o sistema completo das oposições relativas à canoa e à estaca, tal como acabamos de formulá-lo. Ele também parece ser redundante, mas, como veremos na seqüência, codifica não somente os traços distintivos de dois objetos, mas uma parte importante da mensagem que o grupo de mitos a que pertencem M₃₅₄-M₃₅₅ tem por função comunicar.

Inicialmente restrita aos quatro primeiros episódios dos casamentos exogâmicos, a análise, ao aprofundar-se, atinge um plano em que as características pertinentes se tornam comuns ao conjunto da narrativa. Tal permanência de um substrato lógico vai agora aparecer com toda a clareza.

Os casamentos exogâmicos possuem quatro causas ocasionais, das quais duas dizem respeito a funções de excreção, e as outras duas, de nutrição, mas sempre confundidas com uma copulação, entendida no sentido físico (e, em ambos os casos, a mulher torna-se mãe), ou como uma união que é mais de ordem moral (pois a mulher faz então o papel de vivandeira para o esposo). Monmaneki urina sobre a rã, e defeca sobre a minhoca; recebe seiva de árvore do arapaçu, e cauim de milho da arara. O cauim é cozido, como comprova um detalhe da narrativa: “Assando uma só espiga de milho, a mulher con-

segiu fazer cauim o bastante para encher cinco potes grandes...”. Cauim e fezes são mais “cozidos” — no sentido de elaborados — do que seiva e urina; os dois primeiros termos também evocam matérias mais consistentes do que os outros. Obtemos, assim, um quadro com três entradas:

	CRU	COZIDO	
excreção:	urina	fezes	(de homem para mulher)
nutrição:	seiva	cauim	(de mulher para homem)

Nos dois casos inscritos na linha de cima, a mulher faz uma confusão *física* entre *excreção* e *copulação* — engravida e dá à luz. Nos dois casos da linha de baixo, o que ocorre é triplamente o inverso — o marido faz uma confusão *moral*, aqui entre *nutrição* e *copulação*, e basta que a moça o aprovisione para que ele a torne sua esposa, sem no entanto fecundá-la.

Se examinarmos agora o quinto episódio, constataremos que as mesmas relações persistem, redobrando-se. Em primeiro lugar, o próprio corpo da esposa se separa em duas metades. A metade inferior é feminina por contigüidade física (inclui as partes sexuais), masculina por semelhança (se insere, por meio de um pino, no encaixe da outra). Pelo mesmo raciocínio, a metade superior é fêmea no sentido figurado, embora se dedique, da perspectiva sociológica, a uma atividade masculina, a pesca. Ora, segundo a primeira seqüência, essas duas metades copulam metaforicamente quando se adaptam uma à outra; e a metade que se pode dizer masculina por contigüidade social, alimenta a parte feminina de seu marido (a mãe deste, como o mito toma o cuidado de explicar). Inversamente, na segunda seqüência, é com um homem que esta metade copula no sentido metafórico (agarrada a ele, mas nas suas costas), enquanto se alimenta no sentido próprio com a comida que ele tenta, em vão, consumir. Conseqüentemente, enquanto o contraste maior se manifesta, nos quatro episódios exogâmicos, ora entre excreção e copulação, ora entre nutrição e copulação, no episódio endogâmico, ele surge sob a dupla forma de uma autocopulação e uma exo-alimentação, depois de uma exo-copulação e uma auto-alimentação, sempre opostas uma à outra.

Para os humanos, os coleópteros pretos, comida exclusiva das rãs, são sujeira, que a mãe do herói classifica como excremento. A rã comete o engano inverso, ao tomar como alimento de base as pimentas que servem aos humanos como tempero. Como nós mesmos dizemos no sentido figurado, elas “acabam com a boca” da moça; e é isso o que vai ocorrer, mas no sentido próprio, com a esposa-minhoca, cujos lábios serão cortados. A mulher-rã era linda dos pés à

cabeça; a mãe do herói não tem nenhum reparo a fazer a esse respeito. A mulher-arapaçu que a sucede é metade bonita (em cima) e metade feia (em baixo); de fato, os dendrocolaptídeos têm as garras alongadas, com unhas grossas e curvadas. A terceira mulher, que no início era inteiramente bela, fica feia depois que a sogra a mutila. A oposição *bonita/feia*, que era espacial (ligada às partes do corpo), torna-se aqui temporal. E finalmente, assim como a primeira mulher era fisicamente perfeita, mas tinha o defeito moral de se alimentar de sujeira, a quarta será moralmente perfeita, capaz de produzir milagres com seu esforço, uma qualidade que a sogra não percebe, acusando-a de preguiçosa (= moralmente feia), ao passo que admirava a beleza física da primeira esposa. O primeiro e o quarto episódios estão, portanto, integralmente construídos sobre a oposição entre físico e moral; o segundo e o terceiro subordinam-na a uma outra, entre os aspectos espacial e temporal que essa mesma oposição pode assumir.

Também neste caso, o último episódio retoma e articula esses dois eixos. Encarados na simultaneidade, uma metade da mulher é preguiçosa (permanece inerte na margem do rio, enquanto a outra está ocupada na água), uma metade é produtiva. As qualidades invocadas são sempre, portanto, de ordem moral. Mas esta segunda metade também muda de natureza física ao longo do tempo: inicialmente produz alimento, depois, sujeira. Verifica-se, assim, que a sequência dos quatro primeiros episódios gera de modo dialético os termos de um sistema que o último episódio integra, e com que faz um conjunto estruturado.

Se descermos mais um nível na análise, veremos que a integração se inicia já no quarto episódio. O que não deve surpreender, já que mostramos que esse episódio funciona como uma articulação entre os três primeiros e o último. Até agora, ele era feito como os primeiros; a partir de agora, as características formais que compartilha com o último ficarão mais claras.

A rã se alimenta de coleópteros, ou seja, de um animal que os humanos não consomem. O arapaçu colhe seiva de palmeira, alimento que é também consumido pelos humanos. À diferença dos humanos, a minhoca consome as ervas daninhas e assim favorece (mas passivamente, e não ativamente como o pássaro) a produção das plantas alimentares. Com relação ao alimento, a posição da mulher-arara é mais complexa: ela realiza uma *super*-produção de cauim, consumido pelos humanos, mas que é um alimento de *segundo* grau, já que sua fabricação pressupõe o cultivo prévio do milho (de que a mulher não participa de forma alguma). *Ativamente* responsável pelo *crescimento* do cauim na primeira sequência, ela se torna *passivamente* responsável (revelando o segredo de sua produção ao marido, que faz o resto) pela *existência* dos peixes. Estes nem constituem ainda um alimento, já que é preciso que eles apareçam antes que se possa ter a idéia de comê-los.

Com efeito, o quinto episódio começa após a criação dos peixes. E agora não se trata mais de criá-los, mas de pescá-los, função em que a mulher-tronco *supera* os humanos, mas oferecendo a si mesma como isca, ou seja, grau *primeiro* do alimento — *condição* da pesca, assim como o cauim cumpria há pouco o papel de *consequência* da agricultura. A mulher-tronco, *ativamente* responsável pelo crescimento da pesca na primeira seqüência, torna-se, na segunda, responsável por sua *continuidade* sob uma forma *passiva* (graças à barragem que retém os peixes), quando concorda em libertar o marido para que ele possa, como alega, fazer o resto sem sua ajuda. A mulher abandonada se transforma então em papagaio tagarela que diz coisas *sem significado* — réplica duplamente pejorativa da esposa anterior. Pois esta recupera sua natureza de arara cantando palavras *cheias de sentido* dirigidas à sogra, e revelando uma *fórmula eficaz* (a da criação dos peixes) para uso do marido.

Desçamos agora ao último nível. Vimos que a primeira e a terceira esposas consomem, a segunda e a quarta produzem, e a quinta começa só produzindo, para depois só consumir. A que diz respeito essa série de operações?

	COLETA	AGRICULTURA	PESCA
incomestível:	coleópteros	ervas daninhas	lascas de tronco
comestível:	seiva de palmeira	cauim	peixes

A caça constitui a atividade própria ao herói. Um mito taulipang (M₃₅₆; Koch-Grünberg 1916: 81-91) atesta que os psitacídeos — papagaios, periquitos e araras — são os donos do cauim. Se considerarmos que o herói recolhe os coleópteros, comida de rã, durante suas caçadas, que as ervas daninhas crescem nas roças no momento em que se inicia o cultivo, e que as lascas de madeira se formam por ocasião da escavação da canoa, que é ela mesma um meio da pesca, uma relação de ordem aparece entre todos esses elementos, ainda mais claramente na medida em que o primeiro termo citado — os coleópteros, sujeira no nível humano, mas que a rã transforma em alimento — se encontra replicado no termo que fecha a série, a sujeira que cobre as costas do herói, em que a mulher-tronco transforma a comida que deveria ser um alimento para o marido. A série dos termos “alimentares” se apresenta, finalmente, assim:

CAÇA	COLETA	AGRICULTURA	PESCA	RECAPITULAÇÃO
caça	seiva	cauim	peixes	ALIMENTO
	<i>coleópteros</i>	<i>pimentas</i>	<i>ervas daninhas</i>	<i>lascas</i> EXCREMENTO

A posição das ervas daninhas, entre a agricultura e a pesca, parece estranha. Observar-se-á, contudo, que os homens, que são exclusivamente encarregados de plantar milho entre os Tukuna, começam por mergulhar as sementes na água, e em seguida são obrigados a respeitar proibições rigorosas em relação a várias espécies de peixes, sobretudo as herbívoras. Também são proibidos de terem qualquer contato com os vegetais que servem de veneno de pesca (Nimuendaju 1952: 21-22).



Essa análise mostra que, apesar de sua aparência linear, a narrativa se desenvolve simultaneamente em vários planos, entre os quais descobrimos articulações numerosas e complexas o bastante para fazer do conjunto um sistema fechado. Quando se aborda o mito pela superfície, o plano mais facilmente legível apresenta um caráter sociológico. De fato, reúne as experiências matrimoniais do herói. Mas buscando atingir planos cada vez mais profundos, descobrimos finalmente a descrição analítica de modos de vida que têm entre si relações recíprocas. Dois desses modos de vida parecem ser mais fortemente marcados: a caça e a pesca.

Quando o mito começa, o herói é um puro caçador, pois os peixes, e *ipso facto* a pesca, não existem mais. O texto enfatiza isso desde a primeira frase, situando a história na época em que os peixes primordiais, pescados no rio, tinham-se transformado imediatamente em animais terrestres e humanos (Nimuendaju 1952: 128-29). Os dois protagonistas, mãe e filho, pertencem a essa primeira humanidade. A pesca, por sua vez, ocupa claramente um lugar essencial: fornece o tema comum aos dois episódios mais desenvolvidos e faz sua aparição no quarto episódio que, como vimos, forma o pivô da narrativa. O mito invoca três tipos de peixes: matrinxão, piranha e piracema.

Os dois primeiros pertencem à mesma família zoológica, a dos caracídeos. O mito descreve a ambos como carnívoros. O matrinxão (*Characinus amazonicus*, *Brycon* sp.) é atraído pelo cheiro da carne da mulher-tronco (veja-se, entretanto, Ihering 1940, art. “picacanjuba”, que afirma que este congêneres meridional dos *Brycon* amazônicos come ocasionalmente frutas, sementes e outras substâncias vegetais). A piranha (*Serrasalmus* sp., *Pygocentrus* sp.) ataca o homem. A diferença entre os dois é que só as piranhas são canibais. O que explica a mudança de atitude por parte da mulher-tronco, que se oferece como isca para os primeiros mas evita qualquer contato com os últimos. Relacionados por

sua proximidade zoológica, esses dois tipos de peixes se opõem, portanto pela dieta.

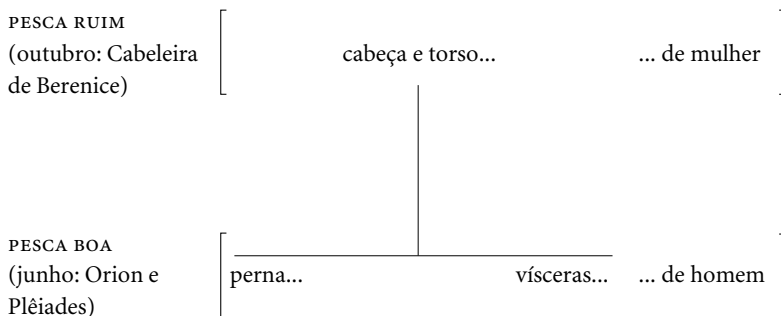
As piracemas, por sua vez, não são qualificadas a partir de nenhum desses dois aspectos, mas apenas sob um terceiro. O termo piracema não possui, na verdade, valor taxonômico. Aplica-se indistintamente a todas as espécies que sobem os rios para a desova (Rodrigues, *Vocabulário*, p. 30; Stradelli 1929: 602) e, neste caso, certamente “aos cardumes de peixes que invadem o Solimões em quantidades inacreditáveis e que desovam nos afluentes nos meses de maio e junho” (Nimuendaju 1952: 25). A oposição menor, entre caracídeos canibais e não-canibais, se insere, portanto, numa oposição maior, entre peixes periódicos e não-periódicos. O interesse desta observação aparecerá agora.

Ainda que a análise estrutural restitua à história do caçador Monmaneki sua organização secreta, esta ainda só existe para nós num plano formal. O conteúdo da narrativa continua parecendo arbitrário. Por exemplo, de onde vem afinal a idéia bizarra de uma mulher capaz de se cortar em dois pedaços quando bem entende? Um mito guianense (M₁₃₀), brevemente discutido em *O cru e o cozido* (p. 268), esclarece esse paradigma, ainda mais na medida em que ele também se refere à pesca e que, como M₃₅₄, coloca em cena um marido, uma mulher e a mãe de um dos cônjuges. Segundo M₁₃₀, esta última, esfomeada, roubou um peixe da nassa do genro. Para puni-la, ele convidou os peixes /pataka/ a devorá-la. Mas eles não conseguiram dar conta da parte superior do tórax, dos braços e da cabeça. Assim, reduzida ao busto, a velha tornou-se a Cabeleira de Berenice, cujo nome kalina /ombatapo/ significa “o rosto”. Essa constelação aparece pela manhã, em outubro, no final da grande estação seca, e faz morrerem os peixes (Ahlbrinck 1931, art. “ombatapo” e “sirito” § 5, b). A espécie mencionada (*Hoplias malabaricus*), chamada /huri/ no rio Pomeeroon na Guiana Inglesa, constitui de fato uma pesca da estação seca; o peixe é morto a facadas, enquanto repousa adormecido no fundo, onde quase não há mais água (W. Roth 1924: 192-95). Os Kalina crêem que a alma do morto atravessa uma passarela estreita; se cair na água, dois peixes canibais a rasgam ao meio, e em seguida, os dois pedaços se juntam novamente (Goeje 1943: 102).

À diferença de M₃₅₄, M₁₃₀ dá um motivo para a história da mulher cortada em pedaços. Sabemos como ela ficou assim, e porque. Esse protótipo da última esposa de Monmaneki contém uma lógica interna. Mas teria igualmente uma lógica externa, isto é, percebe-se alguma razão para que a Cabeleira de Berenice seja representada por uma mulher-tronco?

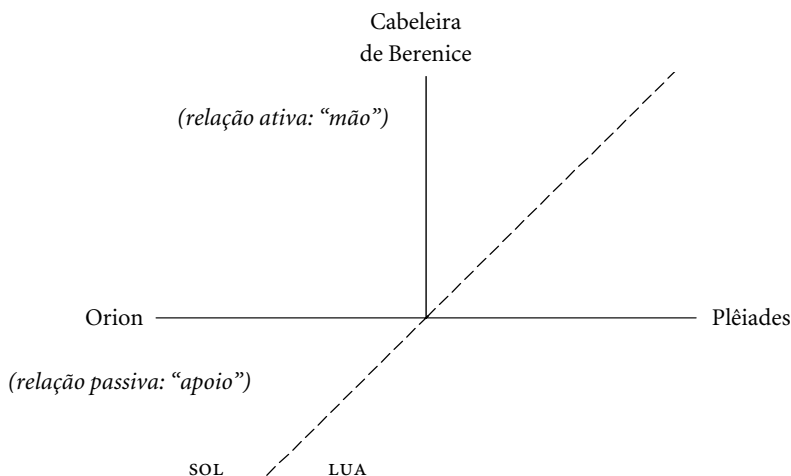
M₁₃₀ possui elementos em comum com M₂₈, mito warrau que busca explicar a origem das Plêiades, das Híades e do cinturão de Orion, representados respectivamente pela esposa, pelo corpo e pela perna cortada do herói (W. Roth 1915: 263-65; CC: 136-38 e *passim*). Esses mitos se inserem, portanto, num vasto conjunto paradigmático, do qual lembraremos também M₁₃₆, em que uma sogra alimenta o genro com peixes em vez de roubá-los dele — mas ela os tira de seu útero, o que os assimila a uma sujeira igual ao sangue menstrual. O homem organiza o assassinato da sogra, de que sobram apenas as vísceras, sob a forma de plantas aquáticas. Num outro mito guianense, as vísceras de um homem com a perna cortada sobem para o céu, onde se transformam nas Plêiades, constelação que anuncia a chegada dos peixes (M₁₃₄-M₁₃₅, CC: 281).

Passando do mito tukuna aos mitos guianenses, a armação sociológica permanece idêntica, embora os sexos permutem entre os dois termos: (*mãe – filho, esposa*) → (*mãe – filha, esposo*). Mas, as partes do corpo e as constelações a que dão origem não são as mesmas em todos os casos: a perna, com ou sem coxa, torna-se Orion, as vísceras, as Plêiades, o torso, a cabeça e os braços formam a Cabeleira de Berenice. Nenhum mito realiza completamente essa tripartição. Eles se contentam em separar as vísceras, ou um membro inferior, ou o torso com a cabeça e os braços, do resto do corpo. Porém, se nos concentrarmos nos mitos tukuna e kalina cuja heroína é uma mulher-tronco (os outros foram discutidos alhures, ver CC, l.c.; MC: 245-49, 255-57, 296-98), vemos claramente o que se passa: a mulher-tronco se separa voluntariamente (M₃₅₄) ou não (M₁₃₀) do resto de seu corpo, e portanto renuncia a uma parte que reúne o abdômen (com as vísceras) e as pernas, isto é, os símbolos anatômicos das Plêiades e de Orion, que não são menos solidárias na condição de constelações, já que são vistas juntas no céu. A parte superior do corpo torna-se, assim, o símbolo anatômico da Cabeleira de Berenice, cuja ascensão reta é a mesma que a da Ursa Maior e do Corvo, grupo de constelações que, tomado em conjunto, se encontra em oposição de fase em relação ao outro. As Plêiades, cuja ascensão precede por pouco a de Orion, prometem pesca abundante; a ascensão da Cabeleira de Berenice revoga a promessa, já que ocorre quando os peixes desaparecem dos lagos temporários e dos rios, por falta d'água. Ora, a mulher-tronco do caçador tukuna desempenha o mesmo papel, quando está definitivamente privada da metade inferior, e se transforma em papagaio, não em estrela. A partir de então, ela, que antes estava encarregada de fornecer peixes aos outros, não vai mais pescar:



Uma oposição do mesmo tipo existe mais ao sul. Os Kadiwéu, por exemplo, situam a origem da floresta e do cerrado em duas crianças, respectivamente originadas da metade superior e da metade inferior de um bebê que a mãe tinha cortado ao meio na esperança de destruir. Os gêmeos roubam sementes e as espalham. As sementes germinam e dão origem a árvores que serão fáceis ou difíceis de arrancar, dependendo do gêmeo que as plantou. Assim, o “de baixo” torna-se o criador da floresta, e o “de cima”, o criador do cerrado. Algum tempo depois, os irmãos roubam feijões cozidos por uma velha suja cujo suor pingava na panela. O irmão “de cima” tem medo de se envenenar, mas o “de baixo” não hesita e experimenta os feijões, achando-os deliciosos (M₃₅₇; Baldus 1946: 37-39). De modo que o irmão “de cima” aparece como tímido e ineficiente duas vezes, e o “de baixo”, ousado e eficiente, o que corrobora os valores respectivamente negativo e positivo das metades do corpo que simbolizam a Cabeleira de Berenice e as Plêiades e Orion, na mitologia dos índios guianenses.

Observaremos finalmente que, na própria Guiana e na bacia amazônica, uma segunda oposição recorta a que acabamos de esboçar. Orion e a Cabeleira de Berenice encontram-se ambas do lado do sol, como “sua mão direita” (M₁₃₀) ou seu “apoio” (M₂₇₉). As Plêiades se situam, ao contrário, do lado da lua, como variante combinatória da auréola lunar (M₈₂), a que Orion se opõe quando, sob a forma de jaguar, devora a lua por ocasião dos eclipses (Nimuendaju 1952: 142):



Vimos que os mitos sobre a origem da Cabeleira de Berenice e da estação ruim para a pesca invertem, no norte da Amazônia, os que provêm da Guiana referentes à origem de Orion (ou das Plêiades), e da estação boa para a pesca. Mas também é verdade que o mito tukuna inverte este último grupo, durante seu quarto episódio, em que a mulher-tronco se dedica a uma pesca sobrenatural e deveras sinistra, graças ao seu corpo mutilado, oferecido como isca aos peixes, que assim consegue pegar em quantidades prodigiosas. Na verdade, tal abundância só ocorre nos meses de maio e junho (época da ascensão matinal das Plêiades), quando os cardumes de peixes migratórios sobem o rio e invadem seus afluentes. O mito evoca esse fenômeno, mas credita-o inteiramente ao herói, cuja canoa empina perpendicularmente na água (transformação da perna cortada em pleno céu), e se transforma num outro ser celeste — não uma constelação, como a perna, mas o arco-íris do oriente; pois esta é a verdadeira identidade do monstro aquático oriundo da canoa e que, como o mito precisa, é também o dono dos peixes (Nimuen-daju 1952: 120 e n. 16).

Além desse código sazonal, que é manifesto, M₃₅₄ recorre, portanto, a um código astronômico latente. Esta constatação nos leva a dar atenção especial a um detalhe do quarto episódio que ainda não discutimos. Quando os perseguidores da mulher alcançam-na de canoa, ela se esconde na multidão que se junta na margem do rio, de tal forma que seu marido, e o cunhado que o acompanha, só conseguem se aproximar dela sob a forma de pássaros, que pousam cada um num ombro da mulher. Não parece ser possível interpretar esta seqüência unicamente em função da cadeia sintag-

mática. Conseguiremos esclarecê-la por meio do paradigma astronômico, como fizemos em relação à mulher cortada ao meio, que levantava uma dificuldade do mesmo tipo?

A velha heroína de M₁₃₀, dublê da mulher-tronco de M₃₅₄, tem um triste fim, apesar dos avisos de um pássaro doméstico /petoko/ (*Pitangus sulphuratus*), um tiranídeo cujo grito os índios atualmente interpretam como um convite ao mergulho (Ahlbrinck 1931, art. “ombatapo”, “petoko”). Para os brasileiros, ele diz “bem-te-vi!”. É um pássaro carnívoro, piscívoro e inse-



[2] O bem-te-vi, *Pitangus sulphuratus* (cf. Brehm, *Vögel*, v. I: 548).

tívoro, que freqüentemente fica no lombo do gado, comendo os carrapatos cheios de sangue (Ihering 1940, art. “bem-te-vi”; Brehm, *Vögel*, v. I: 549).

Um mito guianense sobre a origem de Orion, discutido no volume anterior, de que conhecemos muitas variantes (M₂₇₈-M_{279A-D}: MC: 259-62), lança dois cunhados no encalço do marido que lhes assassinou a irmã. Este último cria três pássaros que o avisam do perigo. Numa versão colhida por Penard e reproduzida por Koch-Grünberg (1916: 269), são o caracará-preto (*Ibycter americanus*), que é uma ave de rapina, e dois comedores

de grãos da espécie *Cassidix oryzivora* [graúna, cf. Ihering 1940]. Apesar desse nome científico, os pássaros do gênero *cassidix* parecem ter uma dieta bastante variada, que inclui os insetos parasitas dos grandes mamíferos, também procurados por outros pássaros pertencentes, como eles, à família dos icterídeos. De norte a sul do continente, dir-se-ia que a mitologia americana aplicou-se metodicamente em localizar os gêneros ou espécies dessa família, para encarregar seus mais diversos representantes — que servem de variantes combinatórias de um mesmo mitema — a função de vigia, protetor ou conselheiro. Aos icterídeos da América do Sul correspondem, no norte a *Sturnella magna*, os bobolinks (*Dolichonyx oryzivorus*) e o “blackbird” (*Agelaius* sp.). Vamos encontrá-los mais tarde.

As versões publicadas por Ahlbrinck (1931, art. “peti”, § 9) citam dois pássaros, *Ibycter* sp. e *Crotophaga* sp., que comem parasitas do tapir (Goeje 1943: 56-57) e são, portanto, congruentes ao bem-te-vi de M₁₃₀ do ponto de vista alimentar.

Se o pássaro em que o herói do mito tukuna, ou seu cunhado, se transforma fosse também um *Crotophaga*, o que infelizmente não sabemos, teríamos em mãos um fio condutor que poderia nos colocar na pista de um paradigma astronômico, pois os Tukuna (M₃₅₈) situam a origem desse pássaro, azul escuro ou negro, nas folhas com que um irmão incestuoso limpou o rosto, que sua irmã tinha coberto com sumo de jenipapo (Nimuendaju 1952: 143). Como na maior parte das versões desse mito, conhecido de um extremo a outro do continente americano e mais além (ver [CC: 339-40](#)), o



[3] O anu ou anum, *Crotophaga minor* (cf. [Brehm, Vögel, v. II: 126](#)).

irmão marcado torna-se a lua. A versão tukuna associa, portanto, o gênero *Crotophaga* às manchas da lua, ou seja, a seu escurecimento relativo; e, como vimos, a mulher-arara de M₃₅₄ se “eclipsou” quando os dois pássaros chegaram a ela. Os Bakairi atribuem os eclipses solares a um *Crotophaga* que cobre o astro com as asas (Steinen 1940: 459). No texto supracitado, Nimuendaju descreve o pássaro de M₃₅₈ de modo vago: “A forest turkey, an anum [*Crotophaga minor*, Gm.], or some other black-colored bird”. Mas o *Crotophaga minor* é o mesmo pássaro que o *C. ani* ([Brehm, Vögel, v. II: 125](#)), e o termo “turkey” não lhe convém em nada, já que todos os crotofa-gíneos pertencem à família dos cuculídeos. Em compensação, o anu-guaçu, *C. major*, que mede 45 cm de comprimento, se parece mais com um peru selvagem pelo tamanho, e seus hábitos também estão mais de acordo com

o quarto episódio de M₃₅₄, que se encerra com o aparecimento dos peixes migratórios: “Quando os peixes sobem o rio, nas vésperas da piracema, o *anu-peixe*, como também é chamado, acompanha esta migração, porque assim se alimenta pescando” (Ihering 1940, art. “anu-guaçu”).

A distância geográfica é tão grande que hesitamos em aproximar estas indicações das que são fornecidas por um mito puelche (M₃₅₉), que por isso resumiremos muito rapidamente. Dois pássaros pretos provocaram a escuridão por comerem o filho do sol. Para capturar os pássaros, a lua, e em seguida o sol, tomaram a forma de carniça. A lua falhou, e o sol conseguiu pegar um dos pássaros, mas não o outro, que tinha engolido dois ossinhos da criança, o que impossibilitava sua ressurreição. Então o sol decidiu convocar os animais para decidirem a duração respectiva do dia e da noite, e também a das estações. Quando se chegou a um acordo, a lua e o sol (que eram irmãos) subiram ao céu, mas a lua gritava tanto que os tatus, irritados, saíram das tocas e arranharam-lhe o rosto — essa é a origem das manchas do astro (Lehmann-Nitsche 1918: 183-84).

Por enquanto, basta-nos tomar nota desse mito. Constataremos mais adiante que os problemas tratados neste volume obrigam a recorrer aos mitos das regiões meridionais e andinas da América do Sul. Por outro lado, não pode deixar de chamar a atenção a presença simultânea, em M₃₅₉, de vários temas cuja ilustração seria mais fácil buscar em mitos provenientes das regiões setentrionais da América do Norte, como o conselho dos animais a respeito da duração do dia, da noite e das estações, o obstáculo a uma ressurreição colocado por um animal que comeu o cadáver e se recusa a devolver um ossinho (dos Salish costeiros aos Ojibwa) e, finalmente, o duplo tema da origem da morte e da periodicidade sazonal, associado a uma configuração celeste de um tipo muito particular, que dispõe de cada lado de um astro — sol ou lua — duas estrelas, dois planetas ou dois fenômenos atmosféricos (parantélidos).

Esta rápida prospecção, que atesta a presença dos mesmos motivos míticos em regiões muito afastadas, parecerá menos arriscada se notarmos que o próprio mito tukuna que estamos comentando apresenta uma espantosa afinidade com temas que se encontram nas regiões setentrionais da América do Norte e até na Sibéria (cf. Bogoras 1902). Os Koryak, os Esquimós,* os Tsimshian e os Kathlamet conhecem, sob diversas formas, a história de

* O etnônimo “Esquimó” não é mais utilizado atualmente, tendo sido substituído por “Inuit”. Mantém-se aqui o termo utilizado pelo autor. [N.T.]

um homem que se casa sucessivamente com várias criaturas animais e as perde, uma após outra, geralmente devido a um desentendimento provocado pela dieta delas, que não é igual à dos humanos. Assim, a esposa-pato do mito tsimshian (M_{354B}; Boas 1916: 184-85) faz uma grande provisão de mariscos, mas o chefe da tribo, ofendido pela visão dessa comida de plebeus, manda jogar tudo no mar; conseqüentemente, a mulher desaparece. Reconhecemos o início de M₃₅₄.

Isso não é tudo. Como M₃₅₄, as versões norte-americanas tomam o cuidado de situar a história nas eras mais remotas da vida da humanidade: “Antigamente, há muito tempo, os habitantes desta costa se casavam com mulheres animais, pássaros, rãs, lesmas, camundongos e outras. Foi o que aconteceu, certo dia, com um grande chefe...” (id.ibid.: 179). Do mesmo modo, a versão proveniente dos Cree orientais começa assim: “Havia um homem, em tempos muito antigos, que experimentava todas as fêmeas animais, uma depois da outra, para ver qual delas era a mais habilidosa, com quem ele poderia se casar. Assim, ele testou a rena, o lobo, o alce, a marta-pescadora, a marta, o lince, a lontra, a coruja, o gaio, o castor...” (M_{354C}; Skinner 1911a: 104-07). O herói de M₃₅₄ vive sozinho com a mãe, o de uma versão menomini vive sozinho com sua irmã mais velha e, quando perde sua mulher-castor fica louco de desespero, e se comporta de um modo que lembra curiosamente o que o mito tukuna descreve, depois do desaparecimento da mulher-arara do caçador Monmaneki: “Ele ficou tão arrasado que resolveu deixar-se morrer de fome” (M_{354D}; Skinner & Satterlee 1915: 377).

No próximo volume, voltaremos com mais detalhes aos problemas colocados pelos códigos astronômicos nos dois hemisférios. Notemos aqui apenas que a auréola esverdeada do sol, sinal de epidemia para os Tukuna (Nimuendaju 1952: 105), pode muito bem ser um parantélio; que o monte Vaipi, onde acaba o quarto episódio de M₃₅₄, é a morada dos imortais (id. ibid.: 141); finalmente, que a configuração tripartite sugerida pelos dois pássaros pousados nos ombros de um personagem sobrenatural que procura eclipsar-se assemelha-se de modo especial à que os mitos norte-americanos utilizam de modo sistemático. Ora, a Amazônia e a Guiana também nos colocam diante de tríades astronômicas.

M360 TAULIPANG: AS DUAS FILHAS DA LUA

Antigamente, a lua, que era um homem, vivia na terra com suas duas filhas adultas. Aconteceu que Lua roubou a alma de uma criança bonita que ele admirava, e prendeu-a numa panela virada. Mandaram um xamã à procura dela. Lua teve a idéia de

se esconder debaixo de uma outra panela, pedindo às filhas que não revelassem seu esconderijo. Mas o xamã quebrou todas as panelas, descobriu a alma e o ladrão. Lua resolveu se retirar para o céu com as filhas, que encarregou de iluminarem o caminho das almas, isto é, a Via Láctea. (Koch-Grünberg 1916: 53-54)

O informante explica que as filhas são dois planetas, e que cada uma delas teve um filho do pai. Elas se encontram também num outro mito, que especifica que são Vênus e Júpiter:

M361 TAILIPANG: AS DUAS ESPOSAS DA LUA

Kapei, a lua, tem duas esposas, ambas chamadas Kaiuanóg, uma a leste, a outra a oeste. Ele vive alternadamente com cada uma delas. Uma o alimenta bem, e ele engorda. A outra o trata mal, e ele emagrece. Ele vai para junto da primeira para engordar, volta para junto da segunda, e assim sucessivamente. As mulheres têm ciúmes uma da outra e se odeiam; por isso têm de viver longe uma da outra. “Será sempre assim!”, proclama a boa cozinheira. Por isso os índios hoje têm várias mulheres. (Koch-Grünberg 1916: 55)

A tríade formada por dois astros menores, um de cada lado de um astro maior, parece ser homóloga à que os dois pássaros empoleirados nos ombros da heroína ilustram, em M354. A semelhança é ainda maior quando se nota que, assim como uma das esposas celestes é boa cozinheira, e a outra não, os dois pássaros do mito tukuna resultam da transformação de um marido bom caçador e pescador milagroso e de um cunhado incompetente. A configuração evocada pelos mitos da Guiana e da Amazônia se encontra igualmente no extremo sul do continente, entre os Ona da Terra do Fogo, cujo demiurgo Kwonyipe se transformou na estrela Antares da constelação de Escorpião, onde se pode vê-lo, ladeado por duas estrelas, suas esposas, enquanto seu adversário Chash-Kilchesh brilha solitário bem longe, ao sul, sob a forma da estrela Canopus (Bridges 1950: 434). Vejamos agora outras tríades, provenientes de mitos cuja mensagem pertence ao mesmo grupo que aquela veiculada por M354.

M362 MACUXI: ORIGEM DO CINTURÃO DE ORION, DE VÊNUS E DE SIRIUS

Era uma vez três irmãos, dos quais apenas um era casado. Um dos solteiros era bem apessoado, o outro tão feio que o primeiro resolveu matá-lo. Fez com que ele subisse num pé de urucum (*Bixa orellana*) para pegar sementes e aproveitou enquanto

ele estava a cavalo num galho para atravessá-lo com um pau afiado. O ferido caiu e morreu. O assassino cortou as pernas do cadáver e foi embora. Um pouco mais tarde, ele voltou ao local do crime e encontrou a cunhada. “Para que me servem as pernas? — disse ele — Para nada. Agora só estão boas para os peixes comer.” Jogou-as na água, e elas se transformaram em surubins. O resto do cadáver foi deixado onde estava, mas a alma subiu ao céu e se tornou as três estrelas do cinturão de Orion: o corpo no centro e uma perna de cada lado. O assassino se transformou em Caiuanon, o planeta Vênus [comparar com M₃₆₁: Kaiuanóg, nome das duas mulheres da lua] e o irmão casado em Itenha, Sirius; isto é, dois astros vizinhos do local ocupado pelo irmão que, como castigo, terão de olhar para sempre. (Rodrigues 1890: 227-30)

Um outro mito dá seqüência a esse:

M₃₆₃ MACUXI: ORIGEM DE CERTAS ESTRELAS

Um homem chamado Pechioço casou-se com uma mulher-sapo que se chamava Ueré. Ele ficou enfurecido porque ela não parava de gritar — Cua! Cua! Cua! ... — e por isso feriu-a, cortando a coxa acima do quadril. A parte cortada, jogada n’água, transformou-se em surubim e o resto do corpo subiu ao céu para juntar-se a Epepim, irmão da vítima. (Rodrigues 1890: 231)

Esse Epepim, dizem, é o irmão feio de M₃₆₂ que virou o Cinturão de Orion. Barbosa Rodrigues parece identificar o marido assassino à estrela Canopus. Koch-Grünberg pendente para Sirius que, segundo ele, os Taulipang e os Macuxi nomeiam /pijoso/. Conseqüentemente, a estrela /itenha/ que se encontra em M₃₆₂ não poderia ser Sirius (Koch-Grünberg 1916: 273). Para resolver essa questão, seria também preciso saber qual estrela se oculta por detrás do nome da mulher-sapo, seguindo uma indicação de Barbosa Rodrigues (M_{131B}; 1890: 224 n.2) a respeito de um outro mito: “Ueré designa uma estrela”. Apesar dessas incertezas, M₃₆₃ conduz ao mito tukuna que nos serviu de ponto de partida: uma mulher-batráquio é cortada em dois e sua metade inferior se encarna numa espécie de peixe (por metamorfose ou por absorção), como acontece também em M₁₃₀, variante de M₃₅₄. Por outro lado, a mulher-tronco de M₃₅₄ é uma variante combinatória de uma mulher-batráquio ladra de criança (na verdade, a sua própria; voltaremos a isso, ver p. 53). No grupo que estamos discutindo, a lua aparece como ladra de criança (M₃₆₀).

Koch-Grünberg (l.c.) tinha certamente razão ao aproximar esses mitos e os que explicam a origem de Orion, das Híades e das Plêiades. Não devemos, contudo, deixar de considerar diferenças que parecem ser significa-

tivas. Como os mitos guianenses sobre a origem dessas três constelações (M₂₈; M₁₃₄-M₁₃₆; M_{279A,B,C}; M₂₆₄; M₂₈₅) foram amplamente discutidos nos tomos anteriores destas *Mitológicas*, aqui apenas ilustraremos suas modalidades com um diagrama:

	ORION	HÍADES	PLÊIADES	
M ₂₈ :	perna	, corpo	// esposa	(Warrau)
M ₂₈₅ :	// marido	// tapir macho	, esposa	(Karib?)
M ₂₆₄ :	perna	// tapir fêmea	// corpo	(Karib)

Ou seja, de cima para baixo: a perna e o corpo de um marido mutilado e sua esposa (a cunhada criminosa fica na terra); um marido mutilado, o sedutor com a mulher seduzida (aqui, a perna cortada está fora do sistema); e finalmente, a perna e o corpo de um mesmo herói, separados por uma anta egoísta (que é, portanto, uma não-esposa). Representaremos de modo mais cômodo o conjunto das comutações:

M ₂₈ :	perna (Orion)	corpo (Híades)	esposa (Plêiades)
M ₂₈₅ :		corpo (Orion)	tapir macho (Híades) esposa (Plêiades)
M ₂₆₄ :	perna (Orion)	tapir fêmea (Híades)	corpo (Plêiades)

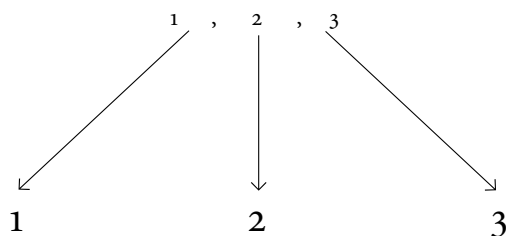
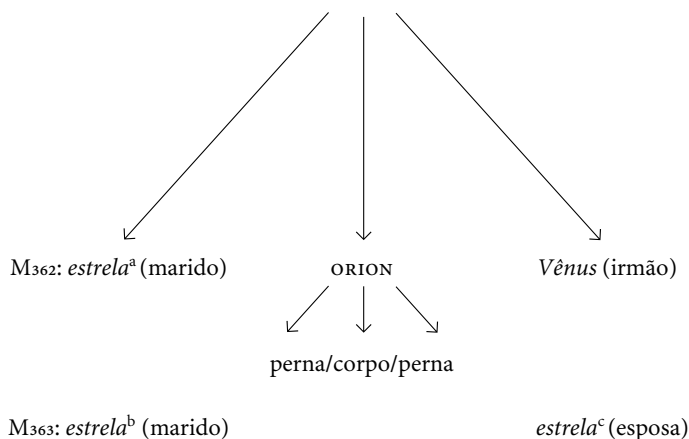
A perna é sempre Orion, a esposa é sempre as Plêiades e o tapir é sempre as Híades. Apenas o corpo mutilado parece ser comutável com qualquer uma das três constelações. Para *Orion* = *perna*, o culpado, que sempre se comporta ao inverso de uma esposa, pode estar fora ou dentro do sistema. Para *Híades* = *tapir*, o animal é macho ou fêmea, sedutor (sexual) ou anti-sedutora (alimentar). Para *Plêiades* = *esposa*, esta pode ser favorável ao marido ou hostil. Obtém-se, assim, pelo menos um esboço de sistema.

Consideremos agora um segundo grupo de mitos da mesma família, mas nos quais a esposa se transforma em animal terrestre — cutia, cobra ou tatu — em vez de constelação; por isso iremos deixá-la de fora do diagrama:

	ORION	HÍADES	PLÊIADES
M ₁₃₄ :			entranhas do marido (Akawai?)
M ₁₃₅ -M ₁₃₆ :	perna		corpo do marido (Taulipang-Arekuna)
M ₂₆₅ :	corpo do marido		irmão do marido (Vapidiana)

Esse grupo, em que o irmão substitui a esposa no papel das Plêiades, ao passo que o corpo (parte que contém as vísceras) substitui a perna no papel de Orion, faz a transição para um terceiro, também caracterizado pelo desaparecimento da mulher ou sua passagem para o papel de vítima, pela intervenção de um ou dois irmãos e pela ausência de qualquer menção às Plêiades, reforçando a ausência de menção às Híades no grupo anterior (fig. 4).

Conseqüentemente, ao mesmo tempo que as Híades, depois as Plêiades, desaparecem do sistema, observam-se dois fenômenos. Em primeiro lugar, a tríade astronômica, que constitui o elemento invariante, se restringe ao cinturão de Orion, analisando-o em três estrelas distintas. Em seguida, uma segunda tríade, surgida por desdobramento da primeira, estende-se para além do sistema Orion-Híades-Plêiades, mantendo deste apenas a parte central de Orion, isto é, o cinturão, e colocando, de cada lado dele, dois astros mais afastados, estrelas anônimas em M₃₆₃ e estrela anônima e planeta Vênus em M₃₆₂. O planeta Vênus é o astro que acompanha a lua em M₃₆₀-M₃₆₁, mitos que descrevem uma tríade externa da mesma amplitude que a de M₃₆₂-M₃₆₃, mas simétrica, do ponto de vista formal, à tríade interna graças à qual esses últimos mitos descrevem o cinturão de Orion, constelação situada, vale lembrar, “do lado” do sol e assim oposta à lua (p. 32, *supra*). E o que acontece com as Plêiades na teoria macuxi? Sua origem consta de um mito muito diferente, mas bem conhecido na América do Norte, no qual as Híades reaparecem sob a forma de uma mandíbula animal (M₁₃₂; cf. [CC: 279 e n. 15](#)). Esse mito existe também entre os Kalina, para os quais Orion é o avatar celeste de um homem de perna cortada (M_{131C}; Ahlbrinck, art. “sirito”, “peti”).



[4] Triades astronômicas e anatômicas.

O que se há de concluir dessa discussão? Constata-se, no interior das Guianas, a coexistência de duas tradições, também presentes nas regiões setentrionais da América do Norte: uma relativa a uma tríade astronômica formada por dois termos menores que enquadram simetricamente um termo maior e outra que remete a origem das Plêiades à ascensão de sete personagens, em geral crianças, ora gulosos, ora esfomeados. Noutras regiões guianenses, esta segunda tradição (também registrada mais ao sul, cf. CC: 277-80) desaparece, dando lugar a uma outra, que utiliza a noção de tríade, emprestada da primeira tradição, para dar uma interpretação unificada da origem das Plêiades, das Híades e de Orion. Não afirmaremos que uma das fórmulas é mais arcaica do que a outra. Como já notávamos em *O cru e o cozido* (p. 261, n. 13), o esquema Warrau-Karib também exis-

te entre os Esquimós. Estaríamos, assim, diante de duas transformações independentes, que teriam ocorrido no Ártico e abaixo do Equador a partir da mesma matéria-prima. Percebe-se imediatamente qual interesse pode ter o levantamento de tais recorrências para a teoria etnológica. Contanto que aprofundem suficientemente a análise estrutural, as ciências humanas poderão esperar atingir, como as ciências físicas, um plano no qual as mesmas experiências se realizariam do mesmo modo em regiões e épocas diferentes. Teríamos, assim, a possibilidade de controlar e verificar nossas hipóteses teóricas.

Ainda não chegamos lá, e por enquanto bastará termos confirmado, por um longo desvio, que os mitos tukuna M₃₅₄ e kalina M₁₃₀, encarados por um determinado ângulo, continuam se apresentando como transformação negativa dos mitos que ligam a origem absoluta ou a relativa abundância da pesca a vários afastamentos diferenciais, tornados manifestos simultaneamente nos planos sociológico, meteorológico e astronômico. Admitindo-se isso, pode-se exprimir de modo muito mais simples a relação que une os mitos guianenses sobre a origem de certas constelações e da boa pesca, e o quarto episódio de M₃₅₄ dedicado à origem dos peixes.

Esses mitos guianenses contam, com efeito, a história de um *herói mutilado*/ pela cunhada (M₂₈), pela esposa (M₁₃₅-M₁₃₆, M₂₆₅, M₂₈₅), pelo irmão (M₁₃₄) ou pelo *cunhado* (M₂₈)/, apesar de ter subido numa *árvore* ou tentado fugir numa *canoa* (M₂₇₉)/, mutilação de que resulta direta ou indiretamente a abundância dos *peixes* na água/ e, no céu *noturno*, a presença da constelação de Orion/. A segunda seqüência do quarto episódio de M₃₅₄ apresenta uma construção simétrica, pois que se refere a uma *árvore*, futura *canoa*/, *mutilada* (= derrubada ou escavada) pelo *herói*/, apesar do *cunhado* (que atrapalha seu trabalho espiando)/; mutilação de que resulta a abundância dos *peixes* na água/ e, no céu *diurno*, a presença do arco-íris/. Tudo bem considerado, a dupla transformação Orion → arco-íris, noite → dia reflete uma permutação circular: *herói* → *árvore*, *árvore* → *cunhado*, *cunhado* → *herói*. Note-se que se em M₂₇₉ o herói mutilado pelo cunhado consegue escapar numa canoa, em M₃₅₄ o cunhado fica preso sob uma canoa, isto é, uma árvore mutilada (cortada) pelo herói. Mas é a mulher do herói que fica presa numa árvore oca em M₁₃₄ e M₁₃₅.

Se de fato o “louro chumbo” de que é feita a canoa pertence à família das lauráceas, como sugere Le Cointe (1934: 260) — sem especificar o gênero, infelizmente — poderemos também argumentar a partir das espécies de árvore em que o herói sofre seu martírio, urucum (*Bixa orellana*) em M₁₃₆, M₃₆₂ e abacateiro (*Persea gratissima*) em M₁₃₅ e M₂₈₅:

Then many ripening fruits they saw
Bananas sweet were there;
But still the man would climb that tree
Where he his fav'rite fruit could see
The "avocado" pear.
 (Brett 1868: 193)

As *Persea* são lauráceas, família que compreende diversas espécies de madeira mais pesada que a água, que servem para fabricar canoas (Spruce 1908, v. 1: 100, n.1, 160-61, 413; Silva 1962: 184, n. 19; Lowie 1946-59: 9; Arnaud 1966), entre as quais o falso abacateiro, /abacati-rana/ em tupi (Tastevin 1922: 689).

A razão para que o abacateiro e o urucum sejam colocados em oposição e correlação não fica clara; talvez se ligue ao fato de as bixáceas e as lauráceas estarem entre as árvores cultivadas há mais tempo na América tropical. Mesmo tribos com agricultura muito rudimentar dedicam cuidados especiais aos pés de urucum, e o abacateiro parece ter começado a ser cultivado muito cedo na Colômbia (Reichel-Dolmatoff 1961: 85) e, no México, desde o período de El Riego (6.700-5.000 a.C.; McNeish 1964: 36). As duas famílias fornecem bastões para fazer fogo por fricção ou por giração (bixáceas, in Barrère 1743: 178; lauráceas, in Petrullo 1939: 209 e fig. 13,1; Cadogan 1959: 65-67). Talvez devamos igualmente opor as *sementes* de urucum, cuja função é essencialmente cultural, já que fornece a tintura vermelha cuja importância na ornamentação indígena é bem conhecida, e os *frutos* (sem a semente, muito grande e incomestível) do abacateiro, muito apreciados não só pelos homens como também por todos os animais, inclusive os grandes carnívoros (Spruce 1908, v. 2: 362-63, citando Whiffen 1915: 126, n. 2; Enders 1940: 469): “É bastante conhecido o fato de todos os animais consumirem o abacate, pelo qual os próprios felinos têm verdadeira paixão... Garantiram-me que animais de todas as espécies se juntam em torno da árvore, atraídos pelos frutos” (Spruce 1908, v. 2: 376). Se o urucum pertence à cultura, os “louros” parecem ter uma conotação sobrenatural, pelo menos na língua warrau, que deriva o nome do louro /hepuru/ do que designa os Espíritos da mata /hepu, hebu/. O louro aparece, assim, como “árvore dos Espíritos” (Osborn 1966: 256-57). Finalmente, o termo tukuna que designa o louro chumbo /a: ru-pana/ deriva de /a: ru/, nome de uma *Thevetia* (Nimuendaju 1952: 56). As *Thevetia* pertencem à família das apocináceas, mas pelo menos uma delas, que dá frutos comestíveis embora a seiva da árvore seja venenosa (Spruce 1908, v. 1: 343-44), é chamada *neriifo-*

lia, “com folhas de louro rosa”, igualmente uma apocinácea, e que também nós aproximamos do louro.

Apesar de nossa falta de certezas quanto ao lugar das lauráceas nos mitos, todas as considerações acima tendem para a mesma conclusão: para ser interpretável, é preciso que o mito tukuna do caçador Monmaneki (M₃₅₄) transmita a mesma *mensagem* que os mitos sobre a origem de Orion e das Plêiades, utilizando o *léxico* por intermédio do qual o mito kalina sobre a origem da Cabeleira de Berenice transmite uma *mensagem oposta*. Consequentemente, quando se passa de um grupo para o outro, o código permanece idêntico, os termos diferem ou as mensagens se invertem. A fórmula só vale, entretanto, para a parte central de M₃₅₄, dedicada, como vimos, à origem absoluta dos peixes e à abundância relativa da pesca. A seqüência reserva outros problemas, aos quais devemos agora passar.

II. *Uma metade grudenta*

Sem sairmos da mitologia guianense, a não ser, excepcionalmente, por M₃₅₇ que, de qualquer modo, provém da América tropical, pudemos resolver o início do enigma da mulher cortada em pedaços. Resta a saber qual o significado da seqüência, isto é, do episódio em que a metade superior da mulher se agarra às costas do marido, deixa-o com fome por devorar sua comida e o cobre de excremento. A mitologia sul-americana oferece poucos exemplos dessa história. Vejamos inicialmente uma variante amazônica.

M₃₆₄ WITOTO: A CABEÇA QUE ROLA

Um homem que gostava de caçar à noite enfureceu os espíritos da mata, que resolveram aproveitar as ausências do caçador para invadir sua casa todas as noites. Ali eles despedaçavam o corpo de sua mulher e o remontavam quando escutavam o barulho que o homem costumava fazer para anunciar seu retorno. A mulher, enquanto isso, tinha a saúde cada vez mais abalada.

O caçador, desconfiado, resolveu pegar os espíritos de surpresa. Eles fugiram e abandonaram sua vítima, reduzida a um monte de ossos sanguinolentos. A cabeça descolada do corpo rolava pelo chão. Ela saltou sobre o ombro do homem e se colou a ele, para puni-lo, disse, por ter deixado sua mulher entregue à cólera dos espíritos.

A cabeça não parava de bater os dentes, como se quisesse morder. Comia toda a comida e o homem ficava com fome. E sujava-lhe as costas com excrementos. O infeliz tentou mergulhar, mas a cabeça mordeu-o com força, e ameaçou devorá-lo se ele não subisse à superfície para que ela pudesse recuperar o fôlego. Um dia, ele disse que tinha de instalar uma nassa no fundo da água. Com medo de se afogar, a cabeça concordou em esperar por ele empoleirada num galho. O homem fugiu nadando através do buraco da nassa, mas a cabeça foi ter com ele quando ele voltou para casa. Então ela disse que era a mulher-fogo, instalou-se na fogueira e pediu a espátula de mandioca. O herói transformou as duas em papagaios, da espécie que se ouve cantar ao luar. (Preuss 1921-23: 354-63)

Um curto episódio de um relato guianense conta uma das aventuras de um herói que tem uma série delas:

M317 WARRAU: UMA AVENTURA DE KOROROMANNA (cf. [MC](#): 362).

Por diversão, o herói enfiou uma flecha na órbita de um crânio humano que achou no seu caminho. O crânio, que na verdade era um espírito mau, gritou: “Você me feriu, agora vai ter de me carregar!”. Kororomanna fabricou uma faixa de casca e pendurou a cabeça, como as mulheres fazem com seus cestos. Sempre levava a cabeça por onde ia, e a alimentava. Como ela pegava sua parte de cada animal caçado pelo herói, ela ficou tão pesada que a faixa arrebentou. Kororomanna aproveitou para fugir. Da cabeça abandonada, vieram as formigas. (W. Roth 1915: 129; variante prolixa in Wilbert 1964: 61-63; cf. também [M](#)₂₄₃, id. *ibid.*: 34 e [MC](#): 173).

M364B SHIPAYA: A CABEÇA QUE ROLA

Era uma vez uma mulher cuja cabeça se separava do corpo durante a noite. O marido percebeu e enterrou o corpo, enrolado numa rede. Então, a cabeça solta fixou-se no ombro do homem. Ele não conseguia mais comer, porque ela comia toda a sua comida. Finalmente, ele alegou que a cabeça pesava demais e o impedia de subir na árvore para pegar os frutos que ela exigia. Ela se descolou por um momento e ele fugiu. A cabeça experimentou outras montarias: um veado que morreu e depois um urubu que saiu voando e a fez cair no chão, onde ela se quebrou em pedaços. Cada um dos pedaços virou um anel que devorava os dedos dos que queriam usá-lo. (Nimuendaju 1919-22, v. 16-17: 369-70)

Essas versões são interessantes, mas complicam o problema em vez de simplificá-lo. Com efeito, pertencem a um conjunto mitológico registrado des-

de o círculo ártico até a Terra do Fogo, cujo paradigma, sobretudo quando inclui substâncias grumosas ou seres buliçosos — formigas, cupins, mosquitos, rãs, papa de milho, espuma na superfície dos rios, ovas de peixe etc. — obriga a recorrer a exemplos provenientes das duas Américas. Retomaremos mais tarde o problema da “cabeça que rola”, abordando-o, contudo, a partir de um determinado ângulo, que permitirá restringi-lo. Evocá-lo aqui nos obrigaria a estender o paradigma à América do Norte — o que, como acabamos de ver, seria de todo modo inevitável — quando podemos colocar o problema da mulher-grampo em termos muito mais simples e dar-lhe uma solução rapidamente verificável sem mobilizarmos mitos tão numerosos que sua análise exigiria, por si só, um volume inteiro.

Já que não podemos evitá-lo, interroguemos, pois, os mitos da América do Norte em que o personagem-garra se encontra muito bem ilustrado, em primeiro lugar por encarnações masculinas:

M365 BLACKFOOT: O HOMEM-TRONCO

Um jovem guerreiro concordou em levar de volta ao acampamento, nas costas, um companheiro que havia perdido as duas pernas em combate. Cada vez que se dava de comer ao ferido, a comida saía pela parte inferior de seu corpo mutilado. Foi preciso atravessar um rio a nado, puseram o homem-tronco numa jangada para rebocá-lo, mas os guerreiros se cansaram e abandonaram a jangada, que partiu à deriva. (Wissler & Duval 1908: 154)

M366 IROQUÊS (SENECA): O HOMEM-GARRA

O herói (de um mito bastante longo) certo dia encontrou no caminho um ferido caído com os pés na água. Apiedado por seus lamentos, tratou de colocá-lo no seco. O indivíduo subiu com muita dificuldade nas costas de seu salvador e recusou-se a descer. Para se livrar, o herói primeiro tentou se esfregar num tronco de *hicória* (*Hicoria* sp.), depois, tentou expor seu carrasco ao calor de um braseiro, arriscando queimar a si mesmo e jogar-se num precipício com seu fardo. Sem esperanças de conseguir se libertar, decidiu enforcar-se junto com o outro, passando os dois pescoços no mesmo nó de uma corda de casca, amarrada num galho de *tília americana* (*Tilia americana*). Mas fracassou. Finalmente, um cão mágico o libertou. (Curtin & Hewitt 1918: 677-79; cf. Lévi-Strauss 1961-62)

Eis agora alguns personagens femininos:

M367 CREE (SWEET GRASS): O FILHO DO COÁGULO

No tempo em que os humanos não se distinguiram dos animais, um urso grizzly muito voraz deixava esfomeados a cangambá e seu marido, o texugo. O casal decidiu fugir. O urso só lhes tinha deixado um pouco de sangue de bisão. A cangambá colocou-o na panela, onde se transformou numa criança milagrosa, que cresceu depressa e matou o urso, juntamente com seus filhos.

Algum tempo depois, ele venceu num concurso mágico um outro urso, que deixava esfomeada a população de uma aldeia. Como prêmio por sua vitória, recebeu uma filha do urso em casamento. A outra filha, enciumada, convenceu uma velha a se agarrar às costas do herói que, para libertar-se, não teve outra escolha senão retransformar-se em sangue coagulado. A velha se transformou imediatamente em “*pig-vermillion*”² e em cogumelo fosforescente. Todos os demais habitantes da aldeia viraram ursos, lobos, raposas, lincos e coiotes. E quando o herói voltou para junto dos seus, encontrou-os transformados em texugos, doninhas e outros animais comestíveis. (Bloomfield 1930, n. 17: 99-120)

Numa outra versão (M368; id.ibid., n. 22: 194-218), o problema da aliança matrimonial passa para o primeiro plano. O herói não consegue se casar. Só uma velha estaria disposta, mas ele a despreza e ela, furiosa, se agarra às suas costas, oprime-o com seu peso e não o deixa alimentar-se. Ele já está quase morto quando um desconhecido o liberta. Apesar de este usar roupas de pele com os pelos para fora e de ser pesado e desajeitado, o herói o chama de “cunhado” e lhe dá a irmã em casamento. Mais tarde, a família toda se transforma em camundongos.

M369 ASSINIBOINE: A MULHER-GRAMPO

Antigamente vivia um belo rapaz que não se interessava pelas moças, embora todas fossem loucas por ele. Uma delas, especialmente bonita, vivia sozinha com a avó. Ela fez propostas ao rapaz mas, como todas as outras, foi rejeitada. A moça queixou-se à avó, que ficou à espreita do rapaz e, quando ele passou perto dela, alegou que não conseguia mais andar. Ele aceitou carregá-la nas costas até ali perto. Mas quando tentou depositar sua carga, não conseguiu livrar-se dela, nem correndo e batendo-a nas árvores. Ele começou a chorar e mulheres vieram socorrê-lo, mas a velha gritava: “Deixem-me em paz! Sou a mulher dele!”. O pai do rapaz fez o juramento solene

2. Trata-se de um composto indígena cuja etimologia seria aparentemente essa, mas que Bloomfield desiste de interpretar.

de que ele se casaria com quem conseguisse libertá-lo. Todas as mulheres tentaram, mas fracassaram. Duas belas jovens, que se mantinham afastadas, avançaram então em direção ao herói, que estava deitado de bruços no chão de tão cansado. Começaram a puxar, uma de cada lado (cf. M₃₅₄ e M₃₆₁). Na quarta tentativa, arrancaram a velha e a mataram. As costas do rapaz fediam a urina. Lavado e cuidado por suas protetoras, ele se restabeleceu depressa e as desposou. (Lowie 1909: 180)

Segundo os informantes, este relato evocaria o longo acasalamento das rãs (id.[ibid.](#): n.2). Sem nos atardarmos em versões intermediárias menos ricas (M_{369B}, Dakota, Beckwith 1930: 387-89; M_{369C}, Crow, Simms 1903: 294; M_{369D}, Skidi-Pawnee, Dorsey 1904a: 302-03), passemos imediatamente para o outro extremo das Planícies, onde prevalece a mesma interpretação:

M₃₇₀ WICHITA: A MULHER-GRAMPO

Era uma vez um jovem chefe de guerra que resolveu organizar uma expedição contra as galinhas dos campos ("*prairie-chicken*", *Tympanuchus* sp.). Naquele tempo, essas aves formavam um povo de enganadores especialmente perigosos porque eram ambidestros e atiravam com o arco com qualquer uma das mãos. Voltando de uma caçada, o herói esperou, como de hábito, que todos os seus companheiros estivessem a salvo na outra margem do rio antes de atravessá-lo. Apareceu uma velha que lhe pediu ajuda. Ele concordou gentilmente em levá-la nas costas. Mas ela insistiu para que ele a levasse até a aldeia, onde chegaram quando já era noite. Mais uma vez, a velha se recusou a descer e explicou ao herói que tinha resolvido casar-se com ele para puni-lo por nunca se ter casado. Resignado, o herói concordou, contanto que ela o largasse. Mas a velha não quis saber de nada. Disse que ficaria agarrada para sempre.



[5] O tetraz da pradaria, ou "galinha do campo" (cf. Brehm [1891], v. IV: 329).

Então, o herói teve de comer e dormir com seu fardo. A velha urinava e defecava nele. O homem sabia que estava condenado a morrer em breve se não fosse libertado.

Todos tentaram, em vão, até que a tartaruga concordou em organizar uma cerimônia durante a qual ela desprende a velha, pedaço por pedaço, a flechadas. O nome da velha significa “O que se agarra a qualquer coisa”. Atualmente, designa a rã verde arborícola.

Temendo um outro desastre, os índios se dispersaram em famílias. Umas se transformaram em aves, outras em quadrúpedes de todas as espécies. A do chefe deu origem às águias. (Dorsey 1904b:187-91)

Os Sanpoil, que são Salish da região do rio Colúmbia, também contam a história da mulher-grampo. Quando seu portador conseguiu livrar-se dela, expondo-a às chamas, que a cobriram de bolhas, ela se transformou em sapo (M₃₇₁; Boas 1917: 106).

Dispomos, portanto, de vários testemunhos, provenientes das mais diversas regiões da América do Norte, que consideram a mulher-grampo como um batráquio (ou uma aranha da espécie que carrega os filhotes nas costas, segundo M_{369B}). Façamos agora um breve retorno às Guianas, para nos certificarmos de que não nos arriscamos em território estrangeiro ao nos aventurarmos pela mitologia norte-americana.

Em kalina, o anuro, rã grande comum, é chamado /poloru/. No sentido figurado, a palavra significa “cãibra”*: /poloru yapoi/, “tenho cãibras nas pernas”, é literalmente “a rã me agarrou, me pegou” e /ëseirî yanatai, ëseirî polorupe na/, “minha perna está dura, adormecida”, significa literalmente “é uma rã” (Ahlbrinck 1931, art. “poloru”). Não devemos esquecer que a mulher-grampo de M₃₅₄ encarna a última variação de uma personagem que aparecera inicialmente sob o aspecto de uma rã. Essa mulher-grampo é também uma mulher-tronco. O pensamento dos Yabarana do interior da Venezuela parece seguir um caminho muito próximo quando, num mito ao qual voltaremos (M₄₁₆), evoca uma primeira humanidade composta por um homem e uma mulher-troncos, que comiam pela boca e eliminavam pela garganta excrementos que deram origem aos poraquês (*Electrophorus electricus*; Wilbert 1958: 59; 1963: 150; 1959: 56). Sabe-se que, de fato, a descarga elétrica desses peixes provoca cãibras e até mesmo paralisias (cf. Goeje 1943: 49).

* Em francês, “cãibra” é “crampe”, e a personagem da mulher-grampo é a “femme-crampon”. O parentesco etimológico entre os termos “crampe” e “crampon” é, assim, bem mais evidente em francês, embora pertençam à mesma família as palavras “cãibra” e “grampo”, todas provavelmente derivadas do germânico “krampa”. [N.T.]

Consideremos agora o motivo da mulher-rã a partir de um outro ângulo. Vimos que a de M₃₅₄ rouba uma criança que é seu próprio filho. Na América do Norte, essa curiosa iniciativa também parte de uma mulher-rã, completamente muda no início, mas que irá falar durante metade do ano depois que tiver assumido sua forma animal (M₃₇₂; Ballard 1929: 127-28). Graças a vários intermediários, seria possível mostrar que esse roubo do próprio filho pela rã representa, na América do Norte, uma forma limite de um roubo igualmente cometido pela rã, mas dos filhos alheios, que o batráquio cobiça porque são mais bonitos do que os seus:

M₃₇₃ ASSINIBOINE: A RÃ RAPTORA

Um homem tinha filhos bonitos. Os da rã, que vivia nas vizinhanças do acampamento, eram feios. Então, a rã roubou o filho mais novo do homem e o criou junto com os seus, que se espantavam: “Como pode ele ser tão bonito, quando nós somos tão feios?”. “Ah!, disse a mãe, é porque eu o lavei na água vermelha!”. O pai acabou encontrando o menino. Com medo de sua vingança, a rã foi se esconder na água, onde seus congêneres vivem atualmente. (Lowie 1909: 201)

Há registros de variantes klamath (M_{373B}; Barker 1963a: 50-53; Stern 1963: 39-40) e modoc (M_{373C}; Curtin 1912: 249-53) em que a rã rouba o filho de um veado. Na verdade, o motivo da rã ou sapo que rapta crianças possui uma enorme distribuição na América setentrional, indo dos Tahltan, que são atabascanos do noroeste canadense (M_{373D}; Teit 1919-21: 340-41) até os Algonquinos centrais e orientais.

O estudo sistemático desse grupo levaria muito longe, na medida em que ele possui interseções com vários outros que apenas indicaremos. Primeiramente, o ciclo dos filhos da mulher-urso e da mulher-veado ([rã/veado] → [veado/urso]; cf. Barrett 1933: 442-43, 488-89 etc.; Dangel 1929). Em seguida, o da origem do demiurgo-lua raptado por mulheres-glândula, presente desde a Califórnia até Puget Sound e a bacia do Colúmbia (M₃₇₅; Dixon 1902-07a: 75-78; 1912: 173-83; Adamson 1934: 158-77, 265-66, 276, 374-75 etc.; M. Jacobs 1934: 139-42). E finalmente, as disputas fatais entre uma divindade lunar e uma mulher-rã, na cosmologia da Califórnia do Sul (DuBois 1908: 132-33; Strong 1929: 269).

Sem pretendemos aprofundar tais aspectos, eis um esboço do modo como se apresentaria uma das transformações:

M ₂₄₁ :	$\left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ mulheres fazem para} \\ \text{si um marido vegetal;} \end{array} \right.$	marido comido (sentido <i>alimentar</i>) por um ogro;	} <i>symplogades</i> (<i>portes battantes</i>).
M ₃₇₅ :	$\left\{ \begin{array}{l} \text{um homem faz para si} \\ 2 \text{ mulheres animais;} \end{array} \right.$	mulheres “comidas” (sentido <i>sexual</i>) pelo próprio pai;	

M ₂₄₁ :	$\left\{ \begin{array}{l} \text{filho roubado das 2 irmãs} \\ \text{pela mãe que o desposa;} \end{array} \right.$	} depois de tê-lo feito crescer magicamente	Herói “esclarecido” quanto à própria origem por lontras, cujo olfato é <i>ofuscado</i> ...
M ₃₇₅ :	$\left\{ \begin{array}{l} \text{filho roubado de 2 mulhe-} \\ \text{res (mãe + filha) por 2} \\ \text{irmãs que o desposam:} \end{array} \right.$		Gaio-azul, <i>cegado</i> , “escla- rece” o herói quanto à sua origem...

Se, como mostraremos a seguir, existe um mito ojibwa M₃₇₄ que transforma o mito warrau M₂₄₁, que por sua vez transforma o mito salish M₃₇₅, devemos também notar uma importante transformação, entre M₃₇₄ e M₃₇₅, que mereceria um estudo especial:

$$M_{374} \left[\text{berço, conjuntor} \right] \longrightarrow M_{375} \left[\text{balanço, disjuntor} \right]$$

Devemos, finalmente, notar o motivo do duplo que replica a si mesmo, presente independentemente entre os Warrau (M₂₄₁, em que é o jaguar canibal) e entre os Salish costeiros (verme intestinal). Um sistema mitológico, que reproduz M₂₄₁ em M₃₇₅, inverte-o com a mesma precisão num outro mito da mesma origem (M_{375B}; Adamson 1934: 264-67) em que a velha amante do herói lhe diz quem *não é* seu pai, em vez de quem *é* sua mãe.

Embora numerosos elementos de mitos sul-americanos se encontrem nessas variantes, concentraremos nossa atenção sobre as que provêm dos Algonquinos porque, nesse caso, as aproximações são tão claras que é possível sobrepor os dois grupos. Em penobscot, o sapo é chamado /mas-ke/, que significa “fedido”, “sujo”, devido ao nojo que os índios sentem em relação a ele (Speck 1923: 276). /Maski’.kcwsu/, a mulher-sapo (M_{373E}), é um espírito da mata malcheiroso, que seduz homens e rapta crianças. Vestida de musgo verde e cascas de árvore, ela ronda os acampamentos e chama as crianças para perto dela. Se uma delas se aproximar, ela a toma nos braços e acaricia, mas, apesar de suas intenções serem boas, ela tem um efeito letal:

a criança adormece e nunca mais acorda (Speck 1935: 16, 83). Essas crenças formam um pano de fundo comum a toda a América setentrional, do qual se destacam de modo particular os mitos dos Ojibwa:

M374A OJIBWA: A VELHA-SAPO ROUBA UMA CRIANÇA

Um homem seduziu com meios mágicos uma mulher que sempre o tinha rejeitado e conseguiu casar-se com ela. Certo dia, quando o homem estava fora, seu bebê desapareceu enquanto a mulher juntava lenha. Os dois resolveram partir em busca do bebê e cada um foi para um lado. Algum tempo depois, a mulher chegou à casa da Velha-Sapo, mãe de duas crianças feias, que tinha roubado o bebê. Ele tinha-se tornado adulto, pois a mulher-sapo o tinha feito crescer magicamente, dando-lhe sua própria urina para beber. E apesar de ter concordado em abrigar a visitante, sujava com urina a comida que lhe dava.

O menino tinha esquecido sua história. Achou que a mãe era uma estranha e começou a cortejá-la. Ela conseguiu fazer-se reconhecer ao identificar o berço portátil no qual o filho tinha sido levado, e que seus cães tinham marcado com os dentes quando tentavam evitar o rapto. O marido, que tinha encontrado a mulher e o filho, matou um veado e o pendurou no alto de um abeto-balsâmico (*Abies balsamea*, cf. M₄₉₅); mandou a mulher-sapo ir buscar. Ela levou muito tempo para subir na árvore e despendurar toda a carne. Aproveitando sua ausência, o homem e a mulher sufocaram os filhos da rã e, por zombaria, encheram a boca dos cadáveres com bexigas cheias de gordura. Ao ver isso, a mulher-rã chorou muito. (Jones 1916: 378; 1917-19, parte II: 427-41)

Schoolcraft (in Williams 1956: 260-62) já tinha registrado esse mito numa versão (M_{374B}) que publicou várias vezes e cujo interesse aumenta por sua antigüidade, ainda mais porque difere em alguns pontos das versões registradas posteriormente por Jones. Ora, essa versão, que data da primeira metade do século XIX, apresenta uma semelhança notável nos detalhes com um grupo de mitos warrau que acabamos de evocar (M₂₄₁, M₂₄₃ e M₂₄₄), cuja protagonista também é uma velha rã que rouba crianças. Discutimo-lo longamente no volume anterior (MC: 166-98), mas convém voltar a ele para justificar a comparação.

A heroína de M₂₄₁ é uma moça que vive com a irmã na mata, onde, sem a ajuda de nenhum homem, elas provêm às próprias necessidades. Essa é também a situação da heroína de M_{374B} (que nesse ponto inverte M_{374A}: *marido captado* → *mulher captada*), que vive sozinha com seu cão. Mas cada uma das heroínas encontra na porta de casa alimento vegetal (M₂₄₁) ou animal (M_{374B}), presente de um ser sobrenatural que concorda em tor-

nar-se seu marido, lhe dá um filho e desaparece pouco depois em circunstâncias acerca das quais M_{374B} é menos explícito do que M₂₄₁.

Num dos casos, as mulheres fogem do ogro que matou seu marido. No outro, a criança desaparece misteriosamente e a moça parte à sua procura acompanhada pelo cão. A fuga ou a busca levam a mãe até uma velha rã que roubou a criança ou que a rouba rapidamente, e que a fez ou faz virar um adulto magicamente. Nos dois casos, a rã obriga, ou finge ter obrigado, o filho adotivo a alimentar a própria mãe (que ele não reconhece) com alimentos sujos.

Tanto na América do Norte como na América do Sul, a cena do reconhecimento tem um duplo aspecto. Inicialmente, é um animal que toma a iniciativa, ou porque ficou ofendido com o cheiro das *excreções* do herói (M₂₄₁) ou porque foi gratificado com um copo cheio do leite da mãe, isto é, uma *secreção*. As ariranhas de M₂₄₁ são tios (ou tias M₂₄₄), irmãos ou irmãs da mãe e o cão é um “irmão” do filho. Em *MC* (p. 185) chamamos a atenção para o papel, real ou mítico, de “cão de pesca” que os indígenas das Guianas atribuem às ariranhas.

Em segundo lugar, os dois grupos de mitos enfatizam que as revelações dos animais protetores desencadeiam uma verdadeira anamnese no herói, que revê toda a infância. M_{374B} é especialmente eloquente a esse respeito, e conta que o herói experimentou o leite da mãe³ e recebeu dela o fragmento, que havia sido arrancado pelo cão, graças ao qual pode identificar seu berço entre todos os que a mulher-sapo lhe apresentou. Uma versão naskapi sobre a origem da beluga (*Delphinapterus leucas*) descreve essa volta à infância de modo ainda mais literal: “o rapaz...voltou a ser pequenino e a mãe fugiu com ele no ventre pelo mato” (M_{374D}; Speck 1925: 25).

Conhecemos, na América do Sul, um mito mundurucu (M₂₄₈; *MC*: 185) que opera a mesma transformação sobre o episódio homólogo de M₂₄₁, já que as ariranhas devolvem materialmente o herói a uma condição infantil, reduzindo-lhe o pênis a um tamanho irrisório.

Concorda perfeitamente com a seqüência inicial de cada um dos mitos o fato de o herói recorrer a um estratagema agrícola em M₂₄₁ e a um estratagema de caça em M_{374A} para afastar a rã e fugir. Mas, em M₂₄₁ e em M_{374B}, a rã persegue os fugitivos. O herói warrau a atrasa fornecendo-lhe mel selvagem. Seu homólogo ojibwa cria inicialmente obstáculos mágicos jogando atrás de si o ferro e a pedra de seu isqueiro (*sic*). Por se tratar de objetos provavelmente de origem européia, deixá-los-emos de lado. A contrapar-

3. É, ao que tudo indica, em nome da decência que C. Matthews (1869: 85), que parafraseia o texto de Schoolcraft com bastante desenvoltura, substitui o leite materno pelo suco da vinha selvagem.

tida norte-americana do mel selvagem aparece logo depois, quando o herói faz crescer magicamente um campo de *snakeberries*, que a rã aprecia tanto que não resiste e pára para comer. Eventualmente, ela retoma sua perseguição, mas o cão, obedecendo às ordens do dono, a ataca e reduz a pedaços (cf. M₃₆₆). O destino que M₂₄₁ lhe reserva é menos cruel: como em M_{374A}, desde então, pode-se ouvi-la queixar-se e chorar.

Não é fácil identificar as *snakeberries*, “bagas de serpente”, pois essa locução popular designa várias plantas. Mencionaremos, para afastá-la imediatamente, a hipótese de um *Maianthemum* chamado de *snakeberry* na costa do Pacífico, cujas bagas, ricas em óleo mas pouco apreciadas, eram ocasionalmente consumidas da ilha de Vancouver até o Alasca (Gunther 1945: 25). Os Algonquinos centrais e orientais dão a esse gênero nomes diferentes: *deer weed*, *deer berry*, *chipmunk berry* (Smith 1932: 373-74; 1933: 62-63, 105, 121). Segundo Wallis (1955: 504), os Micmac chamavam de *snakeberry* a [grande murta americana](#) *Oxycoccus Vaccinium macrocarpori*. Em relação aos Potawatomi e aos Ojibwa, que nos interessam mais diretamente, Yarnell (1964: 158) aplica o termo à *Actaea rubra*. Jacques Rousseau, eminente botânico canadense, a cujo conhecimento recorremos, e cuja boa vontade agradecemos, enumera diversas plantas às vezes denominadas *snakeberry*, mas também se inclina pelas *Actaea*, cujas bagas, brancas ou vermelhas dependendo da espécie, são atraentes por seu aspecto brilhante, mas venenosas. Outras informações vão no mesmo sentido: “*Baneberry*, *Snakeberry*, *Necklace berry*; *Actaea rubra* e *A. pachypoda* (ou *alba*)... possuem frutos tão belos, vermelho cereja ou branco marfim, que é preciso saber que essas bagas podem ser venenosas... causando vertigens e outros sintomas reveladores de sua toxicidade” (Fernald & Kinsey 1943, art. *Baneberry*). Como a actéia européia, chamada de erva-de-São-Cristóvão em nossa farmacopéia popular, as espécies americanas tinham diversos usos medicinais que levavam em conta sua toxicidade. Os Arikara davam *Actaea rubra* às mulheres em trabalho de parto para “assustar o bebê” e acelerar o processo. A infusão servia para diluir coágulos no sangue e os cataplasmas curavam abscessos no seio. A mãe era lavada com uma infusão de *Actaea rubra* para fazer subir o leite e o mesmo tratamento era aplicado na boca, nos olhos e nas narinas do recém-nascido (Gilmore 1931: 73-77).

Estaríamos, assim, diante de frutos selvagens que a natureza oferece ao homem sob a forma de pequenas obras de arte, sedutoras como contas para fazer colares, mas que “podem ser venenosas” segundo os botânicos. Comparáveis, assim, a vários tipos de mel da América tropical que a natureza ofe-

rece ao homem sob a forma de prato preparado e que, embora constituam o mais saboroso dos alimentos, podem igualmente provocar desarranjos fisiológicos devido à sua toxicidade constante ou ocasional. Nem é necessário remeter à demonstração de que as bagas e as ovas (cf. as mulheres-glândula de M₃₇₅), que às vezes se fundem numa бага única, e ainda por cima podre, ilustram uma forma limite do alimento (Lévi-Strauss 1958b: 36-38), o que também faz o mel a seu modo, como limite entre o alimento e o veneno (MC: 46-52); é compreensível que bagas são visualmente atraentes, mas suspeitas, possam cumprir a mesma função semântica que aqueles tipos de mel que, num plano puramente alimentar, apresentam uma ambigüidade comparável.

Os Salish da costa, aliás, concebem uma relação direta entre as bagas selvagens e insetos himenópteros, como abelhas, zangões e vespas. Quando foi à terra dos mortos para visitar sua irmã defunta, Gaio Azul recebeu dela um cesto, que cometeu o erro de abrir cedo demais. Insetos himenópteros (“*bees*”) saíram dele zumbindo. Se ele tivesse sido mais paciente, eles se teriam transformado em pinhas e bagas (M_{376A}; Adamson 1934: 21-23). Uma variante explica que as bagas foram ganhas dos mortos por Gaio Azul: “Se ele não tivesse jogado, nós não teríamos as bagas” (M_{376B}; id.ibid.: 29).

Numa versão californiana (M_{373F}; Dixon 1902-07a: 77; 1912: 175-77), a rã em posição invertida — mãe de crianças roubadas pela mulher-sol em vez de ladra de um menino-lua — é uma cesteira. Sua inimiga consegue atrasá-la fazendo crescer um vime tão fino que a rã esquece de tudo para colhê-lo. De modo que também neste caso o obstáculo retardador apresenta um valor limite, na interseção entre a natureza e a cultura. O mesmo raciocínio poderia ser feito a respeito da partida de tobogã, esporte inebriante, que cumpre o papel de obstáculo retardador em M_{374D}.

As equivalências acima se prestam indiretamente à demonstração. No volume anterior, estabelecemos que a rã ladra de crianças de M₂₄₁, também louca por mel, transforma o personagem de uma moça fanática por mel, alimento sedutor, que por sua vez transforma, trazendo-a ao sentido próprio, a metáfora de uma mulher sexualmente arrebatada por um animal sedutor. Ora, o mesmo sistema de transformações aparece na mitologia de certos algonquinos orientais do grupo Wanabaki, em que a mulher-sapo ladra de crianças vem a se confundir com a ogra Pook-jin-skweess em passamaquoddy e Bukschinskweesk em malecite, que descuida de sua roça e de sua cozinha por estar apaixonada por um urso que chama batendo numa árvore oca — como nas versões sul-americanas — e que acabará comendo, sem saber, o pênis ou o corpo todo do amante (Mechling 1914: 50-ss, 83-84; Stamp 1915: 243).

Os pedaços de gordura de urso com que os assassinos de M³⁷⁴ enchem a boca dos filhos da rã, por zombaria, depois de terem-nos matado, ocupam, assim, um lugar intermediário entre o amante-urso (cuja carne sua amante, também mãe, acabará comendo) e as bagas. Um outro mito ojibwa (M^{374c}; Schoolcraft in Williams 1956: 85) alerta o herói em relação a um alimento sedutor, uma substância translúcida e gelatinosa que parece gordura de urso mas que, na verdade, são ovas de rã. A ogra dos Algonquinos orientais, citada no parágrafo anterior, também apresenta afinidades com os batráquios:

M³⁷⁷ PASSAMAQUODDY: A OGRA LADRA DE CRIANÇAS

O demiurgo Glooskap ainda era criança quando a ogra Pook-jin-skness se apaixonou por ele. Ela podia ser como quisesse, uma ou várias, homem ou mulher, velha horrorosa ou um grupo de moças lindas. Como seus próprios filhos eram feios, ela roubava os dos índios e os criava junto com os seus. De sua sujeira provêm os porcos-espinhos e os sapos. (Leland 1884: 36-39)

Já que a rã norte-americana ladra de crianças transforma uma mulher que toma um animal como amante, os frutos selvagens, que ela também aprecia muito, equivalem ao mel sedutor, que ocupa a mesma posição nos mitos da América do Sul em relação a uma rã ladra de crianças, e que, sendo um sedutor natural e alimentar, é o equivalente no sentido próprio do animal erótico.

Coloca-se, contudo, um problema. Os mitos sul-americanos cuja heroína é uma rã integram um ciclo do mel em razão — como mostramos no volume anterior — de uma relação ao mesmo tempo empírica e lógica, percebida pelo pensamento indígena, entre abelhas que fazem ninhos em troncos de árvore, onde moldam células de cera ou de resina e certas rãs arborícolas, especialmente as /cunauaru/, que também fabricam em árvores ocas células de resina onde depositam seus ovos. Comparáveis quanto ao modo de vida, as abelhas são as donas de um mel ao qual ainda falta a água em que os homens deverão diluí-lo para bebê-lo. Mesmo no auge da estação seca, as rãs /cunauaru/ continuam donas da água parada nas árvores ocas, necessária para a proteção de seus ovos, mas falta-lhes o mel: daí a paixão que esse alimento lhes inspira nos mitos. A colocação em correlação e oposição da abelha e da rã remete, portanto, ao que chamamos alhures de *dedução empírica* (MC: 34, n. 4; Lévi-Strauss 1971).

Como um mito tão diretamente ligado ao mel na América tropical pode se encontrar, idêntico até nos mínimos detalhes, numa região setentrional da América do Norte, ligado, neste caso, às bagas selvagens cuja posição semântica, como vimos, se assemelha à do mel, mas que, do ponto de vista

empírico, são uma coisa totalmente diferente? A mera recorrência do mesmo mito entre os Warrau do delta do Orinoco e os Ojibwa da região dos Grandes Lagos coloca um enigma. O enigma se complica ainda mais pelo fato de a versão meridional se apresentar objetivamente mais coerente do que a versão setentrional. Se o mito tivesse viajado do sul para o norte, seria compreensível que, na ausência do mel, as bagas se apresentassem como substituto aceitável. Mas o povoamento da América ocorreu no sentido oposto e parece extraordinário que um mito nórdico tenha esperado pela oportunidade de encontrar na etnozoologia dos trópicos um léxico pronto, mais adaptado a traduzir sua mensagem do que ocorrera com a fábula primitiva a que tivera de ajustar-se.

Há mais. A região dos Grandes Lagos, de onde vem o mito, é a terra do bordo, cuja seiva os índios sabiam transformar em xarope e em açúcar granulado, que se parecem mais com o mel do que as bagas. Na sexta parte deste livro, examinaremos o lugar que os mitos dos Algonquinos centrais reservam para o xarope de bordo. Por ora, bastará chamarmos a atenção para um aspecto: entre a seiva da árvore, que é uma bebida refrescante, e o xarope ou o açúcar, que requerem um preparo complicado, a distância parece ser muito maior do que a que separa o mel fresco do mel fermentado. O mel fresco se apresenta como uma iguaria já pronta para o consumo, e concentrada; a esse título, pode desempenhar o papel de dobradiça entre a natureza e a cultura. Nem a seiva de bordo, ainda do lado da natureza, nem o xarope e o açúcar, já do lado da cultura, constituem, conseqüentemente, um significante apropriado às exigências da narrativa. A rã sul-americana pode deixar-se conquistar por um mel imediatamente disponível no oco de uma árvore; mas a seiva de bordo não seria suficientemente atraente, e já se foi o tempo em que o xarope escorria sozinho, sem depender das artes da civilização para ser produzido (M₅₀₁). A alternativa do mel e das bagas parece, assim, justificada.

Se os índios da América do Norte tivessem conhecido e utilizado as variedades de mel selvagem numa escala comparável à de seus congêneres sul-americanos, poderíamos formular a hipótese de que a transformação *mel* → *bagas* produziu-se localmente. Segundo as indicações que nos foram gentilmente fornecidas por S. E. McGregor, chefe do serviço de apicultura do *U.S. Department of Agriculture* e por B. L. Fontana, etnólogo do *Arizona State Museum*, as meliponídeas parecem ter antigamente vivido para além da fronteira mexicana, e podiam ser encontradas no sul dos Estados Unidos. Segundo um testemunho recente, é possível observar enormes ninhos feitos de um material semelhante ao cartão, pendurados nas árvores do estado mexicano de Sonora. Obra de abelhas minúsculas sem ferrão,

mas capazes de morder e muito agressivas [*Trigona?*], esses ninhos contêm um mel tão espesso que não escorre dos favos, é preciso aquecê-lo para amolecê-lo, antes de poder extrai-lo (Terrell 1966). Apesar disso, os Cahita da costa do Pacífico, no noroeste do México, só forneceram aos pesquisadores um trecho de mito em que o mel aparece (Beals 1945: 16, 220-21), tão pobre que não ousamos interpretá-lo. Na culinária e no ritual, os Pueblo e seus vizinhos Pima empregavam um mel selvagem, produzido por vespas ou abelhas que vivem nas rachaduras das casas (Cushing 1920: 256, 304, 625, 641). Os índios da Califórnia colhiam mel de certos zangões em pequenas quantidades (Sparkman 1908: 35-36; C. DuBois 1935: 155; Goldschmidt 1951: 401) e registram-se sinais dessa mesma prática até o estado de Washington (M. Jacobs 1934: 19, 108; Adamson 1934: 145-50, 189). Muitas vezes não se sabe se se trata de mel verdadeiro ou, o que é mais provável, do melão de certas plantas, como o *Agave parryi*, graças ao qual, dizem os Pomo, o incêndio universal foi apagado e a água terrestre, recriada (Barrett 1933: 472). Antes da chegada dos brancos, os Cherokee certamente adoçavam sua comida com favas de espinheiro-da-virgínia (*Gleditschia triacanthos*; Kilpatrick 1966: 192, n. 39). Em alguns casos, as abelhas européias retornaram ao estado selvagem; os índios do sudoeste em busca de mel se mostram incrédulos quando se lhes diz que a *Apis mellifica* só apareceu em sua região há aproximadamente um século (McGregor, [carta](#)).

Nada impede de pensar que as abelhas indígenas, produtoras de mel, tenham ocupado antigamente na América do Norte regiões mais vastas do que hoje em dia, e não é impossível que a espécie européia tenha sido responsável por seu desaparecimento. Chateaubriand (1873: 121; 1951, I: 239) certamente repete o que ouviu da boca de colonos quando observa que eles “foram muitas vezes precedidos nas florestas do Kentucky e do Tennessee por abelhas... Estrangeiras na América, chegadas na esteira das velas de Colombo, essas conquistadoras pacíficas tiraram de um novo mundo de flores apenas tesouros cujo uso os indígenas ignoravam”. Mas ele logo desmente o epíteto “pacífico” quando acrescenta que as abelhas acabaram com miríades de insetos que atacavam seus enxames nos troncos das árvores, entre as quais pode ter havido melíponas, embora ele não as mencione, bastante agressivas (MC: 73, n.8), além de mosquitos e pernilongos. Conclui-se daí que as melíponas se estendiam até as regiões centrais e setentrionais? Não se pode afirmá-lo com certeza, apesar do mito de origem dos Cheyenne, segundo o qual a primeira humanidade “se alimentava de mel e de frutos selvagens e não conhecia a fome” (Dorsey 1905: 34). Parentes próximos dos Cheyenne, os Arapaho parecem lembrar-se do

mel selvagem, mas afirmam jamais tê-lo consumido (Hilger 1952: 178). E o mel que serve como isca nas armadilhas para urso entre os Menomini (Skinner 1913: 188-89) deve ser uma aquisição tardia, já que, em 1748-50, os Iroqueses garantiam a Kalm que não conheciam as abelhas antes da chegada dos europeus — chamavam-nas, por sinal, de “moscas inglesas” (Waugh 1916: 143).

De modo geral, é preciso conformar-se com a quase total ausência de mitologia do mel na América do Norte. O contraste com a riqueza dessa mitologia na América do Sul — à qual nos foi possível dedicar um volume — é tão notável que deve ter algum significado. Resta a possibilidade de o mito da rã ladra de crianças ter recebido sua forma primeira no sul dos Estados Unidos, onde é possível que houvesse melíponas, e ter-se difundido em direção ao sul e ao norte. A presença de *Nectarina lecheguana* foi registrada no Texas (Schwarz 1948: 11). Deveríamos inclusive admitir que melíponas viviam mais ao norte, a não ser que o mel que índios não identificados (certamente Kansas ou Osage) recolham em grande quantidade nas árvores ocas no início do século XIX (Hunter 1957: 269) fosse já proveniente de abelhas européias retornadas ao estado selvagem. Nessa hipótese, seria preciso considerar como significativo o fato de o mito da mulher-grampo, que é ela mesma uma rã, indissociável da outra rã por uma razão que logo será explicada, se distribuir num eixo que corresponde aproximadamente ao do povoamento caddo. Finalmente, cabe notar a posição dos Warrau, no delta do Orinoco, diante do cordão das pequenas Antilhas, passagens para as grandes Antilhas e para a Flórida (cf. Bullen 1965). Quando se acreditava que o povoamento da América tinha no máximo 5 mil anos, considerava-se esse um tempo suficiente para que ondas migratórias sucessivas, partindo do Alasca, tivessem chegado à Terra do Fogo. Agora, com essas datas recuadas a dez ou vinte milênios, se não mais,⁴ por que não consideraríamos a hipótese de deslocamentos nos dois sentidos? O caso dos mitos de mulher-rã não é certamente o único em relação ao qual seria preferível invocar uma vaga tardia de difusão do sul em direção ao norte, em vez de o contrário. Mas, se vários movimentos de vai e vem tivessem ocorrido, o istmo deveria guardar traços disso, e até agora, não se encontraram nem

4. Inicialmente recebidas com entusiasmo, estimativas mais antigas, logo discutidas, ganham novamente crédito graças à descoberta, na bacia do Yukon e no México, de sítios que datam de pelo menos 20 mil anos e provavelmente muito mais, contendo uma ferramenta de osso misturada com vestígios de formas animais extintas (cf. *Scientific American*, v. 216, n. 6, 1967, p. 57).

os vestígios de uma viagem única. Restam as vias marítimas, entre as quais a que passa pelas Antilhas. A questão, colocada numerosas vezes, sempre recebeu respostas desesperadamente negativas (Sturtevant 1960). Mas o assunto não poderá ser encerrado enquanto não tivermos resolvido vários problemas, entre os quais a existência e o propósito das “cangas” ou “coleiras” de pedra provenientes das Antilhas e da costa do Golfo, associadas a pedras esculpidas que apresentam um ar de família, chamadas num caso de “*palmas*” e, no outro, de “pedras de três pontas”, e o da impressionante semelhança entre os petroglifos que representam personagens de orelhas grandes, na costa noroeste e em Porto Rico.



Deixemos por aí as especulações históricas e retornemos ao terreno mais seguro da análise estrutural. Dispomos de dois paradigmas, o da mulher-grampo e o da mulher-rã, cuja área de distribuição engloba a América do Sul e a América do Norte. Em ambos os hemisférios, esses paradigmas estão associados de modo independente; como verificamos, nos dois casos, a mulher-grampo é uma rã. E finalmente compreendemos a razão dessa associação: uma diz no sentido próprio o que a outra exprime no sentido figurado. A mulher-grampo gruda fisicamente, e do modo mais abjeto, às costas de seu portador, que é seu marido ou aquele que ela quer que seja seu marido. A mulher-rã, mãe adotiva mas abusiva, muitas vezes também velha amante, incapaz de se conformar com a partida de seu bem-amado, lembra um tipo de mulher que nós mesmos chamamos de “grudenta”, mas tomando o termo numa acepção figurada.

A confirmação dessa interpretação é dada, aliás, pela locução que designa a mulher-grampo nos mitos. Ela é chamada de *burr woman*, que não é um *catchword*, título abreviado escolhido arbitrariamente pelos folcloristas. A tradução francesa coloca um problema, pois falta uma palavra de uso corrente para nomear as partes de certas plantas, em geral as brácteas, mas às vezes também as folhas, que possuem acúleos recurvados que se engancham nas roupas dos passantes. Seja como for, conhecem-se versões do mito da mulher-grampo que se propõem a explicar a origem dessas formas vegetais.

M378 PAWNEE (SKIDI): ORIGEM DOS INVÓLUCROS DE GANCHOS

Um casal martirizado por uma ursa voraz foi salvo por um menino misterioso, nascido de um coágulo de sangue de bisão [cf. M367]. Ele matou a ursa e depois saiu pelo mundo. Uma aventura o levou até uma aldeia que lhe ficou muito grata. Ofereceram-

lhe todas as moças em casamento, mas nenhuma delas lhe agradou. Para castigá-lo por sua indiferença, uma mulher se agarrou às costas do moço e não quis mais sair. Animais mágicos vieram ao auxílio do herói e arrancaram a mulher por pedaços, que se transformaram em invólucros de ganchos. (G. A. Dorsey 1904a: 87)

Segundo uma variante da mesma coletânea (M₃₇₉, pp. 302-03), o herói adorava jogos de azar (e por isso não se interessava pelas moças). Ele encontra uma jovem que lhe pede para ajudá-la a atravessar um rio. Ele a carrega nas costas e ela não quer mais descer, afirmando ser sua mulher: “Seu corpo ficou soldado no do rapaz”. Logo ela se transformou em uma velha. Intervêm quatro irmãs que possuem um unguento, que receberam do sol, graças ao qual desgrudam a mulher; arrancam-lhe os membros um a um, com ganchos igualmente mágicos. Os pedaços do corpo se tornam invólucros de ganchos.

Esses mitos são idênticos a M₃₇₀, que põe uma rã no lugar dos invólucros. As rãs, dizem os Assiniboine (M₃₆₉), acasalam num abraço muito apertado e longo. À guisa de introdução a seu mito da mulher-grampo, os Arapaho explicam que as brácteas de ganchos do xântio (*Xanthium* sp.) “representam o desejo de casar-se, a busca de uma mulher ou de um marido” (Dorsey 1903: 66). Longas brácteas de ganchos, chamadas “pega-mulher”, inspiram os motivos decorativos que os rapazes pintam no rosto e no corpo em determinadas cerimônias (Kroeber 1902-07, III: 183-84).

M380 ARAPAHÓ: O ENGANADOR AMADO DEMAIS

Salvo de uma enrascada por um grupo de moças [var.: mulheres-camundongo], Nihançan, o enganador, pediu-lhes que catassem seus piolhos e dormiu com a cabeça no colo delas. As mulheres cobriram-lhe a cabeça com invólucros de ganchos e fugiram. O enganador se virava de um lado para o outro dormindo; os vegetais penetraram tão fundo em sua carne que o rosto ficou todo contorcido de dor. Quando acordou, a cabeça doía. Colocou a mão e percebeu que seus cabelos estavam cheios de ganchos; raspou a cabeça.

Aquelas que ele tinha achado que eram mulheres nadando no rio eram, na verdade, xântias; e a moral da história significa que elas tinham muita vontade de torná-lo seu marido.⁵ (Dorsey 1903: 66; Dorsey & Kroeber 1903: 108-10)

5. Para os Oglala Dakota, os invólucros de ganchos simbolizam a inveja ou o ciúme (Walker 1917: 141, n.1). Os Cherokee fazem com eles decorações que dão aos candidatos à iniciação, pois “assim como os ganchos de fixam e grudam em qualquer lugar... eles irão fixar na mente os conhecimentos adquiridos” (Mooney & Olbrechts 1932: 101).

Os Mandan (M₅₁₂; Bowers 1950: 352, 365) contam uma história do mesmo estilo, de uma virgem esquiva cujas roupas certo dia ficaram cobertas de invólucros de ganchos. Ela entrou em casa para se despir. Uma sombra passou sobre seu corpo nu, e ela engravidou do “bobo do sol”, Oxinhede...

Não nos enganávamos, portanto, ao esperarmos que mitos norte-americanos pudessem esclarecer o significado de um mito da América do Sul que, como tínhamos percebido desde o início, colocava o problema da aliança matrimonial, como todos os mitos do ciclo da mulher-grampo. Em M₃₅₄, o caçador Monmaneki se apresenta inicialmente como um diletante da aliança, uma espécie de Don Juan hiperbólico que, não contente, como dizemos (mas já utilizando diferenças sub-específicas) em passar das morenas às loiras, estende sua curiosidade amorosa até as espécies animais mais variadas, batráquios, aves e invertebrados. Esse aspecto de seu personagem lembra o herói de uma versão arikara (M_{370c}), tribo norte-americana vizinha dos Mandan, mas pertencente ao grupo lingüístico caddo, como os Pawnee e os Wichita.

Ambos são caçadores bem-sucedidos e o herói arikara, além disso, sobressai-se num jogo de destreza, desde o dia em que copulou com uma mulher-bisão. O jogo consiste em lançar uma pequena argola, procurando enfiá-la num bastão que rola, e o mito lhe atribui um triplo simbolismo: o coito, a guerra e a caça ao bisão, que se situa a meio-caminho entre os dois (Dorsey 1904c: 94-101). As versões tukuna e arikara divergem, entretanto, em relação a dois pontos centrais. Uma remete à origem da pesca e a outra, à da caça ao bisão. Mas principalmente, o herói arikara é casto, exceto por seu capricho bestial; ele nunca esteve com mulher nenhuma, e a velha agarrada às suas costas censura-o por essa abstinência: “Meu neto, pode voltar para casa, porque eu nunca mais irei deixá-lo. Que os rapazes o vejam levando uma velha! Isso irá ensiná-lo a ser soberbo e desprezar as moças!”. A mulher-grampo do herói tukuna, ao contrário, condena-o por ser namorador, *marido arredio de menos*, em vez do *solteiro arredio demais* das versões norte-americanas que recenseamos.

Por isso mesmo, esclarece-se uma particularidade dessas versões. Pois corresponde à diferença que acabamos de apontar no início dos mitos uma outra, no final: a maior parte das versões norte-americanas finaliza com a separação entre homens e animais e a divisão destes em espécies zoológicas distintas (Cree: M₃₆₇ e M₃₆₈; Wichita: M₃₇₀). No mito sul-americano, essa separação, que remonta a uma data recente, é apenas lembrada no começo. O herói tukuna trata, portanto, as fêmeas animais como se elas ainda fossem membros da sociedade humana, ao passo que os heróis cree e wichita tratam as mulheres humanas, recusando-as, como se fossem membros potenciais de espécies animais, possibilidade que só se realizará no final. Pois a ordem

atual do mundo exige que os humanos se casem entre si, sem se mostrarem exigentes demais dentro desses limites (ou a aliança seria impossível), já que os próprios animais constituem espécies cujos membros também se casam entre si, e não com outras espécies ou com humanos. A versão arikara estabelece uma passagem entre esses dois regimes extremos, mas porque considera o caso de uma espécie animal em particular, o bisão, cuja caça bem-sucedida depende de uma convivência intermediária entre as que são ilustradas pela união (que é também um duelo) de um homem e de uma mulher no casamento e pelo duelo (que é também uma união) entre povos tradicionalmente inimigos (cf. Lévi-Strauss 1943).

É possível realizar a comprovação disso. Se o mito tukuna da mulher-grampo inverte os mitos norte-americanos sobre esse tema, as formas invertidas destes últimos, na própria América do Norte, devem levar de volta ao mito tukuna. Assinalamos tais inversões, particularmente nos mitos do grupo Wabanaki em que a mulher-rã, que adora crianças humanas, às vezes se transforma em humana, amante de um animal sedutor. Os Penobscot, que distinguem os dois personagens, reforçando um e enfraquecendo o outro, contam (M₃₈₁) as experiências amorosas da mulher-moringa ou casca (de ferida) Pokdji'nskwessu (cf. M₃₇₇) que fez de um urso seu marido e, noutra ocasião, um galho de árvore, que amarrou junto à cintura. Quando ela resolveu voltar para casa, não conseguiu separar-se dele: “Sou seu marido — disse o galho —, você me amarrou, agora tenho de ficar onde estou. Nunca mais você irá se livrar de mim”. Desde então, aonde quer que vá, ela sempre leva o galho consigo (Speck 1935a: 83). Vemos que, a não ser pela inversão dos sexos, este mito restitui a armação do mito tukuna.

Ocorre igualmente de os mitos norte-americanos se inverterem no outro sentido, ou em outros eixos. Como exemplo do primeiro caso, pode ser mencionada uma versão dos Salish costeiros (M₃₈₂; Adamson 1934: 171, 377-78) em que o demiurgo, portando um chapéu que não consegue tirar, promete se casar com a primeira moça que conseguir libertá-lo. Apenas a mulher-sapo, que é horrorosa, consegue. A partir de então, algumas mulheres feias terão belos homens como maridos. Essa transformação apresenta especial interesse. Decompõe-se, na verdade, em duas operações:

a) *mulher-grampo*⁽⁻¹⁾ → *mulher-sapo*;

(ou seja, a inversão do paradigma que recorre à noção de contigüidade, *mulher-grampo* → *mulher libertadora de um chapéu agarrado*, reconstitui o

paradigma fundado na semelhança, *mulher “grudenta”*). Mas essa volta, que vai do sentido próprio para o sentido figurado, acarreta uma consequência:

b) *esposas sociologicamente equivalentes* —→ *esposas fisicamente não equivalentes*,

isto é, a restituição de um paradigma anatômico que diferencia individualmente as esposas no seio da própria sociedade humana que, nas versões “retas” do mito, cabia ao paradigma anatômico diferenciar em conjunto do reino animal (ao mesmo tempo em que diferenciava este último em gêneros e espécies). Antes exteriorizado na natureza, o paradigma anatômico se interioriza, portanto, na sociedade, cujo fundamento biológico revela. A passagem do sentido *próprio* para o sentido *figurado*, garantida pela primeira operação, gera a operação inversa como contrapartida: aquela que, sob a ilusão da ordem *moral*, faz surgir a verdade subjacente de uma desordem *física*.

O que, afinal, proclamam os mitos? Que é condenável e perigoso confundir as diferenças físicas entre as mulheres com as diferenças específicas que separam os animais dos humanos ou os animais entre si. Essa forma antecipada de racismo ameaçaria a vida social, que determina, ao contrário, que *enquanto humanas*, todas as mulheres, bonitas ou feias, merecem conseguir um cônjuge. Opostas globalmente às esposas animais, as humanas se equivalem; mas se a armação mítica se inverte, só pode revelar este mistério: saber que, ainda que a sociedade queira ignorá-lo, as humanas não se equivalem, pois nada pode impedir que se diferenciem umas das outras em sua essência animal, que as torna desigualmente desejáveis para os maridos.

Conviria ainda estudar, de modo mais detalhado do que nos é possível fazer aqui, outras permutações que levam a resultados do mesmo tipo. Um mito arapaho (M₃₈₃) conta que o enganador Nihançan insistiu em acompanhar um grupo de jovens guerreiros levando o traseiro feminino que lhes servia para enganar a solidão (mulher-grampo invertida). Mas ele deixa cair o precioso objeto que, quebrado em dois pedaços, torna-se inutilizável. Por sorte, Nihançan descobre uma aldeia habitada só por mulheres, complemento virtual do grupo de guerreiros solteiros. Ao saberem disso, eles resolvem organizar uma corrida: os mais rápidos terão as moças mais bonitas. Supostamente para dar chances iguais a todos, convencem Nihançan a carregar-se de pedras para ficar mais pesado. Ele chega por último e tem de se conformar com uma velha (Dorsey & Kroeber 1903: 105-07). Entre os Shoshone (M₃₈₄), a mulher-grampo aparece inicialmente como contrapartida feminina dos engenhosos celibatários de M₃₈₃: ela se masturba com um falo artificial. Seu sobrinho Coiote a surpreende e oferece seus serviços, mas ela o aperta com

tanta força que ele só consegue se livrar deixando-lhe seus músculos dorsais. Depois de outras aventuras que ameaçam igualmente, por subtração ou por acréscimo, a integridade anatômica de Coiote, ele acaba perdendo o pênis na vagina de sua cunhada — é a origem do mau cheiro do sexo feminino (Lowie 1924: 92-102). Apenas mencionaremos, dado o grande número de versões que possui, o mito (M₃₈₅) dos jovens guerreiros que voltam de uma expedição e, para não se cansarem, sobem nas costas de uma tartaruga gigante que vai para onde eles querem ir. Mas grudam nela, que mergulha num lago onde eles morrem afogados (vai dos Sioux aos índios do sudoeste, passando pelos Crow, Cheyenne, Paiute e Pawnee). O mito inverte o da mulher-grampo em dois eixos: *mulher-grampo/homens agarrados e rã/tartaruga*. Este último eixo, pelo menos, é endireitado numa versão guianense (M₃₈₆) em que o animal que carrega os rapazes é uma rã (Brett 1880: 167-71; cf. M_{149A}, CC: 304; Koch-Grünberg 1916: 51-53; Goeje 1943: 116).

No bestiário guianense, a tartaruga serve de montaria para a lua, criatura hermafrodita (Goeje 1943: 28) como a ladra de crianças passamaquoddy (M₃₇₇) de cuja sujeira nascem os sapos e que, como vimos, corresponde na América do Norte à rã guianense. Simetricamente, os índios no noroeste da América do Norte fazem da lua a montaria da rã, associando esse paradigma astronômico ao paradigma sociológico cuja importância foi salientada pelas páginas acima: segundo os Lilloet (M₃₉₉; *infra*, p. 92), as irmãs-rã se agarraram ao rosto de Lua depois de Castor ter provocado um dilúvio para se vingar das rãs que se recusavam a desposá-lo (Teit 1912: 298; cf. Reichard 1947: 62, 68).⁶

6. Chamaremos a atenção dos pesquisadores para o fato de esse sistema complexo estar aparentemente ligado à cerâmica. A heroína do mito penobscot é uma “mulher-moringa”. A mulher-grampo de uma versão ponca (M_{370B}; Dorsey 1904a: 217) é uma ceramista. Segundo os Jivaro do Peru, o curiango (*caprimulgus*) era antigamente a esposa dos irmãos Sol e Lua; mas essa experiência de poliandria fracassou: é a origem do ciúme conjugal e do barro de cerâmica (M₃₈₇; Farabee 1922: 124-25; Karsten 1935: 335-36; Lehmann-Nitsche 1930). Sabe-se que os códices mexicanos representam a lua sob o aspecto de uma moringa. O Popol-Vuh conta que, depois de sua derrota, o povo de Xibalba foi reduzido à condição de ceramistas e apicultores (Thompson 1927: 44).

Os Hidatsa, cujos mitos introduziremos mais adiante, apresentam uma mulher ciumenta, que proíbe todas as outras de tocar em seu marido ou até mesmo de esbarrar em suas roupas, como um Espírito aquático, dono da cerâmica e mais especialmente de dois vasos rituais, um macho e o outro fêmea, que têm peles esticadas e servem de tambores para chamar a chuva — função também atribuída às rãs — quando reina a seca estival (M_{387C}; Bowers 1965: 390).



Até agora, deixamos o paradigma astronômico em segundo plano. Não porque ignoremos sua importância, pois o aspecto “lunar” dos mitos que colocam em cena uma mulher-grampo ou uma mulher-rã já deve ter chamado a atenção do leitor. Na verdade, o problema se afigura tão vasto que exige um tratamento separado: será objeto de nossa segunda parte. Concluiremos esta parte com considerações mais gerais que irão confirmar a hipótese, já formulada nas páginas anteriores, de que o conjunto mítico que acabamos de examinar pertence ao mesmo grupo do que constituía o objeto de *Mitológicas 2*, restrito à América tropical, relativo à origem do mel.

Tínhamos então notado que os mitos sul-americanos sobre a origem do mel muitas vezes evocavam sua perda. Explicávamos tal característica por um procedimento regressivo, próprio de mitos que consideram a busca de mel, tal como é praticada no presente, como um resíduo ou vestígio de uma atividade mais fácil e mais rentável, perdida para a humanidade em circunstâncias que os mitos se empenham em relatar. Pois, na realidade, o mel ocupa um lugar de honra na hierarquia dos alimentos indígenas. Contudo, sua perfeição, que nada ou quase nada deve à indústria humana e a ausência de normas relativas à sua coleta e a seu consumo imediato (que contrasta notavelmente com a caça e a agricultura, sujeitas a regras bastante estritas, especialmente entre os Jê) dão ao mel um caráter paradoxal: o alimento mais apreciado de todos é encontrado, pelo homem, no estado de natureza, de modo que, para obtê-lo, é preciso que ele mesmo regreda temporariamente para alguém do estado de sociedade.

Observávamos ainda que, nos mitos cujo tema é o mel, essa regressão da cultura para a natureza muitas vezes recorre a procedimentos de ordem metalingüística: confusão entre significante e significado, entre a palavra e a coisa, entre o sentido figurado e o sentido próprio, entre a semelhança e a contigüidade. É significativo, a esse respeito, que as regiões da América do Norte a que recorreremos para completar nossos paradigmas apresentem procedimentos do mesmo tipo:

M388 MENOMINI: O CANTO DAS RÃS

Havia antigamente um homem que, na época do degelo, gostava de ouvir as rãs e sapos quando, depois de seu silêncio invernal, esses animais começam a cantar e anunciam o início da primavera. Mas os batráquios ficam indignados, pois o homem se engana ao achar que estão felizes. Muito pelo contrário, estão tristes, e seu coaxar,

longe de demonstrar alegria, chora os mortos do inverno... O homem que não entendeu nada merece uma lição: será sua vez de chorar.

E, na primavera seguinte, o homem perdeu a mulher e os filhos. E morreu. Desde então, ninguém mais vai escutar as rãs quando elas cantam na primavera. (Skinner & Satterlee 1915: 470)

Como os protagonistas de vários mitos sul-americanos cujo personagem central às vezes também é uma rã (ou uma abelha, que nesse caso aparece como rã invertida; cf. M₂₃₃-M₂₃₉, MC: 141-66), o herói de M₃₈₈ se engana ao tomar uma coisa por outra; ele interpreta pela contigüidade (chegada da primavera) o que deveria ter compreendido pela semelhança (o canto das rãs é triste); ele atribui à natureza (periodicidade sazonal) o que pertence à cultura (lamentos fúnebres). Conclusão: ele morre, como o herói de M₂₃₆, por não ter entendido a diferença entre sentido próprio e sentido figurado.

Ora, essa perda das categorias constitutivas do pensamento e da condição humanos, tão típica dos mitos “de rã”, que descrevemos no volume anterior, vai paulatinamente alterando uma série de oposições, entre natureza e cultura, entre fogo doméstico, lugar da boa culinária e vômito, consequência da má culinária, entre alimento e excremento, entre caça e canibalismo. Nota-se uma regressão do mesmo gênero desde o início de M₃₅₄, que até agora nos serviu de tema. De fato, também nele uma rã, cujo encontro casual desencadeia as aventuras do herói, comete uma tripla confusão: primeiramente entre excreção e cópula, em seguida entre alimento (para ela) e algo que, aos ver dos humanos, deve ser considerado como excremento e, finalmente, entre condimento e alimento. Podemos simplificar essas equivalências graças a um outro mito amazônico:

M389 MUNDURUCU: ORIGEM DOS SAPOS

Um homem, cujo contato todas as mulheres evitam, porque seu esperma lhes queima a vagina, se consola masturbando-se numa cabaça. Toda vez que ele ejacula dentro dela, tampa-a e esconde-a cuidadosamente. Mas sua irmã encontra a cabaça e a abre. Saem dela sapos de todas as espécies, gerados pelo esperma. A irmã também se transforma em sapo da espécie /bumtay'a/. E quando o homem descobre a cabaça vazia, torna-se um sapo /mëu/. (Kruse 1946-49: 634)

Não daremos muita importância aos gêneros zoológicos evocados pelos mitos pois, como observa Ihering (1940, art. “sapo”), com razão, na linguagem popular, “sapo” designa, no Brasil, quase qualquer batráquio.

À inversão *mulher afastada* (rã)/*mulher próxima* (irmã) corresponde uma outra, no plano das funções fisiológicas, *alimentação/copulação*. Em M₃₅₄, a esposa de um homem (que vem a sê-lo em razão de uma contigüidade física) ingere pimentas, comida que queima, e se retransforma em rã. Em M₃₈₉, uma mulher (que se assemelha moralmente a uma esposa, pois que se intromete na vida sexual do irmão) é irmã de um homem que ejacula uma secreção que queima como pimenta, e ela vira uma rã. Admitiremos, pois:

- a) M₃₅₄ [nutrição U pimenta] → [esposa exógama // rã] → rã
 b) M₃₈₉ [copulação U pimenta] → [esposa endógama // sapo] → sapo

O que equivale a dizer, como já tínhamos admitido, que, em relação ao mitema batráquio, a oposição *copulação/nutrição* não é pertinente.

O batráquio, em vez de fêmea, é macho num mito do alto Juruá, afluente da margem direita do Solimões:

M390 CASHINAUA: O SAPO GULOSO

Duas mulheres que tinham ficado sozinhas em casa enquanto os outros tinham ido à roça injuriaram um sapo que cantava no tronco oco de uma árvore morta. O animal saiu sob a forma de um velhinho barrigudo: “Eu estava chorando — disse — e vocês reclamaram porque eu cantava demais!” (cf. M₃₈₈). Para aplacar sua cólera, as mulheres lhe deram de comer. Ele engoliu tudo, inclusive a louça. Quando os homens voltaram, acenderam uma grande fogueira e queimaram a árvore onde morava o sapo. Ao cair, a louça que estava na barriga dele se espatifou. (Abreu 1914: 227-30)

Variante combinatória da rã comedora de sujeira de M₃₅₄, esse sapo come-louça também vive, portanto, sob o signo da confusão dos contrários. Ele confunde os alimentos e seus recipientes assim como sua homóloga feminina confundia o condimento e a comida incomedível, o coito e a secreção.

Ainda a propósito da ambigüidade dos gêneros, façamos uma breve recapitulação. Mostramos que mitos ou partes de mitos, uns relativos a uma mulher-grampo e outros a uma mulher-rã, constituem duas séries paralelas, das quais uma exprime no sentido próprio (mulher que adere fisicamente às costas do marido) o que a outra exprime no sentido figurado (mulher “grudenta”). Ora, existe entre os Mundurucu, tribo pouco afastada dos Tukuna cuja mitologia, como acabamos de ver (M₃₈₉), apresenta um parentesco com

a sua, um mito cujo herói manifesta no sentido próprio, em relação a uma mulher-rã, dons naturais comparáveis às tendências morais que levam o herói de M₃₅₄ a buscar uma mulher até entre os batráquios. Qualificamos este último de namorador, dando a esse epíteto uma acepção metafórica. O outro possui um longo pênis, símbolo que por pudor evitamos empregar mas que não deixa de corresponder, no plano sexual, a uma expressão figurada que aplicamos livremente às relações sociais quando dizemos que um homem tem “o braço comprido”^{*}:

M248 MUNDURUCU: A CURA PELAS ARIRANHAS (cf. MC:188-90)

Certo dia, um caçador escutou na floresta uma rã fêmea, chamada Wawa, que coaxava “wa, wa, wa, wa”. Ele se aproximou do animal, que estava dentro de um buraco num tronco de árvore, e lhe disse: “Por que você fica gemendo assim? Seja minha e você vai gemer de sofrimento quando meu pênis a penetrar”. Mas a rã continuou cantando e o homem foi embora.

Assim que ele virou as costas, Wawa se transformou numa linda jovem vestida de azul. Ela surgiu diante do homem, no meio da picada, e lhe pediu para repetir o que tinha dito. Ele negava, mas ela reproduziu exatamente suas palavras. Como ela estava disposta e era bonita, o homem concordou em tomá-la como esposa.

Assim, prosseguiram viagem juntos e logo o homem teve vontade de fazer amor. “Está bem — disse Wawa —, mas avise quando estiver a ponto de gozar”. Assim que ele falou, Wawa voltou a ser uma rã e foi-se afastando, saltitante, esticando o pênis do parceiro, que ela mantinha preso em sua vagina. Sem poder reagir, o homem olhava seu pênis ficando cada vez mais comprido. Quando chegou a uns quinze ou vinte metros, a rã o soltou e sumiu.

O infeliz queria voltar para casa, mas seu membro tinha ficado tão pesado que ele não conseguia nem arrastá-lo nem carregá-lo enrolado nos ombros ou na cintura. Ariranhas que estavam passando encontraram o homem no auge do desespero. Perguntaram o que tinha acontecido e se ofereceram para ajudá-lo aplicando um peixe /caratinga/ passado rapidamente pelo fogo para ficar morno. Imediatamente, o pênis começou a encolher. “Basta?” — perguntaram as ariranhas. “Não, mais um pouco” — respondeu o homem. Uma segunda aplicação reduziu seu membro à grossura do dedo mindinho. A locução mundurucu que designa essa espécie de peixe evoca essa aventura. E o /caratinga/ só é preto em parte porque só foi assado pela metade. (Murphy 1958: 127)

^{*} Tradução literal de expressão em francês que significa “ter muita influência”. [N.T.]

O autor supra-citado associa o /caratinga/ ao gênero *Diapterus*, família dos Gerrídeos (id.ibid.: 142), que, segundo Ihering (1940, art. “carapicu”), possui na região anal um espinho bastante desenvolvido que poderia sugerir a idéia de um peixe de pênis longo. Como Ihering afirma que a espécie é marinha, e não fluvial, não tentaremos explorar esse aspecto do mito e nos contentaremos em apontar duas analogias. Primeiramente, com os mitos cashinaua M₃₉₀ e menomini M₃₈₈, já que, nos três casos, o herói (ou heroína) não compreende o canto da rã e lhe atribui um significado diferente do verdadeiro, supondo tratar-se de canto alegre em vez de lamento fúnebre, anúncio da primavera ou convite ao amor. Em seguida, e principalmente, uma analogia com o caçador Monmaneki do mito tukuna M₃₅₄, cujo temperamento galanteador joga nos braços de uma mulher-rã, em consequência de uma conjunção, operada pelo jato de urina que alonga simbolicamente seu pênis até o “buraco” do bicho, graças ao qual ela poderá captá-lo.

Existe no entanto uma diferença. Monmaneki é um namorador ativo, que graças a seu longo pênis metafórico pode ter todo tipo de aventura amorosa, ao passo que o herói do mito mundurucu M₂₄₈ é portador de um longo pênis real, mas que paralisa seus movimentos e lhe causa tamanho embaraço que ele incorre no excesso oposto e passará a ter um membro de tamanho irrisório. Para realizar essa transformação, o mito escolhe as ariranhas, isto é, donas da pesca (cf. MC: 188-91) e um peixe, enquanto em M₃₅₄ é o próprio Monmaneki que é dono da pesca e criador dos peixes.

Esse conjunto de correlações é ainda mais notável na medida em que Monmaneki cria os peixes a partir de aparas de madeira, tema bastante conhecido alhures, mas cuja área de distribuição, assim como a do tema do homem de pênis longo, engloba as tribos mais setentrionais da América do Norte: Esquimós, índios da costa noroeste e da bacia do rio Colúmbia. Os Esquimós da rena atribuem um longo pênis ao homem que cria os peixes com lascas de madeira. Segundo os Esquimós polares, que o chamam de Qajungajugssuaq, e os da Groelândia ocidental, ele possui enormes testículos que arrastam pelo chão e que o deixam envergonhado e incomodado (Kleivan 1962: 17, 21; Holtved 1943: 57). Se os longos testículos provocam um constrangimento moral em seu possuidor, na mitologia dos Esquimós polares o longo pênis goza de uma autonomia física que favorece a atividade (Holtved 1943: 64), o que também ocorre em muitas versões sul-americanas (M₄₉, M₅₀, M₇₇, M₇₉, M₈₀). A maior parte das versões do noroeste da América do Norte e das Planícies, que não discutimos aqui, dão ao longo pênis um papel intermediário: sem autonomia, já que permanece preso ao corpo de seu proprietário, mas graças ao qual este pode se permitir todas as

fantasias. Pode-se adivinhar que o longo pênis assumia funções antitéticas, caso seja real ou metafórico, meio ativo de viver aventuras ou fardo passivo que paralisa e humilha seu portador. Nesta segunda função, o longo pênis se transforma, entre os Esquimós, em longos testículos (mas permanece no registro do baixo), enquanto a leste, entre os Iroqueses, que conhecem o tema do longo pênis, os testículos se transformam em longas pálpebras, passando, assim, para o registro do alto (Cuntin & Hewitt 1918: 213).

A presença de um pescador de longos testículos num mito warrau (M₃₁₇; cf. adiante, p. 109) e de um homem de narina pendente entre os **Guarayo** (Cardus 1886: 76) atestam que a América do Sul observa regras de transformação do mesmo tipo. A desventura do herói mundurucu de M₂₄₈ lembra a de um tacana (M₂₅₆; MC: 256) que quis dormir com a lua e cujo pênis alongou-se tanto que ele teve de fabricar um cesto para carregá-lo. Os Tumupasa, vizinhos dos Tacana, contam (M_{256B}) que o sol pegou Dama Lua e sua irmã caçula, o planeta Vênus, pilhando sua roça. O sol exigiu que lua se tornasse sua amante e seu pênis ficou tão longo que ele teve de carregá-lo num cesto. Um dia, Vênus recomeçou a roubar do sol. Ele apontou o pênis na direção dela, mas a moça pensou que fosse uma cobra e cortou-o em dois com seu facão. O sol morreu e foi para o céu (Nordenskiöld 1924: 296-97). Não é impossível que, entre esses índios da Bolívia, a transformação *longo pênis* → *longos testículos* reapareça enfraquecida por detrás do personagem do tapir, dotado não apenas de um grande pênis (cf. MC: 386), como também de três testículos. Os Tumupasa dizem (M_{256C}; Hissink & Hahn 1961: 163) que essas características anatômicas se explicam pelo fato de o tapir ter copulado com a mulher no momento em que ela acabava de comer a lua em seu declínio, como costumava fazer, sem esperar que ela a tivesse liberado para recomeçar a crescer do outro lado do horizonte.

Ritos meridionais atestam igualmente a ligação entre o homem de pênis longo e a lua: “Quando a lua está cheia... os rapazes mocovi puxam seus narizes e pedem à lua para alongá-los” (Guevara, in Métraux 1946: 20). Os antigos Araucanos veneravam ao mesmo tempo o sol, a lua e os batráquios; certamente porque o filho do sol, também chamado de “doze sóis” /mareu-pu-antü/ era ele mesmo uma rã ou um sapo. A lua /cüyen/ personificava, em suas fases sucessivas, uma moça, uma mulher grávida e uma velha macilenta.⁷ Quando a lua estava cheia, conta um cronista, “os dançarinos amarravam nas partes pudendas um fio de lã da grossura de um dedo, que

7. Em relação aos Tupi, Couto de Magalhães (1940: 171) observa: “Os índios parecem considerar cada fase da lua como um ser distinto”.

as mulheres e moças puxavam”. Esse rito era seguido por cenas de promiscuidade (Lachtam 1924: 378-86).

O longo pênis, consequência do coito em certos mitos, é sua condição em outros (Hissink & Hahn 1961: 82-83): a lua fica a uma distância tão grande da terra que seu amante humano não conseguiria unir-se a ela a menos que ela lhe desse um membro suficientemente longo. A lua está longe fisicamente, ao passo que a rã de M₃₅₄ e M₂₄₈ simboliza, por efeito de uma metáfora, uma mulher socialmente muito afastada. E eis que nos vemos novamente diante do paradigma astronômico. Antes de enfrentá-lo, já que é preciso, resumamos nosso procedimento até agora. Uma comparação estendendo-se às duas Américas permitiu consolidar mitos que pareciam pertencer a dois grupos distintos, os que têm como heroína uma mulher-grampo e aqueles em que esse papel cabe a uma mulher-rã. Esses dois grupos de mitos transmitem, com efeito, a mesma mensagem, que sempre se refere a uma mulher grudenta, mas que pode sê-lo no sentido próprio ou no sentido figurado.

Ao mesmo tempo, obtivemos um outro resultado, pois também consolidamos três motivos, o do amante da rã, o do homem de pênis longo e o do criador dos peixes. Os Mundurucu conjugam o primeiro e o segundo, os Tukuna, o primeiro e o terceiro (e ainda dão lugar ao segundo, mas dando-lhe uma expressão metafórica), e os Esquimós, por sua vez, conjugam o segundo e o terceiro motivos. Uma última etapa do raciocínio permite inferir desse sistema de equivalências que, postos em correlação e oposição nos mesmos mitos, o homem de pênis longo e a mulher-grampo possuem valores simétricos: ele pode atingir uma amante à distância, ela só sabe ser esposa grudando no corpo do marido. Como a mulher grudenta, seu correspondente masculino admite uma acepção própria e uma acepção figurada. Conseqüentemente, as duas operações sucessivas que executamos para consolidar mitos ou partes de mitos permitem unificar esses grupos, que havíamos anteriormente consolidado em separado.

Afinal, mitos que pareciam ser heterogêneos pelo conteúdo e por origens geográficas distintas mostram ser todos redutíveis a uma única mensagem, que apenas transformam em dois eixos, um estilístico e o outro lexicológico. Uns se exprimem no sentido próprio, outros no sentido figurado. E o vocabulário que utilizam remete a três ordens distintas: o real, o simbólico e o imaginário. Pois é fato comprovado pela experiência que há mulheres colantes e homens namoradores, ao passo que invólucros de ganchos e pênis serpentinos são símbolos, e o casamento de um homem com uma rã ou com uma minhoca só pode ocorrer na imaginação.

SEGUNDA PARTE

Do mito ao romance

Silvanos e náiades podem impressionar agradavelmente a imaginação, contanto que não sejam incessantemente reproduzidos; não queremos de modo algum

... Expulsar os Tritões do império das águas,
Tirar de Pã sua flauta, das Parcas suas garras...

Mas, afinal, o que tudo isso deixa no fundo da alma? O que resulta disso para o coração? Que fruto pode tirar disso o pensamento?”

CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, l. IV, cap. 1.

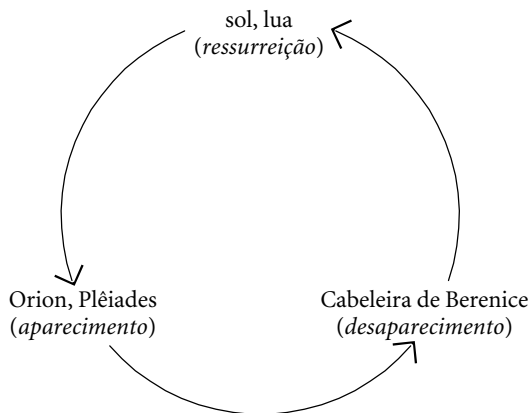
Não é impossível argumentar que a mitologia tão louvada, longe de embelezar a natureza, destrói-lhe os verdadeiros encantos, e cremos que vários literatos respeitados compartilham atualmente essa opinião. Chateaubriand, Génie du christianisme, l. IV, cap. 1.

Ao longo da primeira parte, mostramos que o mito de Monmaneki, que trata da origem dos peixes e da pesca, pertence a um vasto conjunto em que se encontram mitos guianenses sobre a origem de certas constelações, Orion e as Plêiades de um lado, a Cabeleira de Berenice do outro. Os mitos de Orion e das Plêiades remetem ao aparecimento dos peixes na primavera, o da Cabeleira de Berenice, a seu desaparecimento em decorrência dos rigores da grande estação seca. A originalidade de M₃₅₄ consiste em transmitir a mesma mensagem que os primeiros (aparecimento dos peixes, inicialmente no absoluto, quando o herói os cria, e em seguida sob a forma relativa das pirâmidas sazonais) utilizando o mesmo léxico que o último (mulher-tronco).

Lembremos que os Tukuna colocam em oposição a lua e a constelação de Orion, que provoca os eclipses lunares sob a forma do demônio /venkiča/ associado ao clã do jaguar (Nimuendaju 1952: 142). Voltaremos a esse personagem. Bastará, por enquanto, observar que sua afinidade clânica evoca crenças bastante difundidas na América tropical e que, na região de onde provêm nossos mitos, existem tanto entre os Karib e Arawak (Farabee 1918: 101, 107) quanto entre os Tupi. Na costa oriental, estes chamavam de /januare/ “cão” (mas cf. /iauare, iauarete/ “jaguar”) uma estrela vermelha que persegue a lua para devorá-la (Claude d’Abbeville 1614, cap. LI). A mesma crença foi registrada entre os Guarani, os Chiriguano, os Guarayo e outros Tupi meridionais.

Vimos também que se Orion se opõe à lua, essa mesma constelação e a Cabeleira de Berenice têm relações de colaboração com o sol (*supra*, p. 33). Podemos, portanto, postular que o próprio mito do caçador Monmaneki, que inverte os mitos sobre a origem de Orion quanto ao léxico, e o mito sobre a origem da Cabeleira de Berenice quanto à mensagem, possui uma ligação com a lua e o sol. Em razão da dupla inversão, essa relação seria unicamente diurna em vez de noturna, como o mito sugere ao referir-se a um único fenômeno meteorológico, o arco-íris. Verificaremos essa hipótese de dois modos: em primeiro lugar indiretamente e em seguida diretamente.

Vários mitos amazônicos, tukuna (M₄₀₅) e mundurucu (M₂₅₅), colocam o sol e a lua em posição de donos da pesca. Os dois astros desempenham esse papel, portanto, juntamente com Orion e as Plêiades de um lado e a Cabeleira de Berenice do outro, mas cada uma das equipes o cumpre a seu modo: Orion e as Plêiades são responsáveis pelo *aparecimento* dos peixes, a Cabeleira de Berenice por seu *desaparecimento*, ao passo que o sol e a lua garantem sua *ressurreição*, que neutraliza, por assim dizer, a oposição entre os dois primeiros termos:



Esse esquema já mostra que se, partindo de Orion e das Plêiades, quisermos voltar a elas passando pela Cabeleira de Berenice, teremos necessariamente de passar também pelo sol e pela lua, que se encontram no caminho de volta. Ora, é esse, justamente, o procedimento de nosso mito (M₃₅₄). Para convencer-nos disso, basta admitir, inicialmente, que os mitos guianenses sobre a origem de Orion e das Plêiades fornecem o ponto de partida da transformação, como sugere a difusão pan-americana dos mitos que asso-

ciam as Plêiades às vísceras e Orion a um membro cortado (CC: 251-62, 277-83) e, em seguida, que M₃₅₄, inexplicável do ponto de vista sintagmático, pertence a um paradigma no qual ocupa uma posição derivada em relação ao mito sobre a Cabeleira de Berenice (cf. pp. 30-33, *supra*). Ou seja, M₃₅₄ inverte M₁₃₀ e não o contrário. Assim, pode-se escrever:

$$M_{134}-M_{136} \left[\left(\text{Orion-Plêiades} \right) : \left(\text{peixes (+)} \right) \right] :: M_{130} \left[\left(\text{Cabeleira de Berenice} \right) : \left(\text{peixes (-)} \right) \right] :: M_{354} \left[\left(\text{Cabeleira de Berenice}^{(-1)} \right) : \left(\text{peixes (+)} \right) \right]$$

É fácil compreender porque a própria noção de constelação desaparece no decorrer dessa transformação, visto que esta se passa em três etapas, das quais apenas a primeira remete ao real. Na verdade, os mitos sobre a origem de Orion e das Plêiades apenas constataam a coincidência empírica entre uma conjuntura celeste e uma ocorrência zoológica. Não é dito em parte alguma que as constelações engendram peixes, ao passo que, pelo menos simbolicamente, a Cabeleira de Berenice trata de exterminá-los e, para evocar o fenômeno inverso empregando o mesmo vocabulário, é preciso conceber (mas sem ter a intenção de descrever) uma anti-constelação. Nessas condições, subsiste um único problema. Por que, à medida em que a constelação some, o sol e a lua devem aparecer? Pois iremos constatar que, por detrás da névoa gerada pela dissolução daquela, é possível entrever os contornos dos dois astros, ainda que confusamente, como que através de um vidro fosco. O que nos leva de volta ao problema da presença de um código astronômico deixado em estado latente em M₃₅₄. Esse modo de formular o problema permite abordá-lo diretamente.

Dentre todos os mitos do Novo Mundo, certamente nenhum possui uma difusão mais vasta — do extremo norte até as regiões meridionais — do que o mito que explica a origem do sol e da lua por um incesto cometido voluntária ou involuntariamente por um irmão e uma irmã (M₁₆₅-M₁₆₈, CC: 339-42) ou por indivíduos unidos num grau *aproximado demais*. No centro e no norte do Brasil, um eixo perpendicular ao precedente, que acompanha aproximadamente o curso do Amazonas, ilustra por etapas sucessivas, quando o seguimos de leste a oeste, a fusão desse mito com um outro igualmente muito difundido, que narra o destino de uma cabeça cortada. Tendo já citado dele outros exemplos (M₃₁₇, M₃₆₄, M_{364B}), busquemo-lo inicialmente em estado puro, entre os Tupi orientais:

Caçadores acampavam na mata depois de terem realizado uma verdadeira carnificina e seus moquéns desmoronavam sob o peso da caça. As cabeças, peles e entranhas cobriam o solo. Um rapaz cuidava do moquém, enquanto os outros homens caçavam. De repente, ele viu surgir um desconhecido que verificou a caça com ares de descontentamento, contou as redes e foi embora. Quando os caçadores voltaram, o rapaz contou a visita, mas ninguém prestou atenção. Mais tarde, à noite, ele repetiu a história para o pai, cuja rede ficava perto da sua, e conseguiu preocupá-lo. Os dois desamarraram suas redes e foram dormir na mata. Logo depois, ouviram gritos de animais noturnos, gemidos humanos e o estalar de ossos quebrados. Eram Curupira e seu bando, espíritos protetores da caça, que estavam massacrando os caçadores desrespeitosos.

Quando raiou o dia, os dois homens voltaram para o acampamento e descobriram, no meio das redes cobertas de sangue e de ossos, a cabeça cortada de um companheiro, que suplicou-lhes que o levassem. O pai disse para o filho ir na frente e amarrou a cabeça para arrastá-la. Cada vez que, amedrontado, pensava em abandonar a cabeça, ela rolava para perto dele e implorava. O homem disse que tinha de fazer suas necessidades e afastou-se; correu para longe, cavou um buraco no meio da picada e cobriu-o de folhas. Como a cabeça estava ficando impaciente, os excrementos do caçador responderam por ele que ele não tinha terminado. “Quando eu estava entre os humanos, observou a cabeça, os excrementos não falavam.” A cabeça moveu-se e caiu no buraco. O homem apressou-se em cobri-la de terra e voltou para a aldeia. Durante a noite, ouviram-se os berros da cabeça, que tinha conseguido livrar-se. Ela havia se transformado numa enorme ave de rapina, que devorou o primeiro homem que encontrou. Um feiticeiro conseguiu matá-la com uma flecha que entrou por um olho e saiu pelo outro. (Nimuendaju 1915: 290-91; Baldus 1946: 47-49; variante in Wagley & Galvão 1949: 145-46)

O incidente da cabeça com os olhos perfurados, que fecha o mito, permite introduzir um mito mundurucu, certamente colhido sob a forma de relato isolado, mas que evidentemente dá seqüência a M255, a que já nos referimos nas páginas anteriores.

Depois de dois cunhados terem sido transformados pelas divindades celestes, um em homem belo e elegante, porque não tinha cometido incesto com sua “mãe” (a lua), e o outro em homem feio e deformado, como punição pelo comportamento oposto, conta-se que foram mortos por inimigos, que levaram suas cabeças cortadas:

M255 MUNDURUCU: ORIGEM DO SOL DE VERÃO E DO SOL DE INVERNO

(CONTINUAÇÃO E FIM; CF. MC: 173-74)

As cabeças foram enfiadas em estacas e um rapaz forte foi incumbido de cuidar delas. Nem ele sabia que possuía dons xamânicos, e foi o primeiro a surpreender-se ao perceber que as cabeças se mexiam e falavam. “Elas estão se preparando para subir ao céu!”, ele gritou para os velhos. Mas, embora insistisse, todos acharam que ele estava mentindo.

Os guerreiros pintaram os troféus de vermelho e os enfeitaram com penas. Ao meio-dia, acompanhadas por suas esposas, as cabeças começaram a subir. Um dos casais subia bem depressa, o outro menos, porque a mulher estava grávida. Os guerreiros tentaram atingi-los com flechadas; só o rapaz conseguiu furar os dois olhos da cabeça que tinha pertencido ao homem feio. Os dois heróis, que haviam se tornado filhos do sol, devido à sua estadia no seio da lua, tornaram-se os dois aspectos do sol visível. Em dias claros e ensolarados, apresenta-se o homem belo e seus olhos vermelhos brilham. Quando o dia é escuro e encoberto, é a vez do homem feio, cuja mulher é a lua visível. Ele tem vergonha de sua feiúra e de seus olhos opacos e sem vida. Ele se esconde e os humanos não vêem o sol (Murphy 1958: 85-86; Kruse 1951-52: 1.000-02).

O mito associa três motivos: o incesto — que nesse caso envolve uma mãe — a história de uma ou várias cabeças cortadas e, finalmente, a alternância das estações, definida pela oposição entre céu claro e céu escuro, homóloga àquela entre dia e noite, já que a mulher do sol de inverno é a lua. Prosseguindo nossa prospecção de leste a oeste, encontraremos os mesmos motivos associados, mas mediante uma transformação duplamente significativa: o incesto com a mãe vira incesto com a irmã e a periodicidade sazonal vira periodicidade mensal:

M392 KUNIBA: A CABEÇA QUE ROLA E A ORIGEM DA LUA

Uma moça recebia todas as noites a visita de um desconhecido. Numa delas, esfregou o rosto dele com sumo de jenipapo. Descobriu, assim, que seu amante era seu irmão. O culpado foi expulso. Durante sua fuga, inimigos mataram-no e cortaram-lhe a cabeça. Um outro irmão, que tentava alcançá-lo, recolheu-a. Mas ela não parava de pedir comida e bebida. O homem enganou-a e foi embora sem ela. Mas a cabeça foi rolando até a aldeia e tentou entrar em sua casa. Ninguém a deixava entrar. Ela então pensou em várias metamorfoses, água, pedra etc. Acabou resolvendo ser a lua e subiu ao céu desenrolando um novelo de fio. Para vingar-se da irmã que o tinha denunciado, o homem transformado em lua fez com que ela menstruasse. (versão colhida por Nimuendaju, in Baldus 1946: 108-09)

Baldus, com razão, aproxima esse mito e o dos Temb  (M₃₉₁). Atualmente extintos, os Kuniba, de  ngua arawak, ocupavam, na margem esquerda do médio Juruá, um território relativamente próximo ao dos Cashinaua, mais a oeste, que pertencem à família lingüística pano. Koch-Grünberg (1921a: 328) já tinha observado as semelhanças entre o mito tembé e um mito karaj  (M₁₇₇; MC: 372-73) e, como nota Baldus (1946: 108), seguindo Nimuendaju, a descoberta de uma versão kuniba reforça ainda mais a impressão de que o motivo da cabeça cortada e o da origem da lua estão ligados no pensamento das tribos amazônicas. Poderíamos certamente citar exemplos da mesma associa o em tribos norte-americanas, como os Iroqueses (Hewitt 1903: 201, 295-96 etc.) e os Pawnee (G. A. Dorsey 1906: 31-38), mas nesse caso, é o motivo do incesto fraternal que falta, pois a maior parte dos mitos desse grupo, provenientes das duas Américas, o associam a um único dos dois outros motivos, o da origem da lua, sem evocarem a história da cabeça cortada (cf., por exemplo, a obscura versão bororo M_{392B}, in Rondon 1948: 164-65). Isso coloca uma dificuldade, que o estudo dos mitos cashinaua nos ajudar  a superar.

M393 CASHINAUA: ORIGEM DA LUA (1)

Duas tribos guerreavam entre si. Certo dia, um homem encontrou um inimigo e quis fugir. O outro tentou amans -lo, e lhe ofereceu uma grande quantidade de flechas. Depois, convidou-o a acompanhá-lo até sua aldeia, dizendo que assim poderia visitar sua mulher, que ficaria certamente encantada de poder receber um hóspede estrangeiro. Feliz da vida, o homem pegou suas flechas e p s seu cocar. No caminho, ele e o companheiro pararam para comer frutas que deixaram seus dentes pretos. Quando chegaram diante da casa, o convidado hesitou, pois sentia-se intimidado. Seu guia o incentivou e ele se arrumou: desembara ou os cabelos com um pente, vestiu seus adornos e braçadeiras. Armaram uma rede grande e bonita para ele descansar e a mulher serviu um copioso banquete que os dois homens não conseguiram consumir por completo. Disseram ao convidado que embrulhasse os restos para levar para sua casa. Ao se despedirem, o anfitrião, sempre muito atencioso, insistiu para acompanhá-lo até um certo ponto. O outro ficou um tanto inquieto, porque ele pegou suas flechas e um grande ter ado bem afiado. Ele respondeu que era para cortar madeira e fazer uma cavadeira. O homem, carregando seus víveres, não foi muito longe. Morreu, com a cabeça cortada. O corpo ficou de p , tremeu um pouco e depois caiu.

Vendo que a cabeça continuava piscando, o assassino a enfiou numa estaca plantada no meio da picada e foi embora. Veio um conterrâneo da vítima, que no início ficou apavorado ao ver a cabeça com seus longos cabelos balançando ao vento.

Ela não estava morta: os olhos brilhavam, as pálpebras se abriam e fechavam, as lágrimas escorriam, a boca se movia, mas ela não podia responder às perguntas do homem que a interpelava. Este foi buscar ajuda na aldeia. Os guerreiros, bem armados, foram buscar a cabeça. O assassino, que não estava longe, subiu numa árvore para observar os acontecimentos. Depois de muito terem misturado suas lágrimas às da cabeça, os companheiros enterraram o corpo e a colocaram num cesto. Mas não dava certo: a cabeça roia o fundo do cesto e caía. Depois de muitas outras tentativas, um deles teve a idéia de carregá-la nas costas, mas ela o mordeu com força.

Desanimados, os homens abandonaram a cabeça e foram embora. Ela foi rolando atrás deles, reclamando. Tiveram de atravessar um igarapé. A cabeça também atravessou. Os fujões subiram numa árvore frutífera na margem do rio. A cabeça os viu e postou-se ao pé da árvore. Pediu frutas. Jogaram-lhe frutas verdes, ela exigiu frutas maduras. Assim que as engolia, elas saíam pela goela cortada [cf. M³¹⁷, M³⁵⁴]. Ela não se deixou enganar quando jogaram frutas no rio, certos de que ela se afogaria. Mas um deles teve a idéia de jogar os frutos longe e a cabeça se afastou o bastante para lhes dar tempo de descer da árvore e continuar fugindo. Já estavam todos fechados dentro de casa quando a cabeça chegou rolando à aldeia.

Ela suplicou e chorou, para que lhe abrissem a porta e lhe devolvessem suas coisas. Concordaram em jogar seus novelos de fio por uma pequena abertura. “Eu que serei porventura?” perguntou-se a cabeça. “Legumes ou frutas? Irão comer-me. Terra? Irão andar em cima de mim. Uma roça? Será semeada, as plantas amadurecerão e serão comidas. Água? Será bebida. Um peixe? Será comido. Timbó? Irão arrancá-lo para diluí-lo e, graças a ele, comerão os peixes capturados. Caça? Será morta e comida. Uma cobra? Mas os homens me odiarão, eu irei mordê-los e eles me matarão. Lacreia? Morderei os homens e eles também me matarão. Uma árvore? Irão derrubar-me e, quando eu estiver seca, vão me despedaçar para fazer lenha e cozinhar sua comida. Um morcego? Irei mordê-los na escuridão e vocês me matarão. O sol? Mas poderei aquecê-los quando tiverem frio. Chuva? Choverei, os rios vão se encher, vocês vão pescar peixes bons de comer, ou então farei crescer o mato que alimentará a caça. O frio? Quando fizer muito calor, poderei refrescá-los. A noite? Vocês poderão dormir. A manhã? Então serei eu a despertá-los para que vocês se dediquem a suas ocupações. Eu que serei porventura? Eu pensei outra coisa. De meu sangue, farei o arco-íris, caminho dos inimigos. De meus olhos, as estrelas. E de minha cabeça, a lua. Então suas mulheres e filhas sangrarão.” “Mas por quê?”, perguntaram as mulheres, apavoradas. E a cabeça respondeu: “Por nada”.

A cabeça recolheu seu próprio sangue numa cuia e jogou-o no céu. Ao escorrer, o sangue traçou o caminho dos estrangeiros. Arrancou seus olhos, que se tornaram incontáveis estrelas. Deu seus novelos de fio ao urubu, que o utilizou para içá-la até o céu. Todos saíram de suas casas para admirar o arco-íris e, quando caiu a noite, a

lua cheia e as estrelas, que brilhavam pela primeira vez. Então as mulheres tiveram suas menstruações, seus maridos dormiram com elas e elas ficaram grávidas. (Abreu 1914: 458-74)

Conhecemos duas outras versões desse mito. Uma delas (M_{393B}) conta rapidamente como a cabeça de um guerreiro decapitado durante um ataque noturno se metamorfoseou em lua. De modo mais claro do que a que vem em seguida e que resumimos, essa versão afirma que as mulheres só obtiveram o poder de gerar depois do aparecimento simultâneo da lua e das menstruações. No momento do nascimento, todas as crianças (ou talvez os que tiverem sido concebidos na lua cheia, já que o texto é difícil de interpretar) terão “o corpo muito preto” (Abreu 1914: 454-58). Poderia tratar-se de uma referência à mancha congênita (chamada “mongólica”), freqüente na América do Sul, aproximada pelo pensamento indígena das manchas da lua? Voltaremos a essa questão.

A outra versão insere o episódio da cabeça transformada em lua num enredo à primeira vista diferente.

M₃₉₄ CASHINAUA: ORIGEM DA LUA (3)

Antigamente, não havia nem lua, nem estrelas, nem arco-íris, e a noite era totalmente escura. Essa situação mudou por causa de uma moça que não queria se casar. Ela se chamava /iaça/ [cf. tupi /jacy/, “lua”]. Irritada com a teimosia da moça, sua mãe a expulsou. Ela ficou muito tempo vagando e chorando e, quando quis voltar para casa, a velha não quis deixá-la entrar. “Durma aí fora! — gritou. Quem mandou não querer se casar?” Desesperada, a moça corria para todos os lados, batia na porta e soluçava. A mãe ficou tão furiosa com esse comportamento que pegou um facão, abriu a porta e cortou a cabeça da filha, que rolou pelo chão. Depois, foi jogar o corpo no rio.

Durante a noite, a cabeça rolava e gemia em torno da casa. Perguntou a si mesma sobre o seu futuro [cf. M₃₉₃] e decidiu se transformar em lua. “Assim — pensou — só vão me ver de longe.” Prometeu à mãe que não guardaria rancor, contanto que ela lhe desse seus novelos de fio. Graças a eles, segurando numa ponta com os dentes, ela foi transportada para o céu pelo urubu. Os olhos da moça decapitada viraram as estrelas, e seu sangue, o arco-íris. Desde então, as mulheres irão sangrar todos os meses, depois o sangue coagulará e elas terão filhos de corpo preto. Mas se o esperma coagular, os filhos nascerão brancos. (Abreu 1914: 475-79)

Além do procedimento estilístico da lista de eliminações, para o qual já chamamos a atenção (cc: 313-14 e n. 36), porque aparece numa série de mitos

sul-americanos e se encontra também no oeste e no noroeste da América do Norte, da Califórnia até o círculo polar, passando pela bacia do Colúmbia e até mesmo a leste das Rochosas (Assiniboine: Lowie 1960: 3-4; Blackfoot: Josselin de Jong 1914: 36), esses mitos cashinaua levantam vários problemas, que examinaremos sucessivamente.

Começemos por abrir um parêntese. Se limitamos o inventário aos Cashinaua, não é porque o motivo da cabeça que rola não existe mais a leste. Ocupa um lugar de destaque na mitologia andina e sua difusão meridional pode ser acompanhada dos Tacana da Bolívia até a Terra do Fogo. Contudo, a partir dos Tacana, a tripla conexão que nos interessa começa a se confundir. O motivo da cabeça cortada se separa dos dois outros, que dizem respeito à origem da lua e a uma atitude imoderada em relação ao casamento que se traduz positivamente pelo incesto e negativamente pelo celibato. Mas os Tacana preferem crer que existe todo um povo de cabeças canibais /tijui/, em que se transformam os caçadores que morreram caindo do alto de uma árvore (M_{395A}, Hissink & Hahn 1961: 244) ou que foram vítimas de coatás ou guaribas (*Ateles* e *Alouatta*; M_{395B}, c, id.ibid.: 125-44, 242-43). Em certos casos, as cabeças cortadas dão origem à palmeira chima ou chonta (*Guilielma* sp.), cujos frutos se parecem com cabeças cabeludas e servem de alimento para os peixes (id.ibid.: 68-72); e quando são jogadas “para a extremidade do mundo”, elas se tornam uma estrela visível pela manhã.

A disjunção *estrela//peixes* remete à América setentrional, onde o marido da mulher decapitada se torna uma estrela, ao passo que a cabeça cortada, inicialmente canibal, transforma-se em seguida numa das Plêiades (Esquimó: Holtved 1943: 16-18), ou em esturjão, beluga ou *white fish*, ou, ainda, nas ovas desses peixes (Cree: Bloomfield 1934: 271-79; Ojibwa: Schoolcraft in Williams 1956: 212-13; Naskapi: Speck 1925: 24-25, M_{374D}). Por outro lado, uma versão cavina de M₃₉₅ (os Cavina são vizinhos dos Tacana) atribui a origem da cabeça que rola, que posteriormente se torna um meteoro, a um auto-desmembramento (Nordenskiöld 1924: 294-95), forma igualmente registrada no noroeste da América do Norte desde a Califórnia até o curso superior do rio Colúmbia. Uma área ainda mais vasta, que engloba a anterior, deriva a história da cabeça que rola da do animal sedutor (M₁₅₀-M₁₅₉). Uma mulher que se torna amante de um animal apresenta uma imagem simétrica do caçador Monmaneki em M₃₅₄, homem que se torna marido de um animal fêmea. Note-se, finalmente, que um mito arawak da Guiana (M₃₉₆; W. Roth 1915: 175-76), que pertence ao ciclo mítico pan-americano do ogro morto a pretexto de embelezá-lo, faz surgirem os engoleventos do cérebro que salta de uma cabeça esfacelada (cf. a ave de rapina de

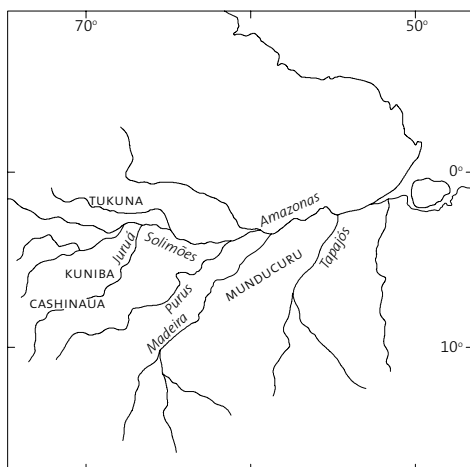
M₃₉₁). Ora, os Algonquinos centrais e orientais, e muitos de seus vizinhos ao sul, conhecem um mito (M₃₉₇; Jones 1915: 13, 130) em que o engolevento explode com a força de seus peidos uma rocha que rola, homóloga tanto da cabeça que rola como da mulher-grampo. Isso não é surpreendente, visto que o engolevento é, na América, um símbolo da avidez oral (Lévi-Strauss 1965-66*) e pode, portanto, assumir nesse caso um comportamento inverso à retenção anal. A cabeça que rola, avatar de uma mulher namoradeira nos mitos da América do Norte, inverte do mesmo modo a personagem da mulher-grampo, ela própria um avatar da esposa de um homem que, dependendo do caso e da região, mostra-se namorador demais (M₃₅₄) ou de menos (M₃₆₈-M₃₆₉).

Conseqüentemente, é de supor que um périplo pela América, desde o círculo polar até a Terra do Fogo, permitiria apresentar uma interpretação geral de todos os mitos “de cabeça que rola”, na qual poderiam facilmente situar-se os mitos que selecionamos para nossa investigação, provenientes de uma área muito mais restrita, que vai dos Tembé aos Cashinaua. Talvez um dia empreendamos esse longo trajeto. Por enquanto, como explicamos, preferimos isolar o sub-grupo em que os três motivos, o da cabeça que rola, o da união condenável (ou recusa da união, que não o é menos) e o da origem da lua, se encontram claramente associados. Na verdade, é por intermédio do paradigma astronômico que poderemos, graças aos mitos cashinaua, alargar e aprofundar a análise dos mitos sul-americanos que, desde o início deste livro, são o foco de nossa atenção.



Comparadas a M₃₅₄, as versões cashinaua enriquecem o paradigma sociológico de dois modos. No lugar de um homem que busca o casamento ora longe demais, ora perto demais, elas apresentam um homem (M₃₉₃) ou uma mulher (M₃₉₄). O homem se comporta como um *viajante excessivamente confiante*, que trata os inimigos como se fossem aliados. A mulher, ao contrário, mostra-se *caseira e excessivamente desconfiada*: tem medo de ter de sair de casa, mas ao recusar o casamento (que, entre os Cashinaua, normalmente une primos cruzados, Métraux 1948: 677) ela trata como inimigos os próximos que poderiam tornar-se seus aliados por casamento.

* Lévi-Strauss explora em profundidade os mitos relativos ao engolevento nas Américas em *A oleira ciumenta*, de 1985. [N.T.]

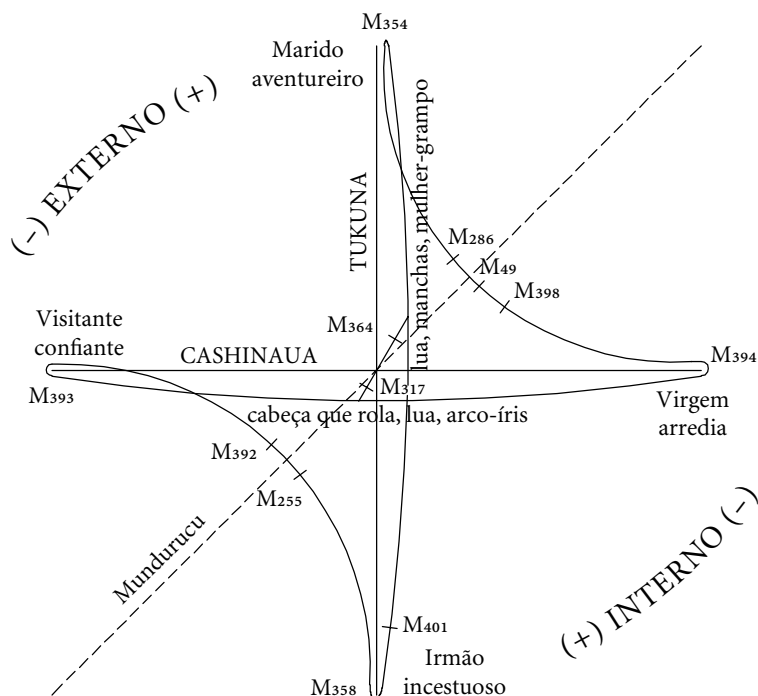


[6] Tukuna e outras tribos.

Interpretadas desse modo, as duas principais versões cashinaua se colocam nas extremidades, respectivamente masculina e feminina, de um eixo (que traçaremos na horizontal) que reúne, ao mesmo tempo em que opõe, o comportamento excessivamente confiante de um homem que podemos supor casado (já que leva víveres para os seus) e o comportamento arredio de uma moça que não quer se casar. Nesse eixo, conseqüentemente, a oposição entre os sexos é pertinente. Igualmente pertinente, a oposição entre os comportamentos se define por falta: para escaparem de um destino idêntico, a virgem arredia devia ter-se mostrado mais confiante e o visitante confiante, mais arredio (fig. 7).

Ora, conhecemos entre os Tukuna um mito que se opõe a M₃₅₄ do mesmo modo que as versões cashinaua se opõem entre si, de modo que os dois mitos tukuna se situam nas extremidades de um eixo perpendicular ao anterior. Esse mito, já resumido (M₃₅₈), tem como protagonista um irmão incestuoso, portanto do mesmo sexo que o marido aventureiro, herói de M₃₅₄, mas diferente pelo comportamento, cujo caráter excessivo se manifesta num sentido oposto: os protagonistas visam respectivamente um objetivo único ou múltiplo em suas investidas amorosas, e situados perto demais (a própria irmã, alguém do grupo social) ou longe demais (esposas animais, além da própria humanidade). Nesse novo eixo, a oposição entre os sexos deixa de ser pertinente. Permanece como pertinente apenas a oposição entre as atitudes, mas aqui definidas pelo excesso e não pela falta.

A versão kuniba (M₃₉₂), idêntica a M₃₅₈ quanto à primeira parte, e a M₃₉₃ quanto à segunda, situa-se a igual distância das duas. Porém, por sua conclusão (origem da lua, proveniente de uma cabeça cortada), ela se coloca no trajeto que une, por fora do eixo que os opõe, M₃₉₃ e M₃₉₄, que têm a mesma conclusão.



[7] Estrutura de grupo dos mitos tukuna, cashinaua e mundurucu.

Passando novamente pela história da virgem arredia, encontramos no caminho uma série de mitos, em geral mundurucu, que levam de volta, por etapas sucessivas, à história do marido incestuoso: virgem enclausurada por ocasião dos ritos de puberdade que se torna amante de um cão (M₃₉₈; Murphy 1958: 114-16); jovem solteira que tem um envolvimento amoroso com uma cobra (M₄₉; CC: 152). Ao ver dos próprios Mundurucu, esse mito inverte (pois alude a ele de modo preciso) o do homem casado que troca a mulher

humana por uma amante animal, um preguiça fêmea (M₂₈₆; Murphy 1958: 125; Kruse 1946-49: 631; MC: 286). Com este último mito, reencontramos certamente M₃₅₄, pois a mulher-preguiça teme que a esposa legítima de seu amante zombe de seus dentes pretos (cf. a mãe do herói de M₃₅₄ zombando dos coleópteros negros de que se alimenta sua nora, a rã); e, privados de seu bicho querido (mulher-preguiça ou mulher-arara), os dois protagonistas expressam seu desespero de modo semelhante.

O recurso a mitos mundurucu para realizar a transição entre a personagem da virgem arredia e a do marido aventureiro se justifica de duas maneiras. Como os Tukuna, os Mundurucu são uma tribo amazônica. E um outro mito mundurucu, ao lado do mito kuniba e de modo simétrico a este, realiza a transição entre o personagem do irmão incestuoso e o do visitante excessivamente confiante. Na verdade, M₂₅₅ reúne também os três motivos que nos interessam, o da origem (do esposo) da lua, pois se trata do sol de inverno, o da cabeça cortada e, finalmente, o do incesto, neste caso, com a lua divinizada. A bem dizer, essa lua divinizada é uma mãe, e não (o irmão de) uma irmã, mas voltaremos a essa interpretação da origem do sol e da lua a partir de um incesto entre pais e filhos que transforma o incesto entre irmãos, igualmente registrado, no caso, entre pai e filha, entre os Tacana (M₄₁₄; Hissink & Hahn 1961: 79-80). A distribuição em diagonal dos mitos mundurucu, visível no esquema da figura 7, parece ser ainda mais significativa na medida em que esses índios não desenvolvem em seu mito o motivo da cabeça que rola, talvez porque, sendo tradicionalmente caçadores de cabeças que muito prezavam seus troféus e os enfeitavam suntuosamente, atribuísem às cabeças cortadas um valor positivo em vez de negativo, ao mesmo tempo em que o deslocavam do plano do mito para o do ritual. A questão merece especial atenção tendo em vista que os Mundurucu correlacionavam, de um modo que não se encontra alhures, não a cabeça e a perna cortada, mas a cabeça e o úmero, respectivamente pertencentes ao inimigo morto decapitado e ao companheiro morto; em relação a este último, parecia ser tão essencial levar seu braço para mumificá-lo e enterrá-lo na volta que chegavam a amputar imediatamente os feridos graves que corriam o risco de não retornarem a suas aldeias vivos (cf. Murphy 1958: 53-58).

Mas voltemos ao diagrama. Se o grupo dos mitos é fechado, deve ser possível traçar a curva dos tipos intermediários juntando o personagem do marido aventureiro e o do irmão incestuoso por fora do eixo que os opõe. Tentemos completar esse trajeto. Tanto na América do Sul como na América do Norte, quase sempre o irmão incestuoso se torna a lua, com o rosto manchado pela irmã com fuligem ou tintura de jenipapo. Assim, pode-se

subir do irmão incestuoso para a origem das manchas da lua. No outro sentido, sabemos — já que é esse o procedimento de M₃₅₄ — que se pode descer do marido aventureiro até a mulher-grampo. Ora, existe uma série de mitos norte-americanos que transformam a mulher-grampo em rã colada no rosto de um herói-lua, cujos contornos as manchas do astro exibem até hoje.

Somos obrigados a recorrer a mitos do hemisfério boreal em função da impossibilidade, já constatada, de construir o paradigma da mulher-grampo sem levar em conta versões norte-americanas:

M399 LILLOET: ORIGEM DAS MANCHAS DA LUA (CF. ACIMA, P. 68)

Castor e seu amigo Serpente cortejavam as irmãs Rãs que eram suas vizinhas. Mas elas os achavam feios demais e os rejeitaram. Coiote provocou um dilúvio para vingar-se. Quando o último palmo de terra foi submerso, as rãs saltaram e se agarraram ao rosto de Lua, onde podem ser vistas atualmente. (Teit 1912a: 298)

M400 COEUR D'ALÈNE: ORIGEM DAS MANCHAS DA LUA

Antigamente, o herói Lua convidou seus vizinhos para uma grande festa. O sapo chegou quando a cabana já estava repleta. Pediu que lhe dessem um lugarzinho para sentar, mas foi enxotado.

Para se vingar, o sapo provocou uma chuva diluviana que inundou a casa de Lua. Fugindo em plena noite, os convidados perceberam uma luz. Vinha da cabana do sapo, onde foram se refugiar, pois era o único local em que o chão permanecia seco. Então o sapo pulou no rosto de Lua e ninguém foi capaz de tirá-lo dali, onde pode ser visto até hoje. (Teit 1917a: 123-24; cf. Thompson: M_{400B} in Teit 1898: 91-92, em que a convidada é a irmã mais nova de Lua)

Poderíamos multiplicar os exemplos de mitos provenientes da mesma região ou outras vizinhas, que transformam o motivo da mulher-grampo (que já é transformação de uma rã) no da origem das manchas da lua e também do próprio astro. Conseqüentemente, a curva mitológica se fecha e permite encontrar, a partir de qualquer versão, todas as outras arranjadas na ordem “natural” das transformações que as engendram. Contudo, é preciso notar que essa curva complexa — cujos dois contornos, traçados no plano dos eixos perpendiculares, acompanham a superfície ideal de uma esfera — delimita um campo semântico difuso no qual seria possível situar, em qualquer ponto no interior da esfera, mitos já estudados, simplesmente conhecidos ou mesmo possíveis.

Limitar-nos-emos a dois exemplos. M₃₁₇, num episódio, e M_{364A,B} de modo mais geral, põem em conexão o motivo da cabeça que rola e o da mulher-grampo. Situam-se, portanto, idealmente no interior da esfera, num eixo horizontal e perpendicular aos dois outros. Esse eixo atravessa seu ponto de intersecção e atinge a curva complexa em dois pontos opostos, que correspondem respectivamente à cabeça que rola e à mulher-grampo.

Examinemos agora uma curiosa semelhança de detalhe entre M₃₉₃ e M₂₈₆, conquanto esses mitos se encontrem afastados no diagrama, em que nem mesmo ocupam posições simétricas. A caminho da aldeia inimiga, o visitante confiante e seu anfitrião pérfido consomem uma substância vegetal que enegrece seus dentes. Quando uma mulher casada o recebe calorosamente, o estrangeiro tem os dentes da mesma cor que os da preguiça fêmea amante de um homem casado em M₂₈₆, que teme que a mulher de seu amante não a receba bem justamente por causa da cor de seus dentes. Existe, assim, um motivo que correlaciona o visitante inimigo (a quem o anfitrião quase oferece a própria mulher) e a fêmea animal visitada por um homem (que despreza a própria mulher por ela), ou seja, dois protótipos de uma humanidade ou de uma animalidade levadas ao limite — humano mas inimigo, animal mas concubina — se bem que em direções opostas, sociológica ou zoológica, cultural ou natural. Não obstante a obscuridade desse motivo, pode-se segui-lo até os Jivaro, índios do alto Amazonas que possuem um mito sobre a origem da lua em que ela, cansada das investidas de seu irmão o sol, aproveita enquanto ele está ocupado pintando o rosto de vermelho para fugir para o céu, onde ela própria se pinta, mas de negro (M₄₀₁; Stirling 1938: 124). Daí é possível passar facilmente para M₂₈₆, ainda mais na medida em que na seqüência do mito jivaro o preguiça aparece como filho do incesto entre sol e lua reconciliados e ancestral dos índios. É importante lembrar que os Jivaro, como os Mundurucu a quem pertence M₂₈₆, eram caçadores de cabeças e que, na falta de cabeças humanas, se contentavam com cabeças de preguiça (id.ibid.: 56, 72-73).



Uma vez definidos por um número restrito de oposições — *macho* ou *fêmea*, relações *próximas* ou *afastadas*, atitude *arredia* ou *confiante* entendida *por falta* ou *por excesso* —, vários mitos se organizam, assim, em grupo fechado. Isso não nos deve fazer esquecer que, encarados sob outras perspectivas, eles permanecem desdobrados num hiper-espço em que aparecem também outros mitos, cujas propriedades a análise acima não

esgota. Se o conjunto M₃₉₃-M₃₉₄ e suas variantes remete ao mesmo paradigma sociológico que o conjunto M₃₅₄-M₃₅₈, também com suas variantes, eles ao mesmo tempo remetem a um paradigma anatômico cujo estudo esboçamos a partir de M₁₃₀, M₁₃₅-M₁₃₆, M_{279A}, B, C, mitos para os quais M₃₅₄, que nos serviu de ponto de partida, tinha nos conduzido.

Esses mitos atribuem a origem de certas constelações — Orion, Híades e Plêiades — ao despedaçamento de um corpo. M₃₉₃-M₃₉₄ explicam de maneira análoga a origem da lua, do arco-íris e das estrelas em geral, em vez de se limitarem a constelações específicas. Em função disso, muda também a fórmula do despedaçamento. E assim nota-se a persistência, nos mitos recém introduzidos, de um paralelismo revelador entre três recortes: um recorte sociológico, que define e delimita as categorias de próximo e afastado, um recorte astronômico, que isola ou agrupa fenômenos diurnos e noturnos e, finalmente, um recorte anatômico, que escolhe uma dentre várias maneiras de desmembrar o corpo humano. O conjunto mítico de que estamos tratando ilustra, portanto, através de exemplos, várias modalidades de uma tripla transformação, que pode ser analisada a partir de duas perspectivas, uma binária e a outra analógica.

Do ponto de vista binário, conviremos que os olhos são uma variante metonímica da cabeça (que os contém) e a perna uma variante metonímica do membro inferior (de que faz parte). Essa simplificação permitirá deixar provisoriamente de lado a transformação, em M₃₉₃-M₃₉₄, que diz respeito aos olhos (que são como a cabeça em menor escala) e, no grupo de mitos sobre a origem de Orion, não levar em conta o fato de que a mesma transformação afeta ora um membro inferior até o quadril (às vezes incluído) ora apenas a perna (que é como o membro inferior em menor escala). Também iremos nos apoiar no texto de M₃₉₃-M₃₉₄, que evoca o sangue derramado numa longa trilha, para classificá-la na categoria dos corpos alongados.

Uma vez admitido isso, podemos representar a transformação anatômica como segue, sendo que os sinais + e — designam respectivamente o primeiro e o segundo termo de cada oposição:

	Origem de Orion e das Plêiades		Origem da lua e do arco-íris	
	MEMBRO INFERIOR	VÍSCERAS	CABEÇA	SANGUE
<i>alongado/arredondado</i>	+	–	–	+
<i>duro/mole</i>	+	–	+	–

Em relação à primeira disjunção: (*coxa + perna*)//*vísceras*, que diz respeito à parte de baixo do corpo, e à segunda disjunção: (*cabeça + olhos*)//*sangue*, que diz respeito à parte de cima, a disjunção evocada por M₁₃₀, da qual resulta a Cabeleira de Berenice, ilustra uma fórmula mista: divide o personagem em dois na altura da cintura, isto é, ao meio. Resulta daí que podemos também interpretar o ciclo das transformações de modo analógico, deslocando progressivamente o plano de corte debaixo para cima.

Num dos pólos do grupo, a perna (ou a coxa) cortada e as vísceras espalhadas engendrarão, assim, Orion e as Plêiades, constelações anunciadoras dos peixes. A metade inferior do personagem cortado em dois na altura da cintura se tornará: peixes (M₃₆₂), comida de peixe (M₁₃₀) ou neutra em relação à pesca (M₃₅₄). Sua metade superior se tornará meio negativo (M₁₃₀) ou positivo (M₃₅₄) da própria pesca. Continuando em direção ao alto, a cabeça cortada, gulosa ou canibal, consegue ou não aderir. Em caso afirmativo, constitui uma forma limite da mulher-tronco e, como ela, desempenha o papel de garra. Na negativa, a cabeça cortada e o sangue espalhado, definitivamente isolados de seu suporte, gerarão a lua e o arco-íris. Um dos astros celestes provoca a menstruação e a procriação (vida) e o outro, incidentes igualmente sanguinolentos, mas de um tipo muito diferente (morte), visto que os Cashinaua, de que se trata nesse caso, chamam o arco-íris de “caminho dos inimigos”.

MUTILAÇÃO BAIXA	MUTILAÇÃO INTERMEDIÁRIA			MUTILAÇÃO ALTA
Orion-Plêiades (M ₁₃₅ , M ₁₃₆ , M _{279A,B,C})	Cabeleira de Berenice (M ₁₃₀)	Cabeleira de Berenice ⁽⁻¹⁾ (M ₃₅₄)	Mulher- grampo (M ₃₅₄ , etc.)	Cabeça que rola (M ₃₉₃ , M ₃₉₄ , etc.)
rejeição consentida			aderência imposta	rejeição sofrida
Constelações (objetos noturnos)	Sol (objeto diurno)...			... Lua, estrelas (noturnas); arco-íris (diurno)
<i>Periodicidade sazonal:</i> abundância ou escassez		<i>Periodicidade cotidiana:</i> dia e noite		<i>Periodicidade mensal:</i> procriação e morte
Antagonismos sociais <i>internos</i> (ciúme, brigas familiares, adultério)			Antagonismos sociais <i>externos</i> (conflitos intertribais, guerra)	
<i>Abuso</i> da aliança (adultério doméstico)	<i>Perversão</i> da aliança (próxima demais ou afastada demais)		<i>Recusa</i> da aliança (+): irmãos incestuosos ou esposa que pratica o bestialismo; (-): rapaz ou moça arredio/a	

O quadro acima dispensa um longo comentário. Note-se inicialmente que o lugar em que M₃₅₄ se instala explica ao mesmo tempo o fato de o motivo do arco-íris já aparecer nele (como nos mitos situados à sua direita) e o fato de as referências astronômicas ao céu noturno, ainda atestadas na armação, não poderem gerar uma mensagem precisa. Com efeito, tais referên-

cias, que provêm dos mitos situados à esquerda, só se fazem por intermédio de uma constelação imaginária. Em segundo lugar, as versões cashinaua — que evidenciam tão claramente a oposição entre a vida que emana do grupo (através do mecanismo da fertilidade feminina e da procriação) e a morte que lhe infligem os inimigos (em razão da guerra, sociologicamente sangrenta para os homens, ao passo que a fertilidade é fisiologicamente sangrenta para as mulheres) — ajudam a compreender que mesmo as versões norte-americanas do mito da mulher-grampo lhe dêem por vítima um jovem guerreiro avesso ao casamento, que se recusa, portanto, a contribuir com as obras de vida porque se dedica exclusivamente às obras de morte.

Para um grupo social em que as regras normais da aliança são transgredidas — pelo incesto (M₂₅₅, M₃₆₆, M₃₉₂) ou pelo bestialismo (M_{370c} e várias versões norte-americanas de M₁₅₀-M₁₅₉, não numeradas), ou porque suas moças (M₃₉₄) ou seus rapazes (M₃₆₇-M₃₇₀) insistem em permanecer solteiros — a guerra é o único meio que resta para ordenar suas relações com os estrangeiros (M₂₅₅, M₃₉₃). Até mesmo suas relações com a natureza irão se manifestar através de excessos na caça (M₃₉₁) ou na pesca (M₃₅₄), comparáveis aos excessos guerreiros. Ao tratarem a caça como se fosse um inimigo, abusando assim dos recursos naturais (M₃₉₁), os caçadores cometem uma negação de periodicidade. Entenda-se: a periodicidade sazonal que, sendo levada em conta, garante o retorno anual dos peixes e da caça. Essa periodicidade implica, de fato, uma privação, pois não seria inconcebível — e seria desejável — que o alimento estivesse disponível em abundância ao longo do ano todo. Compreensível, portanto, que os mitos a considerem como consequência de uma transgressão, o abuso da aliança, mas que a supõe, e por isso se apresenta como um inconveniente menos grave do que sua rejeição.

Nos mitos, as constelações nascem ou resultam de alianças humanas, abusadas ou subvertidas por um ato de traição, roubo ou adultério, muitas vezes cometido por um personagem excedente, irmão de marido, irmã ou mãe de mulher (MC: 282-85). O sol e a lua, por sua vez, se originam de alianças inumanas ou assim consideradas, quer se trate do incesto “contra a cultura” ou de união com um animal, portanto contra a natureza, mas que os mitos sul-americanos em geral situam na origem dos peixes (M₁₅₀ etc.) ou do veneno de pesca (M₁₄₅), meio da captura dos peixes de que são donos o sol e a lua (M₂₅₅) e cuja chegada é anunciada pelas constelações de Orion e das Plêiades (M₁₃₄-M₁₃₆). Por essa via o grupo se fecha, portanto.

Resulta daí que a aliança entre a lua e um humano, ou entre a lua e o sol, por inversão da fórmula incestuosa (M_{256B}; Nordenskiöld 1924: 296-97) se situa, para os mitos, no extremo limite do possível: a conjunção requer

um alongamento desmedido do pênis do homem se a lua for fêmea ou, se for macho, que gere uma criança milagrosa, que por seu temperamento inflamado e explorador quase poderia ser visto como personificação de um pênis longo (M₂₄₇). Se encarássemos de frente o estudo dos mitos lunares do noroeste da América do Norte e da região guiano-amazônica mostraríamos, do mesmo modo, que a lua fêmea é uma ladra de crianças (transformação da mulher-grampo), ao passo que a lua macho é uma criança roubada, mas por “filhas da leita” (*milt-girls*) que por sua vez transformam o “marido de madeira” de certos mitos guianenses (M₂₄₁), pai de uma criança roubada por uma rã que as filhas da leita substituem nas versões salish.

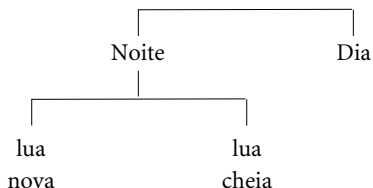
Muitas vezes hermafrodita, quando não muda de sexo, a lua serve, assim, como tema para uma mitologia da ambigüidade. O sol está próximo demais dela para que possam unir-se sem cometer uma transgressão, mas o homem está longe demais para que sua união à distância não o coloque em situação de risco. O astro noturno oscila perpetuamente entre as duas fórmulas, de inércia social ou de curiosidade ávida de exotismo que, tomadas sob o ângulo das relações entre os sexos, só deixam a escolha entre o incesto e a sem-vergonhice.

Cada uma dessas transgressões, de gravidade desigual, corresponde a um encurtamento do ciclo da periodicidade. Isso seria incompreensível, se a aliança perversa não alterasse uma periodicidade espacial que, no plano sociológico, constitui o equivalente da periodicidade temporal própria dos fenômenos astronômicos. Em sua busca por um cônjuge, um humano pode ir perto demais ou longe demais. E o retorno periódico de determinados corpos celestes, anual, mensal ou diário, permite representar os valores flutuantes da endogamia e da exogamia por um modelo apropriado. O abuso da aliança se opõe a sua rejeição, assim como as constelações sazonais se opõem à lua, cujas fases são mensais; enquanto sua presença ou ausência, alternando com as do sol, reflete a forma mais curta de periodicidade (“incestuosa”, nesse sentido) que se pode observar: entre o dia e a noite.

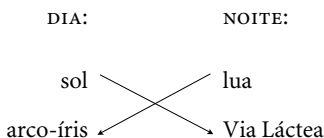
Com efeito, os mitos cashinawa aproximam expressamente esses dois modos breves da periodicidade: quando a lua faz sua primeira aparição, desencadeia sangramentos mensais nas mulheres e, dependendo de estar nova ou cheia no momento da concepção, o esperma masculino ou o sangue feminino se coagulará no ventre, e as crianças nascerão com a pele clara como o dia, ou escura como a noite:

Periodicidade
cotidiana:

Periodicidade
mensal:



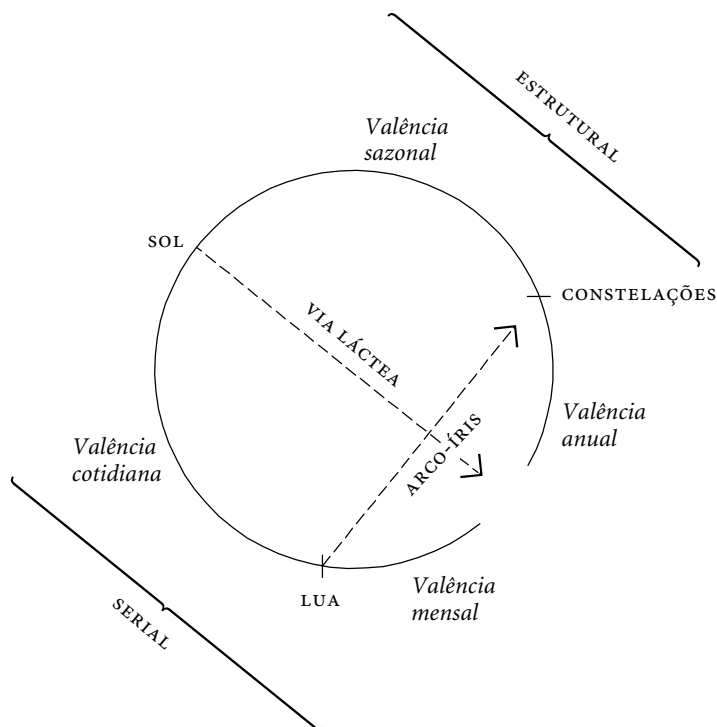
O texto indígena apresenta dificuldades de interpretação tão grandes que não se pode definir precisamente a correlação entre as fases da lua e a pigmentação das crianças. Seja como for, todos os mitos pertencentes ao grupo que nos esforçamos em construir utilizam um sistema de referências astronômicas de dupla entrada. Colocam em correspondência fenômenos diurnos e fenômenos noturnos e remetem a ciclos de periodicidade diferentes. Se, em M₃₉₃-M₃₉₄, a lua tem o arco-íris como equivalente diurno, num ciclo guianense (M_{149A}) que voltaremos a encontrar mais adiante, o sol diurno gera a Via Láctea, fenômeno noturno, quando encarrega suas filhas de iluminar o caminho dos mortos:



Essa dupla correlação entre a Via Láctea como modo noturno do sol e do arco-íris como modo diurno da lua confirma a equivalência que estabelecemos de modo independente (CC: 283-84) entre o arco-íris e uma mancha escura na Via Láctea, isto é, uma Via Láctea invertida. Conseqüentemente, todos os termos astronômicos se desdobram: a Via Láctea existe positivamente (destacando-se em claro sobre o céu escuro) e negativamente (Saco de Carvão, destacando-se em escuro sobre o fundo claro da Via Láctea), a lua pode ser cheia (clara) ou nova (escura) e o próprio sol aparece em duas modalidades opostas, estival e claro ou invernal e escuro (M₂₅₅). E, finalmente, sabemos que os índios concebem o arco-íris sob dois aspectos, um oriental e o outro ocidental, ou ainda, respectivamente, superior e inferior (CC: 285). Os mitos utilizam esse código complexo de modo a que cada fenômeno celeste, considerado sob um dos dois aspectos, evoque formas diferentes de periodicidade, desempenhando, assim, uma dupla função. Isso já se depreendia claramente dos comentários indígenas em relação ao

arco-íris, que resumimos em *O cru e o cozido*: os Tukuna distinguem o arco-íris do leste e o do oeste e relacionam o primeiro aos peixes e o segundo à argila de cerâmica, dois produtos naturais cuja coleta é sazonal. M₃₅₄ é igualmente explícito nesse ponto, ao associar o arco-íris do leste às migrações periódicas de peixes que todos os anos sobem rio acima para a desova — as piracemas. O arco-íris do oeste, dono da argila de cerâmica, por seu lado, remete a uma periodicidade mais breve, já que a argila é coletada somente na primeira noite de lua cheia, se não a peça de cerâmica pode rachar e os que a utilizarem contrairão doenças graves (CC: 285-86). A dualidade de natureza do arco-íris lhe permite, assim, servir de elo entre duas valências da periodicidade, uma anual e a outra mensal.

O sol, de que alguns mitos ressaltam o caráter diurno e outros o caráter sazonal (sol de inverno e sol de verão, M₂₅₅), une, do mesmo modo, as valências anual e cotidiana da periodicidade. E a lua? Ela se manifesta por uma dupla periodicidade, cotidiana como a do sol, ou então mensal, mas nunca sazonal como as constelações (fig. 8).



[8] Formas de periodicidade.

Produz-se, assim, uma ruptura em um ponto do ciclo periódico. As constelações estão todas do lado da sólida estrutura formada pela periodicidade anual e pela periodicidade sazonal, marcadas pela alternância entre as chuvas e a seca, a abundância e a escassez, a chegada e a partida dos peixes. A lua, em compensação, está completamente do lado da periodicidade curta e serial, que pode se manifestar de duas formas, cotidiana ou mensal, mas sem acarretar mudanças comparáveis às do ciclo sazonal. As estações se opõem, mas os dias se parecem, e as fases da lua se sucedem numa ordem imutável, tanto no inverno como no verão. Apenas o sol, que é cotidiano como a lua e anual como as constelações, possui integralmente o privilégio de poder remeter a ambos os aspectos.

Compreende-se, então, quais as funções complementares que cabem ao arco-íris e à Via Láctea num sistema desse tipo. Atribuindo ao modo oriental do arco-íris uma conotação sazonal e a seu modo ocidental uma conotação mensal, permite-se que ele ligue no plano diurno termos condenados a permanecer separados no plano noturno. Assim, o arco-íris supera uma contradição. A Via Láctea, por sua vez, a neutraliza no plano noturno, pois que reúne na sincronia e ao longo do ano todo, na forma de poeira de estrelas (claras) e de Sacos de Carvão (escuros), a oposição entre claro e escuro que a lua, alternadamente nova e cheia, ilustra por uma periodicidade mensal, que se realiza na diacronia, mas de modo repetitivo, de uma ponta do ano à outra. As respectivas afinidades do arco-íris e da Via Láctea com cada um dos astros se precisam ao mesmo tempo. A dualidade do arco-íris forma uma ponte, como que lançada pela lua em direção à periodicidade sazonal que, de outro modo, permaneceria inacessível a ela. Com a Via Láctea, o sol lança uma ponte por cima do fosso criado pelo sistema entre a periodicidade mensal e a periodicidade anual; pois o sol só pode atravessar esse fosso em razão de sua convivência cotidiana com a lua e sazonal com as constelações, que lhe permite reunir os dois aspectos.

II. O passar dos dias

Sim, ainda que o homem renegasse a Divindade, o ser pensante, sem cortejo e sem expectadores, seria ainda mais augusto no meio dos mundos solitários do que se neles aparecesse cercado dos pequenos deuses da fábula; o deserto vazio ainda teria alguma conformidade com a extensão de suas idéias, a tristeza de suas paixões e o próprio desgosto de uma vida sem ilusão e sem esperança.

Chateaubriand, *Génie du christianisme*, l. iv, cap. 1.

Quando distinguimos, como acabamos de fazer, dois tipos de periodicidade, uma com longos ciclos anuais ou sazonais e a outra com ciclos curtos, mensais ou diários, a primeira marcada pela diversidade e a segunda pela monotonia, tornamo-nos capazes de compreender porque mitos relativos à origem das constelações, ao passarem de uma à outra, transformam-se regularmente em mitos relativos à origem do sol e da lua. Porém, no decorrer dessa transformação, produz-se uma outra, que já não afeta apenas a natureza da mensagem, mas a própria construção da narrativa. Começamos por um exemplo.

M60 TUKUNA: DESVENTURAS DE CIMIDYUË (CF.CC:16o e M129A, P. 258)

O marido de Cimidyuë detestava a mulher e decidiu acabar com ela durante uma caçada. Convenceu-a de que os órgãos sexuais dos coatás (*Ateles* sp.) eram penugem branca, como a que adorna os dardos de sarabatana, e que era preciso esperar que o veneno fizesse efeito para pegar os animais quando caíssem mortos. Ele iria em frente e mataria outra caça. Mas o homem se afastou e retornou à aldeia, sem dar à mulher o sinal combinado.

Ela ficou muito tempo ao pé da árvore. E como não conhecia o caminho de volta, resolveu seguir os macacos e se alimentar com as sorvas (*Couma* sp.) que eles lhe lançavam. À noite, os macacos se tornavam humanos e convidavam sua protegida a

dormir numa das redes de sua casa; ao amanhecer, a casa e as redes desapareciam, e os macacos recuperavam seu aspecto animal.

Depois de ter andado muito tempo com os macacos, Cimidyuë chegou até o chefe deles, que tinha forma humana, embora fosse da raça dos jaguares. Ela o ajudou a fazer cauim de macaxeira para uma festa de bebedeira. O chefe dos macacos dormiu e anunciou, roncando, que iria comer a heroína. Esta, preocupada, acordou-o, e isso o deixou furioso. Mandou trazer uma semente de /čaivarú/ e bateu com ela no próprio nariz até sangrar. Depois adormeceu de novo e recomeçou a fazer ameaças roncando. Cimidyuë acordou-o várias vezes seguidas, e ele continuou batendo no próprio nariz, cujo sangue ele recolhia numa cuia para beber. Mandou trazer o cauim e todos se embebedaram.

No dia seguinte, o chefe dos macacos foi caçar. Mas antes amarrou a perna de Cimidyuë com uma corda comprida, e segurava na outra ponta. De tempos em tempos, puxava a corda para ter certeza de que a mulher continuava presa. Na casa havia uma tartaruga amarrada do mesmo modo. Ela explicou que o chefe dos macacos era um jaguar que planejava comer as duas e que era melhor elas fugirem. Elas se livraram da corda, amarraram-na num poste da casa e saíram atravessando o setor de Venkiča, irmão do chefe dos macacos, que estava sentado, de pernas cruzadas, diante da porta. Aconselhada pela tartaruga, Cimidyuë pegou uma borduna e bateu forte no joelho do homem, logo acima da rótula. O golpe doeu tanto que ele tirou a perna imediatamente. “Não vá nos trair!” gritou a mulher ao passar. Venkiča é visível na constelação de Orion.

Quando retornou da caçada, o chefe dos macacos se pôs à procura das fujonas. Perguntou ao irmão se ele tinha visto passar uma “moça grande”. Ainda sentindo muita dor, o outro pediu que parassem de incomodá-lo com a história da “moça grande”; o joelho doía demais para responder. O chefe dos macacos desistiu da perseguição.

Novamente perdida na floresta, Cimidyuë passou por outras desventuras. Um pássaro da família dos picídeos lhe indicou o caminho errado para a aldeia. Em seguida, ela se enganou em relação ao inhambu, da família dos galináceos, que inflava as penas para limpá-las. Achou que fosse uma velha trançando um cesto dentro de uma casa e pediu-lhe a permissão de passar ali a noite. O pássaro voou e ela teve de dormir ao relento. No dia seguinte, quando ela decidiu prosseguir, o pássaro lhe indicou o caminho errado.

Na noite seguinte, Cimidyuë achou que poderia se proteger da chuva debaixo de um enorme vespeiro pendurado num galho. Mas o vespeiro era um jaguar que a ameaçou. Ela saiu correndo e chegou a uma região que reconheceu como o vale do Solimões. Naquela noite, ela dormiu ao pé de uma sumaúma, encolhida junto às laterais das grandes raízes. Os animais que passaram, primeiro um lagarto grande e

depois um sapo, zombaram dela fingindo que a alimentavam. Finalmente, o chefe da sumaúma, que era uma borboleta azul *Morphos menelaus*, acordou e anunciou bocejando que ia comer ananazes na roça de um índio, cujo nome mencionou, e que não era senão o pai de Cimidyuë.

Ela seguiu a borboleta até o rio. A casa paterna ficava do outro lado. Cimidyuë tinha atravessado a água sem saber! A borboleta pronunciou uma fórmula mágica que transformou a mulher em libélula vermelha. Os dois insetos voaram juntos até a outra margem. Exausta, Cimidyuë não teria chegado sem a ajuda de sua companheira. Para agradecer, ela espremeu muitos ananases e a borboleta bebeu o suco. O pai ficou espantado ao ver as frutas espremidas. Ficou de tocaia com a mulher, reconheceu a filha e quis pegá-la, mas não conseguiu.

Chamaram as pessoas da aldeia para ajudar. Durante três dias, eles ficaram de tocaia esperando a volta dos insetos. Conseguiram finalmente capturar Cimidyuë, mas a borboleta escapou. Carregaram a moça apesar de seus protestos. O pai lhe deu um emético; ela vomitou muito e recuperou a razão.

Um pouco mais tarde, Cimidyuë encontrou o marido numa festa. Ele usava uma máscara de palha que representava um pequeno lagarto empenado, e começou a cantar palavras de zombaria dirigidas a sua vítima. Ela ateou fogo a um pedaço de resina e jogou na máscara. A palha pegou fogo e o homem saiu correndo sem conseguir se livrar de sua roupa de casca. O calor fez seu ventre explodir e o pássaro /pɾenẽ/ tingiu suas penas de sangue (Nimuendaju 1952: 148-50).

Esse mito lembra o do caçador Monmaneki (M₃₅₄), que também provém dos Tukuna, em vários aspectos. Monmaneki é um *marido que se arrisca* que coleciona sucessivas esposas entre os animais; Cimidyuë ilustra o caso simétrico de uma *esposa posta em risco* abandonada pelo marido nas mãos de animais que nunca a tratam como mulher, antes a vêem como sujeito ou objeto alimentar: os macacos a alimentam, o chefe dos macacos e o jaguar querem se alimentar dela, o lagarto e o sapo se recusam a alimentá-la, a borboleta é alimentada por ela. Essa dialética se mantém, portanto, sempre dentro dos limites do sentido próprio, ao passo que as esposas animais de Monmaneki a situam na interseção entre o sentido próprio e o sentido figurado: as mulheres-pássaro alimentam o marido no sentido próprio, as mulheres rã e minhoca são alimentadas por ele no sentido figurado, já que tomam posturas de excreção (inverso da alimentação no sentido próprio) por posturas de fecundação (equivalente da nutrição entendida no sentido figurado).

O fim do mito de Monmaneki deixa em cena um homem, sua mãe e sua mulher; o final do mito de Cimidyuë, uma mulher, seu pai e seu marido.

No primeiro caso, a mulher “agarra” o marido, que se livra dela graças à água. No outro, o marido “larga” a mulher, que se vinga dele graças ao fogo. A mulher-grampo se divide ao meio na altura da cintura; o marido “largador” explode na altura do abdome. Ora a mãe do caçador provoca desastres por não avaliar corretamente as virtudes de suas noras animais; ora o pai de uma mulher, casada com um caçador, se mostra prestativo em relação à filha que se engana em relação aos animais que frequenta. Finalmente, vimos que o mito de Monmaneki evoca explicitamente a origem do arco-íris e implicitamente, a da Cabeleira de Berenice, cuja função ele inverte. Ora, o mito de Cimidyüë evoca explicitamente a origem da constelação de Orion, enfraquecendo-lhe o tema anatômico (joelho paralisado em lugar de perna cortada) e evoca implicitamente a origem do eclipse lunar, que os Tukuna atribuem ao demônio Venkiča, fazendo o papel de Orion (*supra*, p. 79).

Indícios concordantes nos levam, assim, a colocar M₆₀ e M₃₅₄ no mesmo grupo. Não devemos, contudo, deixar de considerar o fato de que esses mitos se apresentam como muito diferentes um do outro quando encarados do ponto de vista sintagmático. Ambos exibem a forma de uma narrativa em episódios, mas em M₃₅₄ tal semelhança é enganosa, já que pudemos desnudar por detrás da forma serial uma construção cujos elementos, observados sob diversas perspectivas, sempre se encadeiam com precisão. Não poderíamos obter nada de comparável no caso das aventuras de Cimidyüë, pois com exceção de alguns marcos esparsos e difíceis de articular, o número dos episódios, a ordem na qual estão dispostos e os tipos a que pertencem parecem resultar de uma invenção mais livre, pronta para se liberar das imposições do pensamento mítico, se é que já não o fez. Em outras palavras, podemos nos perguntar se a história de Cimidyüë não ilustraria uma passagem significativa do pensamento mítico para o gênero romanesco, cuja curva é mais flexível e não obedece às mesmas determinações.

Todos aqueles que registraram ou estudaram a literatura oral dos índios sul-americanos sentiram esse contraste. Nimuendaju, a quem devemos a história de Cimidyüë, coloca-a numa categoria à parte, que intitula “Lendas de odisséias e aventuras”. A bem dizer, ele coloca nessa mesma categoria o mito de Monmaneki, mas isso se deve ao fato de não ter analisado o texto, o que fez com que se ativesse à semelhança superficial que apontamos acima, sem notar as diferenças num nível mais profundo. Para agrupar alguns mitos mundurucu, Murphy (1958: 94) abre uma rubrica especial, “Aventuras e sagas”, e chama de “saga” (cf. Kruse 1946-49: 642; “Viagens”) um mito (M₄₀₂) que, como ele mesmo observa, corresponde à história tukuna de Cimidyüë e a uma narrativa tembé (M_{403A}; Nimuendaju 1915: 299).

Conhecemos duas variantes desta última narrativa, que Wagley e Galvão (M_{403B}; 1949: 140-42), bem como Métraux, que a registrou sob uma forma praticamente igual entre os Kayapó (M₄₀₄; 1960: 30-32), qualificam de “aventuras”, seguindo o exemplo de Roth (1915: 126-30), que assim tinha designado uma longa história warrau a que nos referimos diversas vezes (M₃₁₇). Parece reforçar a idéia de um parentesco entre essa história e o mito de Cimidyüë o fato de uma versão, cujo protagonista se chama Keré-Keré-miyu-au, também encarregar a borboleta de guiar o retorno ao lar. Roth conta que se espantou com a intervenção de um inseto que é raramente invocado pelos mitos; ao que respondeu seu informante que a borboleta é uma amiga fiel dos índios, que vem se embebedar com seu cauim e chega até a não ser mais capaz de alçar vôo.

Abriremos aqui um parêntese. O papel de animal prestativo, desempenhado pela borboleta em M₆₀ e M₃₁₇, opondo-se ao papel anti-prestativo que, contrariamente a tantos mitos, estes atribuem aos demais animais, pode surpreender, por uma razão suplementar àquela proposta por Roth. Em toda a área guiano-amazônica, as borboletas, sobretudo as do gênero *Morpho*, possuem uma conotação maléfica. “Criatura dos feiticeiros e do Espírito do mal... (a borboleta) fabrica a malária numa cabaça e a espalha por toda parte” (Koch-Grünberg 1921a: 328). Entre os Cubeo, que forneceram essa informação, “a borboleta *morpho*, com suas deslumbrantes asas azuis, está ligada ao mal e à feitiçaria... Quando um feiticeiro prepara um veneno mágico para matar sua vítima à distância, a borboleta *morpho* aparece e voa em torno do pote. No exato instante em que cai nele e morre fervida, a vítima também morre” (Goldman 1963: 224-25). Os Tukano do Uaupés chamam a borboleta de /wāx-ti-turu/, “pedaço de Wāxti”, ou seja, de Jurupari, o “diabo” do oeste amazônico (Silva 1962: 332-34). Segundo os Aguaruna, a borboleta *morpho*, /uampisuk/, é uma criatura diabólica (Guallart 1958: 85, n. 68), encarnação da alma das moças levadas por um demônio. Esta última indicação, tirada de Wavrin (1937: 626-27), conduz aos Tukuna, que consideram o espírito da **embaúba** como inimigo das mulheres menstruadas (Nimuendaju 1952: 92). No mito tukuna de Cimidyüë, entretanto, esse mesmo espírito da embaúba, encarnado por uma borboleta *morpho*, torna-se guia e protetor da protagonista.

Não parece ser inconcebível que essa inversão do valor semântico da borboleta esteja ligada ao uso ritual dos narcóticos ou entorpecentes inalados sob a forma de pó, notadamente o paricá (Wassen 1954, 1965; Wassen & Holmstedt 1963), termo genérico que designa vários preparados à base de sementes, cascas ou folhas de mimosáceas (*Piptadenia peregrina*) ou miris-

táceas (*Virola* sp.). A intervenção da libélula é ainda mais rara nos mitos do que a da borboleta, em cuja companhia Cimidyuë, transformada no outro inseto, consegue atravessar o rio que a impede de voltar para casa. Ora, os Tukuna aspiravam o paricá, e no Museu etnográfico de Viena existe uma bandeja de paricá em madeira entalhada, proveniente dos Maué, na qual se propôs ver libélulas copulando e borboletas (Wassen 1965: fig. 12 e pp. 45-46). Mas os dois insetos unidos pela parte traseira são tão diferentes que a cena poderia, antes, evocar uma borboleta rebocando uma libélula, como no mito de Cimidyuë. Na bandeja tukuna que pertence ao Museu etnográfico de Oslo (Wassen 1965: fig. 41), seria igualmente tentador reconhecer uma borboleta debaixo de uma libélula com as asas recolhidas, se a figura principal não possuísse um nariz anguloso, característico dos macacos *Cebus* nas máscaras tukuna (como observa justamente Wassen), ao passo que as máscaras de borboleta possuem uma espécie de trompa comprida (Nimuendaju 1952: 82 e ilustração 17b) (fig. 9).



[9] À esquerda, bandeja tukuna do Museu etnográfico de Oslo. À direita, bandeja maué do museu etnográfico de Viena (a partir de fotografias dos respectivos museus).

A maior parte das demais bandejas de paricá provenientes da região amazônica representam uma criatura identificada como cobra ou jacaré, animal que desempenha o papel de “barqueiro” no lugar da borboleta, nas versões tembé-tenetehara, kayapó e mundurucu de nosso mito (CC: 318, n. 40). Esse episódio será interpretado na sétima parte. Contudo, a efígie esculpida exibe uma língua que, segundo os mitos, o jacaré não tem (MC: 211-12). E Frikel (1961a: 8) viu, entre os Kachúyana do rio Trombetas, um objeto do mesmo tipo, representando “jaguares aquáticos” e um ser chamado /kurahi, korehi, antchkire/, acerca do qual não pôde obter nenhuma informação. Ademais, a área de distribuição de nossos mitos só coincide parcialmente com a do paricá. Não obstante tais incertezas, é notável que todos relatem as peregrinações do ou da protagonista entre animais enganadores ou malfazejos, muitas vezes gigantescos (como o inhambu que Cimidyuê toma por uma casa com uma velha dentro, na qual tenta entrar). O que sabemos dos ritos com paricá sugere que, de fato, eles têm por objetivo principal colocar os humanos em boas relações com espíritos animais gigantes, chamados /worokiema/ pelos Kachúyana (Frikel 1961a, *passim*) e /hekura/ pelos Surara (Becher 1960: 91-96), ou intimidá-los, neutralizar seu poder nocivo, captar seu poder benéfico e identificar-se a eles. Não é isso, justamente, o que tentam fazer, em geral sem sucesso, nossos viajantes perdidos num mundo estranho e ameaçador, invariavelmente separados de seu próprio mundo por um rio que, às vezes, nem mesmo lembram de ter atravessado na ida (M₆₀, M_{403A}, B)?

A liberdade de criação que esses mitos demonstram é tão grande, e tão intenso é o encantamento onírico que sugerem, que nos censuramos por resumi-los. Por outro lado, seu tamanho impossibilita sua reprodução textual. Sendo assim, apenas faremos alusões a esses mitos. Depois de ter encontrado demônios em forma de bugios, e de tê-los enganado de vários modos (M₃₁₇; MC: 362), o herói warrau Kororomanna percebe que está perdido. Caminha sem rumo e passa por várias aventuras: com uma mulher sedutora cujo marido ciumento é uma cobra, com um demônio fêmea cuja morte provoca, depois de ter matado seu bebê, com ogros que o capturam numa nassa e dos quais consegue escapar, com uma cabeça humana que se agarra nele e o persegue (*supra*, p. 48), com um pescador que seca um rio pondo a água numa bolsa que forma levantando seus longos testículos (cf. *supra*, p. 74) e que prende o herói num bloco de madeira. Finalmente libertado graças a uma oferenda de tabaco e presenteado com uma enorme provisão de peixes contida num volume minúsculo, Kororomanna retorna para junto da mãe e da mulher, graças à ajuda de vários animais que vai encontrando sucessivamente e que lhe indicam o caminho (W. Roth 1915: 126-30).

A versão mundurucu (M₄₀₂; Kruse 1946-49: 642-46; Murphy 1958: 95-102) tem vários episódios em comum com o mito warrau: sedução pela esposa de um ogro, engano de um outro ogro a quem o protagonista oferece pedaços de carne de macaco em lugar da sua própria e de seu fígado... Mas a narrativa começa de outro modo: um jovem rapaz chamado Perisuát é levado para longe da aldeia pelo tio materno transformado em tapir, em cujo ânus ele tinha descuidadamente enfiado o braço até o ombro, para retirar os órgãos internos do animal, que acreditava estar morto, antes de cortá-lo. Assim que o animal concorda em libertar seu prisioneiro, é morto por caçadores. Perisuát escapa deles se transformando em colméia. Ele atravessa o Tapajós nas costas de um jacaré que quer comê-lo, passa por aventuras desagradáveis com vários animais — aves, lagartas, jaguares machos e fêmeas, outras lagartas, um tapir cujas filhas querem casar-se com ele — e todos os tipos de seres sobrenaturais — um ogro de perna pontuda, um outro que o prende numa armadilha, da qual é libertado por insetos e um caxinguelê, macacos que na verdade são “mães da chuva”... Um jaguar ferido de que ele cuida finalmente lhe indica o caminho e ele chega em casa, mas tornou-se tão arisco que massacra seus próprios pássaros de estimação. Sua longa estadia na mata lhe rendera uma pele macilenta e infestada de parasitas. Sua avó lavou-o e cuidou dele. Cobriu-o de urucum para acabar de curá-lo, mas já era tarde demais, e Perisuát morreu.

Como dissemos, as versões tembé-tenetehara (M_{403A,B}; Nimuendaju 1915: 299-ss; Wagley & Galvão 1949: 140-42), shipaya (M_{403C}; Nimuendaju 1919-22: 390-93) e kayapó (Métraux 1960: 30-32) são muito próximas. Segundo a dos Shipaya, um homem cuja mão tinha ficado presa num buraco (cf. M₄₀₂) foi espancado com uma borduna por um espírito peludo que o carregou em seu cesto cheio de formigas. Ele consegue escapar dessa prisão, e depois de uma árvore oca, que também o tinha aprisionado. Um jacaré suscetível concorda em fazê-lo atravessar um rio. Em seguida, o herói dorme numa das três redes que o inhambu queria só para si, fita um jaguar olhos nos olhos durante uma noite inteira e recebe a hospitalidade de um casal de tapires cujo macho tinha um sono tão pesado que, para acordá-lo, a fêmea tinha de lhe dar uma surra.

Alhures, o herói, perdido no decorrer de uma expedição guerreira ou de uma caçada ao engolevento, suplica em vão a vários animais que o transportem para a outra margem de um rio. O jacaré concorda, na esperança de devorá-lo. O herói escapa graças a um pernalta que o esconde no papo, debaixo dos peixes que acaba de engolir. Na versão kayapó, o herói encontra sucessivamente um veado, um tapir, um macaco e um quati, que o acusam

de tê-los ferido durante suas caçadas, prometem levá-lo até sua aldeia mas lhe indicam a direção errada ou o abandonam no meio do caminho. Finalmente, seu irmão, que passava por ali, lhe indica o caminho certo. As versões tembé-tenetehara encadeiam o episódio do jacaré e do pernalta com o relato de aventuras desagradáveis junto a animais como o sapo, o colibri e uma cobra canibal. Apenas os porcos-do-mato se mostram hospitaleiros. Na companhia deles, o herói vaga em busca de sementes e frutos selvagens até o dia em que, por acaso, vai parar na roça de sua mãe. Uma versão explica que, a partir de então, ele sempre ficava isolado, dormindo num canto da casa ou repetindo o relato de suas aventuras e as canções que tinha aprendido com os porcos, pois ele mesmo tinha-se transformado em porco. Outras afirmam que ele se jogou nos braços da mãe com tamanho ímpeto que não pode mais se separar dela. Irremediavelmente separado ou unido, o herói perdido e reencontrado torna-se, portanto, um animal ou um homem-garra. Assim, ele reúne em sua pessoa os atributos que o marido aventureiro de M₃₅₄ encontrava sucessivamente em suas esposas, já que eram, na maioria, animais, a não ser por uma humana, e quem coube o papel de garra.

Em toda a série de mitos, apenas Cimidyüé é uma mulher; todos os outros protagonistas são homens. A heroína quer voltar para junto do pai, os heróis voltam para junto da mãe, o que não reflete necessariamente uma oposição entre a residência patrilocal dos Tukuna e a residência matrilocal dos Warrau e, pelo menos até recentemente, dos Mundurucu (Murphy 1956); com efeito, os Tembé-Tenetehara também praticavam a residência patrilocal. Conseqüentemente, a estrutura de oposição guarda sua pertinência, independentemente do substrato etnográfico: mesmo assim disfarçada, é sempre a relação de afastamento ou proximidade *entre os sexos* que permite codificar aquela entre as distâncias ou as durações.

Cimidyüé, que o mito descreve como uma “moça grande”, paralisa a perna do demônio Venkiča que personifica a constelação de Orion. Assim, ela lembra duplamente o “rapaz grande” do mito mundurucu M₂₅₅ que cega uma personificação do sol de inverno (*supra*: 83). O astro, com vergonha de sua deformidade, se esconde atrás das nuvens, ao passo que o demônio Venkiča, furioso por causa da sua, tem por missão provocar os eclipses lunares. Expressões enfraquecidas do sol e da lua (pois que se eclipsam) aparecem, portanto, ligadas a formas, igualmente enfraquecidas, das mutilações que dão origem a esses astros nos mesmos mitos ou em mitos vizinhos: olhos furados em vez de cabeça cortada, joelho paralisado em vez de perna ou coxa cortada. De fato, só se encontra uma referência astronômica explícita no mito de Cimidyüé. Mas não devemos esquecer que esse

mito — o único do grupo que dá o papel principal a uma mulher — pertence ao *corpus* da mitologia tukuna; e assim, transforma M₃₅₄ de modo muito mais direto e imediato do que as outras versões. Estas provêm de tribos diferentes. Da perspectiva que adotamos, elas também ocupam posições mais afastadas. Se dispuséssemos apenas do mito de Cimidyuë, quase poderíamos dizer que, partindo dos mitos sobre a origem de Orion e das Plêiades, passando em seguida para aqueles sobre a origem da Cabeleira de Berenice que os invertem, e depois para M₃₅₄, que por sua vez inverte os precedentes, somos levados de volta, pela história de Cimidyuë, à origem de Orion, mas numa forma muito enfraquecida quanto ao tema anatômico e diferentemente codificada do ponto de vista astronômico. Vimos que, ao contrário de seus vizinhos guianenses, os Tukuna invertem a Cabeleira de Berenice, constelação noturna, e invocam o arco-íris, equivalente diurno de uma constelação, para explicar a chegada dos peixes. Nesse sistema, a constelação de Orion não tem papel algum, exceto em relação à lua; e mesmo assim, encontra-se ligada especialmente ao seu eclipse, isto é, a uma lua primeiro diminuída, depois suprimida. Conseqüentemente, assim como os Tukuna invertem duplamente (quanto ao período e quanto à função) a Cabeleira de Berenice para reencontrar Orion, eles transformam o personagem e as atribuições de Orion para reencontrar a lua, *presente na sua ausência* — como a Cabeleira de Berenice, também entre eles. O que significa que, na mitologia tukuna, onde a lua positiva resulta de uma união sexual próxima demais (o incesto de M₃₅₈), a lua negativa (= eclipsada) resulta da separação de um casal (Cimidyuë e seu marido) que deveria ter permanecido unido. Do mesmo modo, no fim do mito, um fogo terrestre próximo demais provoca um incêndio criminoso e uma explosão abdominal que contrasta, como veremos mais adiante, a respeito de um outro mito (M₄₀₆, p. 123, *infra*), com uma explosão cerebral que dá origem ao fogo celeste com seu calor benéfico. O duplo itinerário que une os astros e as constelações, em suas expressões positiva e negativa, se vale, portanto, de uma dupla codificação anatômica em que as mutilações, baixas ou altas, correspondem a explosões diurnas (M₄₀₆) ou noturnas (M₃₉₆, M₆₀) que, por sua vez, dizem respeito ao baixo ou ao alto, dependendo do caso.

Finalmente, seria preciso investigar se a personagem da “moça grande” não transforma a da mulher celeste que, por sua corpulência, obtura o orifício do mundo superior na mitologia dos Arawak da Guiana e na dos Warrau, em que se transforma na estrela d’alva (Roth 1915: 141-42; M₂₄₃ in Wilbert 1964: 25, 35; cf. *MC*: 173). Do “corpo tampante” passaríamos assim — graças à lua eclipsada, servindo de intermediário — para a cabeça cortada

da qual resultam, de um lado um “corpo destampado” e, do outro, a lua cheia. O material disponível não nos permite, aparentemente, fechar este elo. A não ser que olhemos longe, para os Lepcha de Sikkim, que possuem um mito curiosamente semelhante ao dos Mundurucu (M₂₅₅), em que um *sapo*, assassino de um dos irmãos sol, substitui o “rapaz grande” que, também a flechadas, cega um dos astros diurnos. No mito lepcha (Stock 1925: 269-ss), o outro sol se retira sob um véu negro e provoca uma longa noite, que dura até que o relato, indo ao encontro da antiga mitologia japonesa, faça intervir um deus bufão que alegra o astro e devolve a luz aos humanos.



Com o mito de Cimidyüë efetua-se, portanto, uma passagem discreta do código estelar para o código lunar. A constelação de Orion, expressamente citada, não possui função sazonal e sua personificação pelo demônio Venkiča evoca apenas uma carência de lua. Ora, tanto esse mito como vários outros do mesmo grupo evidenciam essa passagem de um outro modo, que confirma a emergência de formas muito curtas de periodicidade.

Quando lemos essas narrativas, constatamos que tomam um extremo cuidado em fazer coincidir o desenrolar dos episódios e a alternância entre dia e noite, inscrevendo cada aventura do ou da protagonista no lapso de um período de 12 ou 24 horas. A história de Cimidyüë (M₆₀) abunda em fórmulas de transição tais como: no dia seguinte..., ao cair da noite..., naquela noite..., no outro dia..., durante três dias... etc. Esse procedimento é ainda mais evidente na história de Perisuát (M₄₀₂): no dia seguinte..., ao amanhecer..., caiu a noite..., ele andou o dia todo e até tarde da noite..., o dia inteiro..., naquela noite..., na manhã seguinte..., no final do quarto dia..., no quinto dia..., choveu o dia todo e a noite toda, até o meio do dia seguinte etc. Dos quinze episódios do mesmo mito que a versão Kruse conserva, seis se referem a um período de 12 horas, correspondente à duração da noite. Os mitos tembé e kayapó (M_{403A}, M₄₀₄) são mais vagos, mas só dispomos de curtas versões deles, e na dos Tenetehara (parentes dos Tembé, M_{403B}), é possível localizar pelo menos quatro noites sucessivas. Apesar da riqueza de detalhes do mito warrau (M₃₁₇), o corte diário é pouco perceptível; várias aventuras ocupam o mesmo dia ou a mesma noite, enquanto uma delas se estende por vários dias. Mas veremos que, nesse mito, a periodicidade curta é significada por um procedimento diferente.

No caminho de volta, Kororomanna encontra sucessivamente seis animais, cada um trazendo um determinado fruto ou legume, proveniente da

roça da mãe do herói. Cabe a Goeje (1943: 104-05) o mérito de ter aproximado essa enumeração do modo que os Kalina adotam para descrever as fases da lua: “Eles imaginam que a lua primeiro assa a caça que matou durante o dia. Quanto maior a caça, mais tarde a lua aparece, porque o cozimento demora mais. O dia de lua cheia será, portanto, o da menor caça, rato ou camundongo. A cada dia subsequente, a caça aumenta; o astro assa sucessivamente um porco-espinho, uma cutia ou paca, um caititu, um queixada (maior do que o precedente), uma espécie de veado, um tamanduá, outra espécie de veado... No último dia do quarto minguante, a lua assa um tapir. Dizem que ela não assa mais tapir quando pára de aparecer” (Ahlbrinck 1931: 319). Apesar dos encontros do herói warrau serem menos numerosos, sua seqüência é aproximadamente a mesma que a da série kalina:

<i>kalina:</i>	rato	porco-espinho	cutia ou paca		caititu	queixada	veado		tapir
<i>warrau:</i>	rato batata		cutia mandioca (raiz)	paca inhame			veado mandioca (folha)	formiga mandioca (folha)	tapir ananás

Não ousaríamos dizer o mesmo em relação às seqüências animais dos outros mitos, que parecem muito mais arbitrárias e cheias de repetições. Mas a etnozologia guianense não é redutível à nossa, e quando os jaguares, por exemplo, intervêm em momentos diferentes da narrativa, deve-se levar em conta que os índios subdividem essa espécie, assim como outras, em variedades distintas, considerando que cada uma delas se alimenta de uma determinada espécie de caça. Portanto, assim como aos animais encontrados por Kororomanna se atribuem dois índices, o de sua espécie zoológica e o da espécie botânica de que se alimentam, os jaguares são diferenciados em função da espécie que caçam preferencialmente, e cujo grito sabem imitar. Como dizem os Arawak, “a cada coisa seu jaguar” (W. Roth 1915: 367).

Não pretendemos afirmar que as listas de animais propostas pelos mitos invariavelmente encobrem um princípio de organização que nos escapa. Neste caso específico, contudo, elas apresentam uma semelhança formal com as que servem para descrever a evolução cotidiana das fases da lua, com tanta freqüência associadas, em toda a América do Sul, a seres distintos (*supra*: 74). Essa analogia dá um peso considerável à observação

de Goeje de que “nessas histórias... há algo que evoca o zodíaco” (1943: 104, cf. também pp. 16-18); tanto mais que os índios da Guiana vêem em cada constelação um espírito que rege uma espécie particular de caça. Contudo, hesitaremos em seguir o especialista holandês quando ele coloca no mesmo grupo o célebre mito de Poronominare (M₂₄₇), em que a organização do reino animal por uma divindade lunar sobressai em primeiro plano, como nos mitos, tão semelhantes em vários aspectos, apesar da distância geográfica, dos Salish do noroeste norte-americano. Pois Poronominare anda pela mata buscando aventura sistematicamente, em vez de ser obrigado a enfrentar aventuras depois de se ver perdido. Ele avança, enquanto Cimidyüë e seus semelhantes erram sem rumo buscando retornar ao lar, e só muito excepcionalmente os encontros absurdos com animais extravagantes se traduzem, nesses mitos, por uma contribuição positiva à ordem natural. A relação postulada por Goeje talvez exista entre os dois tipos, mas sob a condição de transformar seus respectivos temas num eixo diferente daquele que adotamos.

Por outro lado, seria não reconhecer a originalidade própria de nossos mitos o contentar-se em reduzi-los a uma fórmula zodiacal que reflete o movimento anual de determinadas constelações. De fato, a teoria indígena associa cada espécie animal a uma constelação, cujo nascer ou cuja culminação anuncia a época da caça ou da pesca, ou ainda a da reprodução. Mas no presente caso, trata-se de um número considerável de animais que desfilam num lapso de tempo relativamente curto e no ritmo ideal de um por noite. Ao mesmo tempo, o comportamento que lhes é atribuído já não tem nenhuma referência zoológica concreta. Uma mascarada, que nos lembra Hieronymus Bosch, os mistura com seres imaginários como a cabeça que rola, o homem da perna de lança e o dos longos testículos, os demônios que andam ao contrário, os excrementos falantes... Todos surgem de improviso no relato, desligados dos paradigmas míticos a que pertencem, fora dos quais é impossível interpretá-los. Principalmente, os próprios animais fazem declarações ou realizam gestos desconcertantes. O sapo grande debaixo do qual Wirai (M_{403B}) procura dormir o acorda diversas vezes durante a noite, pedindo-lhe que vá deitar debaixo de uma outra parte de seu corpo. Dormindo ao pé de uma árvore, Perisuát (M₄₀₂) não consegue fechar o olho porque um pássaro pousado acima dele passa a noite deblaterando contra as más ações dos adolescentes. Outros pássaros (M₄₀₂, M₆₀) assumem a aparência de uma casa confortável ou produzem essa miragem e a fazem desaparecer a seu bel prazer. Um macaco, que é também um homem e um jaguar (M₆₀) martela insistentemente o próprio nariz...

Longe de nós a idéia de que tais temas míticos escapam por natureza a qualquer esforço interpretativo. Mesmo os que já são conhecidos e que aqui aparecem como citações ou colagens, por estarem alijados de seu contexto, devem ter com outros os mais imprevistos relações que a análise estrutural certamente permitiria definir, se mudasse sua orientação. Para fazer isso, seria contudo necessário levar em conta outras dimensões do mito, conhecer melhor os aspectos do código astronômico e atentar, para além da intriga, para o estilo narrativo, a sintaxe, o vocabulário, talvez a fonologia. Não dispomos das transcrições que seriam necessárias para fazê-lo e, de qualquer modo, falta-nos a competência necessária para isso. Mas que fique bem claro: nossa impotência deve ser entendida em relação a uma certa perspectiva na qual, não apenas por necessidade mas também por virtude, escolhemos nos colocar, e reservamos os direitos de uma técnica de interpretação adotando outros caminhos. Aliás, ainda que sejamos obrigados a reconhecer nesses mitos uma certa liberdade de criação, armados com nossos instrumentos habituais, podemos pelo menos demonstrar a necessidade de tal liberdade.

Conseguimos isolar o conjunto {M₆₀, M₃₁₇, M₄₀₂-M₄₀₄} no final de uma longa série de transformações cujo ponto de partida teórico (pois, na verdade, começamos pela consideração de um tipo intermediário, ilustrado por M₃₅₄) se encontrava em mitos sobre a origem de certas constelações. Dessas constelações passamos para outras, em seguida para símbolos lógicos de constelações sem existência real (era o caso de M₃₅₄) e, finalmente, para o sol e a lua. Nos mitos, essa progressão é acompanhada por uma outra que se realiza na mesma ordem, partindo de uma periodicidade longa — anual ou sazonal — para uma periodicidade curta — mensal ou cotidiana —, que se opõem uma à outra como as constelações se opõem à lua, constituindo os pólos entre os quais, pelas razões evocadas, o sol ocupa uma posição intermediária e exerce uma função ambígua. Pois bem, algo de irreversível ocorre, enquanto uma mesma substância mítica sofre essa série de operações. Como a roupa torcida e retorcida pela lavadeira para espremer a água que contém, a matéria mítica vai deixando escapar seus princípios internos de organização. Seu conteúdo estrutural de dissipa. No lugar das transformações vigorosas do início, só se vêem, no final, transformações exauridas. Esse fenômeno já se tinha apresentado a nós na passagem do real para o simbólico, depois para o imaginário (*supra*: 75), e agora se manifesta de dois outros modos: os códigos sociológico, astronômico e anatômico, que tínhamos visto funcionar claramente, passam para o estado latente, e a estrutura se degrada em serialidade. Essa degradação começa quando estruturas de oposição dão lugar a estruturas de reduplicação — episódios sucessivos,

mas todos no mesmo molde. E se encerra no momento em que a própria reduplicação assume o lugar de estrutura. Forma de uma forma, ela colhe o derradeiro murmúrio da estrutura expirante. Já sem nada, ou quase nada, a dizer, o mito só dura sob a condição de repetir-se.

Mas ao mesmo tempo ele se estira, e por duas razões. Primeiro, nada impede que episódios não encadeados por qualquer lógica interna acolham outros episódios do mesmo tipo, em número teoricamente ilimitado. O mito agrega, assim, elementos provenientes de outros mitos, que deles se desligam facilmente, ainda mais na medida em que integravam conjuntos paradigmáticos muito ricos, cuja coerência era muitas vezes encoberta pela complexidade. Em seguida e principalmente, a necessidade de cobrir períodos cada vez mais curtos obriga, por assim dizer, a esticar o mito por dentro. Cada um dos períodos requer uma pequena história, cujo contraste amenizado com outras histórias do mesmo tipo gera, apesar de tudo, um afastamento diferencial que permite significá-la.

Sendo assim, compreende-se porque essas narrativas exóticas lembram tanto um gênero tão popular quanto o delas, mas ligado aos poderosos meios técnicos e às necessidades vulgares da sociedade industrial, o folhetim. Também neste último caso, trata-se de um gênero literário que retira sua substância degradada de modelos e cuja pobreza cresce à medida que se afasta das obras originais. Nos dois casos, a criação provém de imitações que desnaturam progressivamente suas fontes. Não é só isso: a construção análoga do mito de episódios soltos e do folhetim resulta de sua sujeição a formas muito curtas de periodicidade. A diferença é que, num dos casos, a periodicidade curta provém da natureza do significado e, no outro, é imposta de fora, como exigência prática do significante: a lua visível, por seu movimento aparente, e a imprensa escrita, por sua tiragem, obedecem a uma periodicidade cotidiana, e as mesmas imposições formais se aplicam, para qualquer narrativa, à necessidade de significar a primeira ou de se fazer significar pela segunda.

Contudo, é preciso lembrar que, embora o mito de episódios e o folhetim se cruzem, eles realizam seu trajeto em sentidos contrários. O folhetim, último estado da degradação do gênero romanesco, encontra as formas mais baixas do mito, que são elas mesmas o primeiro esboço da criação romanesca em seu frescor primeiro e sua originalidade. Procurando “acabar bem”, o folhetim encontra na recompensa dos bons e na punição dos maus um vago equivalente da estrutura fechada do mito, transposta para o plano caricatural de uma ordem moral, através da qual uma sociedade que se entrega à história crê poder substituir a ordem lógico-natural que aban-

donou — a não ser que tenha sido a sociedade a abandonada. As narrativas que acabamos de considerar, ao contrário, se afastam do paradigma mítico porque não acabam realmente — a história que contam não é fechada. Ela começa com um acidente, continua com aventuras desanimadoras e sem futuro e acaba sem resolver a carência inicial, já que o retorno do protagonista não conclui nada. Marcado para sempre por sua passagem dramática pela mata, ele se torna assassino de seu cônjuge ou de animais de estimação ou é condenado a uma morte incompreensível, ou ainda a uma situação miserável. Tudo se passa, portanto, como se a mensagem do mito refletisse o processo dialético de que se originou, que consiste numa degradação irreversível a partir da estrutura em direção à repetição. Em termos de conteúdo, o destino diminuído do protagonista traduz as modalidades de uma forma.

Mas não é isso, sempre, um romance? O passado, a vida, o sonho, carregam imagens e formas deslocadas que assediam o escritor, quando o acaso, ou alguma outra necessidade, desmentindo aquela que foi outrora capaz de engendrâ-los e dispô-los numa verdadeira ordem, preservam ou recuperam nelas os contornos do mito. No entanto, o romancista voga à deriva entre esses corpos flutuantes que o calor da história, provocando um degelo, separa dos blocos de que faziam parte. Ele recolhe esses materiais e os reutiliza como eles se apresentam, não sem perceber confusamente que pertencem a um outro edifício e que irão se tornar cada vez mais raros na medida em que ele é carregado por uma corrente diferente daquela que os mantinha reunidos. A queda da intriga romanesca, interna a seu desenrolar desde a origem e recentemente tornada exterior a ela — já que assistimos à queda *da* intriga após a queda *na* intriga —, confirma que, devido ao seu lugar histórico na evolução dos gêneros literários, era inevitável que o romance contasse uma história que acaba mal e que estivesse, enquanto gênero, acabando mal. Em ambos os casos, o herói do romance é o próprio romance. Ele conta sua própria história: não apenas que ele nasceu da extenuação do mito, mas que se reduz a uma busca extenuante pela estrutura, aquém de um devir que espia de perto, sem poder encontrar, dentro ou fora, o segredo de um antigo frescor, a não ser talvez em alguns refúgios em que a criação mítica ainda permanece vigorosa, mas nesse caso, e contrariamente ao romance, à sua revelia.

TERCEIRA PARTE

A viagem de canoa da lua e do sol

É algo aterrorizante ver os índios se aventurarem em canoas de casca por um lago onde as tempestades são terríveis. Eles penduram seus manitos na proa das canoas e se lançam no meio de turbilhões de neve, por entre as altas ondas. As ondas, que atingem o orifício das canoas ou o ultrapassam, parecem prontas para engoli-las. Os cães dos caçadores, com as patas apoiadas nas bordas, lançam gritos lamentáveis, enquanto seus donos, em completo silêncio, batem nas vagas com seus remos em cadência. As canoas avançam em fila. Na proa da primeira, de pé, um chefe repete o monossílabo оаН, a primeira vogal numa nota alta e curta, a segunda, surda e longa. Na última canoa, um outro chefe de pé manobra um remo grande em forma de leme. Os outros guerreiros ficam sentados, com as pernas cruzadas, no fundo da canoa. Através da neblina, da neve e das ondas, só se percebem as penas que adornam as cabeças desses índios, o pescoço esticado dos cães que uivam e os ombros dos dois sachems, piloto e augúrio: parecem deuses daquelas águas.

CHATEAUBRIAND, *Voyage en Amérique*, pp. 74-75 (cf. *Mémoires d'outre-tombe*, l. VIII, cap. 1).

Para encontrar sua esposa-arara, Monmaneki, herói de M₃₅₄, faz uma viagem de canoa em direção a leste, na companhia do cunhado. O herói se instala atrás e coloca o cunhado na frente. Em seguida, sem remar, deixam-se levar pela correnteza...

Embora isso não tenha sido notado, é um fato digno de interesse que, dos Atabascanos e Salish do noroeste aos Iroqueses e Algonquinos do nordeste norte-americano, até as tribos amazônicas, a maior parte dos mitos que narra uma viagem de canoa especifica cuidadosamente os respectivos lugares dos passageiros. No caso de tribos marítimas, lacustres ou fluviais, esse cuidado se explica, primeiramente, pela importância que para elas tem tudo o que diz respeito à navegação: “De modo literal e simbólico, nota Goldman (1963: 44) a respeito dos Cubeo da bacia do Uaupés, o rio é o elo que une toda a população. Foi dele que emergiram os primeiros ancestrais e, foi nesse caminho de água que eles viajaram no início. Cada um dos lugares nomeados fornece referências genealógicas e mitológicas, neste último caso por intermédio das gravuras rupestres”. Pouco depois, o mesmo observador diz: “Na canoa, os lugares importantes são o do remador e o do timoneiro. Quando uma mulher viaja com homens, ela sempre fica no leme,¹ pois

.....
1. Nesta citação, traduzimos os termos ingleses *stroke* e *steersman*. Mas as canoas indígenas não possuem leme. Isso gera um problema de terminologia, que os >

é a tarefa menos pesada; ela pode inclusive amamentar seu bebê enquanto guia a embarcação... E se a viagem for longa, escolhem o homem mais forte para remar na proa. Na ausência de mulher, o homem mais fraco ou o mais velho fica na popa...” (id.ibid.: 46)

Assim sendo, pode causar surpresa o fato de M₃₅₄ inverter os papéis: o herói vai atrás e coloca na frente o cunhado, que o mito descreve como incompetente e preguiçoso. Devemos lembrar, contudo, que o mito também diz que é a correnteza que leva a embarcação — assim, não é preciso remar. Nesse caso, só importa o trabalho daquele que dirige a canoa com seu remo. Mas o que significa essa viagem de canoa em que o valor das respectivas posições pode mudar? Outros mitos, provenientes dos próprios Tukuna e de tribos vizinhas, tratam com atenção essas questões.

M405 TUKUNA: A CANOA DO SOL

Um rapaz pescava sozinho. O sol passou de canoa e perguntou-lhe se tinha pegado alguma coisa. O rapaz respondeu que não e o sol o convidou a embarcar, dizendo que era tempo de boa pesca. O jovem se colocou na proa enquanto o sol dirigia na popa. Este perguntou a seu passageiro se sabia onde era o “caminho do sol”, e nesse momento o rapaz compreendeu com quem estava, embora o astro tivesse tido o cuidado de torná-lo insensível ao seu calor. Prosseguiram viagem remando. O jovem achava que ainda estava na terra mas, na verdade, eles já estavam viajando no céu. Viram um pirarucu [*Arapaima gigas*] de um metro de comprimento. O sol pegou-o, jogou-o na canoa e cozinhou-o com o calor que irradiava de seu corpo.

Pouco tempo depois, eles pararam para comer. O rapaz logo ficou satisfeito e o sol insistiu para que ele comesse mais, mas ele não quis. Mandou-o baixar a cabeça e bateu com a mão na nuca do jovem, de onde caíram muitas baratas. “É isso que causa sua falta de apetite”, explicou o sol. Eles voltaram a comer e acabaram com o que restava. O sol recolheu cuidadosamente as escamas e as espinhas, reconstituiu o peixe e jogou-o na água, onde ele imediatamente ressuscitou. (Nimuendaju 1952: 142)

Esse mito remete a vários outros. Primeiro a M₃₅₄, já que a dupla formada pelo sol, dono da pesca, ressuscitador dos peixes, e pelo jovem pescador apático e ineficaz reconstitui, com a adição de uma preciosa referência astronômica, aquela formada por Monmaneki, criador dos peixes e dono da pesca, e

> canadenses de língua francesa resolviam aplicando o substantivo “leme” à pessoa no lugar da coisa. Assim, chamavam o homem da popa de “o leme da canoa” e o da proa, “a frente da canoa” (Kohl 1956: 33).

seu cunhado incompetente. Note-se que, em ambos os casos, o personagem dotado de poderes sobrenaturais fica na popa e o outro na proa.

Em segundo lugar, M₄₀₅ remete a um mito mundurucu sobre o qual já nos debruçamos no volume anterior (M₂₅₅; MC: 189-91), pois este atribuía a origem do sol de inverno e do sol de verão a dois cunhados colocados à prova por duas divindades, o sol e a lua, donos da pesca e ressuscitadores de peixes (*supra*, p. 83). Ora, no decorrer do encontro, um dos homens perde metaforicamente o pênis (que aliás não era grande coisa) enquanto o outro torna-se metaforicamente (e, sem dúvida, realmente, não fossem as versões registradas tão pudicas) um homem de pênis longo. Depois de ganhar força e beleza, o primeiro se casaria com uma mulher socialmente afastada; o outro, em compensação, por ter cometido incesto com uma mãe, ou seja, uma mulher próxima, tornar-se-ia deformado e repugnante. Na nova perspectiva em que acabamos de nos colocar, continuamos portanto contemplando o mesmo campo semântico que a primeira parte deste livro havia delimitado. Voltemo-nos agora para a Guiana.

M406 WARRAU: HISTÓRIA DA BELA ASSAWAKO

Era uma vez um rapaz chamado Waiamari que morava com o tio. A mulher mais jovem deste lhe fez propostas enquanto eles tomavam banho juntos no rio. “Incesto! você devia ter vergonha!”, exclamou o jovem. Da cabana onde estava, o tio ouviu um barulho de briga e gritou para a mulher deixar o sobrinho em paz. Este achou melhor se mudar e foi morar na casa de seu tio mais velho, que se chamava Ohoki. A mudança deixou o primeiro tio desconfiado e ele foi atrás do sobrinho, fez uma cena e o acusou de ter tentado seduzir a própria tia. Eles lutaram e o tio levou a pior duas vezes. Então, Ohoki se pôs entre os dois e, para evitar que incidentes assim se repetissem, resolveu levar Waiamari numa viagem. Este preparou a canoa e pintou o símbolo do sol nas duas laterais da proa. Na popa, desenhou um homem com a lua a seu lado.

Tio e sobrinho se puseram a caminho na manhã seguinte, o primeiro dirigindo atrás e o segundo remando na frente. Começaram a atravessar um grande mar. Bati-da pelos remos, a água cantava “wau-u! wau-u! wau-u!”. Finalmente, chegaram à costa e se dirigiram para uma casa onde vivia a bela e ajuizada Assawako, que os recebeu com gentileza e pediu ao tio que deixasse o sobrinho acompanhá-la até a roça. Quando chegaram, Assawako disse para o rapaz descansar enquanto ela buscava comida. Logo ela voltou com bananas da terra e ananases, um punhado de cana de açúcar, melancias e pimentões. O rapaz comeu com apetite e passou momentos agradáveis na companhia da moça. No caminho de volta, ela perguntou se ele era bom caçador. Waiamari afastou-se sem dizer uma palavra e logo em seguida voltou

com muita carne de tatu. Ela ficou orgulhosa dele e retomou seu lugar atrás, como convém a uma mulher. Quando estavam quase chegando, ela garantiu que encontrariam algo para beber na casa e perguntou se ele sabia tocar um certo instrumento musical. “Um pouco”, disse o rapaz. Então ele recebeu uma jarra cheia de bebida para animá-lo e tocou o instrumento maravilhosamente. Passaram a noite em carinhos.

Quando raiou o dia, Ohoki fez os preparativos para a partida. Assawako certamente teria querido que o amante ficasse com ela, mas ele se desculpou: “Não posso abandonar meu tio. Ele sempre foi bom para mim e está ficando velho”. A moça chorou muito. Ele também estava triste e os dois procuraram algum consolo na música.

Ohoki e o tio voltaram para casa. Depois de ter-se lavado e purificado, o velho chamou seus parentes para perto de sua rede e lhes disse: “Quando eu era jovem, podia viajar dias a fio como acabo de fazer, mas agora estou velho e não viajarei mais”. Imediatamente, sua cabeça explodiu e dela saíram o calor do dia e o ardor do sol. (W. Roth 1915: 255-56)

Roth (1915: 255, n.2; 1924: 611) lembra, em relação a esse mito, que até muito recentemente as canoas indígenas ainda traziam os símbolos do sol e da lua. Essa prática deve ter-se estendido por regiões mais amplas: R. Price viu e descreveu, na Martinica, canoas decoradas na proa e na popa, às vezes também no meio, com motivos pintados representando o sol nascente (na proa) ou formados por círculos concêntricos e rosetas multicoloridas. Em Santa Lúcia, acredita-se que essas pinturas, muito freqüentes há um século e talvez até hoje, trazem sorte aos pescadores. Não se pode excluir a possibilidade de terem-se originado num sistema mítico do mesmo tipo do que o que estamos analisando, e que o sol e a lua, representados na dianteira e na traseira da canoa, sejam idealmente seus passageiros. Os Yaruro da Venezuela dizem que o sol e sua irmã lua viajam de barco (Petrullo 1939: 238, 240). O mesmo ocorre numa passagem do mito de origem dos Jivaro: “Nantu, a lua, e Etsa, o sol, fabricaram uma canoa de madeira de /caoba/ e saíram em viagem pelo rio onde nasceu seu segundo filho, Aopa, o peixe-boi” (M₃₃₂; Stirling 1938: 125). Para os Tupi amazônicos, as quatro estrelas das pontas do Cruzeiro do Sul são os cantos de uma barragem de pesca e as outras são os peixes já presos. O Saco de Carvão representa um peixe-boi, e duas estrelas do Centauro são os pescadores que se preparam para arpoá-lo. Conta-se que o mais jovem, que está na frente da canoa para lançar o arpão, antes estava atrás. Mas o velho achou a arma pesada demais e eles trocaram de lugar (M₄₀₇; Stradelli 1929, art. “cacuri”). Aqui transposta para uma constelação, encontramos novamente a dupla de pescadores na canoa, um jovem e um velho, um eficiente e o outro ineficiente, já ilustrada por vários mitos com os quais chegou o momento de comparar este:

Havia antigamente uma grande árvore e no alto dela ficava o sapo Walo'ma. Apesar das ameaças do batráquio, um homem chamado Akalapijeima tinha resolvido pegá-lo. Depois de várias tentativas, quando ele achou que tinha conseguido, o sapo foi nadando e o arrastou até uma ilha, onde o abandonou. A ilha era bem pequena e fazia muito frio. O homem só podia ficar debaixo de uma árvore em que estavam pousados muitos urubus que o cobriam de excrementos.

Ele estava coberto de caca e fedia muito quando apareceu Kaiuanóg, a estrela d'alva (o planeta Vênus; cf. M₃₆₁). O homem pediu-lhe que o levasse para o céu, mas ela se recusou, porque ele, ao colocar seus beijos para secar durante o dia no telhado da casa, como é costume entre os índios, tinha dedicado a oferenda ao sol. A lua, que apareceu em seguida, recusou-se a socorrê-lo e aquecê-lo pela mesma razão.

Finalmente Wéi, o sol, apareceu e concordou em levá-lo em sua canoa. Mandou suas filhas limparem seu protegido e cortarem-lhe os cabelos. Quando ele ficou bonito novamente, Wéi lhe propôs dar-lhe uma de suas filhas como esposa. O homem ignorava a identidade de seu salvador, e pediu-lhe que chamasse o sol para aquecê-lo, porque sofria com o frio desde que o tinham lavado e sentado na dianteira da canoa. Era de manhã bem cedo e o sol ainda não estava brilhando. Wéi disse a seu convidado para virar-se de costas e colocou seu diadema de penas, sua coifa de prata e seus brincos de élitros de besouro. A canoa ia subindo cada vez mais no céu. Começou a fazer tanto calor que o homem reclamou. Wéi deu-lhe roupas protetoras e ele se sentiu bem.

O sol, que continuava querendo que ele se tornasse seu genro, prometeu-lhe uma de suas filhas e proibiu-o de cortejar outras moças. Com efeito, eles estavam se aproximando de uma aldeia. Enquanto Wéi e suas filhas faziam uma visita numa casa, Akalapijeima desceu da canoa, apesar de ter recebido a ordem de não fazê-lo. As filhas do urubu cercaram-no e, como elas eram muito bonitas, ele as cortejou. Na volta, as filhas do sol censuraram-no e o pai se zangou: "Se você tivesse me escutado, teria ficado como eu, eternamente jovem e belo. Mas já que é assim, sua juventude e sua beleza serão de curta duração". Então, cada um foi dormir em seu canto.

No dia seguinte, Wéi partiu cedinho com as filhas. Quando o herói acordou, no meio dos urubus, tinha ficado velho e feio, tal como o sol havia predito. As filhas do astro se espalharam pelo céu para iluminar a Via Láctea, que é o caminho dos mortos. Akalapijeima casou-se com uma moça urubu e acostumou-se à sua nova vida. É o ancestral de todos os índios e, por causa dele, seus descendentes só possuem juventude e beleza por algum tempo; depois, ficam velhos e feios. (Koch-Grünberg 1916: 51-53)

Goeje, que propõe a etimologia “grande crânio” para o nome do herói, fornece uma variante em que ele salta nas costas de uma rã que o leva até uma ilha. Sucessivamente, a chuva, o sol e o vento se recusam a ajudá-lo. Finalmente, a lua concorda em levá-lo em sua canoa (M_{149B}; Goeje 1942: 266; cf. 1943: 43, 83, 116). As duas versões pertencem claramente ao conjunto guianense evocado em M₃₈₆, em que sugerimos ver, à luz dos paralelos norte-americanos (M₃₈₅), um grupo simétrico ao da mulher-grampo. Fica igualmente claro que M_{149A} e B invertem outros mitos já examinados, já que a seqüência inicial começa pela disjunção do herói para em seguida colocá-lo em conjunção com a sujeira metonímica dos urubus (eles a produzem) e para a qual, depois da vã tentativa do sol para libertá-lo, ele retornará num sentido metafórico ao deixar-se seduzir por suas filhas. A ordem das seqüências adotada por M₄₀₅-M₄₀₆ encontra-se, portanto, duplamente alterada. Por um lado, um fenômeno de sincretismo aproxima, em duas seqüências sucessivas do mesmo mito, a sujeira no sentido próprio de M₄₀₅ (as baratas que infestam a nuca do herói) e a sujeira metafórica de M₄₀₆ (convite ao incesto). Por outro lado, M₄₀₆ considera inicialmente uma união próxima demais (com a tia) e em seguida uma união afastada demais (com Assawako, a bela estrangeira), ao passo que M_{149A} começa pela segunda (as filhas do sol, em cuja companhia o herói se afasta) e termina com a primeira (a sujeira dos urubus à qual ele retorna).

Note-se ainda os diversos modos como os mitos sancionam o comportamento do herói. Quando as consideramos no nível do grupo, constatamos que as sanções são de dois tipos. Umas dizem respeito à pesca e as outras, à periodicidade que, dependendo do caso, é sazonal ou biológica.

Começemos pela pesca. De uma união próxima (com uma conterrânea), M₃₅₄ passa para uma pesca milagrosa, mas obtida por meio de uma técnica demoníaca, que consiste na *contigüidade física* entre o corpo da pescadora (cuja carne é oferecida como isca) e os peixes. De uma viagem para longe (na canoa do sol), M₄₀₅ passa para uma pesca igualmente milagrosa, mas cujo caráter é angelical, pois que, para repovoar os rios, basta moldar as espinhas e a pele dos peixes cuja carne foi consumida *à semelhança* do animal intacto; o simulacro é jogado na água e ressuscita imediatamente. Assim, os peixes do sol são imortais, como poderia ter sido seu genro humano em M_{149A}. Vemos, portanto, que os dois tipos de sanção se confundem, mas, dependendo do mito, ora afetam o produto da pesca (os peixes), ora o próprio pescador (passageiro da canoa).

Já que os mitos colocam uma alternativa entre ressurreição e corrupção, cabe observar que o segundo termo assume também duas acepções.

Primeiro, a de *sujeira física*, sob a forma de baratas que comprometem a pesca (herói que não pesca nada) e seu aproveitamento (herói sem apetite) ou sob a forma de excrementos, com os quais a mulher-grampo de M₃₅₄ (próxima demais) suja as costas do marido, ao mesmo tempo em que o impede de alimentar-se, ou seja, de aproveitar a pesca, novamente. Em seguida, a de *sujeira figurada*, conseqüência da união próxima demais, marcada pela “vergonha” do incesto (M₄₀₆) ou pela velhice e feiúra precoces (M_{149A}). Entre os três mitos percebem-se, entretanto, diferenças. O caçador Monmaneki, protagonista de M₃₅₄, *aceita* sucessivamente esposas afastadas demais e depois uma próxima demais. Waiamari, protagonista de M₄₀₆, *recusa* uma esposa próxima demais e depois uma afastada demais. Akalapijeima, herói de M_{149A}, *recusa* uma esposa que *não* teria sido afastada demais, dadas as circunstâncias, e *aceita* uma próxima demais. No primeiro caso, a pesca diabólica é perdida (opondo-se à pesca angelical de M₄₀₅ com imortalidade dos peixes); no terceiro e último, é a imortalidade do pescador que se perde, o que acarreta a periodicidade abreviada da vida humana. E no segundo caso, o que acontece?

Note-se inicialmente que M₄₀₆ é o único no grupo a considerar, ainda que por preterição, uma terceira solução para o dilema matrimonial do herói, entre as investidas de uma mulher perversa e próxima demais e as de uma outra mulher, dotada de todas as virtudes físicas e morais mas afastada demais. Waiamari não se torna amante da tia, mulher de seu benfeitor, e tampouco o marido de sua benfeitora, concordando apenas em ser seu amante por uma única noite. Ele volta para casa, onde certamente irá casar-se, embora o mito não o diga; vale lembrar que os Warrau preferem a endogamia no seio do grupo matrilocal (Wilbert 1964: 17). Essa fórmula matrimonial, que para eles constitui o bom meio-termo, lhes permite deslocar as duas outras no sentido da proximidade — o casamento próximo se confunde com o incesto e o casamento afastado torna-se apenas exótico — ao passo que os Tukuna, patrilineares e antigamente patrilocais estritos (Nimuendaju 1952: 96), mas exógamos, concebem (M₃₅₄) o casamento muito afastado como uma união distendida — entre um humano e um animal.

Graças à sensatez do herói warrau, seu velho tio Okohi (Hokohi, Wilbert 1964: 64) se transforma em luz e calor benéficos. Tudo indica que os Warrau, como os Mundurucu (Murphy 1958: 86, n. 16), distinguem o sol visível do sol real, que é uma divindade personificada. Os Bororo fazem a mesma distinção, e poderíamos citar outros exemplos, mas o dos Mundurucu é especialmente interessante. Entre eles, acrescenta-se a essa primeira

distinção entre sol real e sol visível uma outra, latente no mito warrau, entre o sol de verão, “quente e luminoso”, e o sol de inverno, “sombrio e encoberto pelas nuvens” (M₂₅₅; Murphy 1958: 86). A transformação do velho Okohi assume, portanto, um duplo aspecto: de sol transcendente em sol imanente e de aperiódico em periódico.

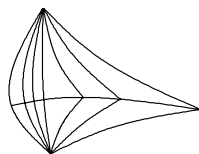
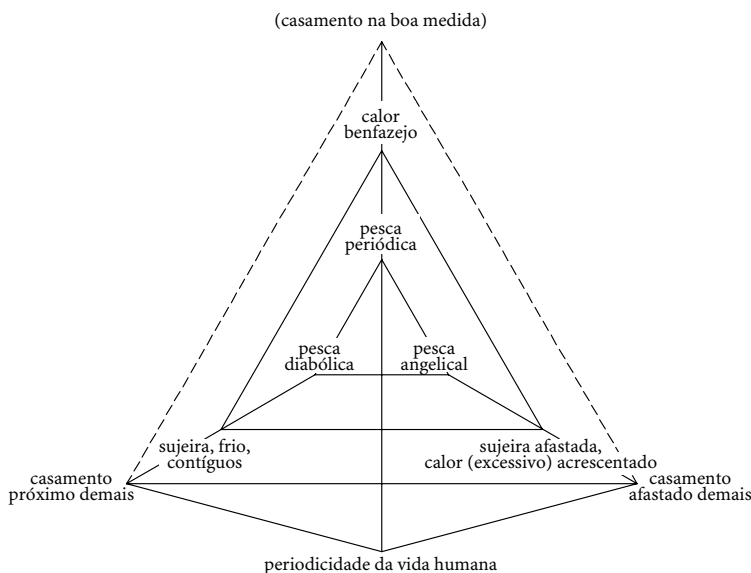
Isso não é tudo. Roth (1915: 255, n.1) observa que a palavra warrau /oko-hi/ designa o momento mais quente do dia e se refere ao poder calorífico do sol, distinto de sua luminosidade. Com efeito, a lua e o sol possuem, ambos, a capacidade de iluminar, mas só ele é também capaz de aquecer. Daí a inclusão do sol, que nos parece estranha, numa categoria mais vasta de luminares, dos quais ele ilustra um caso particular. Sabemos que várias línguas americanas do norte e do sul designam o sol e a lua pela mesma palavra, qualificada, se for o caso, por um determinante: “de dia” ou “de noite”. Os Warrau, embora possuam duas palavras distintas, subordinam o sol à lua: esta “contém” aquele (Wilbert 1964: 67). Essa primazia lógica atribuída à lua em relação ao sol se encontra em várias populações. Os Surara, cujo demiurgo é a lua, dão pouca importância ao sol pois, dizem, o astro do dia fica sozinho no céu, ao passo que o astro da noite goza da companhia de inúmeras estrelas, que lhe estão intimamente associadas. Também em razão de seu número, as montanhas ocupam, na hierarquia das divindades, um lugar que vem imediatamente depois do da lua, junto à qual elas desempenham o papel de intercessoras (Becher 1959: 101; 1960: 91-ss). Esse modo de conceber o céu, no qual, como diz o poeta, “o dia prepara uma imensa solidão, como que para servir de campo para o exército de astros que a lua para ele traz em silêncio” (Chateaubriand 1966: III, IV, 5; 1951: I, 6), manifesta-se igualmente nos mitos cashinaua (M₃₉₃-M₃₉₄); alguns vocabulários atestam-no bem mais ao sul, entre os Guaraní meridionais, por exemplo, que formam o termo que designa as estrelas /yacitata/ a partir de /yaci/, “lua”, e /tata/, “fogo” (Montoya 1876).

Os Cubeo do Uaupés aplicam a mesma palavra /avya/ aos dois astros. Mas é na lua, e não no sol, que concentram seu interesse: “dizem que o sol não é senão a lua fornecendo luz e calor durante o dia... Mas o aspecto solar de /avya/ não possui valor antropomórfico. Se, para os Cubeo, a lua é mais importante do que o sol, é certamente porque, para eles, a lua representa o período sagrado. Quase todas as cerimônias são noturnas, ao passo que o dia é reservado para o trabalho” (Goldman 1963: 258-59). Os Xerente do planalto central chamam o sol de /bdu/ e a lua de /wa/, mas em vez do primeiro termo, costumam empregar /sdakro/, que significa “luz, calor do sol” (Nimuendaju 1942: 84). Apesar da distância que os separa, a atitude dos

Toba do Chaco se assemelha curiosamente à dos Cubeo: “a atenção dos velhos se concentra sobre a lua... dizem que é ‘nosso irmão e primo’... as fases da lua ilustram as fases da vida humana. A tradição fala do velho-lua benévolo, assassinado mas que ressuscita imediatamente. A lua nova é uma lua criança, a lua cheia, uma velha lua, o quarto crescente um ‘homenzinho’, o minguante, um ‘moribundo’... Os Emok descrevem o sol /nala/ sob dois aspectos: /lidaga/, ‘luminoso’, e /n: tap/, ‘que aquece’... Nas tradições míticas, o sol não desempenha nenhum papel importante...” (Susnik 1962: 22-24). Para os Toba, como para os Cubeo, a lua é de sexo masculino, um deus deflorador de jovens, responsável pela menstruação. Essas indicações dispersas demonstram o quão interessante seria estabelecer o mapa, tanto na América do Norte como na América do Sul, de distribuição dessa ideologia complexa e recorrente, segundo a qual a lua tem prioridade sobre o sol, que aparece mais como seu modo diurno e meteorológico, e cujo conceito possui ao mesmo tempo uma compreensão mais rica (pois, além de iluminar, o sol aquece) e uma menor extensão. De todo modo, ela explica porque, em nossos mitos, o sol, que é o mais respeitável (M₄₀₅, M₄₀₆, M_{149A}) ou o mais eficiente (M₃₅₄) dos dois parceiros, ocupa o lugar de trás na canoa, que é, como vimos, o das mulheres ou dos velhos, isto é, do termo mais fracamente marcado. Tanto que em M₄₀₇, em que o velho estava inicialmente na frente,² ele logo se conforma em ceder o lugar ao mais novo.

Percebe-se, assim, que os mitos cujo grupo constituímos acrescentam uma dimensão astronômica às que já tínhamos localizado: técnico-econômica, sociológica e sazonal. Essas dimensões formam sistemas de referência embutidos uns nos outros, com o aspecto de, digamos, um bulbo vegetal na ponta do qual o tema do casamento sensato, nem muito afastado nem muito próximo, e que os mitos deixam no estado virtual (talvez porque o considerem utópico), marca a direção que tomaria, se germinasse, um improvável caule. No diagrama da figura 10, o leitor poderá, se assim o desejar, isolar os trajetos correspondentes a cada um dos mitos que consideramos, e então constatará que M₃₅₄ delinea a rede mais complexa, pois liga casamentos afastados demais e um próximo demais, a sujeira contígua, a pesca diabólica (que ele perde) e a pesca periódica (que ele obtém). Essa riqueza justifica, retrospectivamente, o fato de o termos escolhido para servir de fio condutor para nossa empreitada.

2 . Que é onde se localiza o motivo solar na decoração contemporânea das canoas, das Antilhas até a Venezuela.

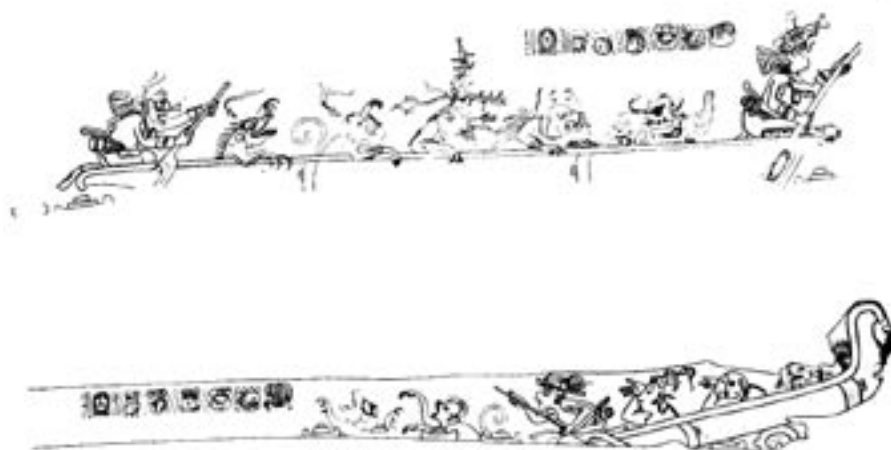


[10] Estrutura dos mitos “de canoa celeste”.

Note-se, entretanto, que a forma simétrica dada ao diagrama para torná-lo mais legível trai a mensagem dos mitos. De cada lado do eixo vertical, atribuído a termos que conjugam formas de periodicidade em equilíbrio, distribuem-se formas aperiódicas. Mas as que se encontram à direita do diagrama são aperiódicas por excesso e as que se encontram à esquerda, aperiódicas por falta. Uma resultam de afastamento demasiado (mesmo o calor excessivo, resultante do fato de o herói ir longe demais em sua viagem com o sol) e as outras, de proximidade demasiada. Uma representação mais fiel da estrutura mítica deformaria, portanto, o diagrama, do modo como esboçamos na figura anexa, embaixo à direita.



Apesar do lado obscuro ou arriscado das observações acima, acerca de uma viagem fluvial cujos canoeiros seriam o sol e a lua, é tentador aplicá-las a cenas entalhadas em osso, provenientes da tumba de um sacerdote ou dignitário maia descoberta em Tikal há alguns anos. Um dos autores do achado a descreve do seguinte modo: “Duas divindades remando, uma na proa e a outra na popa de uma canoa, cujos passageiros são a iguana, o coató [*Ateles* sp.], um sacerdote gesticulante, um ser metade homem metade papagaio e um animal peludo provisoriamente chamado de ‘cão arrepiado’. Uma outra versão da mesma cena coloca no meio da canoa uma das divindades e o sacerdote gesticulante e divide os animais em pares na dianteira e na traseira. As divindades têm o olhar fixo e os olhos anormalmente grandes; a que dirige a canoa é estrábica, traço característico do deus solar” (Triak 1963: 12). De fato, “olhos vesgos constituem um dos principais atributos do sol... na arte maia” (Thompson 1939: 133). Acrescente-se que a divindade que se situa atrás parece ser a mais idosa, como ocorre com o sol também nos mitos sul-americanos que passamos em revista. Finalmente, os dois personagens possuem o nariz “romano”, característico do deus do céu Itzamná, ancião desdentado, dono do dia e da noite, estreitamente associado com a lua e o sol, entre os quais aparece nas esculturas em alto relevo de Yaxchilan (Krickeberg 1949, v. I, fig. 39; cf. também Spinden 1913).



[11] A viagem de canoa. Entalhes em osso encontrados em Tikal (Foto: University Museum, Filadélfia).

Deixaremos temporariamente de lado o problema colocado pela mudança de lugar dos remadores nas duas cenas, que outros mitos nos darão a ocasião de discutir. O mais importante, a nosso ver, é o fato de as gravuras de Tikal parecerem fundir numa única cena a viagem de canoa do sol e da lua, de que M₃₅₄ apresentava uma réplica fraca sob a forma da viagem do caçador Monmaneki com seu cunhado, e um segundo aspecto desse mesmo mito: embora os animais sejam diferentes em cada um dos casos, tudo se passa como se o deus maia embarcasse em sua canoa o harém zoológico que o herói tukuna se dedicara a constituir. Os dois motivos, o da viagem de canoa e o dos passageiros animais, também se encontram unidos em mitos das regiões setentrionais da América do Norte:

M408 DENE “PEAUX-DE-LIÈVRE”: O NAVEGANTE

O demiurgo, cujos nomes, Kunyan e Ekka-dekhinê, significam, respectivamente, “o sensato” e “aquele que atravessa pela água todas as dificuldades”, tinha duas mulheres, uma próxima — sua irmã, tão sensata quanto ele — e uma muito afastada — uma camundonga malvada que quase provocou o fim dele. Ele enfrentou várias aventuras, no decorrer das quais provocou um dilúvio que destruiu a humanidade. Com a colaboração do corvo, fez nascer uma nova geração de homens (e o pássaro, de mulheres) que saíram do ventre de dois peixes.

Ekka-dekhinê também construiu a primeira embarcação e empreendeu uma viagem a jusante, pelo rio Mackenzie. No caminho, encontrou e fez sentarem em sua canoa uma rã e o lúcio que queria comê-la, depois uma outra rã e uma lontra que discutiam a respeito de peles que estavam curtindo. (Petitot 1886: 141-56; cf. Loucheux, *ibid.*: 30)

Note-se que os Atabascanos do norte compartilham com os Warrau da Venezuela a crença de que homens e mulheres foram criados por divindades distintas, das quais uma, segundo os Warrau, seria justamente Kororomanna, responsável pela fração masculina (M₃₁₇ e W. Roth 1915: 126). Os Atabascanos compartilham com os Tukuna, por sua vez, a crença de que os pontos cardeais estavam invertidos antes de o leste tomar o lugar do oeste e vice-versa (Petitot 1886: 230-31; Nimuendaju 1952: 134).

Também na América do Norte, mas mais a noroeste, os Iroqueses associam a viagem fluvial de um pequeno grupo de animais à origem do sol e da lua. Não são os próprios astros que viajam: o demiurgo e seus servidores vão buscá-los a leste para o bem da humanidade. O episódio é indissociável de uma cosmologia complexa demais para ser exposta em detalhes.

Diremos apenas que, querendo nascer pela axila de sua mãe, um gêmeo maléfico a fez morrer durante o parto e, impaciente porque ela demorava muito a ressuscitar, cortou a cabeça do cadáver. Sua avó (mãe da defunta) pendurou a cabeça na árvore do oriente, onde ela se tornou o sol, segundo uma versão onondaga, ou a lua, segundo uma versão mohawk. Aborrecido com o fato de a humanidade por ele criada estar privada da luz do dia ou penar numa noite muito escura, o gêmeo benéfico empreende uma viagem de canoa em direção ao leste, acompanhado por quatro animais: aranha, castor, lebre e lontra. Enquanto o demiurgo e três dos animais se lançavam sobre a árvore, o castor permaneceu na canoa, encarregado de girá-la rapidamente assim que seus companheiros retornassem. Desde que os viajantes pegaram o astro, este cumpre seu percurso regular todos os dias, e garante a alternância entre o dia e a noite. Dependendo da versão, a cabeça da mulher tornou-se o sol e seu corpo, a lua, ou o contrário (M⁴⁰⁹; Hewitt 1903: 201-08, 295-97, 315-20 e *passim*).

Um dos animais do mito assume, portanto, a função de pivô, por assim dizer, em torno do qual a embarcação vira, para ficar de frente para seu ponto de origem. Talvez resida aí a explicação para o fato de um dos personagens se encontrar no centro da canoa nas gravuras de Tikal e em vários mitos. Entre os Micmac, que são Algonquinos orientais, por exemplo, “o homem se pôs na popa, a mulher na proa, e o cão sentou-se no meio” (Rand 1894: 146).

Numa versão onondaga de M⁴⁰⁹, aparentemente mais sofisticada, o sol nasce do corpo de um avô. Numa etapa ulterior, o demiurgo reserva apenas a cabeça para o papel de astro do dia e incumbe o corpo do aquecimento diurno durante o verão. Simetricamente, transforma a cabeça de sua mãe em lua, desempenhando o papel de astro da noite, enquanto o corpo irá garantir o aquecimento noturno durante o verão. Observa-se aqui, conseqüentemente, a mesma dissociação entre as funções de iluminação e de aquecimento dos astros, que já notamos na América do Sul (pp. 127-28, *supra*). Esse aspecto mereceria aprofundamento, ainda mais na medida em que outras dissociações surgem no mesmo contexto, entre o demiurgo e o primeiro homem, denominado como o demiurgo nas outras versões, e entre os animais viajantes, neste caso distintos em quatro eficientes e dois ineficientes, que não se encontra alhures (Hewitt 1928: 512-16, 540-45, 551-55 e *passim*).

Os Iroqueses habitavam um território no centro de uma região que vai dos Grandes Lagos até a costa leste, em que as canoas de casca eram normalmente decoradas — como na Venezuela e nas Antilhas — com estrelas ou círculos concêntricos, às vezes enfeitados com rosetas. Segundo os Maleci-

te e os Passamaquoddy, os círculos representavam o sol, a lua ou os meses (Adney & Chapelle 1964: 83; cf. p. 68 e fig. 75, 125-29, 133, 135-37). Os Ojibwa e os Chippewa dos Grandes Lagos, quando viajavam, costumavam deixar no caminho mensagens desenhadas que não tinham significado mítico, já que se referiam a acontecimentos reais e os animais representados evocavam a filiação clânica dos viajantes. Entretanto, reproduzimos aqui um exemplo, devido à conotação invariável que os lugares dianteiro e traseiro na canoa assumem, em concordância com o sentido que lhes demos (fig. 12).



[12] Desenho chippewa em carvão sobre uma tabuleta de madeira depositado à guisa de mensagem. Este indica que duas famílias viajavam de canoa. O animal epônimo do clã do pai é representado na proa e o da mãe na popa. Entre os dois, vemos os filhos, cujo animal epônimo reproduz em tamanho menor o do pai (numa sociedade patrilinear). A canoa da esquerda reúne um homem do clã do urso e sua mulher do clã do siluro (**bagre?**) com seus três filhos e a da direita, um homem do clã da águia e sua mulher do clã do urso, com seus dois filhos (segundo Densmore 1929: 176-77).

Indicações convergentes sugerem, portanto, que os mitos dos Iroqueses e das tribos vizinhas se prendem ao mesmo paradigma que os mitos sul-americanos que combinam a idéia de um empreendimento distante (guerreiro ou matrimonial, aceitado ou recusado) com a de uma mutilação ou despedaçamento do corpo de que resulta, em alguns casos, o aparecimento de um corpo celeste em movimento e, em outros, de uma luz difusa e quente. Quer provenham dos Cashinaua, de tribos amazônicas ou guianenses, ou ainda dos Iroqueses, esses mitos operam com os mesmos pares de termos opostos: *fissão* ou *explosão*, que afeta a parte de *cima* do corpo (cabeça) ou a parte de *baixo* (corpo sem cabeça, abdome) e geram, de um lado a *lua* ou o *sol*, do outro só a *luz* ou só o *calor*, os dois juntos ou seu contrário (como ocorre em M³⁹⁶, em que os engoleventos, saídos de uma cabeça explodida, expressam a noite sob seu aspecto privativo, sem luz e sem calor). O paralelismo entre a cosmologia dos Iroqueses e a dos Cashinaua é particularmente notá-

vel, pois os primeiros juntam no mesmo mito, e traduzem pela oposição entre os dióscuros, duas funções que estes últimos repartem entre personagens ligados a mitos distintos, a virgem arredia e o visitante confiante, a primeira ensimesmada e avessa às relações sociais, como o gêmeo malévolo iroquês, e o segundo aberto à comunicação com o mundo e com os homens — mesmo que sejam inimigos — como o gêmeo benévolo, disposto a fazer uma longa viagem para colocar os corpos celestes em movimento. Nota-se, porém, uma diferença: os heróis cashinaua, dotados de atributos negativos, tornam-se uma lua estéril, ao passo que a lua liberada pelo demiurgo iroquês é fecunda. Neste ponto, os dois grupos de mitos se opõem exatamente. Reduzidos ao estado de cabeça cortada, a virgem arredia e o visitante confiante dos Cashinaua só resolvem tornar-se a lua depois de terem hesitado longamente e depois de terem rejeitado sucessivamente todas as possibilidades que teriam sido vantajosas para a humanidade, dentre as quais principalmente sua eventual transformação em legumes ou frutos comestíveis (p. 85, *supra*). No pensamento deles, a lua será um astro luminoso mas sem calor e, portanto, estéril: eles a escolhem porque não querem servir para nada. O demiurgo iroquês, ao contrário, não se satisfaz com uma lua reduzida à cabeça cortada, cuja única função seria iluminar o céu noturno. Ele também reconstitui o corpo de sua mãe, dirigindo-se a ele nos seguintes termos: “Agora, quero que você olhe pela terra aqui presente, por todas as espécies de plantas e pelas que costumam dar frutos; e também pelos bosques que têm arbustos que costumam dar frutos; e também pelas florestas de árvores de todas as espécies das quais algumas costumam dar frutos; e também por todas as outras coisas que costumarão nascer na terra aqui presente, pela humanidade e pelos animais que servem de alimento... Pois sua função será, quando cair a noite sobre a terra, nesse momento e em sua vez [isto é, em alternância com o sol], aquecê-la e iluminá-la, e que caia o orvalho. Você também continuará a ajudar os seus netos, tal como os nomeia em pensamento e eles, por sua vez, continuarão povoando a terra” (Hewitt 1928: 542-43).

Para os Iroqueses, a lua é fêmea, o sol é macho e tem primazia sobre ela. No entanto, todos os dialetos designam a ambos pelo mesmo nome — /gaä'gwā/ em onondaga, /karakwa/ em mohawk —, cujo sentido geral é “disco” ou “luminar”, completado por um determinante, se for o caso. Assim, /andá-kā-gā-gwā/ é “luminar do dia” e /so-á-kā-gā-gwā/ é “luminar da noite” (Morgan 1954, II: 64-65). Não ousaríamos afirmar que os termos tukuna para o sol, /jaké/, e para a lua, /tawsmaké/ (Nimuendaju 1929) são formados a partir de um mesmo radical. Os Cashinaua possuem uma palavra especial para designar a lua, /ôxö/, mas o nome do sol, /ba-ri/, não

parece distinguir-se claramente — como ocorre também em outras línguas sul-americanas — da palavra que designa o dia e o calor do verão (Abreu 1914: 553-54). Sabemos, por outro lado, que várias línguas da América tropical, como o iroquês e o algonquim, designam os dois astros pela mesma palavra. É curioso que, como as tribos que falam essas línguas, os Iroqueses considerem a borboleta como o protótipo das criaturas maléficas (Hewitt 1928: 505), crença igualmente registrada na outra extremidade da América do Norte, entre os Salish (Phinney 1934: 53-54).

Esta última aproximação é significativa, já que, se não chamam o sol e a lua pelo mesmo nome — como fazem seus vizinhos Kutenai e Klamath (Boas 1918: 68-69; Gatschet 1890: *passim*; Spier 1930: 141), a maior parte dos Algonquinos e os próprios Iroqueses —, em regra geral, as tribos de língua salish consideram a lua e o sol como irmãos e, em certos casos, um não passa de uma pálida imitação do outro. Ou seja, como na América do Sul, apresentam-se dois casos extremos (entre os quais existem, aliás, formas intermediárias): o sexo respectivo dos dois astros difere, mas o nome que os designa é o mesmo, ou o sexo é idêntico, mas exige nomes diferentes.

Ora, é principalmente nas regiões da América do Norte em que se pode observar esses procedimentos simétricos lado a lado que o motivo da viagem de canoa sobressai em primeiro plano, com a mesma atenção dada ao lugar, à idade e ao sexo dos viajantes notada nos mitos sul-americanos. Preferimos não indexar mitos que serão estudados em detalhe no próximo volume e aos quais aqui faremos apenas uma breve alusão. Um mito modoc (Curtin 1912: 4) coloca dois irmãos na popa, dois na proa e o quinto irmão, com a irmã, no meio. Vários mitos dos Salish costeiros embarcam na mesma canoa um avô e um neto para uma expedição matrimonial distante (Adamson 1934: 117-20; cf. M⁴⁰⁶); ou então um irmão e uma irmã. Neste último caso, ele fica na frente e ela atrás, pois, “costumeiramente, a mulher fica na popa e dirige”. Durante a viagem, a irmã é fecundada por seu adorno nasal ou pela bruma que a cerca e é acusada de incesto com o irmão. Em outras palavras, a aproximação dos viajantes *dentro da canoa* contrasta com a que é determinada pela própria viagem mas, nesse caso, entre personagens inicialmente afastados (Adamson 1934: 284; Boas 1894: 51). Num outro grupo de mitos, um enganador aproveita uma viagem de canoa em que ele vai na dianteira e coloca suas “filhas” atrás (“mas elas dirigiam mal e a canoa ficava torta”) para cometer incesto com elas (Adamson 1934: 159; Boas 1893: 154-57; E. D. Jacobs 1959: 143). Essas referências adquirem um interesse especial na medida em que as “filhas da leita” dos mitos salish, fabricadas pelo enganador, invertem — como observamos às páginas 54 e 98 — o “marido de madeira”

de um grupo guianense importante (M₂₄₁-M₂₄₄). Elas tomam o lugar da rã como raptoras de um herói lunar que mais tarde descobrirá sua verdadeira origem, por um pássaro que ele cegou (Salish) ou por lontras que ele empes- tou (Warrau). Finalmente, os Salish compartilham com os antigos Maia a crença de que o sol é estrábico, razão pela qual ele e seu irmão lua decidiram, em tempos idos, trocar de lugar (cf. M₄₀₇). Sol é vesgo porque, depois do desaparecimento de Lua, sua mãe e sua avó fabricaram-no, para substituir o irmão, com a urina espremida dos cueiros deste último: “Como ele é ves- go, ele não é tão quente quanto o irmão quando fazia o papel de Sol. Se Lua tivesse resolvido viajar de dia, faria muito mais calor do que atualmente, pois seus olhos são mais fortes do que os de seu irmão” (Adamson 1934: 272, 283 e *passim*). Os Salish do interior possuem crenças do mesmo tipo: “O sol é zarolho... por isso ele não esquenta demais, como acontecia quando o [peito-vermelho](#) [o pássaro americano *Turdus migratorius*] fazia o papel do sol” (Teit 1930: 177; Ray 1933: 135-37). “Antigamente, a lua era um índio... cujo rosto brilhava tanto quanto o do sol ou, talvez, até mais... foi sua irmã mais nova que o escureceu” (Teit 1898: 91; 1930: 178; M₄₀₀, M_{400B}). Dispomos, portanto, de um paradigma que se estende da América do Norte até a Améri- ca do Sul, no qual elementos homogêneos, embora desigualmente marcados — cabeça cortada ou cegada, olhos vesgos ou normais — servem para orde- nar e qualificar, em suas relações recíprocas, o sol de verão e o sol de inverno, o sol desmedido e o sol comedido, o astro diurno e o astro noturno.

Não mencionamos rapidamente esses materiais norte-americanos ten- tando dar algum destino a fichas não utilizadas. Em se tratando de popula- ções cujos mitos fornecerão a matéria-prima do próximo volume, no qual procuraremos mostrar que esses mitos ao mesmo tempo transformam e reproduzem aqueles de que partimos no início da investigação, pareceu- nos útil apontar para o leitor o momento em que, ainda de modo fugidio e confuso, eles começam a se nos impor. A aproximação pode parecer super- ficial e arbitrária. Porém, numa empresa de fôlego como esta, é impossível apresentar conjuntamente todas as provas. O leitor poderá, se quiser, con- siderar as páginas precedentes como um parêntese. Compreenderá mais tarde que servem de esboço para uma longa demonstração.



O principal protagonista pode ser um marido aventureiro (M₃₅₄), um irmão incestuoso (M₃₉₂), um visitante confiante (M₃₉₃), ou uma virgem arredia (M₃₉₄). Seja quem for, os mitos sempre o qualificam em função de dois tipos

de casamento, próximo ou afastado, ora com preferência por um dos dois, ora com a aceitação ou rejeição de ambos. Sempre que uma viagem de canoa intervém nesse sistema, serve para afastar o herói da mulher próxima demais (tia incestuosa, M₄₀₆; moças-urubus, M_{149A}) ou para aproximá-lo da mulher afastada (esposa-arara, M₃₅₄; bela Assawako, M₄₀₆), ou ambos ao mesmo tempo ou, ainda, o contrário:

Casamento:	M _{149A}	M ₃₅₄	M ₄₀₆
próximo/afastado	+ -	+ -	+ -
aceitado/recusado	+ -	+ +	- -

Um mito machiguenga, resumido e discutido no volume anterior (M₂₉₈, [MC: 295](#)), liga-se manifestamente ao mesmo paradigma, embora transforme a viagem por água em viagem por terra. Nele, o herói realiza uma longa expedição, na esperança de encontrar uma esposa estrangeira para um filho seu do primeiro casamento e, assim, evitar que ele tenha um caso com a madrasta. Como em M₃₉₃, os estrangeiros que ele pretendia transformar em afins se comportam como inimigos; e como em M₃₉₂, o incesto presumido é bem real. A codificação astronômica que localizamos nesses mitos persiste em M₂₉₈, por intermédio de transformações regulares: *cabeça cortada* → *corpo destripado*, *lua* → *cometa*, *arco-íris* → *estrelas cadentes* (acerca da economia mais geral do grupo, ver [MC: 296, n.15](#)). Obtém-se, por essa via, uma prova suplementar de que os mitos colocam a oposição entre casamento próximo e casamento distante em correlação com uma oposição astronômica, entre luz e escuridão, termos que podem ser concebidos em estado puro — dia absoluto em oposição a noite absoluta — ou em estado misturado — com a claridade do dia temperada pelo arco-íris ou pelo velamento do sol no inverno, e a escuridão da noite pela lua e pela Via Láctea, de que os cometas e estrelas cadentes são equivalentes erráticos.

Mas os mitos não param por aí. Com efeito, a conciliação entre a luz e a escuridão não é apenas da ordem da simultaneidade, como ocorre quando as cores do arco-íris ou as nuvens carregadas de chuva nuançam ou temperam a claridade do dia, ou quando a lua e suas estrelas iluminam o céu noturno. Essa mediação na sincronia tem como complemento uma mediação diacrônica, ilustrada pela alternância regular entre dia e noite em oposição a um estado teórico em que um ou outro reinaria de modo exclusivo. Podemos fornecer a prova de que o pensamento mítico faz uma aplicação global dessa matriz, sem isolar-lhe os aspectos:

	<i>dia</i>	<i>noite</i>	<i>mediação</i>
<i>eixo sincrônico</i>	absoluto	absoluta	temperados um pelo outro
<i>eixo diacrônico</i>	exclusivo	exclusiva	alternando um com o outro

No tempo em que a lua teve sua origem, dizem os Cashinaua, reinava uma noite escura “sem lua e sem estrelas” (M₃₉₄; Abreu 1914: 475). Um outro mito opõe a essa *noite absoluta* um *dia exclusivo*, que reinava sobre a terra antes do aparecimento da primeira noite:

M₄₁₀ CASHINAUA: A PRIMEIRA NOITE

Antigamente, era dia o tempo todo. Não havia alvorada, nem escuridão, nem sol, nem frio. Por isso, os homens não tinham hora para nada: comiam, trabalhavam e dormiam a qualquer momento. Cada um fazia o que queria quando queria. Uns trabalhavam enquanto outros comiam, ou faziam suas necessidades, ou pegavam água no rio, ou limpavam as roças.

Quando, pela primeira vez, os espíritos donos da alvorada, da noite, do sol e do frio resolveram liberar esses poderes, aconteceram cenas patéticas: o caçador, pego de surpresa pela noite, ficou paralisado no meio da floresta, e o pescador na beira da água; uma mulher, que tinha ido buscar água no rio, quebrou o jarro numa árvore à qual ficou agarrada a noite toda, chorando, porque não conseguia mais encontrar o caminho de volta; um outro, que tinha ido fazer suas necessidades, desabou sobre seu excremento e um outro ainda, que estava urinando, permaneceu na mesma posição até o dia seguinte.

Mas agora, dorme-se durante a noite, acorda-se quando amanhece, trabalha-se e come-se em horas determinadas: tudo está regrado. (Abreu 1914: 436-42)

Uma variante de mesma proveniência (M_{410B}; Tastevin 1926: 171) conta como os homens primeiro conseguiram uma noite curta demais, que não lhes dava tempo para dormir, e depois, uma noite longa demais, durante a qual as roças foram invadidas pelo mato e, finalmente, uma noite na medida certa, de duração igual à do dia.

Os Yupa, de língua karib, que vivem na fronteira entre a Venezuela e a Colômbia, também deduzem a noção de uma noite temperada a partir da noção de um dia exclusivo:

Nos tempos antigos, havia dois sóis. Um aparecia assim que o outro se punha e era dia o tempo todo. Mas aconteceu que um deles caiu num buraco cheio de brasas ardentes, na tentativa de abraçar uma mulher chamada Kopecho que, para seduzi-lo, dançava em volta da fogueira. Ele saiu de lá transformado em lua e, desde então, o dia alterna com a noite. Para se vingar de Kopecho, o homem-lua jogou-a na água, onde ela virou uma rã.

Todo mês, as estrelas se precipitam sobre o homem-lua e batem nele, porque ele se recusou a dar sua filha em casamento para um homem-estrela. A família do homem-lua é composta de estrelas que permanecem invisíveis porque ele as mantém enclausuradas. As fases da lua refletem as do combate entre o astro e as estrelas. (Wilbert 1962: 863)

Deixaremos deliberadamente de lado as analogias — evidentes — entre o grupo cashinawa-yupa e os mitos acerca do mesmo tema que prevalecem na América do Norte, do sul da Califórnia até a bacia do rio Columbia: pluralidade de sóis que mantêm uma claridade perpétua, busca de um equilíbrio entre o dia e a noite, o verão e o inverno, enumeração eliminadora das partes do corpo e de suas funções, para chegar finalmente aos órgãos sexuais do casal incestuoso que, assim informado, gera a primeira humanidade (Tastevin 1926: 170; comparável com uma série Diegueño-Luiseño-Cahuilla, etc., que se prolonga para o norte até os Salish costeiros). Convinha pelo menos mencioná-las já que, na própria América do Sul, o mito yupa apresenta uma afinidade notável com crenças araucanas, que também pertencem ao oeste da cordilheira dos Andes e à costa ocidental do Novo Mundo. Os Yupa, aliás, habitam a serra de Perija, e pertencem portanto, do ponto de vista geográfico, à área andina.

Começaremos por notar a recorrência, entre os Yupa e os Araucanos, de um complexo que associa a pluralidade dos sóis, a personagem de uma mulher sedutora e a rã. O nome dado pelos Araucanos ao filho do sol, /mareupuantü/, poderia significar “doze sóis”. De modo ainda mais direto do que o mito yupa, essa etimologia evocaria os múltiplos sóis e luas dos mitos klamath e joshua (cf. [M471D](#), p. 280, infra; Gatschet 1890, parte 1: 105-06; Frachtenberg 1915: 228-33). Lehmann-Nitsche (1918: 191) rejeita, no entanto, a interpretação apressada do nome do filho do sol que designa, além disso, uma rã ou um sapo (Latcham 1924: 378). Ora, a mulher sedutora do mito yupa, subsequentemente jogada na água e transformada em rã, lembra uma criatura sobrenatural chamada /shompalwe/ em araucano. Essa dona dos peixes e dos lagos

— em que ela afoga os adolescentes (Faron 1963: 68, 73-74) — seria também uma rã verde, deusa da água (Cooper 1946: 748). Não devemos esquecer que os Kogi da Sierra Nevada de Santa María, na Colômbia, tratam como homônimos as palavras que designam o sapo e a vulva e possuem o mesmo complexo mitológico que associa os múltiplos sóis, a rã e a substituição de um sol primitivamente quente demais por um sol temperado (M₄₁₂: Reichel-Dolmatoff 1949-51, v. II: 26-32; Preuss 1919-26: 154-63), crença registrada desde a costa noroeste da América do Norte até os Machiguenga do sul do Peru (M₂₉₉; MC: 299-301), que também são sub-andinos.

O pai egoísta do mito yupa, personagem celeste que se recusa a dar as filhas em casamento e as mantém enclausuradas, tem seu equivalente exato entre os Araucanos:

M₄₁₃ ARAUCANO: A LONGA NOITE

Os sobrinhos do velho Tatrapai desejavam desposar as primas. Ele os submeteu a provas, que eles venceram. Mas o velho acabou preferindo matar as próprias filhas a separar-se delas. Os pretendentes, por vingança, prenderam o sol num jarro, provocando uma noite de quatro anos. O velho Tatrapai morreu de fome e os pássaros, em desespero, ofereceram mulheres aos heróis, que eles recusaram uma após a outra. Acabaram se casando com mulheres vesgas apresentadas pelo avestruz ou então indo para a terra dos mortos, em busca de suas noivas. Segundo uma terceira versão, estas ressuscitaram graças ao sangue que jorrou da cabeça cortada de seu pai. (Lehmann-Nitsche 1929: 43-51; Lenz 1895: 225-34)

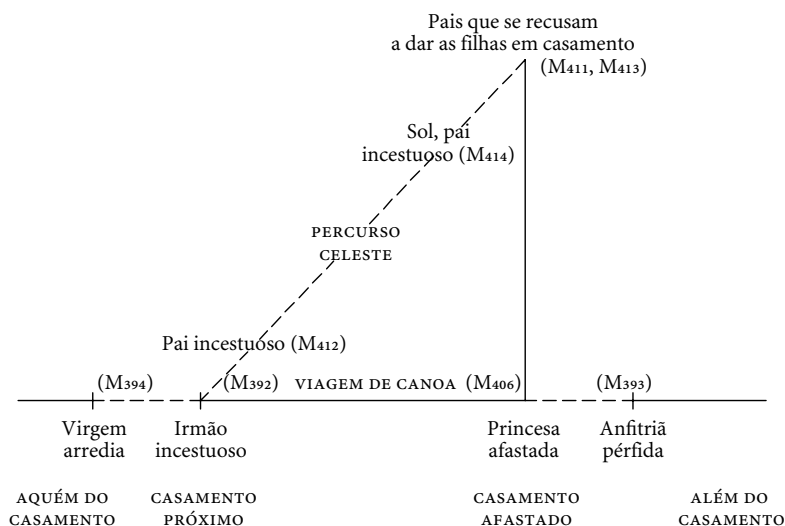
Os Araucanos dos pampas associam a ema (na verdade, um reídeo) à Via Láctea (Latcham 1924: 402), em que os Arawak da Guiana reconhecem o último avatar das filhas do sol, justamente depois de terem sido oferecidas pelo pai em casamento a um possível genro que não quis se casar com elas. Nisso, M₄₁₃ inverte M_{149B}, ao mesmo tempo em que inverte M₃₉₄ num outro eixo: nesse mito cashinaua, o sangue que escorre da cabeça cortada de uma moça avessa ao casamento e, por isso, assassinada pela própria mãe, torna-se mais tarde o arco-íris, ao passo que aqui, o sangue que escorre da cabeça cortada de um pai avesso ao casamento de suas filhas as ressuscita, embora ele as tivesse assassinado. Vemos assim esboçarem-se os contornos de um sistema.

Haveria muito o que dizer acerca das esposas celestes e estrábicas, de modo que nos contentaremos em notar que esse motivo possui a mesma área de difusão — do norte das Rochosas até as regiões sub-andinas meridionais — que todos aqueles que levamos em consideração. Com efeito, foi

registrado entre os Kodiak (Golder 1903: 24-26, 30) e os Klamath (Gatschet 1890, parte 1: 107-08; Barker 1963a: 71-73), e encontraremos mais adiante transformações norte-americanas que interessam particularmente à nossa demonstração. Na América do Sul, encontramos o mesmo motivo entre os Bororo (lua vesga), num mito já citado — que confirmaria, se preciso fosse, as afinidades sub-andinas dessa população — (M_{392B}; Rondon 1948: 164) e entre os Jívaro que, como os Yupa e os Kogi, atribuem ao sol esposas que são rãs malfazejas ou estúpidas (Wavrin 1937: 629,635).

No lugar de tentar seguir ao mesmo tempo todas essas pistas, mais vale recapitular as etapas de nosso trajeto. Tendo partido em busca do significado que os mitos atribuem à viagem de canoa da lua e do sol, verificamos que esse motivo encontra seu lugar num campo semântico de duas dimensões. Um eixo espacial opõe, em sua relação de respectivo afastamento, um casamento próximo e um casamento afastado, aceitados ou recusados, termos de alternativas que a viagem de canoa, por assim dizer, permite arbitrar. No eixo temporal, a alternativa se põe entre dia eterno e longa noite, arbitrada na ordem sincrônica por modos atenuados do claro e do escuro — como arco-íris, nuvens de inverno, lua e estrelas e Via Láctea — e, na ordem diacrônica, pela sucessão regular entre dia e noite.

Além disso, ao explorarmos esse campo, acabamos de constatar que os mitos orientam o eixo espacial de dois modos. Imaginam-no horizontal ou vertical. Horizontal, evidentemente, quando a viagem de canoa transporta o herói do pólo aproximado para o pólo afastado, começando por arrancá-lo de um meio doméstico em que ele só pode ser um solteirão (M₃₉₄) ou um amante incestuoso (M₃₉₂, M₄₀₆), para levá-lo a um meio exótico onde ele irá encontrar, se for solteiro, princesas de terras longínquas (M₄₀₆, M_{149B}) ou, se já for casado, anfitriãs pérfidas (M₃₉₃). Mas o mito yupa (M₄₁₁) transfere claramente esse eixo horizontal para a vertical: o sol noturno despenca num buraco cheio de brasas por querer abraçar uma humana que logo em seguida se transforma em rã, isto é, por querer contrair uma aliança afastada. E quando, tendo-se tornado lua no céu, ele se recusa a dar as filhas estrelas em casamento a pretendentes da mesma essência e prefere enclausurá-las a separar-se delas, comporta-se como um pai incestuoso movido pelo desejo secreto de uma união aproximada, como o velho Tatrapai, protagonista de M₄₁₃ que, impelido por um sentimento do mesmo tipo, obriga seus sobrinhos — pretendentes “a boa distância” pois, ao menos em teoria, os Araucanos preconizavam o casamento matrilateral com a prima cruzada (Faron 1961: 191) — a buscarem suas noivas no país dos mortos ou a contrair casamentos mais afastados (fig. 13).



[13] Esquema de integração dos códigos sociológico, geográfico e cosmológico.

Simplificando bastante, pode-se dizer que o eixo horizontal sobressai mais nos mitos das tribos fluviais das bacias do Amazonas e do Orinoco e o eixo vertical, nos das tribos das montanhas ou próximas da cordilheira. Notemos ainda que certos mitos andinos e sub-andinos se situam num eixo duplamente oblíquo, no sentido de que ligam, através do motivo do pai incestuoso, o do irmão incestuoso (eixo horizontal) ao do pai egoísta (eixo vertical), enquanto rebatem, por assim dizer, o código astronômico sobre o código sociológico. No mito *kogi* (M412), o sol maléfico comete incesto com sua filha, o planeta Vênus, que por sinal é um rapaz transformado; desde então, eles viajam afastados para se evitarem. A coincidência entre os dois códigos se evidencia também num mito tacana já citado (M414; Hissink & Hahn 1961: 79-80) em que sol e lua, que são pai e filha, adquirem sua natureza celeste em consequência das investidas amorosas do pai, para que os dois fiquem separados a partir de então. Como nos outros mitos desse grupo, que situam a origem do sol e da lua num incesto, uma configuração astronômica de afastamento (já que o próprio dos dois astros é não aparecerem juntos) expressa a sanção de uma configuração sociológica de proximidade.

Na bacia do Orinoco, existe um grupo de mitos que tratam de integrar os dois eixos. Uma versão antiga, proveniente de uma tribo de língua karib hoje extinta, chegou até nós reduzida a breves, mas preciosas, indicações:

Amalivaca, antepassado dos Tamanac, chegou no momento da grande inundação que tinha afogado todos os humanos, exceto um homem e uma mulher que tinham ido refugiar-se no alto de uma montanha. O demiurgo, viajando em seu barco, gravou as figuras da lua e do sol na *Pedra pintada* do Encaramada. Ele tinha um irmão chamado Vochi. Juntos, eles modelaram a superfície da terra. Porém, apesar de seus esforços, não conseguiram fazer com que o Orinoco corresse nos dois sentidos.

Amalivaca teve filhas, que adoravam viajar. Por isso, ele quebrou-lhes as pernas, para forçá-las a ficarem sedentárias e povoarem a terra dos Tamanac. (Humboldt & Bonpland 1807-35, v. VIII: 241-42; cf. Gilij 1780-84, III, I, cap. 1; Brett 1880: 110-14)

Esse mito ocupa, em relação aos que examinamos anteriormente, uma posição que se pode chamar de estratégica. Primeiro, ele inverte M₄₁₃, que colocava em cena um pai capaz de tudo para evitar o casamento de suas filhas, ao passo que o demiurgo tamanac as obriga a isso. Essas moças, com seu gosto pelo movimento, são o oposto da virgem arredia e caseira de M₃₉₄. São mulheres que correspondem mais ao marido aventureiro de M₃₅₄ e ao visitante excessivamente confiante de M₃₉₃: paralisadas como o primeiro, mas de dentro e não de fora, e não por terem contraído uma união próxima mas por terem a intenção oposta e, como o segundo, amputadas, mas da parte de baixo em vez da parte de cima. O motivo da viagem de canoa integra tão bem os dois códigos, sociológico e astronômico, que seus modos espacial e temporal se manifestam simultaneamente, na inscrição das figuras do sol e da lua numa escarpa rochosa à beira do rio (em lugar de os astros decorarem a própria embarcação, M₄₀₆) e no projeto dos demiurgos de fazer o rio correr nos dois sentidos, de modo que as viagens rio abaixo e rio acima tivessem a mesma duração, o que equivale a traduzir em termos de espaço a alternância regular entre o dia e a noite que os outros mitos do grupo querem instituir (cf. também Zaparo, in Reinburg 1921: 15). Voltaremos a todos esses pontos, pois a versão tamanac, sendo tão sumária, constitui uma base frágil para a demonstração. Os Tamanac desapareceram há muito tempo e nem a lembrança de sua principal divindade permanece na memória dos povos da região. Nos primeiros anos do século XIX, Humboldt observava que o nome de Amalivaca era “conhecido numa área de 5.000 léguas quadradas”. Viajando menos de meio século depois, Schomburgk se espantaria ao não obter nenhuma informação acerca desse personagem: “dir-se-ia que até seu nome foi esquecido” (citado por W. Roth 1915: 136).

A situação não teria saída se não fosse pelo reaparecimento de um relato que parecia esquecido para sempre — coisa que às vezes acontece em

mitologia — um século e meio depois, sob uma forma transposta mas facilmente reconhecível, na boca de uma população pouco afastada do antigo habitat dos Tamanac, falante de uma língua da mesma família, e apesar de a tribo, ao ser recenseada em 1958, não passar de umas cinquenta pessoas cuja cultura tradicional parecia estar profundamente alterada:



[14] Tamanac e Yabarana.

M416 YABARANA: ORIGEM DO DIA E DA NOITE

Na origem dos tempos, os únicos humanos eram um casal solitário. Esse homem e essa mulher tinham corpos diferentes dos nossos, não tinham pernas e acabavam no baixo ventre. Eles comiam pela boca e eliminavam pela traquéia, na altura do pomo de Adão. De seus excrementos nasceram os poraquês [*Electrophorus electricus*].

Além desse dois seres humanos, cuja constituição anatômica impedia de se reproduzirem, havia também na terra dois irmãos dotados de poderes sobrenaturais. O mais velho se chamava Mayowoca e o mais novo, Ochi. Um dia, Mayowoca partiu em busca do irmão, que tinha-se perdido durante uma de suas várias expedições. Ele encontrou o homem-tronco pescando na beira de um rio, no exato momento em que ele puxava para a margem uma enorme piranha, que ainda se debatia. O homem estava prestes a golpear sua presa, quando Mayowoca reconheceu o irmão, que tinha-se transformado em peixe para roubar o anzol de ouro do pescador.

Mayowoca transformou-se imediatamente em urubu e atacou o homem, cobrindo sua borduna de excrementos. Ochi aproveitou para pular na água e seu irmão mais velho tomou a forma de um beija-flor que levou o anzol. Então, depois de reasumir sua aparência primeira, iniciou uma discussão acalorada com o homem, para conseguir o misterioso cesto de onde saíam cantos de pássaro. De fato, o homem-tronco tinha conseguido capturar o pássaro-sol. É preciso dizer que, naquela época, o sol se mantinha brilhante e imóvel no zênite. Não havia nem dia nem noite.

Mas o homem viu o anzol de ouro preso na lateral da cabeça de Mayowoca, no lugar onde hoje se encontra a orelha. Furioso por ter sido roubado, ele recusou todas as propostas relativas ao cesto. Mayowoca fez então a melhor proposta: “Vejo que lhe falta a metade do corpo. Você não tem pés para andar e se arrasta com a ajuda de um bastão. Em troca de seu cesto, eu lhe darei um par de pés e você poderá andar pelo mundo todo sem problema.” O homem-tronco tinha tanta dificuldade em se deslocar que aceitou a oferta, contanto que sua mulher também recebesse a mesma coisa.

Mayowoca chamou a mulher e pôs mãos à obra. Com muita massagem e modelagem em cerâmica, completou as partes que faltavam. O homem e a mulher se levantaram sobre os novos pés e começaram a andar com cuidado. A partir de então, não apenas os humanos puderam viajar como também adquiriram a capacidade de se reproduzir.

Quando o homem entregou o cesto a Mayowoca, recomendou-lhe que nunca o abrisse. Se não, o sol fugiria e nunca mais seria possível encontrá-lo. A gaiola era tão preciosa que seu dono não devia mostrá-la ou entregá-la a ninguém.

O demiurgo partiu, feliz com sua gaiola equilibrada sobre as palmas das mãos juntas. Ele não se cansava de escutar o canto maravilhoso do pássaro-sol. Andava com cuidado, quando encontrou o irmão Ochi, que estava lavando os ferimentos que recebera quando era peixe, e de que as piranhas conservam a marca nas listas negras que têm na cabeça. Prosseguiram juntos e entraram na mata.

Como tinham fome, pararam logo ao pé de uma árvore carregada de frutas. Mayowoca pediu ao irmão para subir nela. Mas este tinha notado o cesto e o misterioso canto que saía dele. Alegou que estava fraco e, enquanto o irmão subia para colher as frutas, ficou no chão. Assim que Mayowoca sumiu no meio da folhagem, Ochi abriu o cesto, apesar das recomendações do irmão. O pássaro-sol saiu voando, seu canto melodioso tornou-se um grito medonho, as nuvens se amontoaram, o sol desapareceu e a terra inteira foi engolida por uma noite negra como breu. Uma tempestade caiu durante doze dias sem parar, afogando o sol numa água suja, escura, fria e infecta...

Os dois humanos quase morreram. Foram salvos por uma colina que ficou acima da água. Nenhum pássaro cantava, nenhum bicho rugia. Só se ouvia o vento uivando, a chuva caindo forte e, entre as águas e o céu, mais escuro ainda, a voz fraca de Ochi lamentando seu erro, acorado no alto de uma montanha. Mayowoca não podia ouvi-lo, pois tinha-se transformado num morcego que voava bem alto no céu, cego pela noite e ensurdecido pela tempestade. Ochi fabricou uma camada de terra e criou à sua volta todos os tipos de quadrúpedes para comer. Com a mesma intenção, Mayowoca criou mais alto, acima da tempestade, os pássaros e os macacos.

Passaram-se os anos. Finalmente, Mayowoca enviou o pássaro /conoto/ em busca do sol. Ele não estava no zênite quando o pássaro chegou lá, exausto. Então o pássaro se deixou levar pelo vento, planando, até a ponta da terra. Milagre! O sol estava lá, feito uma bola de brasa. Cansado de ficar fechado na gaiola, o sol tinha fugido para o zênite,

e desde então ficava correndo entre uma ponta do mundo e a outra, sem poder escapar para além. Assim surgiu a alternância entre o dia e a noite. À noite, os homens não podem ver o sol porque ele viaja por baixo da terra, que é chata. Pela manhã, ele reaparece do outro lado. Para não se queimar, o /conoto/ pegou o astro com a ajuda de um floco de nuvens como algodão e o lançou em direção à terra. Um macaco branco recebeu o pacote, abriu-o fio por fio e recolocou o pássaro-sol na gaiola.

O sol subiu novamente para o zênite, onde parou por um momento. Então, Mayowoca chamou o irmão e lhe disse que eles passariam a viver separados, Ochi a oeste e ele a leste, com a terra hostil entre os dois. Em seguida, Mayowoca começou a organizar o mundo, que o dilúvio tinha tornado inabitável. Só com a força do pensamento, ele fez crescerem as árvores, correrem os rios, nascerem os animais. Abriu uma montanha, de onde tirou uma nova humanidade, a quem ensinou as artes da civilização, as cerimônias religiosas e a preparação das bebidas fermentadas que permitem a comunicação com o céu. [Teve um filho que um ogro tentou devorar] Finalmente, subiu para o céu, de um lugar onde ainda se pode ver a marca de seus dois pés.

Assim foi criado o terceiro mundo. O primeiro tinha sido destruído pelo fogo, para punir os homens, que cometiam incesto. O segundo mundo extinguiu-se no dilúvio, por causa da imprudência de Ochi em relação ao pássaro-sol. O terceiro mundo acabará nas mãos dos /mawari/, que são **Espíritos maléficos** a serviço do demônio /ucara/. O quarto mundo será o mundo de Mayowoca, em que as almas dos homens e de todos os outros seres gozarão de uma felicidade eterna. (Wilbert 1963: 150-56)

Apesar de longa, essa versão tardia permanece certamente incompleta, pois o informante enumera no final episódios que não contou, que se situariam mais no início. Além disso, não se sabe bem o que aconteceu com o primeiro casal durante e depois do dilúvio, nem porque foi preciso que o pássaro-sol retornasse à sua gaiola depois de sua fuga ter instaurado a alternância entre o dia e a noite.

Apesar dessas dúvidas, a semelhança entre os nomes dos demiurgos em M₄₁₅ e M₄₁₆, mitos que, ambos, os fazem passar por um dilúvio que destrói a humanidade e os encarregam da reorganização do universo, convida a tratar como seqüências invertidas os dois episódios simétricos do casal primitivo sem pernas e das filhas do demiurgo com as pernas quebradas. Amalivaca quebrou as pernas das filhas para impedi-las de viajar por toda parte e obrigá-las a ficar paradas, a fim de que seu poder de procriação, certamente desperdiçado em aventuras exóticas, ficasse a partir de então reservado à geração dos Tamanac. Inversamente, Mayowoca dá pernas a um casal primitivo, sedentário por necessidade, para que eles possam ao mesmo tempo se deslocar sem dificuldade e procriar. Em M₄₁₅, o sol e a lua

são fixos ou, mais precisamente, sua representação conjunta sob a forma de desenhos rupestres escalona de modo definitivo a distância moderada que os separa e a proximidade relativa que os une. Porém, se a rocha é imóvel, o rio que lhe banha a base deveria, se a criação tivesse sido perfeita, fluir nos dois sentidos, igualando desse modo os trajetos de ida e volta.

Todos os que já viajaram de canoa sabem que uma navegação que dura algumas horas rio abaixo pode exigir vários dias quando realizada no sentido contrário. O estabelecimento do sentido duplo no rio corresponde portanto, em termos de espaço, à busca, em termos de tempo, de um bom equilíbrio entre a duração respectiva do dia e da noite (cf. M₄₁₀), que uma distância conveniente entre a lua e o sol, escalonada sob a forma de gravuras rupestres, deve também permitir obter. Conseqüentemente, M₄₁₅ adota o mesmo procedimento no plano astronômico e no plano sociológico: coloca definitivamente a uma boa distância, mas imobilizando-os, o astro diurno e o astro noturno, o homem e a mulher; e é o rio que se desloca. M₄₁₆ segue um caminho simétrico e inverso: na origem, o sol ocupava uma posição fixa no zênite e o casal primordial não podia se deslocar. Encarada sob seus aspectos positivo e negativo, a obra de criação sempre consiste em mobilizá-los.

Não há menção a uma viagem de canoa em M₄₁₆, nem à sua expressão invertida, também presente em M₄₁₅ sob a forma do estabelecimento de um rio de mão dupla que neutraliza, por assim dizer, a desigualdade temporal entre a ida e a volta. O mito contemporâneo substitui essas seqüências fluviais por uma outra de inspiração semelhante, a pesca pelo homem-tronco do demiurgo caçula, que tinha se transformado em piranha para roubar um anzol.

Essa conseqüência remete diretamente a M₃₅₄, ponto de partida deste livro, em que uma piranha serve de desculpa ao herói para se desgrudar de uma mulher-tronco — que também é uma mulher-grampo —, ao passo que aqui, serve de pretexto para o herói grudar o anzol (≡ garra) de um homem-tronco. Mas há mais. De fato, a seqüência fluvial de M₄₁₆, cujo papel poderia parecer anedótico, tem seu sentido pleno fornecido pela mitologia tupi-guarani, em que aparece freqüentemente. Aliás, a destruição do mundo como punição por um incesto (por um dilúvio em vez de um incêndio) também pertence a essa mitologia (Cadogan 1959: 57-58).

Os dois demiurgos dos Guarani meridionais são o sol e a lua; no decorrer de suas atividades (M₁₃; [CC: 100, 138](#)) eles se transformam em peixes para roubar o anzol de um Espírito maldoso e canibal. O caçula desajeitado torna-se vítima de um ogro (e não ogra, como escrevemos por engano em *O cru e o cozido*) que o come diante dos olhos aterrorizados do irmão, episódio igualmente conservado num relato yabarana (Wilbert 1963: 154-56) que pertence

ao mesmo grupo que M₄₁₆. Mas o mais velho dos demiurgos tem o cuidado de recolher as espinhas e com elas consegue dar novamente vida a seu irmão. Essa devoração seguida de ressurreição se perpetua nas fases e nos eclipses da lua, que recebeu suas manchas no contexto de um caso incestuoso com sua tia paterna, que sujou o rosto de seu visitante noturno para reconhecê-lo. Desde então, quando a chuva cai, é porque ele está se lavando para limpar as marcas. Os eclipses solares também se originaram nas lutas entre o demiurgo primogênito e o ogro Charia (Cadogan 1959: 78-83).

Conhecem-se várias versões da cosmologia tupi-guarani. Esta basta para suprir as lacunas da codificação astronômica de M₄₁₆, cuja codificação sociológica M₄₁₅, por sua vez, ajuda a esclarecer. É preciso lembrar que os Tupi e os Guarani assimilam os gêmeos míticos ao sol e à lua. Nesse sentido, diferem dos Yabarana, para os quais o sol é um pássaro e que contam o episódio da devoração pelo ogro em termos que sugerem que o filho de Mayowoca personifica a lua. A separação dos demiurgos na direção do leste e do oeste cria, antes, uma afinidade entre eles e o arco-íris, fenômeno atmosférico que os índios da América equatorial costumam desdobrar em superior e inferior (o que corresponde à posição dos demiurgos durante o dilúvio) ou em oriental e ocidental, como ocorre no final do mito. Já mencionamos um mito dos Katawishi, tribo do alto Tefé, entre os rios Purus e Juruá, de língua katukina (CC: 285):

M₄₁₇ KATAWISHI: OS DOIS ARCO-ÍRIS

Os Katawishi distinguem dois arco-íris, Mawali a oeste e Tini a leste. Eram dois irmãos gêmeos. Depois da partida das amazonas, que deixaram os homens sozinhos, foi Mawali que fez as novas mulheres. Tini e Mawali provocaram o dilúvio que inundou toda a terra e matou todos os vivos, exceto duas moças, que eles salvaram para que fossem suas companheiras. Não convém olhar fixamente para nenhum dos dois. Olhar para Mawali faz com que a pessoa fique mole, preguiçosa, azarada na caça e na pesca. E olhar para Tini torna a pessoa tão desajeitada que não consegue ir para lugar nenhum sem tropeçar e machucar os pés em todos os obstáculos do caminho, nem pegar nenhum instrumento cortante sem se ferir. (Tastevin 1925a: 191)

Tastevin observa que a palavra /mawali/ ou /mawari/ designa, em vários dialetos, um deus que pode ou não ser malvado (id.ibid.). É sem dúvida o que ocorre em yabarana, em que /mawari/ tem o sentido de “espírito **mal-fazejo**” (*supra*: 147). Devemos certamente aproximar esse termo do arawak /yawarri/, que denota tanto o arco-íris quanto o sarigüê (CC: 287-88), ainda mais na medida em que os Tukuna, cujo território se situa numa zona

intermediária entre os Arawak da Guiana e os Katawishi, distinguem o arco-íris oriental e o arco-íris ocidental (*supra*: 30, 90) e concebem também dois demiurgos, dos quais um é um deus-sarigüê (CC: 204-15), e que acabam se separando: um vai para o leste e o outro para o oeste.

Como os dióscuros tamanac e yabarana, os dos Katawishi provocam um dilúvio destruidor da humanidade e possuem idéias bem claras sobre o comportamento que convém às moças. Os dióscuros tamanac tornam sedentárias mulheres andarilhas formando um par, os dióscuros yabarana fazem duplamente o contrário, tornando *andarilho* um *casal* sedentário. Os dióscuros katawishi, por sua vez, lidam com duas espécies de mulher, amazonas que são andarilhas, já que os abandonam, e duas moças do lugar que salvam do dilúvio para lhes servir de companheiras e que, portanto, tornam-se sedentárias. Finalmente, as relações futuras entre a humanidade e os demiurgos são descritas no plano das virtudes, de maneira simétrica àquela que permite aos demais mitos opor casamento próximo a casamento afastado. Olhar fixamente para um dos arco-íris deixa a pessoa mole, preguiçosa, azarada na caça e na pesca, ou seja, acarreta carências análogas às que os outros mitos situam na origem do incesto. Olhar fixamente para o outro arco-íris provoca acidentes — quedas e ferimentos — que são a punição costumeira por um comportamento imprudente e aventureiro. Acrescenta-se, às codificações sociológica e astronômica, uma codificação moral.

Assim sendo, não há de surpreender o fato de encontrarmos, na mesma região, mas entre povos Karib, uma quarta codificação, de inspiração anatómica, que já tinha chamado nossa atenção:

M252 WAIWAI: O PRIMEIRO COITO (cf. MC: 187)

Na origem dos tempos, uma mulher-tartaruga, grávida e perdida, tentou encontrar refúgio junto ao jaguar, que a matou e comeu. Mas não comeu os ovos que ela levava no ventre e que deram origem a duas crianças, Mawari e Washi.³ Eles foram criados por uma velha. Quando cresceram, ficaram barbudos e peludos, mas não tinham pênis, porque naquele tempo os pênis existiam na forma de plantinhas que cresciam na flo-

3 . Note-se que a língua waiwai distingue /mawari/, nome de um dos dióscuros, e /yawari/, que designa o sarigüê. O mesmo ocorre em kalina, entre /mawari/ e /awaré/ (Ahlbrinck 1931, respectivas entradas). Não se pode, assim, tomar por certa a aproximação que sugerimos acima, baseados nas respectivas conotações que os mitos atribuem aos significados correspondentes. Acerca das palavras que designam o sarigüê e o arco-íris, cf. Taylor 1961.

resta. Instruídos por um pássaro, eles um dia lambeiram essas plantas e adormeceram. Enquanto dormiam, cresceu um pênis enorme em cada um. Animados por um desejo novo, tentaram copular com uma ariranha, que lhes explicou o que fazer para pescar mulheres de verdade. Mas as mulheres os desaconselharam de tentar dormir com elas, porque tinham vaginas dentadas. Washi, apressado demais, quase morreu, mas seu pênis cortado ficou de tamanho normal. Mawari preferiu primeiro dar drogas mágicas à sua mulher, para acabar com os dentes de piranha. (Fock 1963: 38-42)

Passamos assim da ausência de pênis, que torna impossível até o casamento próximo, para a aquisição de um pênis de comprimento razoável, pela etapa intermediária de um pênis longo demais que só poderia servir para um casamento afastado. O mito wawai exprime, em termos anatômicos, o que certos mitos dizem em termos sociológicos ou astronômicos, enquanto outros empregam dois ou três códigos ao mesmo tempo. Em todos os casos, cada mito pode ser definido pelo itinerário que escolhe percorrer através dos registros de um campo semântico global cujos aspectos estamos começando a discernir:

CÓDIGO ASTRONÔMICO	{	lua ausente, eclipse, fases sol fixo
		longa noite alternância regular longo dia
		entre dia e noite
		 Via Láctea — arco-íris
CÓDIGO GEOGRÁFICO	{	próximo viagem de canoa afastado
		jusante rio de mão dupla montante
CÓDIGO ANATÔMICO	{	mulher sem pernas mulher andarilha
		homem sem pênis homem de pênis comprido
CÓDIGO SOCIOLÓGICO	{	 incesto, endogamia ... exogamia
		celibato promiscuidade
CÓDIGO ÉTICO	{	timidez audácia

Essa matriz retangular, que empobrecemos bastante para torná-la mais legível, representa o tabuleiro compartilhado sobre o qual cada mito joga a sua partida. Mas é preciso considerar o conjunto, se quisermos compreender a razão de ser de certas transformações notáveis, enigmáticas à primeira vista. Assim, a cosmologia tukano, que procura dar conta da alternância regular entre dia e noite, por repartir as mulheres em duas categorias — as “sérias” e as levianas ou prostitutas (Fulop 1954: 121-29) — incorpora um longo relato (M₄₁₈; Fulop 1956: 341-66) no qual, como no mito yabarana M₄₁₆, uma gaiola aberta por imprudência libera pássaros. Estes imediatamente se transformaram nos /yurupari/, flautas sagradas de que as mulheres se apoderaram, o que lhes permitiu escravizar os homens, mas que atualmente constituem o símbolo e o meio da sujeição delas a eles. A transformação seria incompreensível se não levássemos em conta que, nas tribos dos rios Negro e Uaupés, a palavra /yurupari/ também designa o filho que uma mortal concebeu do sol, para por um fim no reinado das mulheres e instaurar as regras severas às quais elas ficariam sujeitas a partir de então (M₂₇₅, M₂₇₆, MC: 252-54). Conseqüentemente, ao mesmo tempo que o código sociológico evolui do plano das alianças matrimoniais até o das relações políticas (mas sempre a partir do ponto de vista da oposição entre os sexos), o elo metafórico entre a ordem astronômica e a ordem social se transforma em elo metonímico entre as mulheres e a encarnação do filho do sol nas flautas. Estas são a *causa* do comportamento disciplinado das mulheres, assim como a alternância regular entre os astros diurno e noturno oferece a *imagem* da aliança matrimonial bem regrada: nem próxima demais, o que aconteceria se as mulheres fossem incestuosas, nem afastada demais em razão de um temperamento descontrolado que as tornaria andarilhas ou faria delas amazonas. Em vez disso, solidamente precavidas contra ambos os riscos, elas se mostram esposas recatadas e obedientes às ordens de seus maridos. Para os Tukano, o dilema se colocava de modo particularmente agudo, visto que eles praticavam uma exogamia tribal estrita e obtinham suas esposas mediante a troca de irmãs com tribos aliadas ou até por rapto de moças em tribos inimigas (Fulop 1954: 132; Silva 1962: 408-ss). O exemplo de um céu regrado talvez não tivesse bastado para disciplinar estrangeiras que deviam muitas vezes se mostrar reticentes. E o medo inspirado pelas flautas era certamente preferível, nessas difíceis condições, para fazer com que as esposas obtidas não fossem de saída virgens arredias ou irmãs incestuosas e para evitar que elas se tornassem posteriormente anfitriãs perversas ou mulheres impudicas.

Considerados de um ponto de vista mais geral, os mitos que acabamos de discutir esforçam-se por resolver uma contradição de um modo de vida fluvial, provavelmente sentida de modo especial por populações instaladas nas vizinhanças do equador. Na ordem temporal, a noite alterna exatamente com o dia, já que os dois períodos têm a mesma duração nessa parte do mundo. A realidade vivida oferece, assim, a imagem constante de uma mediação bem-sucedida entre dois estados concebíveis, pelo menos de um ponto de vista teórico — um em que só haveria o dia (M₄₁₀-M₄₁₁) e outro em que só haveria a noite (M₄₁₃, M₄₁₆) — ou entre estados em que a duração de um dos períodos excederia consideravelmente a do outro.

Na ordem espacial, em compensação, é o estado de mediação que diz respeito a uma visão teórica: para que a ida fosse igual à volta quando se viaja de canoa, teria sido preciso que os rios tivessem mão dupla. Mas a realidade empírica não mostra nada parecido. De fato, leva-se um dia inteiro, quando não vários, para subir um trecho de rio que algumas horas bastariam para descer, embora a distância seja a mesma. Isso é ainda mais verdadeiro quando os rios são cortados por saltos e corredeiras, cuja corrente imprime uma velocidade prodigiosa à canoa que se dirige a jusante, mas obriga a longos transportes por terra quando o destino se encontra a montante. Nos mitos em que um dos dióscuros tenta fazer com que os rios corram nos dois sentidos, o outro destrói

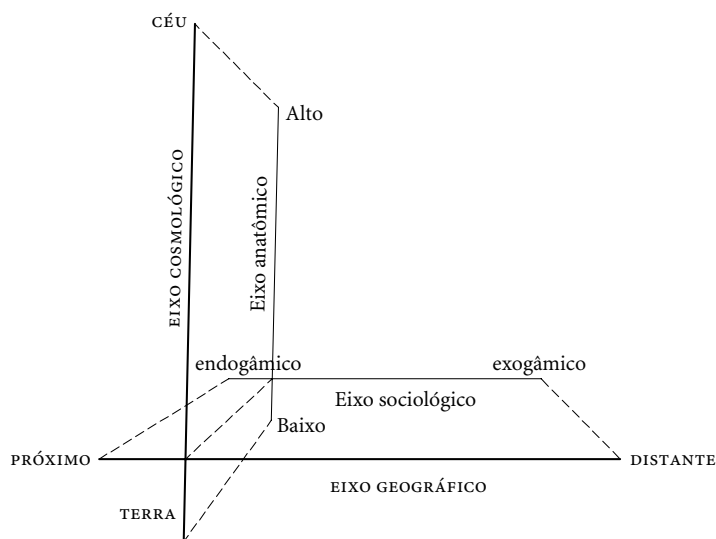
seus esforços criando corredeiras e cachoeiras, principais causas da desigualdade dos trajetos.

Conseqüentemente, o eixo espacial e o eixo temporal se referem a estruturas que, de um ponto de vista lógico, devem parecer simétricas e invertidas. No eixo temporal, o estado de mediação é precisamente o que a experiência fornece, e só a especulação permite reconstituir um estado primitivo de não-mediação, sob as duas formas sugeridas pelos mitos de preâmbulo diurno ou preâmbulo noturno, entre os quais não existe, aliás, paridade (MC: 393-96). No eixo espacial, ocorre o contrário: apenas a ausência de mediação é dada e, com o fantasma do rio de mão dupla, a especulação reconstitui um estado inicial oposto. Em ambos os casos, portanto, os pólos de cada um dos eixos, que se correspondem de um ponto de vista lógico, são um vivido e o outro pensado.

O paradoxo torna-se especialmente perceptível no eixo sociológico, que agora aparece como uma função dos dois outros: as regras de casamento, quer sejam endogâmicas ou exogâmicas (e diversamente estritas em cada caso), obrigam a considerar atentamente a *distância* na qual se irá buscar esposas, com o objetivo de perpetuar a espécie, isto é, de garantir a periodicidade das gerações que, em última análise, é determinada pela *duração* da vida humana. Assim, não há de surpreender que, nos mitos consagrados à impossível arbitragem entre o próximo e o distante, ressurgam freqüentemente o motivo da vida breve, instituída pelos demiurgos ao mesmo tempo que a distância razoável entre a lua e o sol, a diferença inevitável na duração das viagens fluviais de ida e de volta e o grau de mobilidade permitido às mulheres. Segundo a versão mais antiga que se conhece de M₄₁₅, o demiurgo desistiu de instituir a mão dupla nos rios, mas quebrou as pernas de sua filha que “*era amante de camminate*” e promulgou a vida breve (Gilij 1780-84, v. 3: 4-5). Uma outra, mais recente, acrescenta que ele fez gravuras rupestres sem sair de sua canoa e suavizou o relevo (Brett 1880: 111-13), diminuindo assim os obstáculos, especialmente sentidos quando se sobe o rio. Na outra ponta do continente, entre os Ona e os Yaghan da Terra do Fogo, os demiurgos tratam de regular a alternância entre dia e noite, ordenar o universo, instituir a vida breve e ensinar aos humanos a copular e a se reproduzir (Gusinde 1931-39, v. 2, *passim*). Os códigos astronômico, geográfico, sociológico e biológico sempre estão ligados.

Para nos expressarmos com maior precisão, diríamos que o eixo astronômico, vertical, já que envolve o céu e a terra, e o eixo geográfico, horizontal entre os pólos do próximo e do distante, se projetam em escala reduzida sob a forma de eixos igualmente perpendiculares entre si, um eixo anatômico cujos pólos

são o alto (cabeça) e o baixo (pernas) e o eixo sociológico, que opõe casamento endogâmico (próximo) e casamento exogâmico (distante) (fig. 15)



[15] Relações de transformação entre coordenadas cósmicas e humanas.

A armação ideológica dos mitos da América equatorial parece, portanto, estar ligada a uma infra-estrutura em que o pensamento indígena encontra uma contradição, entre um eixo temporal de tipo equinocial e um eixo espacial em que o sentido do trajeto influi para tornar desiguais distâncias que são, contudo, idênticas. Porém, nesse caso, pode ser surpreendente a recorrência do motivo do rio de mão dupla em regiões da América do Norte em que é o solstício, e não o equinócio, o fenômeno pertinente. Por um lado, essa recorrência confirma nossa tese, já que pode ser observada exatamente onde notamos a da viagem de canoa, motivo complementar do precedente. Encontra-se entre os Iroqueses (Cornplanter 1938: 29; Hewitt 1928: 466) e na costa do Pacífico, desde Puget Sound (Haeberlin 1924: 396) e os Quinault ao norte (Farrand 1902: 111) até os Karok (Bright 1957: 201) e os Yurok: “Na origem dos tempos, o rio Klamath corria de um lado para montante e, do outro, para jusante, mas o criador decidiu que as águas do rio correriam a jusante e que os salmões iriam para montante” (Erikson 1943: 269, 271). Essas tribos do noroeste da Califórnia tinham um modo de vida essencialmente fluvial (Kroeber 1925: 9, 98-100). Embora sejam famosos por sua agricultura desenvolvida, os Iroqueses viviam numa região de grandes lagos e de numerosos

rios, pelos quais eles viajavam, antigamente, mais longe e mais frequentemente do que se imagina hoje em dia (Morgan 1954, v. 2: 83).

Desse ponto de vista, o motivo dos rios de mão dupla confirma, portanto, por sua distribuição, a homogeneidade do grupo, apesar da distância geográfica entre as tribos. Verifica-se igualmente por aí a correlação entre ideologia e infra-estrutura. Porém, no eixo temporal, a infra-estrutura não tem, aqui, um caráter equinocial, já que as populações norte-americanas de que provêm nossos exemplos vivem todas entre 40° e 50° de latitude norte. Mas é notável que as do oeste, pelo menos, compartilhem com seus vizinhos setentrionais, até os Esquimós, uma verdadeira obsessão em relação à periodicidade noturna e diurna, bem como a das estações. Já aludimos a isso ([supra: 140](#)). É esse o caso entre os Chinook do estuário do rio Columbia, ao norte dos Yurok e dos Karok (M. Jacobs 1958-59, parte 2: 395-96; Sapir 1909: 173; Boas 1901: 12), entre os Sahaptin e os Salish costeiros (Adamson 1934: 132-33, 188; M. Jacobs 1934: 3-4 etc.). Em relação aos mitos sul-americanos a que se assemelham em tantos aspectos, os que provêm dessas populações apresentam, contudo, uma diferença digna de nota: trata-se muito menos de tornar a noite igual ao dia do que de evitar que suas respectivas durações se tornem iguais às das estações. Em outras palavras, trata-se menos da *desigualdade relativa* entre dia e noite do que de sua *duração absoluta*. Por outro lado, os mitos evocam sistematicamente procedimentos mágicos que servem de acelerador ou de freio, mas sempre na esperança de obter a igualdade entre as estações: em toda a extensão de um vasto território que vai do círculo ártico até a Califórnia, os jogos de fios servem para desacelerar o sol em seu curso ou ameaçam prolongar os meses de inverno, que as partidas de bilboquê são então encarregadas de encurtar.

Com os jogos de fios, os Esquimós da terra de Baffin atrasam o desaparecimento do sol e, com o bilboquê, apressam sua volta (Boas 1901-07: 151). Os Sanpoil acreditam encurtar o ano quando jogam bilboquê no inverno (Ray 1933: 161). Em klamath, realizar uma jogada no bilboquê é “envesgar o sol” (Barker 1963b: 382; cf. [supra: 137](#)); seus vizinhos e parentes Modoc fazem jogos de fios para “matar a lua”, isto é, encurtar o mês de inverno em curso (Ray 1963: 132). Os Shasta jogam bilboquê durante o inverno “para que a lua envelheça e o inverno seja breve... Também no inverno as crianças jogam jogos de fios, mas somente durante o quarto crescente... para acelerar seu progresso. Na lua minguante, jogam bilboquê com vértebras de salmão, para que ela morra mais depressa” (Dixon [1902-07b](#): 446). Assim, todas essas operações, que poderíamos qualificar de “capengas”, já que encurtam de um lado e encompridam do outro (cf. [MC: 431-36](#), onde interpretamos de

modo análogo a claudicância ritual ou mítica que desempenha um papel importante nessas regiões), apresentam, do ponto de vista da periodicidade sazonal, um equivalente positivo da viagem de canoa que, do ponto de vista da periodicidade cotidiana, possui uma valência negativa quando ela “manca”, isto é, quando o trajeto é mais longo num sentido do que no outro. Formulado em termos de espaço, o paradoxo equinocial corresponde, portanto, ao paradoxo solsticial que tribos muito distantes umas das outras formulam em termos temporais. Apesar da diversidade dos meios, elas conservam uma ideologia comum, num caso por intermédio de operações especulativas inspiradas num conhecimento técnico (a arte da navegação) e, no outro, por intermédio de operações técnicas (que os jogos também são) com finalidades — nem é preciso dizer — condenadas a permanecerem especulativas. Pois assim como os rios não correm nos dois sentidos, não é possível, em latitudes setentrionais, igualar a duração das estações.

Ao longo do volume anterior, enfatizamos um dos aspectos assumidos pela teoria da periodicidade no pensamento dos índios sul-americanos, mostrando que seus mitos tomavam como ponto de partida a periodicidade cotidiana, que se baseia numa experiência vivida da mediação. Ao mesmo tempo, os mitos se esforçam por retornar a uma ausência de mediação cuja noção é completamente teórica, embora possa ser concebida sob duas modalidades distintas. Dependendo do caso, pode-se escolher a hipótese de que apenas a noite, ou apenas o dia, reinasse na origem dos tempos. Porém, o preâmbulo noturno e o preâmbulo diurno não se equivalem de um ponto de vista lógico, já que, no eixo temporal, um corresponde a uma disjunção entre o sol e a terra e o outro, à sua conjunção. Projetando-se sobre o eixo espacial, a mesma configuração adquire um alcance sociológico: dependendo da distância ideal que cada sociedade desejar entre os futuros cônjuges, antes de serem unidos pelo casamento eles estarão mais ou menos próximos um do outro, isto é, relativamente juntos ou disjuntos.

Dois mitos guianenses citados por Goeje (1943: 108) a partir de Van Coll e Penard confirmam o caráter sistemático dessa ligação. Segundo um deles (Arawak: M_{420A}), o sol e a lua eram antigamente personagens humanos que guardavam a luz presa num cesto. O sol queria se casar com uma moça, mas ficava tão no alto que não podia descer; foi preciso que a moça subisse. Mal chegou, ela abriu o cesto e a luz se espalhou. Vê-se que esse mito inverte metodicamente M₄₁₁, graças a uma série de transformações: *caso amoroso* → *casamento*; *descida do astro* → *subida da humana*; *origem da luz noturna* → *origem da lua diurna*. O outro mito, de proveniência kalina (M_{420B}) conta como o sol, dono da luz, foi obrigado a espalhá-la

para poder vigiar sua mulher, que o enganava. “Assim ele se tornou o sol visível, que desde então faz alternar o dia e a noite... Se não tivesse existido o pecado, a noite não teria existido, haveria apenas uma claridade perpétua.” Os Warrau contam que um casal de velhos guardava a luz do dia. O filho deles concordou em dá-la apenas a uma entre duas irmãs que se tinha mantido virgem (M_{420C}; W. Roth 1915: 266; Wilbert 1964: 64-67).

Os mitos, que ligam a castidade ao dia e a sensualidade à noite, concordam, da Amazônia até a Terra do Fogo, em ver na alternância entre dia e noite a condição normal das relações conjugais. Um mito mundurucu (M_{421A}, Murphy 1958: 88-89) e um kayapó (M_{412B}; Métraux 1960: 18-19), construídos a partir desse tema, remetem a um mito dos Tupi amazônicos que foi resumido e discutido no volume anterior (M_{326A}; MC: 391-96), ao qual será preciso voltar, pois ele permite ver a causa profunda da união dos dois motivos — viagem de canoa e alternância regular entre dia e noite — de modo ainda mais claro do que os já examinados. Recordemo-lo. No tempo em que reinava um dia perpétuo, a filha de Cobra Grande, casada com um humano, se recusava a dormir com o marido porque considerava a escuridão como indispensável para fazer amor. O marido despachou três serviçais numa canoa para pedir a noite ao sogro, que a mantinha prisioneira no fundo das águas. Este concordou, e entregou a noite dentro de um coquinho de palmeira, dizendo aos serviçais que eles não deviam abri-lo até estarem de volta. Curiosos, os dois serviçais que desempenhavam a função de remadores quiseram saber o que fazia o barulho que escutavam dentro da noz. O que estava no leme da embarcação tentou dissuadi-los, no início, mas acabou cedendo. Os três homens se juntaram no meio da canoa e abriram o coquinho. A noite escapou e se espalhou sobre a terra. A filha de Cobra Grande teve de intervir e instaurou a alternância regular entre a luz e a escuridão.

Já encontramos tríades astronômicas. A dos serviçais evoca as três velhas, feias e de pele escura que, segundo os Kogi (M₄₁₂; Reichel-Dolmatoff 1949-51: 29) perseguem o sol e procuram fazer com que reine uma noite eterna, ainda mais na medida em que um mito amazônico de proveniência incerta associa a personagens análogos todos os temas que evocamos há pouco.

M104 AMAZÔNIA: ORIGEM DA NOITE (CF. CC: 211-12)

Na origem dos tempos, a noite não existia. O sol fazia idas e vindas contínuas, os homens não trabalhavam e dormiam em pleno dia. Um dia, três moças levianas e rebeldes viram um Espírito aquático, de sexo feminino, raptar diante de seus olhos um homem chamado Kadaua. Elas tentaram segurá-lo, foram arrastadas pela cor-

rente e toda a população da aldeia, que tinha vindo em seu auxílio, caiu na água e perdeu a visão, exceto por três velhas que tinham ficado na margem.

Elas viram Kadaua nadando junto com uma das moças e gritaram que ele a trouxesse para a margem. Ele conseguiu entregar a sobrevivente às velhas e voltou para buscar os outros, que continuavam longe da terra. As velhas aproveitaram para aconselhar à moça que fugisse. Disseram-lhe que Kadaua jamais tinha amado mulher alguma; elas mesmas tinham-se apaixonado por ele havia tempos e ele as tinha feito envelhecer. A moça escutava sem dizer uma palavra. Enquanto isso, Kadaua tentava nadar até as outras moças, mas elas não reconheciam sua voz e fugiam dele. Acabaram se afogando.

Kadaua retornou em prantos. Saiu da água e viu sua formosa protegida chorando também. Interrogada por ele, respondeu que tinha medo de envelhecer por causa dele, como as três mulheres que a tinham precedido. Kadaua retrucou que nunca tinha sido amante delas e elas, por sua vez, acusaram-no de indiferença em relação às mulheres. Então, se lançaram sobre a moça e arrancaram-lhe todo o cabelo. A jovem jogou-se na água. Kadaua foi atrás dela e as velhas se transformaram em sarigüeias.

Kadaua nadava atrás da moça, tão perto que conseguia tocar seu calcanhar, mas ela se mantinha na frente. Nadaram assim durante cinco luas. Kadaua ia perdendo pouco a pouco todo o seu cabelo e os da fujona cresciam brancos. Finalmente, foram dar juntos numa beira de rio. “Por que você foge de mim?”, ele perguntou. Ela respondeu que era por medo de seus cabelos ficarem brancos e que, já que o dano estava feito, ela podia se deixar alcançar. Mas onde tinham ido parar os cabelos de Kadaua? Foi então que ele percebeu que estava careca. Culpou a água. A moça respondeu que a água tinha de fato “lavado o negrume” de sua cabeleira e que os dois teriam de viver e se mostrar naquele estado a partir de então. Quando Kadaua voltasse para casa, suas amantes iriam rir de sua cabeça pelada!

Mas o homem não quis se conformar. “Foi por sua causa — disse à companheira — que a água raspou meus cabelos. Faça-os crescerem novamente!”. “Está bem — respondeu ela —, mas contanto que você torne meus cabelos negros, como eram antes de suas amantes os arrancarem.”

Caminhavam enquanto discutiam e, assim, chegaram a uma casa sem nenhum morador, onde cozinham e comeram a comida (? /uareá/) que lá encontraram. Nesse momento, os proprietários apareceram. Eram os pais da moça, que não a reconheceram por causa de seus cabelos brancos e zombaram maldosamente da calvície de seu companheiro, que ficou tão deprimido que dormiu durante dois dias. Mais dois dias se passaram e os dois casais se puseram a caminho da aldeia de Kadaua, na esperança de que as três velhas curassem os dois jovens. Mas a casa delas fedia tanto que ninguém queria entrar. Dentro dela, as velhas gritavam “ken! ken! ken!”, como os sarigüês. Kadaua pôs fogo na casa e espalhou-se um cheiro de queimado.

“Você vai incendiar meus cabelos!”, protestou a jovem. Então, o dia desapareceu e caiu uma noite densa, enquanto o calor fazia explodirem os olhos das sarigüeias.

Imediatamente, fagulhas brilhantes subiram ao céu e lá se fixaram. Kadaua saltou para dentro da casa, esperando encontrar nela os cabelos de sua companheira, que o seguiu, assim como seus pais. Os quatro foram consumidos nas chamas. Seus corpos explodiram e voaram para o céu onde, desde então, um fogo e uma brasa incandescentes embelezam a noite. (Amorim 1928: 445-51)

A interpretação desse mito levanta várias dificuldades. Primeiro, porque conta uma história bastante complicada. Além disso, não se sabe exatamente de onde provém. O fato de ter sido registrado em nheengatu, isto é, tupi amazônico, não prova nada, pois essa língua geral era comumente usada nos arredores de Manaus, por tribos de vários grupos lingüísticos, como o arawak e o tukano. Basta percorrer a coletânea de Amorim, que reúne mitos amazônicos de diversas origens, muitas vezes sem precisar quais, para constatar que motivos como o das três moças desajuizadas e do herói lunar e adolescente, impotente porque hermafrodita, integram um patrimônio mitológico comum a tribos aliadas ou inimigas, mas entre as quais todos os tipos de laços foram estabelecidos por trocas matrimoniais ou raptos de mulheres. Acrescenta-se a essa incerteza quanto ao contexto etnográfico uma outra, em razão do gênero particular a que pertence a maioria dos mitos colhidos por Amorim, Stradelli e, em menor medida, Barbosa Rodrigues. Esses autores ainda puderam ter acesso a uma mitologia erudita, certamente elaborada a partir de materiais híbridos por confrarias de sábios sobre os quais não sabemos praticamente nada, a não ser que eram estritamente hierarquizadas e que versões mais ou menos esotéricas dos mesmos mitos deviam pertencer aos diferentes graus da hierarquia (cf. [MC: 253](#)).

Diante disso, adotaremos um raciocínio prudente, contentando-nos com ressaltar alguns aspectos. Fica claro que a dupla tríade feminina de M₁₀₄ evoca a tríade masculina dos serviçais em M_{326A}, já que todas estão ligadas à origem da noite. Também trazem à lembrança uma indicação de Stradelli (1929: 503-06) acerca de uma tríade feminina e noturna formada por criaturas sobrenaturais: Kerepiyua, Kiriya e Kiriryua, respectivamente “mãe dos sonhos”, “mãe do sono” e “mãe do silêncio”. Para os Tupi, a primeira é uma velha que desceu do céu, “mas as tribos baniwa, manao, tariana, baré, etc., dizem que a que desce do céu não é uma velha, mas uma moça sem pernas, chamada Anabanéri em baniwa, e que costuma viajar nos raios das estrelas, pelo caminho do arco-íris...”. Essa personagem mutilada lembra outras que encontramos.

Como o herói masculino de todos os nossos mitos, Kadaua se encontra entre dois tipos de mulheres, duas formas de casamento. A originalidade de M₁₀₄ consiste em desdobrar essa imagem, que já era de dualidade. No início, o mito mostra Kadaua atraído por uma criatura sobrenatural, a mãe das águas, em direção a uma união *distante* e irrevogável, enquanto conterrâneas desaforadas tentam mantê-lo *perto* delas. Segue-se a essa expressão espacial da relação entre próximo e distante uma outra, no plano temporal, que opõe as três velhas de que Kadaua se *afasta* às três jovens de que ele se *aproxima*, mas no registro da duração. Pois, ao afastá-las de si, o herói transforma as velhas em sarigüéias ou — como mostramos em *O cru e o cozido* (197-222) e como confirma o episódio das sarigüéias fedorentas — de idosas em putrefatas. Aproximando de si as outras, ele transforma as três moças, uma em velha e as outras em mortas. A segunda parte do mito integra os dois aspectos.

Com efeito, o envelhecimento acelerado, no lapso de cinco luas, ocorre durante uma *perseguição a nado*, que é o contrário de uma *viagem de canoa*, já que os dois protagonistas, homem e mulher, se encontram diretamente dentro da água em vez de flutuarem sobre ela numa embarcação, a mulher precede o homem, em vez de estar sentada atrás (cf. *supra*: 121) e, principalmente, o homem, cuja mão roça o calcanhar da mulher, deveria alcançá-la mas não consegue, ao passo que na viagem de canoa (e, nesse ponto, o testemunho de M_{326A} é capital) os passageiros transgressores se juntam no centro da canoa quando não deveriam. Esses três viajantes levianos se reúnem em torno de um deles, que desempenha, portanto, o papel de mediador espacial. A nadadora inalcançável, porque se recusa a ser o sujeito de uma mediação temporal (o envelhecimento, entre a juventude e a morte), é a única sobrevivente de um trio de nadadoras imprudentes.

A razão dessas reviravoltas é clara: na condição de mitos de preâmbulo diurno, M₁₀₄ e M_{326A} opõem do mesmo modo a hipótese do longo dia à da longa noite, mas concebem diferentemente a mediação entre os dois, que é diacrônica em M_{326A} (no qual consiste na alternância regular entre dia e noite) e sincrônica em M₁₀₄ (no qual a noite absoluta que poderia ter reinado se encontra temperada, pela conjunção do podre e do queimado — que não é uma alternância —, já que existe graças à criação concomitante da lua e da Via Láctea).

Conseqüentemente, M₁₀₄ deve ao gênero erudito a que pertence o fato de poder se situar de saída na interseção entre vários mitos. Prosseguindo a análise, certamente verificaríamos que as sarigüéias que gritam “ken! ken!” dentro de uma casa incendiada se transformam nos animais noturnos

de M_{326A} que gritam “ten! ten! ten!” presos numa casca de noz, da qual também sairão por causa do fogo, junto com a escuridão. Em M₄₁₆, a confirmação de que a gaiola do pássaro-sol inverte o motivo precedente é fornecida pelo fato de os heróis dos três mitos ilustrarem casos de impotência sexual: um sem pernas (M₄₁₆), outro hermafrodita (M₁₀₄) e outro um marido que não pode dormir com a mulher porque ela se nega a ele (M_{326A}). Desde a Terra do Fogo até a Amazônia, a carência de que são vítimas é relacionada a um estado primordial em que reinava um dia contínuo (cf. M_{421A,B} e o mito ona M₄₁₉, in Bridges 1950: 433; Lothrop 1928: 101; Gusinde 1931-39, I: 586).

Finalmente, M₁₀₄ compartilha com um outro mito já examinado (M_{149B}) uma armação ao mesmo tempo sincrônica e diacrônica que articula o tema do envelhecimento precoce, isto é, da vida breve, com o de uma escuridão temperada pela presença dos luminares noturnos, a lua, as estrelas e a Via Láctea. Um herói cujo nome poderia denotar a calvície (*supra*: 126) e um outro que logo irá ficar careca tornam-se objeto de uma rivalidade, entre as graciosas filhas do sol e as fedorentas filhas do urubu ou entre jovens amantes e sarigüeias, também fedorentas. Ambos viajam por água, levados ou por um sapo monstruoso ou por um espírito aquático. O casamento com as filhas do sol valeria ao homem uma juventude prolongada; o casamento com o homem valeria à jovem esposa um envelhecimento precoce. O desenlace sempre decorre de uma vitória das criaturas fedorentas. Preteridas pelo herói, as filhas do sol se transformam em Via Láctea; a heroína de M₁₀₄ se transforma, junto com o herói que se manteve fiel a ela, nos astros da noite.



Embora nenhum dos mitos seja perfeitamente explícito, fomos tentando superpô-los até coincidirem e deixarem transparecer, como uma grade, a mensagem comum de que cada um deles continha um fragmento ou um aspecto. Condensem-se agora, mas claramente, essa mensagem, tal como a enuncia M₄₁₅, que nos serviu de ponto de partida para a discussão acima. Diremos que, já que não podiam neutralizar a oposição entre *casamento próximo* e *casamento afastado* pelo método do *rio de mão dupla*, Amalivaca e Vochi começaram determinando por meio de uma gravura rupestre a *distância razoável* entre a lua e o sol (garantia de que o *incesto* não ocorrerá) e, depois disso, puderam assentar em casamentos *relativamente próximos*, quebrando-lhes as pernas, suas filhas que pendiam por *uniões afastadas demais*.

Também as mensagens disjuntas de outros mitos se consolidam umas às outras. Se, rejeitando o incesto com a tia (em vez de cometê-lo e assim provo-

car as trevas, M₁₃), um herói lunar tivesse concordado em se casar com uma princesa distante demais, o dia teria sido de *luz sem calor* (M₄₀₆), à imagem da noite clareada pela pálida luz das filhas do sol, princesas distantes e preteridas (M_{149A}). Voltando para junto dos seus, ou seja, realizando uma *ida e volta*, o herói permite o aparecimento do sol sob a forma da *luz quente* do dia (M₄₀₆); em outras palavras, o astro diurno se instala, a partir de então, a uma *boa distância*, como o companheiro do sol que, para não sofrer de frio ou de calor na canoa (M_{149A}), deve evitar ficar *perto demais* ou *afastado demais* (M₄₀₅).

Quando nos interessamos pela primeira vez por M_{149A} (CC: 304), notamos que esse mito mantinha relações paradoxais com aqueles a que *O cru e o cozido* tinha-se dedicado de modo particular. Como desaninhador de sapos, o personagem do herói inverte o desaninhador de araras do mito de referência (M₁) pois, na realidade, os batráquios não ficam empoleirados no topo das árvores. Ora, sabemos que os mitos bororo e jê cujo herói é um desaninhador de pássaros dizem respeito à origem do fogo culinário, e que formam uma série paralela com mitos — principalmente jê — que associam a origem da vida breve à das plantas cultivadas. M_{149A}, cuja função etiológica é a origem da vida breve, recorta os dois grupos na transversal. Seu início é simétrico ao de um deles e seu final, idêntico ao do outro.

Chegamos, assim, a uma curiosa constatação. Todos os mitos que evocamos acima remetem à relação entre o céu e a terra, quer se trate das plantas cultivadas, consequência da união entre uma estrela e um mortal, ou do fogo culinário, que desune o céu e a terra, antes próximos demais, interpondo-se entre eles, ou ainda da vida breve que, sempre e por toda parte, resulta de uma desunião. Não deveríamos concluir que os mitos concebem a relação entre o sol e a terra de dois modos, sob a forma de uma conjunção vertical e espacial a que põe fim a descoberta da culinária, por interposição do fogo doméstico entre o céu e a terra, ou sob a forma de uma conjunção horizontal e temporal a que põe fim a introdução de uma alternância regular entre a vida e a morte, entre o dia e a noite?

Os Arawak da Guiana explicam os eclipses solares por um combate entre o astro do dia e a lua; esforçam-se por separá-los lançando berros terríveis (Im Thurn 1883: 364). Os Kalina, do mesmo modo, quando apenas uma parte da lua fica visível ou quando ela se eclipsa, imputam esses fenômenos a uma batalha do sol contra ela (Ahlbrinck 1931, art. “nuno” § 4, 7). Conta-se na Amazônia (M₄₂₂; Rodrigues 1890: 211-12) que o sol e a lua foram antigamente noivos, mas seu casamento pereceu impossível, porque o amor do sol incendiaria a terra e as lágrimas da lua a inundariam. Por isso eles se resignaram a viver separados. Se ficassem perto demais um do outro, o sol e a lua

engendrariam um mundo podre, um mundo queimado, ou ambos ao mesmo tempo. Se ficassem afastados demais, comprometeriam a alternância regular entre o dia e a noite e provocariam ou uma longa noite, que seria um mundo às avessas, ou um longo dia, que traria o caos. A canoa resolve o dilema: os astros embarcam juntos, mas as funções complementares que cabem aos dois passageiros, um que rema na frente e o outro que dirige a embarcação atrás, obrigam-nos a escolher entre a proa e a popa e a permanecerem separados.

Mas então não deveríamos admitir que a canoa, que une a lua e o sol, a noite e o dia, enquanto os mantém a uma distância conveniente durante o *tempo* da mais longa viagem, desempenha um papel comparável ao do fogo doméstico no *espaço* delimitado da casa familiar? Se o fogo de cozinha não realizasse a mediação entre o sol e a terra ao uni-los, seria o reino do mundo podre e da longa noite. E se ele não garantisse a sua separação interpondo-se entre os dois, seria o mundo queimado, em consequência da grande conflagração. A canoa mítica cumpre exatamente o mesmo papel, transpondo-o da vertical para a horizontal e da distância para a duração.

No final das contas, a transformação que afeta a superestrutura ideológica, quando se passa do planalto central para a área guiano-amazônica, centrada respectivamente no fogo de cozinha e nas plantas culinárias num caso, e na canoa e na pesca no outro, corresponde precisamente às características diferenciais da infra-estrutura, em que é ora a pesca, ora a agricultura, a atividade técnica mais diretamente sujeita à periodicidade sazonal. Esta, por sua vez, se situa a meio caminho entre a periodicidade cotidiana, cujos ciclos são mais curtos do que os seus, e a da vida humana, cujos ciclos são mais longos.

Abramos um parêntese, para demonstrar de modo indireto a homologia formal que acabamos de reconhecer entre a canoa e o fogo doméstico. M₁₀₄ se apresenta como um mito sobre a calvície e a canície, bastante raras entre os índios americanos, não registradas pela literatura. O que torna ainda mais digno de nota o fato de os mitos sobre a calvície se distribuírem, na América tropical e nas regiões do noroeste da América do Norte, aproximadamente do mesmo modo que outros motivos comuns a ambos os hemisférios, e de a explicação apresentada ser, nos dois casos, a mesma: imersão dos cabelos na água ou num meio aquoso que provoca seu apodrecimento. Na América do Sul, os Witoto contam a história de um homem que ficou calvo pelo contato com cadáveres decompostos no ventre de uma cobra que o tinha engolido (M_{423A}; Preuss 1921-23: 219-30). No Chaco, há um mito choroti sobre o mesmo tema (M_{423B}; Nordenskiöld 1912: 110). Os Yupa da Venezuela dizem que os anões do mundo subterrâneo são carecas de tanto receberem na cabeça os dejetos dos humanos (M_{423C}; Wilbert 1962: 864-66).

O motivo de um homem engolido por um monstro e que fica careca, presente já na Sibéria, existe na América do Norte desde a ilha de Vancouver até o estado de Oregon (Boas 1916: 688; Frachtenberg 1913: 31). Segundo os Denê Peaux-de-lièvre, o dono da pesca tem a cabeça calva (Petitot 1886: 231). Já fizemos menção à idéia, entre os Yupa, de uma calvície provocada pelos dejetos cobrindo a cabeça; pode também ser encontrada entre os Chinook (M. Jacobs 1958-59, parte 2: 326-28; cf. também versões sahaplin, in M. Jacobs 1934: 186-88; nez-percé, in Phinney 1934: 106-12). Essas breves indicações não esgotam o problema. Um personagem total ou parcialmente calvo representa o trovão entre os Cashinawa na América do Sul (Tastevin 1925b: 21) e, na América do Norte, entre os Pawnee (Dorsey 1904a: 14). Além disso, os Ojibwa têm um mito, ao qual voltaremos, no qual uma mulher careca torna-se a lua benéfica depois de o sol lhe ter devolvido os cabelos (M⁴⁹⁹; Jones 1916: 375-76; 1917-19, parte 2: 623-53). Nossa intenção, ao reunir essas indicações, era tão somente colocá-las em correlação com um detalhe do mito de origem dos Araucanos, que é hora de resumir, a partir das versões apresentadas e comparadas por Lehmann-Nitsche (1916: 28-62):

M⁴²⁴ ARAUCANO: ORIGEM DA CALVÍCIE

Em tempos muito antigos, um dilúvio destruiu a humanidade. Segundo algumas versões, ocorreu como punição de costumes devassos [cf. M⁴¹⁶]. Todas o imputam a uma serpente monstruosa, dona do oceano, chamada /caicai/ por causa de seu grito. Fugindo das águas que subiam e da escuridão que reinava, os humanos carregados de víveres escalaram uma montanha de cume triplo de que era dona uma outra serpente, inimiga da primeira. Chamava-se /tenten/, também por causa de seu grito. Pode até ser que ela tivesse assumido o aspecto de um pobre velho para avisar os homens do perigo que os ameaçava. Os que foram lentos na escalada morreram afogados; transformaram-se em peixes de várias espécies que, mais tarde, fecundaram as mulheres que vieram pescar na maré baixa. Assim foram concebidos os ancestrais dos clãs que têm nomes de peixes.

À medida que os sobreviventes iam subindo pelo flanco da montanha, ela se elevava ou, segundo outras versões, flutuava na superfície da água. Durante muito tempo, /caicai/ e /tenten/ tentaram vencer uma à outra. Finalmente, a montanha ganhou, mas tinha aproximado tanto os homens do sol que eles tiveram de proteger a cabeça com os pratos em que tinham colocado suas provisões. Apesar dessas sombrinhas improvisadas, muitos morreram e muitos ficaram carecas. Essa é a origem da calvície.

Quando /caicai/ reconheceu que tinha perdido, só havia um ou dois casais sobreviventes. Um sacrifício humano permitiu-lhes obter a baixa das águas. E eles repovoaram a terra.

Não invocaremos a semelhança fonética entre o grito da serpente dona da montanha /tnten, trentren, thengheng/ e o das sarigüeias em M₁₀₄, /kenkenken/, ou o dos bichos noturnos em M_{326A}, /tententen/. Um lingüista, entretanto, obteria certamente resultados interessantes se examinasse os valores que, em diversas línguas sul-americanas, assumem as onomatopéias que conotam formas da disjunção e conjunção: /tnten/ e /tantan/ de um lado, /wehweh/ do outro, em mitos amazônicos, e aqui /caicai/ e /tnten/, numa inversão tanto mais notável na medida em que, encarado como mito de origem da calvície, M₄₂₄ inverte também os mitos amazônicos do mesmo tipo, ao imputar o problema ao calor ardente do sol em lugar do apodrecimento na água. Limitemo-nos a este último aspecto. Segundo M₁₀₄ e outros mitos, a calvície resulta de uma imersão na água no decorrer de uma translação no eixo horizontal. Segundo M₄₂₄, resulta de uma aproximação com o sol causada por elevação no eixo vertical. No primeiro caso, teria sido evitada se viajantes ativos (nadam vigorosamente), em vez de mergulharem no elemento líquido, tivessem navegado numa canoa, que é um recipiente de madeira. No segundo, a calvície parece ser evitável por viajantes passivos (a montanha lhes serve de elevador) que fogem da água e se protegem da proximidade do sol por meio de recipientes (pratos) de madeira. Pois na verdade, embora conhecessem a cerâmica, os antigos Araucanos fabricavam sua baixela de mesa em madeira. Por isso, os missionários a quem devemos as primeiras versões do mito caçoavam de sua inconseqüência: como pratos feitos de material combustível teriam podido proteger de um céu em brasa? (Lehmann-Nitsche 1916: 34, n.3; 36, n.2; 41, n.3). Ao contrário, parece-nos que essa particularidade tecnológica encaixa bem com uma inversão mítica que atribui a recipientes culinários, de madeira, o mesmo papel protetor contra uma calvície de origem solar que, se nossa hipótese estiver correta, os mitos amazônicos atribuem por preterição à canoa monóxila contra uma calvície de origem aquática. Por esse viés confirmar-se-ia, portanto, a equivalência entre a canoa e o fogo doméstico, como mediadores entre aqui e acolá, no eixo horizontal, e baixo e alto no eixo vertical, respectivamente.

Já postulada por Lehmann-Nitsche sobre outras bases, a afinidade entre os mitos araucanos e os da área guianense ressaltaria de modo ainda mais claro se pudéssemos nos valer de crenças análogas nas duas regiões, segundo as quais, como explicam os índios da Guiana, certos alinhamentos de pedras representam os ancestrais petrificados enquanto imploravam pela volta do sol durante uma longa noite (Friel 1961b). Não ousamos contudo presumir que, nessas línguas americanas como na nossa, as pedras sejam especialmen-

te apropriadas para evocar ancestrais que ficaram carecas porque, como dizemos nessa circunstância, não têm mais nada “*sur le caillou*”...*

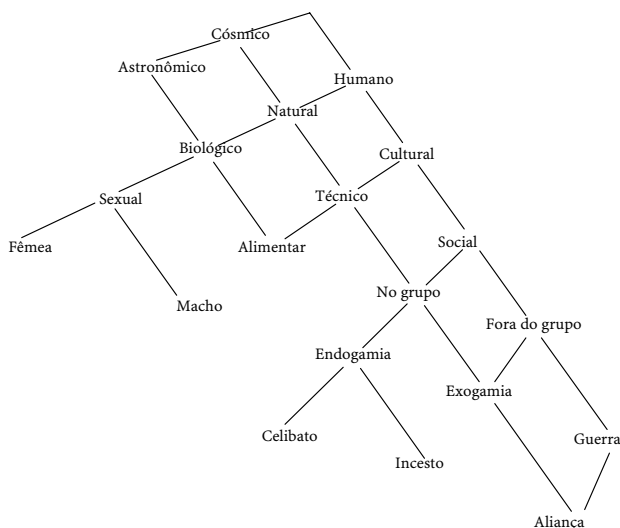
O estudo dos mitos de origem da culinária (M₁, M₇-M₁₂) nos tinha levado a conceber uma oposição entre o mundo podre que resulta da disjunção entre o céu e a terra e o mundo queimado que resulta de sua conjunção. Para a mitologia araucana, esses dois mundos correspondem aos de Caicai e Tenten. E todos os outros mitos que discutimos até o momento são penetrados por essa oposição fundamental que difratam, por assim dizer, em várias faixas, cada uma das quais filtrando uma nuance de significação. De um lado, contemplamos uniões distantes demais ou celibatários arredios, maridos aventureiros, moças namoradeiras ou esposas animais, visitantes demasiado confiantes e anfitriãs pérfidas, todas ilustrações dos aspectos da comunicação quando ela se torna perigosa ou impossível.

Do outro lado, encontramos uniões próximas demais, parentes incestuosos, mulheres-garra, ou seja, modalidades que ilustram uma comunicação imediata demais. Opondo também o homem de pênis comprido, favorito da lua (M₂₅₆), e o homem sem pênis, favorito do sol (M₂₅₅), os mitos encontram o caminho de uma dialética anatômica, congruente às precedentes, e de que já apontamos vários exemplos em nossos dois volumes anteriores: personagens furados ou tapados, perfurantes ou tampantes e, neste último caso, pesados demais ou grandes demais e fazendo ora o papel de comutadores, ora de interruptores...

Ora, todas essas oposições se hierarquizam logicamente aos pares. Aquela entre mundo podre e mundo queimado pertence à ordem cósmica, que por sua vez admite duas modalidades principais, astronômica e geográfica, dependendo de os elementos serem repartidos sobre um eixo vertical que opõe o céu à terra ou sobre um eixo horizontal que opõe o perto ao longe. Pode-se em seguida projetar os pólos do eixo vertical na escala reduzida do corpo humano, cujos membros e órgãos ficam assim repartidos entre o alto e o baixo; pode-se também qualificar esses membros e órgãos do ponto de vista sexual ou alimentar. Neste segundo caso, a oposição entre os sexos não tem função pertinente e deixa o campo livre para outros contrastes: orifícios do tubo digestivo distintos em inferior e superior e que, em conjunto ou separadamente, podem ser abertos ou fechados. E no primeiro, a oposição entre os sexos requer meios lexicais próprios para se exprimir: vulva fechada ou aberta na mulher, pênis curto demais ou comprido demais no homem.

.....
* “Caillou”, que é “pedra, pedregulho”, é também em francês, no sentido figurado, a “careca”. A expressão poderia ser traduzida como ter a cabeça lisa como um seixo. [N.T.]

Quando os mitos se colocam na perspectiva da humanidade, a oposição primeira será aquela entre cultura e natureza, que coincide com o pólo geográfico da dicotomia cósmica. Mas a categoria natureza admite, por sua vez, duas modalidades, uma biológica, cujo lugar já está marcado, e a outra tecnológica, que coincide com um dos termos da oposição derivada da categoria de cultura. O outro termo, sociológico, gera por sua vez a oposição *no grupo/fora do grupo*, da qual se passa, por novas bifurcações, para a endogamia, a exogamia, ou a guerra, ou então para o celibato, o incesto, ou a aliança etc. (fig. 16).

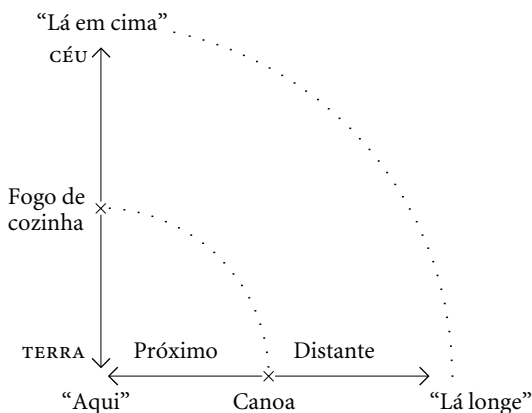


[16] Estrutura em rede de um sistema de oposições míticas.

Todas as oposições com que nos deparamos desde o início deste livro se distribuem, portanto, pelos nós de uma rede cuja tessitura podemos discernir e que o prosseguimento da análise, incorporando outros mitos, prolongaria em novas direções ao mesmo tempo em que supriria algumas lacunas aqui e acolá. Finalmente, as diferenças que se percebem entre os mitos dizem respeito aos níveis de que eles retiram as oposições colocadas em jogo, e ao modo original como cada um deles dobra a rede sobre si mesma, no sentido horizontal, vertical ou na diagonal, para fazer coincidirem determinados pares e tornar manifesta, numa certa perspectiva, a homologia que prevalece entre várias oposições.

Contudo, cabe observar que para fornecer uma representação gráfica da rede, foi preciso achatá-la e empobrecê-la: uma ilustração completa exigiria

outros planos. Assim, o eixo astronômico pode ser espacial ou temporal e, sob essas duas formas, permanece sendo superponível ao eixo geográfico, que também admite dois aspectos, o espacial da distância, próxima ou afastada, e o temporal da viagem, rápida ou lenta. De um ponto de vista alimentar, os personagens furados podem sê-lo de dois modos: sem entranhas, de modo que os alimentos seguem um curso normal através de seus corpos — da boca ao ânus — mas demasiado *rápido* (eixo temporal); ou sem corpo (cabeça que rola, mulher-tronco etc.), de modo que o trajeto dos alimentos, expelidos na altura da garganta, torna-se anormalmente *curto* (eixo espacial). Os personagens tapados, por sua vez, aparecem privados de boca (alto) ou de ânus (baixo). Do ponto de vista sexual, dicotomias análogas prevalecem dependendo de o personagem considerado ser macho (dotado de um pênis curto demais ou comprido demais) ou fêmea (dotada de uma vulva aberta demais ou fechada demais) e sabe-se que essas figuras também recebem acepções retóricas. O contraste tecnológico que os mitos instituem entre o fogo doméstico e a canoa inscreve-se, portanto, entre outros contrastes superponíveis, entre alto e baixo, perto e longe, espacial e temporal, sentido próprio e sentido figurado.



[17] Fogo de cozinha e canoa.

Pode-se dizer, por conseguinte, que a transformação do fogo doméstico se reduz, de um ponto de vista lógico, à projeção de uma estrutura vertical de mediação sobre o eixo horizontal, da qual resulta que os pólos *céu/terra* de um vêm a coincidir com os pólos *aqui/lá* do outro (fig. 17). Não faltam, aliás, mitos que comprovam de modo direto que a viagem ao céu (M₁₈₇) constitui a suprema aventura de um herói viajante que cometeu a imprudência de ir longe demais.

Formulada desse modo, a transformação torna-se praticamente idêntica a si mesma e conhecemos povos que se dão conta disso, pois que descrevem o elemento base de sua sociedade em termos de “batelada” em vez de família ou lar. Os malaios chamam de “casa” da lâmina a parte em forma de barco no final da bainha do cris (Rassers 1938: 35). Expressam assim de modo simbólico uma correspondência que encontra sua plena aplicação prática na Sibéria: a unidade social dos Chukchee marítimos é a “batelada”, conjunto de pessoas que caçam e pescam juntas. Os indígenas dizem que as aldeias possuem um número determinado de bateladas, cada uma delas composta por famílias aparentadas (Bogoras 1904-09: 544, 629). Foram feitas observações análogas entre os Esquimós (Boas 1899: 601; Spencer 1959: 177-92 e *passim*). Não menos significativo é o caso das tribos da Nova Guiné, em que cada clã possui uma grande casa e um barco próprios, utilizados com exclusividade por seus membros, a casa para dormir à noite e o barco para viajar ou se reunir de dia. A própria casa tem muitas vezes a forma de uma canoa, e ambos têm um nome invariável, que se transmite para a nova casa construída para substituir a antiga e para a nova canoa que sucede a que se estragou. Em certas regiões do Delta, uma mesma palavra significa “clã” e “barco”, e para saber a que clã pertence um desconhecido, a pergunta que se lhe faz é “qual é o seu barco?”. O barco constitui, nesse caso, a unidade social por excelência, papel que cabe alhures à casa comunal em que se reúnem os membros do grupo (Wirz 1934: 146 e *passim*).

E finalmente, o cuidado que os índios sul-americanos tomam, quando embarcam, de levar numa cabaça ou numa espata de palmeira alguns tições que mantêm acesos, não transmuta a canoa em fogo doméstico, agora móvel, mas cuja relativa segurança se opõe aos riscos e incertezas da viagem e oferece um equivalente aproximado da casa?



Na verdade, o fogo e a canoa pertencem a um sistema mais complexo do que o que aparece na figura 17, que ilustra apenas uma etapa da demonstração. Para passar de um eixo ao outro, não basta aplicar uma estrutura vertical sobre uma estrutura horizontal que lhe é homóloga em todos os sentidos; é preciso também realizar uma transformação topológica do todo na parte. Um primeiro sistema, que consiste de dois pólos unidos por um termo mediador, torna-se a sua própria mediação; ou, se preferirem, para um sistema de classe superior ele se torna termo mediador, não obstante uma estrutura complexa que transpõe para uma escala reduzida a imagem completa do sistema anterior.

Qual é, de fato, a situação inicial? No início, os mitos sobre a origem da cozinha concebem um eixo vertical cujos pólos são ocupados pelo sol e pela terra. Entre os dois, a descoberta do fogo de cozinha faz surgir o termo intermediário: quando presente, o fogo de cozinha mediatiza a oposição entre sol e terra e quando ausente, deixa os termos polares diante da alternativa de uma conjunção, de que resultaria um mundo queimado, manifestação suprema do dia, ou de uma disjunção, de que resultaria o mundo podre, manifestação suprema da noite.

Ora, a presença, na mesma canoa, do sol, astro do dia, e da lua, astro da noite (sentados nas extremidades da embarcação e deixando assim o lugar do meio livre para um terceiro personagem que, sem a responsabilidade de remar ou de dirigir, mantém teoricamente as mãos livres e poderia, como comprova a experiência, controlar os tições) constitui por si só a colocação em relação entre o dia como *conjunção* moderada entre o céu e a terra — congruente à categoria geográfica de próximo — e a noite, forma também moderada, mas de *disjunção* entre o céu e a terra, congruente à categoria de distante. *Conseqüentemente, o que a canoa distancia, são a conjunção e a disjunção elas mesmas.* Se o dia e a noite, a conjunção e a disjunção, se encontrassem aproximados demais, assistiríamos ao incesto entre o sol e a lua, aos eclipses, à subversão da periodicidade cotidiana, fenômenos que correspondem, no plano geográfico, à perda da oposição entre próximo e distante. Inversamente, se o dia e a noite, a conjunção e a disjunção, se encontrassem afastados demais, o resultado seria o dia perpétuo ou absoluto ou a noite perpétua ou absoluta e, em ambos os casos, um divórcio entre a luz e a escuridão, ou o desaparecimento de seu mútuo temperamento pela claridade lunar e estelar durante a noite e pela sombra das nuvens e as nuances do arco-íris durante o dia, segundo a perspectiva noturna ou diurna, diacrônica ou sincrônica que convém aos mitos adotar. Finalmente, no plano geográfico, constataríamos a perda, não mais da oposição, mas da mediação entre as categorias próximo e distante.

Passando dos mitos sobre a origem da cozinha para mitos sobre a origem da alternância ou do temperamento mútuo entre dia e noite, passamos, portanto, da consideração de um conjunto de classe 1 para a de um conjunto de classe 2. Em lugar de uma oposição simples entre dois termos, estamos agora diante de uma outra, mais complexa, que diz respeito a dois modos pelos quais a primeira oposição pode se expressar. Os novos mitos que introduzimos não se contentam em opor termos. Eles opõem diferentes maneiras pelas quais esses termos podem se opor entre si. Opõem, portanto, formas de oposição, e ilustram assim a passagem de uma lógica do julgamento para uma verdadeira lógica das proposições.

Essa complexidade aumentada permaneceria intraduzível se não lançasse mão de uma dimensão suplementar. Os mitos sobre a origem da cozinha certamente podiam transcorrer no tempo, mas concebiam apenas o espaço como meio interno, ao passo que os mitos sobre a origem do dia e da noite concebem simultaneamente o espaço e o tempo. Por isso, a noção de espaço evolui, inserindo-se num contínuo de várias dimensões; antes absoluto, esse espaço tornado indissociável do tempo fica relativo. Não se define mais pela oposição estática entre alto e baixo, mas pela oposição dinâmica entre próximo e distante, determinados por coordenadas sociais em vez de cósmicas.

Assim, a categoria tempo surge no pensamento mítico como o meio necessário para tornar manifestas as relações entre outras relações já dadas no espaço. O gênero romanesco que, como vimos, tem sua origem na serialidade consecutiva à diminuição dos afastamentos diferenciais, decorre também de um progresso em complexidade da natureza lógica dos termos afastados. Esse progresso exige uma dimensão temporal que, como duração histórica, se opõe duplamente ao espaço sincrônico, enquanto permite a superação de suas antinomias. Quando o encaramos desta perspectiva formal, o dilema que se coloca para o pensamento mítico evoca o da música. Nos dois casos, a diminuição dos afastamentos entre os termos significativos exige que sejam selecionados em distâncias maiores uns dos outros, para que se mantenham distintos. Comum ao mito e a música, essa dialética entre o próximo e o distante os coloca a ambos diante da mesma alternativa: para o mito, tornar-se romanesco (ou continuar romântica, para a música) permanecendo fiel aos pequenos intervalos, ou então continuar mítico (ou crer que ela se torna estrutural) por uma volta à prática dos grandes intervalos, que se tornam tanto mais ostensivos na medida em que a distância entre eles, em vez de já se encontrar na natureza do sistema, provirá do artifício — trata-se de outorgar a si mesmo grandes intervalos mediante o repúdio sistemático dos pequenos.

Depois de nos termos aventurado na mitologia romanesca, se voltamos a encontrar, com M₄₁₅, formas que pertencem indiscutivelmente à análise estrutural, não seria porque nesse mito, Amalivaca resolve quebrar as pernas de suas filhas, como faz a música serial, quando pede ao uso dos grandes intervalos o meio de quebrar as asas da melodia?

Voltemos à canoa. Nela, os mitos descobrem o vetor de uma solução intermediária entre as duas formas extremas de uma oposição que, na falta de um termo intermediário, seria abolida pela conjunção ou pela disjunção de seus pólos. Quem já viajou de canoa sabe por experiência os imperativos tecnológicos que tornam esse objeto maravilhosamente apropriado para desempenhar esse papel no plano formal. Uma viagem de canoa requer pelo

menos dois passageiros, que desempenhem funções complementares: um propulsa a embarcação e o outro a dirige. Este último deve se sentar atrás e, para equilibrar a embarcação, o primeiro deve sentar-se na frente. Durante a viagem, nenhum dos dois deve se mexer e ainda menos mudar de lugar, ou provocaria um movimento brusco na canoa, que poderia virar. Portanto, os dois passageiros nunca devem ficar *perto demais* um do outro; porém, associados numa empreitada comum, tampouco podem ficar *longe demais*. O espaço delimitado da canoa e as regras estritas da navegação conspiram para mantê-los a *boa distância*, ao mesmo tempo juntos e separados, como devem ficar sol e lua para que um excesso de dia ou um excesso de noite incendeie ou apodreça a terra.

Mas não é só isso. A canoa, *incluída* na viagem, realiza uma transformação topológica da função semântica que os mitos atribuem a esta última. Quase se poderia dizer que a canoa interioriza a viagem num espaço privilegiado, ao passo que a viagem exterioriza a canoa numa duração indeterminada. Assim, ambos podem servir de operadores, um espacial e o outro temporal, para garantir a arbitragem entre o próximo e o distante, cuja oposição emerge nos mitos sob a tripla forma do incesto e do casamento impossível, do temperamento caseiro e do gosto pela aventura, do dia e da noite contínuos ou absolutos.

O esquema da viagem de canoa permite, portanto, efetuar conjuntamente duas operações. Uma de tipo lógico, que totaliza oposições retiradas de diferentes níveis e dá um produto global, que consiste num sistema cujos termos, opostos entre si, formam uma nova oposição. A outra, de tipo semântico, totaliza do mesmo modo registros espaciais (vertical e horizontal), temporais (viagem e calendário), sociológicos (celibato e casamento, endogamia e exogamia, aliança e guerra) e anatômicos (mutações e explosões, aberturas e fechamentos, deficiências fisiológicas) e dá um produto global cujas propriedades o par sol-lua resume. Mas aqui coloca-se um problema que é preciso resolver, se quisermos compreender o porquê das surpreendentes oscilações semânticas que, em diferentes épocas, regiões e tribos, afetam a noção e a função dos dois astros (Lévi-Strauss 1967).

Dissemos que a canoa é um operador. Qual é exatamente a sua natureza? Ao recrutar o sol e a lua como passageiros, ela lhes impõe um distanciamento imutável. A viagem transporta esse padrão de medida ao longo de um trajeto cujos pontos a canoa percorre sucessivamente. Esse deslocamento de um segmento de espaço descontínuo por um espaço contínuo permite efetuar a somatória da série ilimitada dos valores inversamente proporcionais que as distâncias do próximo e do distante assumem ao lon-

go da viagem. No início, a canoa está tão perto do porto que a distância do próximo é praticamente nula; em compensação, os riscos imprevisíveis da aventura tornam a do distante praticamente infinita. Mas a viagem começa. Dia após dia, o próximo se afasta e o distante se aproxima. Se a canoa chegar a seu destino, os valores iniciais dos dois termos ficarão invertidos. O retorno efetua no sentido oposto as mesmas operações das quais o padrão fixo da canoa, afastando os produtos extremos para valores nulos ou infinitos, permitirá extrair apenas o produto médio.

Se considerarmos que esses produtos extremos correspondem respectivamente ao que chamamos de mundo queimado e mundo podre, e se admitirmos, de acordo com o que precede, que a canoa realiza a somatória de todos os valores que assumem durante a viagem a conjunção (U) e a disjunção (//) entre o próximo e o distante, poderemos escrever que a canoa é o operador espacial da compatibilização, no eixo temporal, entre o mundo queimado (conjunção do céu e da terra, cujo ponto de equilíbrio seria o dia) e o mundo podre (disjunção do céu e da terra, cujo ponto de equilíbrio seria a noite):

$$\left[\text{CÉU U TERRA} \right] \left(\begin{array}{c} \text{próximo U distante} \\ \sum \\ \text{distante // próximo} \end{array} \right) \left[\text{CÉU // TERRA} \right]$$

Mas na verdade, a estrutura lógica do sistema é ainda mais complexa, já que o sol e a lua, cuja alternância recíproca preserva o equilíbrio entre o mundo queimado e o mundo podre, efetuam por sua vez, no eixo semântico, na condição de operadores, somatórias análogas, de um ponto de vista formal, àquelas que a canoa e a viagem efetuam no eixo lógico. Vejamos isso mais de perto.

Considerado no eixo espacial, o sol ilustra a conjunção entre o céu e a terra de que resultam a seca, a esterilidade e a conflagração, ou seja, o mundo queimado. Porém, no eixo temporal, ele evoca uma pureza e um ascetismo que se traduzem na disjunção dos sexos, pois que a claridade contínua, dizem os mitos, exclui as relações amorosas. Simetricamente, a lua, ausente ou presente, varre um campo semântico de que a disjunção do céu e da terra ocupa uma metade, com a longuíssima noite geradora de inimizade, canibalismo e corrupção, mas cuja outra metade é ocupada pela conjunção dos sexos, pois a noite deve ser suficientemente longa para permitir os enlances amorosos, fontes de fecundidade. Conseqüentemente, cada astro

exprime a seu modo a soma total dos valores sucessivos que uma relação pode assumir num eixo semântico, antes de se inverter em seu contrário no outro eixo:

$$\text{SOL} = \left[\begin{array}{c} \text{céu } \cup \text{ terra (eixo espacial)} \\ \sum \\ \text{macho } // \text{ fêmea (eixo temporal)} \end{array} \right]$$

$$\text{LUA} = \left[\begin{array}{c} \text{céu } // \text{ terra (eixo espacial)} \\ \sum \\ \text{macho } \cup \text{ fêmea (eixo temporal)} \end{array} \right]$$

Se conviermos em empregar o símbolo da interseção, $\cap$, para exprimir o ponto de equilíbrio onde, apesar de sua contrariedade, duas relações r de conjunção e de disjunção deixam de ser incompatíveis e apresentam algo em comum, a viagem do sol e da lua se apresentará como uma operação efetuada sobre os dois astros pela canoa, e que tem por produto o universo mítico. Com efeito, esse universo consiste na soma de todas as relações espaciais e temporais que cada um dos astros integra a seu modo:

$$\left[\begin{array}{c} c \cup t \text{ (espacial)} \\ \sum \\ \Delta // \circ \text{ (temporal)} \end{array} \right] \left(\cup \cap // \right) \left[\begin{array}{c} c // t \text{ (espacial)} \\ \sum \\ \Delta \cup \circ \text{ (temporal)} \end{array} \right] = 1$$

Dito de outro modo: o mitema da canoa opera a interseção entre a conjunção e a disjunção que afirma presentes enquanto as mantém separadas. Essa operação lógica atribui à conjunção e à disjunção valores médios, mantendo a ambas no mesmo registro semântico. Inversamente, o sol e a lua que, como vemos, também são operadores fazendo o papel de termos numa outra operação, totalizam a série dos valores variáveis da conjunção e da disjunção sem descartarem os mais extremos, mas referindo-os a registros semânticos diferentes. Resulta daí que todas essas operações contrárias umas às outras se anulam. Basta tomar uma certa distância e um campo mítico que parecia ser de uma riqueza e de uma complexidade prodigiosas quando examinado de perto e em detalhes, visto de longe parecerá

completamente vazio: contanto que mantenha sua natureza de oposição, a oposição entre sol e lua pode significar qualquer coisa. O pensamento mítico forma de saída um sistema fechado; só consegue se aprofundar, portanto, sacrificando-lhe a redundância.⁴ Imagina descobrir incessantemente novas oposições, mas que a obrigam a reconhecer a equivalência de termos que já lhe tinham servido para formular outras oposições. À medida que o conteúdo se enriquece e se complica, o rigor da construção formal desmorona, ou melhor, só subsiste tornando-se esquemático. No caso do sol e da lua, a confusão progressiva do conteúdo de que tantos mitos lançam mão, tornando os astros intercambiáveis e contando que na origem o sol era a lua e a lua era o sol, só pode ser compensada pelas modalidades diferentes segundo as quais o sol e a lua exprimem, em abstrato, as mesmas ou outras significações. Tornando-se ambos sujeitos a uma comum instabilidade, os astros só permanecerão distintos *por seus modos próprios de ser instáveis*. Cada um deles pode, certamente, significar qualquer coisa. Mas o sol, com a condição de ser *completamente um* ou *completamente outro*, pai benfeitor ou monstro canibal. E a lua mantém sua relação primitiva de correlação e oposição com o sol com a condição de ser ou *um e outro*, demiurgo legislador e enganador, ou *nem um, nem outro*, moça virgem e estéril, personagem hermafrodita, homem impotente ou devasso.

4. No sentido que os teóricos da informação dão a esse termo, que designa os aspectos da mensagem predeterminados pela estrutura do código e por isso subtraídos à livre escolha do emissor.

QUARTA PARTE

As meninas modelo

Bem, perdoa-me, continuou ele, mas o fato é que é horrível, horrível, horrível!

– O quê é horrível? — perguntei-lhe.

– Esse abismo de engano no qual vivemos no que diz respeito às mulheres e a nossas relações com elas.

L. Tolstoi, *A sonata a Kreutzer*, ed. da Pléiade, § III, p. 1073.

1. Quando se é uma senhorita

... entre os deveres de uma mulher, um dos primeiros é o asseio; dever especial, indispensável, imposto pela natureza. Não há no mundo objeto mais asqueroso do que uma mulher suja, e o marido que se cansa dela sempre têm razão.

J.J. Rousseau, *Emílio*, 1, v.

Na verdade, desde o início deste livro, discutimos um só mito. Todos os outros que introduzimos sucessivamente o foram na intenção declarada de compreender melhor aquele de que partíramos, o mito tukuna M₃₅₄, que conta as desventuras conjugais do herói Monmaneki.

Um recorte em seqüências que nem sempre a intriga separava de modo preciso e a relação de cada uma dessas seqüências com conjuntos paradigmáticos em que encontram seu sentido finalmente nos permitiram por em evidência as características fundamentais de um mito que se torna, assim, representativo de vários outros. São quatro essas características. Em primeiro lugar, o mito compara e opõe esposas animais e uma esposa humana. Em seguida, a primeira esposa animal encarna uma rã no sentido próprio, ao passo que a última esposa, a única humana, ilustra uma rã tomada numa acepção figurada. Em terceiro lugar, essa rã figurada desempenha o papel de mulher-grampo, recusando-se a libertar um marido que enoja e que quer se livrar dela; inversamente, a rã no sentido próprio, de quem o marido não quer se livrar, vê-se separada dele (mas no sentido figurado) por uma sogra enojada pela dieta de sua nora. Finalmente, demonstramos pela seqüência da viagem de canoa, que associa dois cunhados de carâteres opostos — um ativo, o outro ineficiente —, que o mito pertence a um vasto grupo que diz respeito ao sol e à lua, encardados sob a perspectiva da periodicidade.

Ora, conhecemos na América do Norte um outro grupo de mitos que podem ser definidos pelas mesmas características e que as tornam ainda mais manifestas, visto que o sol e a lua neles ocupam um lugar de destaque, à diferença de M₃₅₄, no qual pudemos apenas inferir a presença de astros travestidos em personagens humanos. Poderíamos, efetivamente, confrontar mitos provenientes dos dois hemisférios, escolhidos por darem igual importância ao sol e à lua e por lhes atribuírem papéis parecidos. Mas então nos depararíamos com a alternativa clássica a que conduz esse tipo de comparação: explica-se as semelhanças por invenção independente ou por difusão. Não há necessidade de demonstrar que muitos temas míticos viajaram através do Novo Mundo, pois exemplos disso já foram acumulados antes de nós. A tarefa a que nos propomos é outra, e consiste em provar que mitos *que não se assemelham*, ou cujas semelhanças parecem, à primeira vista, acidentais, podem no entanto apresentar uma estrutura idêntica e pertencer ao mesmo grupo de transformações. Portanto, não é nossa intenção catalogar os traços comuns, mas mostrar que, apesar de suas diferenças, e talvez até devido a elas, mitos que nada sugere aproximar procedem dos mesmos princípios e são gerados por uma única família de operações.

Começamos resumindo um episódio, presente em vários mitos e cuja análise nos prenderá por um bom tempo. Dois irmãos, sol e lua, discutem acerca dos respectivos méritos das esposas humanas e animais, que são precisamente rãs. Não conseguem chegar a um acordo e cada um escolhe como bem quer. A esposa-rã enoja seus afins, não pelo que come, como em M₃₅₄, mas por seu modo de comer. As duas cunhadas — congruentes, nesse sentido, aos dois cunhados de M₃₅₄ — têm caracteres opostos: uma é ativa e asseada, a outra é preguiçosa e descuidada. A rã, furiosa por causa das censuras que lhe fazem, salta sobre o cunhado lua e se recusa a largá-lo; torna-se, portanto, uma mulher-grampo. Embora a ordem dos acontecimentos seja diversa e as funções semânticas se encontrem permutadas de outro modo, pode-se reconhecer todos os traços que nos serviram para descrever a armação do mito tukuna.

Essas analogias secretas, localizadas a milhares de quilômetros de distância, colocam um problema ainda mais difícil de resolver na medida em que os mitos norte-americanos constituem eles mesmos uma variante regional no seio do vasto conjunto chamado “do marido-estrela”, que Reichard (1921) e S. Thompson (1953) já estudaram em detalhes. O trabalho de Thompson, que é mais recente, considera 86 versões espalhadas por toda a América do Norte, exceto entre os Esquimó e as tribos do sudoeste. Se os temas fossem definidos de modo menos estrito, o número seria maior.

O mito do marido-estrela se apresenta como uma seqüência de episódios, que são muitos em sua forma completa, mas raramente se encontram todos presentes. O mito inteiro permanece, portanto, no estado virtual, e seria praticamente impossível ilustrá-lo de modo adequado por qualquer uma de suas versões registradas. Para que o leitor possa ter uma idéia dele, resumiremos o relato sincrético que Reichard (1921: 297-302) elaborou, agenciando convenientemente elementos provenientes de um lado e do outro, mas principalmente das Planícies da América do Norte.

Uma ou duas jovens querem uma estrela como marido. Os astros realizam seu desejo e a heroína sobe ao céu, onde é bem recebida por seu esposo e seus sogros. No entanto, proíbem-na de arrancar uma certa raiz de um legume comestível que cresce na roça.

Por curiosidade ou falta do que fazer, ela infringe a proibição. A raiz obturava um buraco na abóbada celeste. Através da abertura, a mulher vê a terra lá em baixo e sua aldeia. Essa visão provoca nela uma imensa saudade. Pacientemente, ela junta fibras vegetais ou tiras de couro¹ e vai amarrando uma à outra. Quando considera a corda suficientemente longa, começa a descer por ela com seu bebê.

O marido-estrela descobre que sua mulher desapareceu. Agacha-se acima do buraco e vê a mulher pendurada no vazio, pois a corda era curta demais. Ela morre, porque larga a corda ou porque é atingida por uma pedra lançada pelo marido. O bebê órfão no início se alimenta do leite que ainda vertem os seios da falecida. Cresce depressa e então pode cuidar de si.

Às vezes o mito termina aqui, ou até antes, na morte da mulher. Versões em que as mulheres são duas fazem-nas aterrisar numa árvore da qual não conseguem descer. Serão discutidas mais adiante. Nas Planícies, o relato está ligado a um outro, que alguns mitos situam no início e que é designado por um título especial: “a avó e o neto”.

O órfão, ou um outro herói anteriormente colocado na mesma situação, pilha a roça de uma velha solitária para comer. A velha o descobre e o adota. Relações equívocas se estabelecem entre os dois personagens: a mulher seduz o rapaz quando ele se torna um adolescente (cf. M²⁴¹⁻²⁴⁴) ou o informa de todos os perigos que o cercam, sem que se saiba exatamente se é para preveni-lo ou para induzi-lo a enfrentá-los. O rapaz se torna um

1. A palavra inglesa *sinew*, que todas as versões empregam, designa aqui as tirinhas finas cortadas no tecido fibroso que reveste a espinha dos bisões e dos cervídeos, para servirem de fio de costura (W. Matthews 1873: 125).

destruidor de monstros e negocia com inimigos, aos quais entrega a avó. Às vezes, ele a mata.

Novamente, o relato pode terminar aqui, ou prosseguir sob o título convencional de “o filho da estrela”. Porém, dependendo da versão, o herói é filho de uma estrela, ou da lua, ou do sol, ou então se torna ele próprio um desses astros. Depois de ter cumprido na terra seu papel de organizador da criação, vencedor ou vítima de monstros, ele sobe ao céu e se transforma em corpo celeste.

Limitado ao primeiro ato, ao qual nos dedicaremos exclusivamente por enquanto, esse ciclo norte-americano possui um correspondente na América do Sul, no ciclo da estrela-esposa de um mortal, no qual às vezes se observa inclusive uma inversão do sexo do astro, acompanhada de um desdobramento da heroína terrena (M₁₁₀), que restituem a armação de certas versões setentrionais. Discutimos as formas sul-americanas em *O cru e o cozido* (M₈₇₋₉₃, M₉₅, M₁₀₆, M₁₁₀, M₁₁₂; p. 172-202) e mostramos que remetiam, de um lado, à origem das plantas cultivadas e, do outro, à da vida breve. Tinha igualmente se tornado manifesto que os mitos jê sobre a origem das plantas cultivadas constituem uma série paralela aos mitos jê e bororo sobre a origem do fogo de cozinha, e que uma terceira série de mitos sobre a origem dos animais caçados, principalmente jê e tupi, ocupa um lugar intermediário entre as duas séries. Passávamos, assim, da origem do fogo de cozinha para a da carne, da origem da carne para a das plantas cultivadas e, finalmente, da descoberta da agricultura para a vida breve, forma biológica da periodicidade.

Este livro renova o mesmo procedimento, percorrendo outros mitos e caminhando num outro plano. Da origem dos peixes e da pesca, passamos para a da alternância regular entre dia e noite, forma astronômica da periodicidade, simbolizada por uma viagem numa canoa que, como ficou demonstrado no final da terceira parte, transforma o fogo doméstico — a cuja origem se dedicavam os primeiros mitos que examinamos (M₁, M₇₋₁₂) — que desempenha, no eixo vertical do alto e do baixo, o mesmo papel mediador que cabe à canoa no eixo horizontal do próximo e do distante. Mas, ao mesmo tempo em que o eixo espacial vira, passando de vertical para horizontal, transforma-se de espacial em temporal. Retornamos, assim, ao problema da periodicidade da vida humana, transpondo a dos dias e das estações (*supra*: 139-40, 146-48).

De modo que seria equivocado minimizar a importância das analogias de estrutura entre os relatos das duas Américas, alegando o pretensão caráter anedótico e contingente da imagística mítica. Pois pressentimos que se mitos muito afastados pela geografia e pela história podem dizer a mesma

coisa, deve ser em razão de uma organização comum, que faz deles espécies próximas no interior de um gênero. Em lugar de nos deixarmos intimidar pela amplidão do fosso que é preciso transpor, ao contrário, consideramos como um incentivo a familiaridade lógica e semântica amplamente demonstrada pelo que precede e que uma análise mais extensa dos mitos norte-americanos permitirá confirmar não apenas no que lhes diz respeito, mas também pelas novas luzes que permitirá lançar sobre tantas zonas que permaneceram obscuras nos mitos sul-americanos já discutidos.



Dentre as 86 versões do mito do “marido-estrela” recenseadas por Thompson (1953), 69 envolvem duas mulheres; 27 eliminam rapidamente uma delas e dez se contentam com uma só mulher desde o início. A variante que abre com uma discussão entre os irmãos sol e lua a respeito das virtudes femininas entra na primeira categoria, já que cada um dos irmãos escolhe a opção que mais lhe agrada; há, portanto, duas mulheres competindo. Segundo o mesmo Thompson (1953: 118), essa variante só existe nas Planícies; conhecem-se nove versões dela, provenientes dos Gros-Ventre, dos Crow e dos Arapaho.

A separação entre os Gros-Ventre ou Atsina e os Arapaho data de apenas alguns séculos. Junto com os Cheyenne, eles prolongam bastante em direção ao sul a área ocupada pela família linguística algonquim, cujos representantes mais setentrionais são os Blackfoot, os Cree e os Ojibwa, e que se estende, sem solução de continuidade, das Rochosas setentrionais até a costa do Atlântico. As tribos siuanas, embora principalmente concentradas mais ao sul e a leste, inseriram duas cunhas nessa congregação de línguas aparentadas: uma em direção ao norte, com os Assiniboinne, e a outra em direção ao oeste, com os Crow, cujo território corta em dois o dos Algonquinos ocidentais.

O quadro se complica pelo fato de os Crow e os Hidatsa terem se separado numa época presente o bastante para que suas tradições guardem o fato na lembrança, mas terem evoluído em direções divergentes. Como a maioria das tribos das Planícies, os Crow adotaram um estilo de vida baseado quase que inteiramente na caça ao bisão, sobretudo após a introdução do cavalo. Os Hidatsa, em compensação, pelo contato com seus vizinhos Mandan e Arikara, tribos chamadas “aldeãs” como os Pawnee mais ao sul, tornaram-se sedentários; além da caça, dedicavam-se à agricultura. Mas estamos longe de saber precisamente como se deram essas transformações.

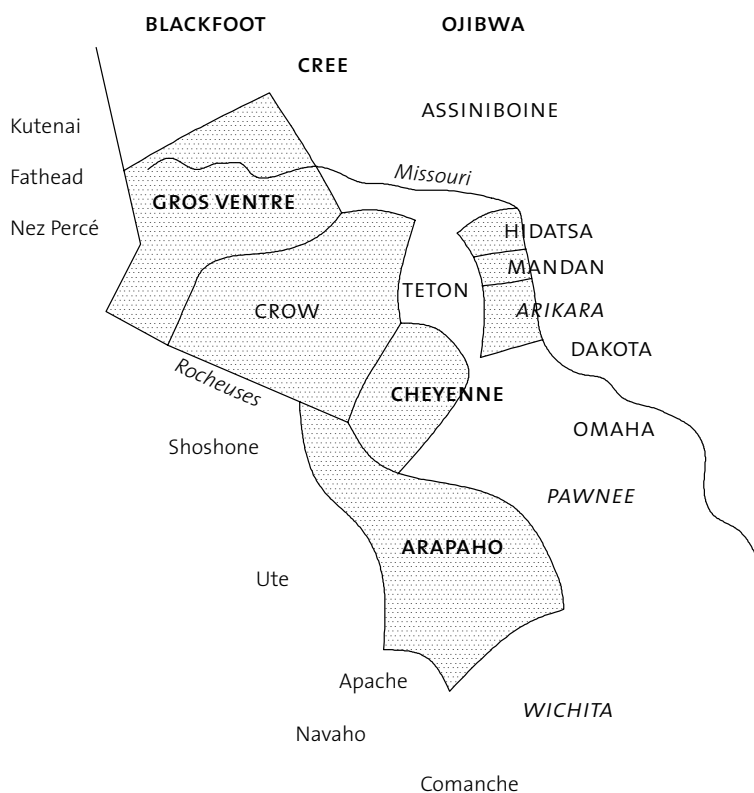
A arqueologia comprova que os Mandan, os Arikara e os Pawnee, muito antes da introdução do cavalo nos séculos xvii ou xviii, viviam como agricultores sedentários; talvez isso também valha para uma parte dos Hidatsa, já que esta não parece ser uma tribo homogênea. Entre os Algonquinos, os Cheyenne apresentam um exemplo típico de povo agrícola, ainda instalado na região dos Grandes Lagos há três ou quatro séculos, e cujo modo de vida se modificou inteiramente entre 1700 e 1770, período em que penetravam nas Planícies (Jablow 1951: 1-10).

Acredita-se que os Gros-Ventre ainda praticavam a agricultura no início do século xix. Mas, se os Mandan são siouanos, já instalados em seu território histórico muitos séculos antes dos Crow e dos Hidatsa, vindos da região do Lago Superior e então formando um único grupo, assemelham-se mais pela língua aos siouanos orientais.² Os Arikara, por sua vez, pertencem à família lingüística caddo, cuja área principal se situa bem mais ao sul, entre os Wichita e os Caddo propriamente ditos. Separados dos Pawnee, os Arikara parecem constituir, assim, um posto avançado de uma investida caddo em direção ao norte. Sua separação do ramo principal dataria do final do século xvi ou início do xvii (Deetz 1965: 5).

Tudo se passa como se, numa vasta região formada pelo piemonte e a vertente oriental das Rochosas, três famílias lingüísticas se tivessem chocado e imbricado umas às outras. Talvez a região tenha sido inicialmente povoada por tribos da família lingüística uto-asteca, que subsistem ao sul dos Arapaho, com os Comanche e os Kiowa, e cujo grosso ocupa a Grande Bacia, a oeste da linha de divisão das águas. A chegada dos Atabascanos vindos do norte (Apache e Navaho) os teria empurrado. A penetração sioux parece ser posterior, quando os franceses instalados no Canadá armaram seus aliados algonquinos da região dos Grandes Lagos, que pressionaram as outras tribos, obrigando-as a partir. A querela responsável pela separação entre os Hidatsa e os Crow data do século xix. E foi em 1837 que ocorreu a epidemia de varíola que dizimou os índios e levou os Hidatsa a se aproximarem dos Mandan. De qualquer modo, não resta dúvida que a presença de populações aldeãs nas Planícies remonta a pelo menos seis ou sete séculos e talvez mais, ainda que seu habitat primitivo fosse, como se supõe, a leste do Mississippi (Strong 1940; Wedel 1936, 1964). Quanto aos Algonquinos ocidentais, prevalecem consideráveis afastamentos lingüísticos entre os Arapaho e os

2. Seguindo o uso corrente, reservamos o termo *siouano* à família lingüística a que pertencem as tribos Sioux ou Dakota, entre outras.

Cheyenne, apesar de serem contíguos, e entre os Arapaho e os Gros-Ventre de um lado, e os Blackfoot, do outro. Porém, ao contrário do que se acreditava até pouco tempo atrás, esses afastamentos não são mais pronunciados do que os que se observa nas línguas dos Algonquinos centrais e orientais: “A família lingüística algonquim forma um todo” (Haas 1966: 523). Parece, contudo, que essa diferenciação interna iniciou-se num passado remoto. E finalmente, a oeste das Rochosas, as populações de língua kutenai, salish e sahaptin podem estar ali instaladas há vários milênios.



Tribos de língua **ALGONQUIM**
Tribos de língua **SIUANA**
Tribos de língua **CADDO**
Outros grupos

[18] Área de distribuição da história da disputa dos astros e localização das tribos vizinhas.

Essa mistura provisoriamente inextricável de traços mais ou menos arcaicos com outros imputáveis a profundas transformações recentes afasta a possibilidade de invocar uma pré-história — hipotética, além do mais — para saber se a variante que nos interessa foi introduzida por um grupo e não por outro, ou se surgiu ali mesmo. Como teremos a ocasião de mostrar, a distribuição da disputa dos astros é mais vasta do que faz crer o estudo de S. Thompson (1953). Na verdade, esse autor reteve apenas os exemplos bem integrados ao ciclo do marido-estrela. Entretanto, mesmo do ponto de vista geográfico, não se deve superestimar a barreira das Rochosas, embora ela marque a fronteira ocidental da área lingüística algonquim e também a dos territórios dos Blackfoot, Gros-Ventre, Crow e Arapaho. Para o norte, o relevo se suaviza e as vertentes se comunicam. Assim, é compreensível que não haja solução de continuidade entre os grandes temas míticos dos Algonquinos e os dos Kutenai, que são isolados, ou os dos Salish-Sahaptin. Mais ao sul, onde as montanhas se tornam realmente formidáveis, basta comparar a mitologia das tribos das Planícies com a dos Shoshone para se convencer de que ambas emanam de um antigo sincretismo. Felizmente, a análise estrutural supre as incertezas das reconstruções históricas. Ela nos fornecerá bases mais sólidas para interpretar a recorrência de um mesmo tema mítico em culturas dos dois hemisférios que, a princípio, nada levaria a aproximar.

Resulta das considerações acima que populações diferentes pela língua e pela cultura se instalaram em épocas tão variáveis que, para estudar-lhes os mitos, nada indica, em princípio, que uma determinada ordem deva ser escolhida em lugar de outra. A razão de começarmos a investigação pelos Arapaho é a riqueza de seus materiais:

M425 ARAPAHO: AS ESPOSAS DOS ASTROS (1)

Enquanto na terra cada moça sonha com o astro com quem gostaria de se casar, o sol e a lua, que são irmãos, comparam os méritos respectivos das mulheres do mundo inferior. Debruçam-se no alto do céu e observam de longe os habitantes: “Nada é mais belo do que as humanas! — exclama lua. Quando elas elevam o olhar para me ver, têm um rosto formoso. Morro de vontade de me casar com uma delas!” Mas sol protesta: “Como? Aqueles horrores? Nunca! Elas têm um rosto horrível, cheio de rugas e com olhos minúsculos! Eu quero é uma criatura aquática!” De fato, os bichos que vivem na água têm olhos grandes e, protegidos pelo elemento líquido, não fazem caretas quando olham para ele.

Certa manhã, quatro moças foram pegar lenha. Uma delas se aproximou de uma árvore morta (*Populus* sp.). Transformado em porco-espinho, Lua se empoleirou num

galho. A donzela ficou atraída pelos espinhos e trepou na árvore, mas a cada vez que ela tentava bater no porco-espinho com o bastão que suas companheiras lhe tinham dado, o animal se deslocava um pouco. Concentrada em sua caçada, ela não percebeu que a árvore estava crescendo. Preocupadas, as outras gritaram para ela descer. “Ah, companheiras! — retrucou a moça — Esse bicho tem espinhos brancos esplêndidos, e minha mãe vai ficar contente com eles, porque não os tem.” Continuou trepando na árvore e logo as outras a perderam de vista.

De repente, o porco-espinho se transformou num belo rapaz que declarou ser Lua, com quem a moça queria se casar. Ela concordou em ir com ele e os dois subiram para o céu, onde os pais do astro receberam bem a nova nora. “Mas onde está a mulher que meu irmão escolheu?” — perguntou Lua. “Lá fora” — respondeu Sol, sem graça. Sua mulher era uma rã que saltava e urinava a cada salto. Lua, apesar do nojo que sentia, convidou-a a entrar na casa e deu um pedaço de tripa para cada mulher, para ver qual delas faria o ruído mais agradável ao comer. A mulher humana começou a mastigar animadamente e a rã tentou disfarçar, quebrando um pedaço de carvão entre as gengivas. Saía uma baba escura de sua boca e Lua zombou dela. Assim que acabou de engolir seu pedaço de tripa, a moça foi pegar água. A rã, que não conseguia mastigar, se arrastava atrás dela com sua moringa. “Já que é assim — disse ela ao cunhado —, não vou mais largá-lo.” Ela saltou no peito de Lua, onde pode ser vista com sua moringa, sob a forma de uma mancha escura com uma menor ao lado (Dorsey & Kroeber 1903: 321-23).

Não pretendemos fazer um estudo de conjunto do ciclo do “marido-estrela” e deixaremos a continuação do mito provisoriamente de lado. O mesmo faremos com outro, considerando apenas sua primeira parte:

M426 ARAPAHÓ: AS ESPOSAS DOS ASTROS (2)

Antigamente, viviam na terra um chefe, sua mulher e seus dois filhos. Os corpos celestes ainda não existiam, e reinavam as trevas. O homem resolveu deixar o mundo cá de baixo e subir ao céu com os seus. Entregue a si mesma, a humanidade não sabia mais como se governar.

Os dois irmãos eram o sol e a lua. Um dia, discutiram sobre os méritos respectivos das mulheres humanas e das criaturas aquáticas. Lua louvou estas últimas e Sol as primeiras porque, disse ele, seu corpo é feito como o nosso. Lua no começo fingiu concordar e, como seu irmão tinha dúvidas, convenceu-o a modificar sua escolha. Afinal, disse Lua, ele tinha dito que as humanas eram feias porque faziam caretas quando olhavam para ele; portanto, era melhor ele ficar com uma mulher aquática e Lua se contentaria com uma humana.

Os dois irmãos desceram à terra. A oeste, havia um acampamento perto de um rio. Lua foi até lá e Sol foi para o leste, onde havia um outro acampamento. Lua seguiu o curso do rio até a altura das moradias e sentou-se no mato, à beira da picada. Chegaram duas mulheres. Eram lindas, tinham longos cabelos e belas roupas. Assim que as viu, Lua transformou-se num grande porco-espinho e se postou ao pé de uma árvore, a oeste do tronco. Quando as mulheres, entusiasmadas, começaram a caçá-lo, ele se pôs a trepar na árvore. Uma das mulheres foi atrás dele, apesar dos protestos da outra. O porco-espinho retomou a aparência humana. A mulher concordou em acompanhá-lo até o céu e casar-se com ele.

A mãe do rapaz admirou a beleza da nora. Logo depois, Sol chegou e disse à velha que fosse receber sua esposa. Era uma rã, que saltava e coaxava. Lua examinou a cunhada com um olho crítico: “Ela tem olhos enormes, a cara larga, a pele rugosa, uma barriga grande e pernas curtas.” E, voltando-se para a mãe: “Qual delas você prefere? Cozinhe para elas uma barriga e mostre a que faz mais barulho ao mastigar.” A rã colocou um pedaço de carvão na boca, mas só conseguia babar um líquido negro, enquanto sua formosa rival mastigava ruidosamente. Finalmente, a rã disse a Lua: “Desisto de viver com o seu irmão, mas a velha gosta de mim e não quer que eu vá embora. Então vou me agarrar a você.” Ela saltou no peito de Lua e lá ficou (Dorsey & Kroeber 1903: 332-33).

Numa terceira versão (M_{427A}; Dorsey & Kroeber 1903: 339), Lua tem duas mulheres, uma humana e a outra rã. Ele organiza um concurso de mastigação barulhenta para julgar qual delas tem melhores dentes e é, portanto, a mais jovem. A mulher humana vence, mas vai embora pouco depois. Lua aceita de volta a velha rã que tinha repudiado. Por isso se vê uma rã negra grudada em sua pessoa. Numa quarta versão (M_{427B}; id. *ibid.*: 340), a moça que seguiu o porco-espinho se casa com Sol e seu irmão o repreende por sua inconseqüência, já que Sol tinha declarado que as humanas são feias quando olham para ele. Na verdade, Lua fica com ciúme. Sol mata a mulher quando ela tenta fugir.

M₄₂₆ restitui ainda melhor do que M₄₂₅ uma configuração mítica a que conseguimos chegar pouco a pouco, comparando muitos mitos sul-americano. Antes de se estabelecer uma alternância correta entre o dia e a noite, mergulhada numa densa escuridão, a humanidade viveu na desordem e na ausência de regras (M₄₁₀). Foi preciso que um ser humano subisse ao céu e lá se transformasse em lua, para que a noite absoluta cedesse lugar à noite temperada (M₃₉₃, 394). Esse equilíbrio entre o dia e a noite, e também entre os modos absolutos e temperados da luz e da escuridão, se exprime no plano sociológico por uma oposição entre dois tipos de casamento, um próximo e

o outro distante (M_{149A}, M₃₅₄, M₄₁₅, etc.). Como em M₃₅₄, esposas humanas ou animais ilustram cada um dos tipos. A rã, em todos os casos, encarna a esposa animal que enoja seus afins, ou por seu modo de comer — uma baba *negra* escorre de sua boca — ou por aquilo que come — besouros *negros* cuja mastigação provavelmente produzirá o mesmo resultado. Resumamos, assim, mais uma vez as propriedades que constatamos serem comuns à armação do mito tukuna e à dos mitos arapaho: comparação entre uma esposa humana e uma ou várias esposas animais; descrédito da esposa animal em razão de seu comportamento alimentar; assimilação (próxima nos mitos arapaho, por etapas no mito tukuna) da esposa-rã a uma mulher-grampo; finalmente, conexidade entre esses três motivos e um par astronômico composto pelo sol e pela lua, cujo papel implícito no mito tukuna a nossa terceira parte pode estabelecer. Os mitos norte-americanos apresentam, portanto, a descoberto, termos dos quais só alguns apareciam claramente nos mitos sul-americanos. Para atingir os outros, foi preciso que nos dedicássemos a um paciente trabalho dedutivo; sua necessidade se mostrava apenas imanente. Portanto, é depois de termos fundamentado na razão a existência de um certo sistema mitológico que verificamos sua presença objetiva nos fatos. No momento em que o encontramos pela via indutiva com a ajuda de exemplos norte-americanos, abordamos a fase experimental da pesquisa, graças à qual as hipóteses iniciais serão confirmadas.



As referências cosmológicas presentes em todos esses mitos, expressas ou implícitas, provam que o concurso de mastigação, não obstante seu ar bufo, não exclui as coisas sérias. Entre os Arapaho e vários outros povos, o mito de que acabamos de apresentar algumas variantes é um dos que fundam a cerimônia anual mais importante dos índios das Planícies e de seus vizinhos.

Geralmente chamada de “dança do sol”, certamente a partir de seu nome dakota, que significa “fitar o sol”, essa cerimônia tinha uma organização variada dependendo do grupo. Contudo, apresentava um aspecto sincrético que se explica por imitações e empréstimos. Em tempos de paz, faziam-se convites nas redondezas e os visitantes estrangeiros guardavam a lembrança dos ritos que os tinham impressionado. O número das seqüências e sua ordem de sucessão não eram sempre os mesmos, porém, se considerarmos exclusivamente sua forma geral, podemos descrever a dança do sol como segue.

Era a única cerimônia dos índios das Planícies da qual participava toda a tribo. As outras envolviam apenas confrarias de sacerdotes, classes de

idade ou associações. Os índios, dispersos durante a estação fria em pequenos grupos que se instalavam em locais abrigados, se reuniam na primavera para a caçada coletiva. Simultaneamente à reconstituição da população da tribo, a abundância sucedia a escassez. Tanto de um ponto de vista sociológico quanto econômico, o início do verão proporcionava ao grupo inteiro a oportunidade de viver unido, e de celebrar com uma grande festa religiosa essa união refeita (Wissler 1921: v). Um observador da segunda metade do século XIX nota que a dança do sol “exige que todos os membros da tribo estejam presentes, e também que cada clã esteja representado e ocupe o lugar que lhe cabe” (Seger, in Hilger 1952: 151).

Portanto, em princípio, a cerimônia ocorria no verão. Mas conhecem-se exemplos de celebração mais tardia. A dança do sol, ligada aos grandes ritmos sazonais que regem a vida coletiva, o era também a certos incidentes da vida dos indivíduos. Por ocasião de um perigo de que tinha escapado ou de uma cura, um membro da tribo expressava o desejo de celebrar a festa no ano seguinte. Era preciso preparar-se com muita antecedência, organizar a sucessão complicada dos ritos, reunir as provisões para alimentar os convidados, e os presentes de todos os tipos com os quais os oficiantes seriam retribuídos. O novo “dono” da dança também devia adquirir o título de seu predecessor, e os direitos relativos às diversas fases do ritual, dos sacerdotes e outros dignitários qualificados. Durante essas transações, entregava solenemente sua mulher àquele que chamava de “avô” cerimonial, de quem ele era o “neto”, para um coito real ou simbólico que ocorria à noite, ao ar livre e sob o luar, durante o qual o avô transferia um pedaço de raiz, representando sua semente, de sua boca para a da mulher, que esta em seguida cuspiu na boca do marido.

Durante toda a duração da festa, que se estendia por vários dias, os oficiantes observavam um jejum de comida e bebida — os Cree das Planícies chamavam a cerimônia de “dança sem beber” (Skinner 1919b: 287) — e se submetiam a diversas mortificações. Podiam, por exemplo, ter cavilhas de madeira pontiagudas inseridas nos músculos dorsais; nelas eram amarrados longos fios, presos no alto de um mastro em torno do qual os penitentes dançavam e saltavam até que as cavilhas fossem arrancadas, junto com a carne; ou então arrastavam objetos pesados, como crânios de bisão com chifres que rasgavam o chão, fixados do mesmo modo e com o mesmo resultado.

Os sacerdotes e os principais oficiantes se reuniam inicialmente numa tenda isolada, a fim de preparar ou renovar os objetos litúrgicos em segredo. Em seguida, companhias militares iam buscar os troncos necessários para levantar a armação de um grande pavilhão coberto de vegetais. O tronco

destinado ao mastro central era atacado e derrubado como se fosse um inimigo. Os ritos, cantos e danças aconteciam debaixo desse pavilhão coletivo. Pelo menos entre os Arapaho e os Oglala Dakota, um período de licenciosidade era aparentemente autorizado ou até mesmo prescrito, com a duração de uma noite (Dorsey 1903: 138; Spier 1921b: 475).

O nome genérico dado a um conjunto de cerimônias bastante complexas certamente exagera sua inspiração solar. Mas tampouco devemos subestimá-la. Na verdade, o culto prestado ao sol apresentava um caráter ambíguo e equívoco. De um lado, dirigiam-se súplicas ao sol para que se mostrasse propício, concedesse uma longa vida às crianças e multiplicasse os bisões. Do outro, provocavam-no e desafiavam-no. Um dos últimos ritos consistia numa dança frenética, que se prolongava até depois do final do dia, apesar do esgotamento dos atores. Os Arapaho chamavam-na de “partida contra o sol”, e os Gros-Ventre, de “dança contra o sol”. Pretendia-se vencer o astro que, espalhando seu calor durante os dias precedentes, tinha tentado impedir a realização da cerimônia (Dorsey 1903: 151-52). Assim, os índios viam no sol um ser duplo: indispensável à vida da humanidade, ao mesmo tempo em que a ameaçava com seu calor e a seca prolongada que pressagiava. Um dos motivos das pinturas corporais que adornam os dançarinos arapaho os representa “consumidos pelo fogo celeste” (Dorsey 1903: 171). Um informante da mesma tribo conta que “durante uma dança, há muito tempo, começou a fazer tanto calor que o oficiante teve de interromper a cerimônia e deixou o pavilhão. Os outros dançarinos se foram em seguida, porque não podiam continuar sem ele” (Kroeber 1902-07: 301). Mas o sol não é o único envolvido: na forquilha do mastro central, colocava-se um ninho de pássaro-trovão. Essa ligação com o trovão e, sobretudo, com as tempestades da primavera, sobressai ainda de modo mais claro entre os Algonquinos centrais, segundo os quais a dança, aliás chamada “do sol”, teria tomado o lugar de um antigo ritual para apressar a chegada das chuvas de tempestade (Skinner 1914b: 506-08; 1919b: 287). Também nas Planícies, a dança possuía uma dupla finalidade: vencer um inimigo, em geral o sol, e forçar o pássaro-trovão a liberar a chuva. Um dos mitos fundadores da dança evoca uma grande fome à qual conseguiram por fim um homem e sua esposa, mediante o conhecimento dos ritos e a fertilidade recuperada (Dorsey 1910: 650-51).

Existe, portanto, uma analogia muito profunda entre a dança do sol dos índios das Planícies e a cerimônia do grande jejum celebrada pelos Xerente para conseguir que o sol ajuste seu curso e ponha fim à seca (CC: 295-97, 300-02, 320 n.1). Em ambos os casos, trata-se da cerimônia mais importante da

tribo, aquela da qual participam todos os adultos. Os oficiantes se privam de comida e bebida durante vários dias. O ritual é realizado em torno de um mastro que representa o caminho do céu. Em volta desse mastro, os índios das Planícies dançam e assobiam para imitar o grito do pássaro-trovão. Os Xerente só instalam seu mastro depois de terem ouvido as vespas “assobiadoras” (Nimuendaju 1942: 96), portadoras de flechas. Nos dois casos, o ritual termina com a distribuição de água consagrada. Entre os Xerente, a água se encontra dentro de dois recipientes diferentes, num há água pura e no outro, água suja; os penitentes aceitam uma e recusam a outra. A “água perfumada” do rito arapaho é suave; no entanto, ela simboliza o sangue menstrual, incompatível com os mistérios sagrados (Dorsey 1903: 22, 35, 177-78).

Mostramos, em *O cru e o cozido* (297), que o ritual xerente do grande jejum e os mitos bororo e jê do desaninhador de pássaros (M₁, M₇₋₁₂) reproduzem, na verdade, o mesmo esquema. O desaninhador mítico sobe no alto de uma árvore e fica preso ali, até que a descoberta do fogo de cozinha opere uma mediação entre os pólos disjuntos do céu e da terra. De modo paralelo, o oficiante do rito xerente sobe no alto do mastro, até obter do sol o fogo para reacender os fogos apagados e a promessa de mandar chuva, isto é, dois modos de comunicação controlada entre o céu e a terra, que a hostilidade do sol para com os homens ameaçava juntar, provocando uma conflagração.

Ora, observa-se na América do Norte a mesma relação de congruência entre o mito cuja heroína “desaninha” um porco-espinho e os ritos da dança do sol. Os informantes arapaho demonstram ter perfeita consciência disso e detalham os pontos em que os dois sistemas se correspondem. Um dos principais ritos da dança consiste na oferenda de uma esposa humana à lua. O mastro central do pavilhão, que representa a árvore em que a heroína sobe, é da mesma espécie que ela (*Populus* sp.). Na forquilha que se deixa no topo quando se desbasta o tronco é colocado um feixe de galhos onde é enfiada uma cavadeira, instrumento que, dizem, foi o que a esposa humana de Lua utilizou para tirar a raiz que obturava a abóbada celeste e colocou atravessado na abertura para amarrar a ponta de sua corda de tirinhas de couro. Essas tiras podem ser vistas enroladas em torno do cabo da cavadeira. Os penitentes, presos às tiras de couro pelas cavilhas de madeira enfiadas em suas costas, representam a mulher durante a sua descida. E o altar instalado debaixo do pavilhão apresenta uma pequena cova, para comemorar o buraco cavado pela heroína (Dorsey 1903: 27, 112, 114, 177). A mesma ligação entre a dança do sol e o mito do marido-estrela existe entre os Blackfoot (Reichard 1947: 279) e os Hidatsa (Bowers 1965: 292-93).

Tendo isso em mente, prestaremos especial atenção à versão do mito colhida por Dorsey durante sua pesquisa sobre a dança do sol entre os Arapaho. Essa versão, próxima de M₄₂₆, assume no entanto um tom mais filosófico e erudito do que as que examinamos até agora. Sendo assim, certamente representa um dos mitos fundadores do ritual, e enuncia de modo explícito temas de cuja importância desconfiávamos, mas que teria sido muito mais difícil localizar sem ela:

M418 ARAPAHO: AS ESPOSAS DOS ASTROS (5)

Antigamente, havia no céu um grande acampamento circular governado por um homem, sua mulher e seus dois filhos. Eram gente simples, mas laboriosos e generosos. Sua tenda era feita de luz e o sol visível formava sua entrada; as estacas eram penas de águia.

Os dois rapazes iam e vinham o tempo todo e viam todos os tipos de pessoas e de animais. Durante a ausência deles, os pais ficavam no acampamento, concentrando seus pensamentos em seus filhos e em seus assuntos. Eram pessoas sedentárias e contemplativas.

Certa noite, os dois irmãos, que descansavam juntos, falaram de casamento. Concordaram que estava na hora de escolherem uma esposa. Na noite seguinte, o Sol, que era o mais velho, dirigiu-se respeitosamente ao pai. Para seu próprio bem e para aliviar seus velhos pais, disse, ele e o irmão queriam se casar. Assim ficariam mais tempo em casa e os pais teriam menos preocupações em relação a eles.

Os pais ponderaram, e deram seu consentimento de modo bastante solene, prodigando conselhos de juízo e prudência. O acampamento se encontrava na margem esquerda de um rio, o rio da Águia, que corria de oeste para leste. Antes de partirem cada um numa direção, os irmãos comunicaram um ao outro seus planos. Lua partiria em busca de uma mulher humana ou “mulher ressuscitada”. Sol queria uma esposa aquática, pois dizia que os humanos são feios: “Quando levantam o rosto e me olham, batem as pálpebras de um modo abjeto. O rosto deles me dá asco. Os batráquios são bem mais bonitos. Quando uma sapa me olha, ela não faz caretas como as humanas. Fita-me sem enrugar os olhos, sua boca é atraente e seu modo de esticar a língua prenuncia aptidões amorosas”. Lua protestou que as humanas sempre olhavam de modo gracioso e gentil, que eram bem educadas e respeitadoras dos costumes. Aí, eles se despediram.

O mais velho seguiu rio abaixo e o caçula, rio acima. Partiram na noite em que a lua visível desaparece, depois da lua cheia. A viagem durou seis dias. Durante os dois primeiros, o céu ficou escuro e carregado de nuvens. Durante os dois dias seguintes, os irmãos fizeram um repouso ritual. Os dois últimos precederam a lua nova.

Lua foi seguindo o rio em direção ao oeste até chegar a um grande acampamento, cheio de ruído e de latidos. O ar era perfumado e a vista, magnífica. Os pássaros cantavam por toda parte, bem como os répteis [*sic*] e os insetos. Uma água cristalina refletia as árvores e o céu. Os habitantes do acampamento se dedicavam a jogos e trabalhos diversos.

Lua estava admirando essa cena idílica, quando viu duas moças que seguiam pela margem recolhendo lenha. Rapidamente transformado em porco-espinho, foi notado por uma delas: “Você já viu um porco-espinho mais bonito do que este?” — exclamou a moça. “Os espinhos dele são longos, brancos, perfeitos. Preciso pegá-los! Justamente, minha mãe está precisando...”

Mas o porco-espinho atrai a moça para o topo de uma árvore grande (*Populus* sp.). A companheira pede que ela desça, mas em vão. Quando o porco-espinho retoma sua aparência humana e fala, a mulher que ficou no chão já perdeu a outra de vista. Seduzida pela elegância e pela beleza de seu pretendente, a jovem aceita segui-lo até o céu. Assim que chegam, Lua fecha rapidamente a abertura do céu, para que sua esposa não consiga achar a passagem.

Ela contempla o acampamento celeste, à beira do rio Vermelho que corre de norte a sul. A tenda de seus sogros se encontra a montante. Depois de mostrar a sua jovem esposa o espetáculo da terra longe lá em baixo, Lua a apresenta aos pais, que ficam encantados com sua beleza e a presenteiam com uma roupa coberta de bordados feitos com espinhos de porco-espinho.

Lua fica espantado por não ver a esposa do irmão quando ele retorna do oriente. Sol explica que ela é tímida, e por isso ficou na beira do rio da Água. A velha vai buscá-la. Vê uma sapa saltando de lá para cá, descobre a verdade e fala gentilmente com o batráquio, que se transforma em mulher e concorda em acompanhá-la. Como ela sofre de incontinência urinária, o sogro a apelida de “Mulher-água” (*Water-woman*, *Liquid-woman*). Mas ela foi tão bem recebida quanto a outra.

Sol estava tão fascinado pela beleza de sua cunhada humana que não tirava os olhos dela, esquecendo a própria mulher, que Lua criticava sem parar, por causa de sua feiúra e de sua pele enrugada. Tinha invocado com ela e o próprio Sol se estava arrependido de sua escolha. Dessa época data a organização da vida humana; os objetos de uso receberam seus nomes e suas funções, bem como os alimentos, os homens e as mulheres aprenderam a conhecer suas necessidades e suas regras de conduta.

Foi assim que as duas mulheres receberam de seus sogros o equipamento doméstico. Os maridos iam caçar, para prover o lar. Na ausência deles, a mulher humana se atarefava nos afazeres domésticos e logo se tornou uma excelente dona de casa. A “Mulher-água”, em compensação, ficava sentada em seu leito, sem fazer nada, de cara para a parede, paralisada por sua timidez. Por mais que os sogros a tranquilizassem e animassem, nada acontecia.

Os caçadores voltaram carregados de carne e seu pai mandou fervê-las para servir um prato de tripas para cada uma das noras. A mulher humana comeu com apetite, mastigando ruidosamente, com um barulho agradável. A sapa, falsa, pôs um pedaço de carvão na boca, mas como não tinha dentes, não conseguiu fazer ruído algum. Enquanto ela engolia com dificuldade, uma baba negra escorria dos cantos de sua boca. Lua zombou muito dela.

O velho mandou os filhos caçarem em direções opostas. Como sempre, eles obedeceram sem discutir. Então, o pai ensinou os trabalhos agrícolas às noras. Sua mulher fabricou cavadeiras e explicou-lhes como usá-las: é preciso cavoucar a terra nos quatro cantos da planta, começando pelo sudeste, e depois, na ordem, passando para sudoeste, noroeste e nordeste e, finalmente, levantar a raiz pelo oeste. A mulher humana se esforçava por ajudar a sogra enquanto a outra, passiva, não fazia nada.

Quando os irmãos voltaram da caçada e enquanto a comida cozinhava, o velho deu uma cavadeira para cada mulher: “Será — disse — seu instrumento do dia-a-dia. Vocês vão usá-lo para montar a tenda e extrair as plantas e as raízes comestíveis.” Os dois homens escutavam atentamente, pois eram suas esposas que estavam sendo instruídas.

“Venham depressa!”, gritou de repente a mulher humana, ofegante. A sogra acorreu, bateu-lhe o corpo e ficou estupefata ao descobrir entre suas pernas um bebê bem formado se mexendo. Todos ficaram encantados com a beleza do recém-nascido, exceto a mulher-sapo, emburrada num canto. “Já estou farta de suas besteiras! — gritou para o cunhado, que a olhava com desprezo — Você zomba de mim e me critica sem dó. Pois bem, vou colar em você! Assim, de agora em diante vão vê-lo melhor!” Ela saltou no peito de Lua e se fixou.

O velho então se dirigiu ao filho mais novo e lhe disse que não tinha terminado de instruir as mulheres e lhes transmitir as regras de conduta. É ótimo ter filhos, mas uma mulher não pode dar à luz sem mais nem menos. E quando foi que a esposa de Lua concebeu seu lindo filhinho? Calculam as datas, reconstituem as peripécias da viagem e os detalhes do rapto. Lua e Sol partiram e voltaram ao mesmo tempo; naquele tempo, portanto, o dia e a noite tinham a mesma duração. Por outro lado, Lua trouxe a mulher no mesmo dia do rapto, e sua companheira era testemunha disso.

“Tudo isso está muito bem, disse o velho, mas não gosto desses partos brutais que não são nada civilizados. Dez luas devem transcorrer entre a concepção e o parto. Não se deve calcular o último mês em que a mulher ficou menstruada. Contam-se em seguida oito meses sem menstruação, e então um décimo, que será o do parto, acompanhado de grande derramamento de sangue. Contando assim, nos dedos, a mulher saberá que não foi fecundada por acaso por algum bicho selvagem. Avisará sua mãe e seu marido com bastante antecedência. Os homens são feitos de sangue menstrual coagulado. Por isso eles gostam de sopa de sangue cozido. Na

origem, a criança nascia antes do fluxo de sangue; doravante, virá no intervalo de dez meses depois dele. E cada sangramento durará do primeiro ao último quarto da lua, isto é, o mesmo tempo que passou desde a partida de Lua para buscar uma esposa até o seu retorno (Dorsey 1903: 212-21, 178).

Apesar de ser conhecido em duas versões, esse curso de ginecologia está longe de ser claro e não temos certeza de tê-lo transcrito corretamente. O mito continua com a fuga da mulher humana junto com seu bebê, sua morte, a infância do herói e suas aventuras, sua morte e sua ressurreição, sua subida ao céu, onde ele se torna uma constelação. Deixaremos esses episódios provisoriamente de lado.

A primeira parte do mito levanta, por si só, problemas suficientes para nos ocupar. De saída, chama a atenção seu tom sentencioso e moralizante. O pai dos astros é um santo homem, sua mulher condensa todas as virtudes domésticas, seus filhos se desdobram em demonstrações de amor, respeito e obediência aos pais. O mito apresenta a imagem de uma família ideal, do tipo com que podem sonhar os mais escrupulosos guardiões da moral numa sociedade devota e conservadora. E, no entanto, estamos entre os Peles-Vermelhas, e não na França ou na Inglaterra, nalguma burguesia de província do século XIX. Mas isso é perceptível, de qualquer modo, na mistura de máximas pomposas em matéria de moral e de crua franqueza em relação às funções biológicas. De fato, entre nós, um guia de comportamento certamente não haveria de lançar mão de um sistema global de que fazem parte, ao mesmo tempo, a cosmologia, a técnica, as regras da vida social e a capacidade reprodutiva.

O acampamento da família celeste se encontra na margem esquerda de dois rios. O que corre de oeste para leste pertence ao mundo de baixo, o que corre de norte a sul, ao mundo de cima. O próprio acampamento pode estar num mundo ou no outro, dependendo do eixo considerado; mais no mundo de cima segundo M₄₂₈, mas vimos que, segundo M₄₂₆, esse mesmo acampamento se encontrava originariamente em baixo.

No início do relato, o sol e a lua levam uma vida errante. Quase nunca estão em casa. Como o mito distingue o sol visível e fixo do astro itinerante, pode-se inferir que a alternância regular entre dia e noite ainda não existia, e que a luz e a escuridão reinavam desordenadamente. M₄₂₆ afirma que, naquela época, era noite o tempo todo. Entre os argumentos que os irmãos invocam em favor do casamento, o que mais conta é a vida sedentária e regrada. Uma vez assentados, como dizemos, o sol e a lua passarão bastante tempo juntos, em vez de irem cada qual para um lado, e ajudarão seus pais. Conseqüentemente, o casamento tornará *próximos* os irmãos que estavam

inicialmente *afastados*.

A busca de esposas começa quando a lua está no quarto minguante, e se encerra no momento em que vai entrar no quarto crescente. Durante esse tempo, a lua de fato se ausenta do céu, como se se afastasse a oeste de seu poente. O sol vai para leste, como faz todas as noites quando, do outro lado da terra, cumpre seu trajeto no sentido inverso (Mooney 1896: 971). Essas ausências têm uma duração desigual, mas admitimos que o mito começa numa época em que a alternância entre o dia e a noite ainda não existia. Assim, o sol e a lua podem ambos se ausentar pelo mesmo tempo, numa viagem de seis dias, correspondentes ao intervalo entre o quarto minguante e o quarto crescente, mas que na verdade dura quatro dias (devido aos dois dias de feriado), ou seja, o mesmo tempo que irão durar as menstruações femininas a partir de então.

Consideremos agora a viagem dos dois irmãos. É uma viagem de canoa às avessas, e de dois modos. Os protagonistas permanecem sendo sol e lua, mas viajam por terra e não por água. Mas ambos seguem o curso de um rio, ou seja, trata-se de uma viagem terrestre cujo conceito não apenas é contrário, mas contraditório em relação ao de uma navegação fluvial, cuja forma poderia muito bem ter assumido. De fato, os índios das Planícies não viajam por água. Os *coracles* arredondados, próprios dos Mandan, Hidatsa e Arikara (Denig 1930: 579), serviam principalmente para cruzar os rios. Voltaremos a isso (241-ss). Mas além do fato de os Arapaho terem podido, nas regiões setentrionais de que são originários, utilizar pirogas como os demais Algonquinos da região dos Grandes Lagos, o mito contém um argumento decisivo para excluir a fórmula da viagem fluvial: os irmãos não vão na mesma direção. Supondo-se que tivessem feito a viagem por água, um rio acima e o outro rio abaixo, eles não poderiam ter chegado aos seus respectivos destinos ao mesmo tempo, já que subir o rio demora mais do que descê-lo. E o mito precisa que a lua e o sol chegaram ao mesmo tempo; como diz o texto, “a duração do dia e da noite foi quase igual” (Dorsey 1903: 220).

A comparação entre os mitos sul-americanos relativos à viagem de canoa e esse mito arapaho, desse ponto de vista, leva à conclusão de que, para chegarem ao mesmo resultado, a saber, a alternância regular entre dia e noite, os índios dos dois hemisférios procedem de modos opostos. Uns embarcam juntos os dois astros, numa viagem no mesmo sentido, que os obriga a permanecerem a uma distância razoável sem poderem se afastar ou se aproximar um do outro. Os índios das Planícies fazem-nos viajar por terra em direções diferentes, e a alternância resulta da igualdade dos trajetos. Os dois modos de representação não são incompatíveis, embora um

projete sob a forma invariante de um espaço privilegiado as propriedades temporais dos trajetos idênticos que a lua e o sol percorrem um depois do outro, de leste para oeste, um de noite e o outro de dia. Os Arapaho, ao contrário, estendem por um espaço alargado os trajetos, que se supõe serem feitos em sentidos inversos, do sol e da lua, unicamente durante a noite. Na América do Sul, uma perspectiva diacrônica encerra a mais longa das duas durações num espaço contraído. Na América do Norte, uma perspectiva sincrônica libera a duração mais breve num espaço dilatado. Simetricamente, os passageiros da canoa se mantêm imóveis num pequeno segmento de espaço que se desloca, enquanto os viajantes terrestres se deslocam num espaço total, mas que permanece estacionário.

As mesmas oposições se verificam no plano sociológico. Nos mitos sul-americanos, a viagem de canoa torna presente a alternativa entre o casamento próximo e o casamento distante, quando não permite preferir, a ambos, um casamento nem próximo demais nem distante demais. Mas os viajantes terrestres do mito arapaho nem fazem nem descartam uma escolha, pois que um traz uma esposa humana e o outro, uma esposa animal — eles conjugam o próximo e o distante. De modo que, para os Arapaho, a alternância regular entre dia e noite não procede, como na América do Sul, de uma média tirada entre extremos, mas de sua justaposição. É notável que essa formulação lógica vá de par com uma teoria assaz particular dos eclipses, segundo a qual o sol e a lua, quando desaparecem, trocam um com o outro de lugar no céu (Hilger 1952: 91).

Ao se aproximar da aldeia onde espera encontrar uma esposa, Lua fica com os olhos e os ouvidos encantados pela beleza da paisagem, pelos rumores alegres que enchem o ar, os cantos e ruídos de humanos e animais. Essa imagem idealizada da vida indígena mostra que, afinal, a idéia do “bom selvagem” não é estranha aos selvagens... O termo /thawwathinintarihsi/, “mulher ressuscitada”, que designa a mulher humana, coloca um problema. Tratar-se-ia de uma alusão à crença numa era em que os humanos, tornados imortais, serão periodicamente rejuvenescidos a cada primavera (Mooney 1896: 818; cf. também 785, 806, 959), ou à crença de que certos humanos são ancestrais reencarnados? Em favor desta última hipótese, poderíamos observar que diz respeito sobretudo às pessoas que nascem com dentes ou cujos dentes superiores nascem antes dos outros (Hilger 1952: 5-6), crença solidamente arraigada na América do Norte, já que pode ser encontrada até entre os Atabascanos setentrionais (Petitot 1886: 276). Ora, na seqüência, o mito realça que a mulher de Lua possui belos dentes, o que cria uma afinidade suplementar entre ela e seus afins imortais. Embora “a ordem social

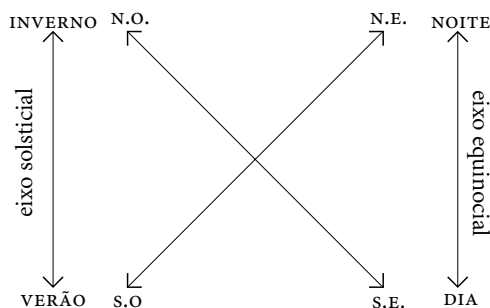
tenha aparecido ao mesmo tempo que a dança do sol e que, anteriormente, os índios tenham vivido na desordem e sem regras” (Hilger 1952: 148), a esposa de Lua provém de uma sociedade que, se não era regrada, pelo menos era tal que o estado de natureza nela já fazia reinar a harmonia. Além disso, como diz Sol em M₄₂₆, “o corpo dos humanos é igual ao nosso”. A mulher humana e a mulher animal diferem, portanto, física e moralmente. Tudo predestina a primeira à sua vocação de esposa e mãe, tudo na outra indica o contrário. Assim, vê-se a primeira aceder sem dificuldades ao estado de cultura, ao passo que a outra permanece na indistinção e no caos.

Não há de surpreender o fato de essa mulher impossível de educar ser uma rã, já que o volume anterior nos pôs diante do protótipo da moça mal educada sob o aspecto de uma mulher louca por mel — ou seja, escrava da natureza — e que, ao passarmos do Chaco para a Guiana, vimos transformar-se em rã. A rã sul-americana, transformação de uma humana mal educada, opõe-se conseqüentemente, na América do Norte, a uma humana bem educada. Mas em ambos os casos, como indicamos em *Do mel às cinzas* (243-44), levanta-se o véu sobre um vasto sistema mitológico comum às duas Américas, no qual a submissão das mulheres funda a ordem social. Compreendemos agora a razão disso. Os sogros da mulher humana não se contentam em lhe entregar os utensílios domésticos e ensiná-la a utilizá-los. O velho também procede a uma verdadeira modelagem fisiológica de sua nora. Em sua inocência primitiva, esta não menstruava e paria de modo abrupto e imprevisível. A passagem da natureza para a cultura exige que o organismo feminino se torne periódico, pois a tanto a ordem social quanto a ordem cósmica seriam comprometidas por um regime anárquico no qual a alternância regular entre dia e noite, as fases da lua, as menstruações femininas, a duração fixa da gravidez e a marcha das estações não se reforçassem mutuamente.

É, portanto, enquanto seres periódicos que as mulheres podem por em risco a ordem no universo. Sua insubordinação social, freqüentemente invocada pelos mitos, apresenta a imagem antecipada, sob a forma do “reino das mulheres”, de um perigo que seria infinitamente mais grave: o de sua insubordinação fisiológica. Assim, é preciso que as mulheres estejam submetidas a *regras*. E as que a educação lhes inculca, como as que uma ordem social desejada e concebida pelos homens lhes impõe, ainda que ao preço de sua sujeição, constituem o penhor e o símbolo de outras regras, cuja natureza fisiológica atesta a solidariedade que une os ritmos sociais e cósmicos. Nesse sentido, o afastamento temporal de quatro dias, entre o primeiro e o último quartos da lua, desempenha o mesmo papel

que o afastamento espacial entre os passageiros da canoa — que são o sol e a lua. O primeiro determina a duração das regras femininas, padrão de tempo que se desloca ao longo do mês e que mede sua sucessão. Os velhos informantes arapaho dizem que eles observavam as épocas em que a lua crescia ou decrescia, mas não sentiam necessidade de dar nomes aos meses, como fazem os outros índios (Hilger 1952: 84). A sucessão de dia e noite, igualmente anônima, é medida por um padrão espacial: a canoa que se desloca ao longo de um trajeto. A ilusão de uma coincidência teórica entre as mudanças da lua e as menstruações femininas não só está claramente expressa no mito, como também no testemunho de um informante: “A data conveniente para a dança do sol se situava entre o sétimo e o décimo dia depois da lua nova, depois, portanto, do período menstrual” (Dorsey 1903: 22). Talvez os Arapaho incluíssem na dança do sol, como várias tribos das Planícies, um rito durante o qual as moças desafiavam os homens a acusá-las de mau comportamento, fato em que se manifesta a conexão entre a moralidade feminina e uma cerimônia que tinha por objetivo regular o movimento do sol.

O perigo de qualquer desrespeito das mulheres a uma periodicidade estrita comprometer a ordem do mundo, com gravidade comparável à de uma suspensão da alternância entre dia e noite ou o embaralhamento das estações, evidencia-se também no modo como os mitos e ritos procedem para fundar uma equivalência entre os vários tipos de periodicidade do calendário. Além do mastro central, o pavilhão cerimonial possui dezesseis postes dispostos em círculo para suportar a construção. Colocam-se dois postes pintados de preto nos ângulos nordeste e noroeste de um quadrilátero ideal inscrito no plano circular e dois postes pintados de vermelho nos ângulos sudeste e sudoeste. Esses quatro postes simbolizam os Quatro Anciãos do panteão arapaho, donos dos ventos, que encarnam respectivamente o verão, o inverno, o dia e a noite (Dorsey 1903: 14, 96, 124). Entre os dois tipos de alternância, uma “solsticial” e a outra “equinocial”, o pensamento indígena concebe, portanto, uma homologia. Um único dispositivo garante a sucessão regular de dia e noite, a dos meses e a das estações (fig. 19).



[19] Eixo solsticial e eixo equinocial.

No grupo de mitos M₄₂₅-M₄₂₈, o sol e a lua são do sexo masculino. Mooney (1896: 1006) faz alusão a outras tradições arapaho em que lua e sol seriam, respectivamente, irmão e irmã. É digno de nota o fato de M₄₂₈ transformar, no espaço de algumas linhas, astros que eram irmãos em cônjuges (Dorsey 1903: 228). Os ritos da dança do sol confirmam essa instabilidade do sexo e do parentesco dos astros (Lévi-Strauss 1967). Assim, o coito cerimonial entre o “avô” ou “cessionário” da festa e a mulher do “neto” admite três interpretações. Quando a mulher se despe e se deita de costas, ela se oferece simbolicamente à lua que brilha acima dela (Dorsey 1903: 101). Portanto, nesse caso, o astro é masculino. Mas o coito em si acontece entre o “avô” que representa o sol e a mulher, que então é a lua (id.ibid.: 177; Dorsey & Kroeber 1903: 2). Finalmente, é dito que, pelo meio figurado do pedaço de raiz transferido da boca do avô para a da mulher e, em seguida, para a do

	LUA		humanos
1)	△	=	(○ = △)
	sol		LUA humanos
2)	△	=	○ (= △)
	sol		humanos LUA
3)	△	(= ○)	= △

marido, o verdadeiro coito une o avô e o neto, que nesse caso personifica a lua:

em outras palavras, se desconsiderarmos a mudança de sexo, a lua é comutável nas três posições que constituem o aspecto invariante do sistema. Se acrescentarmos que o sol também pode ser a irmã de uma lua macho e a lua, fêmea esposa do sol macho e que os mitos às vezes chamam o pai da lua de “sol” (Dorsey 1903: 178) e, finalmente, que a velha que recolhe o filho de Lua após a morte da mãe deste é a dona da noite, às vezes identificada à lua (id. ibid.: 99), haveremos de convir que os mitos e os ritos não atribuem valências semânticas aos seres e às coisas no absoluto, mas que a significação de cada termo resulta da posição que ocupa em sistemas que se transformam, porque correspondem a diversos cortes sincrônicos praticados num discurso mítico em pleno andamento.

A ambigüidade própria à lua — marido celeste de uma humana segundo o mito, esposa terrestre do sol segundo o rito, e além disso instigadora de más ações (Dorsey 1903: 124) — se explica certamente por sua natureza hermafrodita, cuja necessidade, de um ponto de vista formal, estabelecemos no final da terceira parte. Os mitos arapaho também explicam essa natureza em termos concretos.³ Lua é inicialmente um homem que se desentende com a cunhada rã. Esta, de raiva, se joga sobre ele e gruda em seu corpo, conferindo-lhe uma dupla natureza: a sua própria mais as manchas do astro, que não são senão a rã com sua moringa, mas que simbolizam o fluxo menstrual. A própria rã tem uma aparência semelhante à de uma mulher grávida (Dorsey 1903: 177). Consequentemente, devido à adesão da rã, a lua macho adquire um aspecto feminino.

3. Os Omaha, por sua vez, chamam de “zeladores da lua” os homens que adotam as roupas e o modo de vida femininos (Fletcher & La Flesche 1911: 132).

II. As instruções do porco-espinho

Sempre justifique os cuidados que impuser às moças, mas imponha-os sempre. O ócio e a indocilidade são os dois defeitos mais perigosos para elas, e os mais difíceis de corrigir uma vez adquiridos. As moças devem ser vigilantes e laboriosas; mas isso não é tudo: elas devem ser constrangidas cedo. Essa infelicidade, se é que o é para elas, é inseparável de seu sexo; e elas jamais se livram dela sem por isso sofrerem outras bem mais cruéis.

J.J. Rousseau, *Emílio*, 1, V

A disputa entre o sol e a lua se desenvolve simultaneamente em três registros. O primeiro, referente à astronomia e ao calendário, diz respeito à periodicidade dos dias, dos meses e das estações. O segundo é sociológico e remete à distância adequada para achar uma esposa: o sol julga que as mulheres humanas são próximas demais, já que sua luminosidade as obriga a fazer caretas, mas a lua considera que estão a uma boa distância e, inversamente, lua julga distantes demais as mulheres-rã, que sol proclama estarem situadas a uma boa distância. O terceiro registro diz respeito à educação das moças, concebida como uma verdadeira modelagem psíquica e física, já que a instrução moral não basta e é preciso também moldar-lhes o organismo para torná-lo apto a desempenhar suas funções periódicas: menstruação, gravidez e parto. Essas funções estão interligadas pelo fato de que o sangue menstrual, retido durante a gravidez, forma o corpo da criança. E, combinadas, estão ligadas aos grandes ritmos cósmicos: as regras femininas acompanham as mudanças da lua e a gravidez dura um número fixo de lunações. A alternância entre dia e noite, a ordem dos meses e o retorno das estações pertencem ao mesmo sistema. Como a capacidade desigual das mulheres para sofrer esse adestramento moral e fisiológico depende de seu grau de afastamento, tudo está ligado. Contemplados com algum recuo, os mitos arapaho

se parecem com um pitoresco Gênesis exótico acompanhado por uma *Histoire d'O*⁴ bem comportada.

Contudo, não foi nessa perspectiva que os mitógrafos a estudaram até o momento. O ciclo norte-americano do marido-estrela, a que pertencem, foi objeto de investigações cuidadosas por parte de Reichard (1921) e S. Thompson (1953). O segundo estudo, mais recente e mais completo, é considerado, justamente, como um modelo no gênero. Sem ele, teríamos muita dificuldade em avançar nossa investigação. Não pretendemos de modo algum depreciá-la, mas ela se inspira no método histórico, muito diferente do nosso. Apresenta-se, assim, uma oportunidade de colocar ambos à prova, aplicando-os a um exemplo, e ver o que cada um deles consegue *fazer* com um mito.

Como todas as obras de Stith Thompson, *The Star Husband Tale* toma como modelo os trabalhos da escola finlandesa e pretende demonstrar sua validade (1953: 95). Sabe-se que essa escola, de espírito positivista e empiricista, se dedica a registrar todas as versões conhecidas de um relato transmitido pela tradição oral. Em seguida, divide o relato em motivos ou episódios, os mais curtos que for possível reconhecer e isolar, ou porque voltam sob a mesma forma em várias versões ou porque, ao contrário, surgem de modo imprevisto em uma versão, entre motivos já localizados. Calcula-se a frequência desses motivos e, a partir disso, dosam-se os símbolos convencionais que servem para montar a tabela de distribuição. Comparando-se os valores numéricos e sua distribuição no espaço, tenta-se determinar tipos que se distinguem uns dos outros por sua relativa antigüidade e seu centro de difusão. Trata-se, portanto, de reconstituir uma história natural do conto, mostrando onde surgiu, em qual época e sob qual forma e, posteriormente, classificando as variantes por seu lugar e ordem de surgimento.

Na medida em que se aplica a reunir os fatos, nada se pode objetar contra esse método. Pois nenhuma análise é possível, nem a estrutural, sem que antes se tenha um conhecimento aprofundado dos dados. A escola finlandesa e seu ilustre representante americano introduziram em nossas pesquisas um cuidado, uma exigência de registros completos, uma atenção aos mínimos detalhes e uma precisão na localização geográfica que tornam seus trabalhos extremamente valiosos. Nada disso está em discussão. As dificuldades começam com a definição dos fatos.

4. Romance de Pauline Réage, pseudônimo de Dominique Aury, publicado em 1954, proibido em 1955 e muito discutido em seguida, por ser considerado pornográfico, conta a história de O, mulher que se submete a todas as fantasias eróticas dos homens. [N.T.]

Em nenhum momento o método histórico se pergunta em que consiste um fato de folclore. Ou mais exatamente, ele reconhece como fato todo elemento que a apreciação subjetiva do observador lhe indica como tal, baseada no conteúdo aparente do relato. Nunca ou quase nunca se tenta uma redução da qual possa resultar que dois ou vários motivos, separados num plano superficial, estejam em relação de transformação, de modo que o caráter de fato científico não pertence a cada motivo ou a determinados motivos, mas ao esquema que os gera, embora mantenha-se em estado latente. O método se contenta em inventariar os termos sem colocá-los em relação.

Isso ocorre porque o método histórico considera apenas a ausência, a presença e a distribuição geográfica de elementos que, para ele, permanecem desprovidos de significação. Ora, pode-se dizer dos mitos o mesmo que se pode dizer das regras de parentesco. Nem elas nem eles se limitam a *ser*; *servem* para alguma coisa, que consiste em resolver problemas sociológicos num caso, socio-lógicos no outro. O confronto entre os mitos arapaho e outros pertencentes ao mesmo grupo irá mostrá-lo claramente.

A partir de um estudo comparado de todas as variantes conhecidas do ciclo do marido-estrela, Thompson (1953: 135) infere a existência de um arquétipo ou forma fundamental, que reúne todos os motivos que apresentam a maior frequência estatística: *duas moças (65%), passam a noite ao ar livre (85%), desejam ter estrelas como maridos (90%). Durante o seu sono, elas são levadas para o céu (82%), por estrelas que se casam com elas (87%), um homem jovem e um velho, cujas respectivas idades estão relacionadas ao brilho ou ao tamanho de cada astro (55%). As mulheres desobedecem à ordem que lhes é dada de não cavarem o solo (90%), e furam involuntariamente a abóbada celeste (76%). Sem ajuda (52%), elas descem por uma corda (88%), e retornam à sua aldeia sãs e salvas (76%).*

Note-se que dentre as 86 registradas, apenas 15 versões, espalhadas por toda a área de distribuição, reproduzem essa forma fundamental. Tal resultado não há de surpreender, já que os antropólogos físicos depararam com resultados semelhantes sempre que buscaram representar o francês ou o americano típico através da acumulação de traços que apresentam a maior frequência estatística: obtém-se assim um simulacro, que se parece pouquíssimo com os indivíduos reais e que nada permite supor que reflita de modo minimamente preciso o aspecto de seus ancestrais. Uma média não expressa nada a não ser ela mesma. É uma forma de agrupamento dos fatos, que não informa nada acerca de alguma forma particular que sua conjugação possa ter assumido no passado ou no presente.

Caso essa dificuldade seja desconsiderada, e se considere, com S. Thompson (1953: 136), que “o arquétipo deve ter existido em toda ou praticamente

toda a extensão de sua área atual de distribuição, e isso antes do aparecimento de desenvolvimentos específicos”, isola-se um segundo tipo de relato que, de um ponto de vista lógico e histórico, aparecerá como sendo derivado do primeiro. Thompson chama esse tipo II de “redação porco-espinho”, certamente para sugerir que a tradição oral é passível de análise por uma metodologia comparável à que se aplica à tradição escrita. Nossos mitos arapaho fazem parte dessa “redação porco-espinho”, mas além das 8 versões provenientes dessa tribo (utilizamos apenas cinco delas, sendo as outras redundantes), conhecem-se 12 registradas entre os Gros-Ventre, Cree, Arikara, Hidatsa, Crow, Cheyenne e Kiowa, num total de 20 versões, cuja área de distribuição, praticamente contínua, vai de 55° até 35° lat. norte. Seleccionando-se novamente os traços que apresentam a maior frequência estatística, constroem-se o seguinte relato: *uma moça (100%), ocupada numa tarefa (84%), segue um porco-espinho (95%) até o cimo de uma árvore que cresce até o céu (95%). O porco-espinho se transforma em lua (45%), em sol (25%) ou em estrela (15%), personificados por um rapaz (30%). Apesar de ter sido proibida de cavar o solo (80%), ela desobedece e encontra um buraco na abóbada celeste (85%). Só (45%) ou com a ajuda do marido (25%), ela desce por uma corda feita de tirinhas (85%), mas a corda é curta demais. O marido lança uma pedra que deverá matar a mulher e poupar a criança (85%). O relato prossegue com as aventuras do filho da estrela, lua ou sol (90%).*

Esse tipo II apresenta uma área de distribuição mais densa, mas também muito mais restrita, que a do tipo I ou forma fundamental. E, no interior da área do tipo II, a da disputa entre o sol e a lua, ainda menor, reúne oito das vinte versões anteriores. Elas provêm dos Gros-Ventre, Hidatsa, Crow e Arapaho.

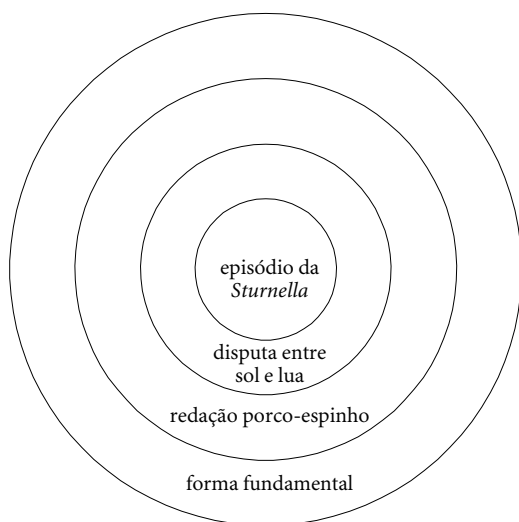
Thompson, que não dedica longos comentários a isso, contenta-se em observar (1953: 138): “Esse preâmbulo serve para introduzir o episódio do porco-espinho e também possui um certo valor artístico, embora o concurso de mastigação que ocorre no mundo celeste não acrescente grande coisa à narrativa (*hardly helps the story*)... O conjunto poderia ser um acréscimo de que várias versões incorporaram o essencial, sem que se possa delimitar claramente sua área de distribuição.”

Dentre as 8 versões precedentes, as que provêm dos Crow e dos Hidatsa (que formavam, há alguns séculos, uma única população) divergem num ponto. Em lugar da (ou além da) proibição feita à mulher de arrancar uma certa planta na roça celeste, seu jovem filho é proibido de caçar uma determinada espécie de pássaro, as *Sturnellas* (*meadow-larks*⁵). Um dia, o menino

5. “Espécie de calhanda norte-americana do gênero *Sturnella*”. (A. Houaiss (ed.), *Dicionário Inglês-Português*, Record, Rio de Janeiro, 1998, p. 483). [N.T.]

desobedece e quase mata um pássaro que o insulta e lhe diz que ele não passa de um escravo. O menino pede explicações e o *Sturnella* revela a origem humana da mãe do caçador, que fica então tomado pelo desejo de conhecer a terra e os seus; é ele que convence a mãe a fugir (M₄₂₉-M₄₃₀, *infra*: 214-15, 232-35). Segundo S. Thompson (1953: 138) a única função desse incidente seria dar algum papel ao filho e um motivo para a fuga da mulher.

Embora a forma fundamental ou tipo I só exista em 15 versões, Thompson afirma que deve ter ocupado antigamente toda a sua atual área de distribuição. Segue-se que o tipo II nasceu no interior da área do tipo I, de que ocupa apenas uma parte, que a disputa entre sol e lua se desenvolveu no interior da área do tipo II e que o episódio da *Sturnella*, cuja área de distribuição é a mais restrita das quatro, se desenvolveu no interior da precedente. Considerada de um ponto de vista histórico e geográfico, a relação entre as quatro formas evoca círculos concêntricos (fig. 20): o episódio da *Sturnella* está “dentro” da disputa dos astros, a disputa está “dentro” da redação porco-espinho e essa redação, ou tipo II, está “dentro” da forma fundamental ou tipo I, já que se reivindica para esta o duplo privilégio da maior antigüidade e da maior extensão. Cada uma das formas, mais ou menos antiga, ocuparia, portanto, uma área cuja extensão está relacionada à data de seu surgimento.



[20] Esquema teórico da distribuição dos mitos sobre as esposas dos astros segundo a escola histórica.

Uma vez tirada essa conclusão de uma análise que se quer objetiva, nada mais resta a dizer. Os temas e os episódios não possuem um sentido que se possa decifrar após tê-los localizado, situado, repertoriado e datado. A redação porco-espinho fornece um meio entre outros de fazer a heroína subir para o céu. A disputa entre sol e lua permite introduzir o episódio do porco-espinho, que os mitos às vezes conduzem diferentemente. O concurso de mastigação não enriquece a narrativa. As razões que explicam o episódio da *Sturnella* são triviais...

Thompson aborda em seguida o estudo de uma variante importante, ou tipo III, cuja área de difusão vai do nordeste do Alasca até as costas da Nova Escócia, passando pelo sul do Canadá e pela região dos Grandes Lagos. Do oeste para o leste, esse “crescente setentrional” inclui as seguintes populações: Kaska (M₄₃₁), Tahlitan (M₄₃₆), Tsetsaut (M₄₃₃), Carrier (M₄₃₄), Cree (M₄₃₅), Assiniboine (M₄₃₆), Ojibwa (M₄₄₄), Passamaquoddy (M₄₃₇) e Micmac (M₄₃₈). Do ponto de vista lingüístico, as quatro primeiras pertencem ao grupo atabascano e todas as outras ao grupo algonquino, com exceção dos Assiniboine, que são siouanos encravado no grupo precedente (fig. 21).

O tipo III reproduz a forma fundamental, menos o episódio do final. Em vez de aterrisar tranquilamente, as duas moças que fugiram do mundo celeste acabam no cimo de uma árvore da qual não conseguem descer. Vários animais passam embaixo da árvore, as moças lhes pedem ajuda e chegam até a lhes prometer casamento. Todos eles recusam sucessivamente, exceto o último que, em 10 das 13 versões registradas, é um texugo, e nas outras, uma marta do Canadá ou um mergulhão. Assim que põem os pés no chão, as moças enganam seu salvador crédulo demais.

As duas tribos algonquinas situadas na extremidade oriental do crescente, Micmac e Passamaquoddy, modificam um pouco a narrativa. As mulheres não fogem, mas conseguem que o povo celeste lhes faça o favor de proporcionar um transporte mágico, contanto que elas fechem os olhos durante a descida e só voltem a abri-los depois de terem ouvido o grito do chapim de cabeça preta e de dois esquilos de espécies diferentes sucessivamente. As mulheres, desobedientes, são punidas e ficam presas no cimo de uma árvore. Tudo o que Thompson (1953: 140) tem a dizer acerca desse desenvolvimento específico é que os Micmac e Passamaquoddy ocupam uma posição periférica na área de distribuição do tipo. Depois de algumas breves indicações acerca de três outras variantes (tipos IV, V e VI), de que não nos ocuparemos por enquanto, Thompson (id. ibid.: 144) apresenta suas conclusões: a forma fundamental, que é também a mais antiga, dataria pelo menos do século XVII. A redação porco-espinho não poderia ser posterior a 1892 [\[acho que aqui](#)



[21] O crescente setentrional e a área da disputa dos astros.

deve ser 1792, porque não faz sentido essa data ser posterior à que vem em seguida...corrigimos, mesmo sem ter certeza de que é essa a data correta?]

e o nascimento do tipo III estaria situado no período 1820-1830. Essas avaliações são surpreendentes em se tratando de mitos norte-americanos que, como demonstramos, transformam da maneira mais regular possível mitos provenientes da América do Sul. Isso implica que tanto uns quanto os outros se inspiram em esquemas comuns aos dois hemisférios, cuja idade não pode ser calculada em décadas, mas em milênios. Fica-se ainda mais convencido disso ao notar a semelhança entre a situação das mulheres presas no alto de uma árvore ao pé da qual passam animais mais ou menos prestativos e a do desaninhador de pássaros dos mitos bororo e jê (M₁, M₇-M₁₂), que um jaguar prestativo ajuda a descer. A analogia não pode ser fortuita, já que o mito do desaninhador de pássaros existe sob forma literal no noroeste da América do Norte, onde podem igualmente ser localizadas todas as etapas de uma transformação que leva de volta ao ciclo do marido-estrela. Caberá ao quarto volume demonstrá-lo.

Sem antecipar essa última fase da investigação, pretendemos aqui apenas provar que as quatro variantes a partir das quais Thompson acredita poder reconstruir a evolução histórica do ciclo do marido-estrela não se diferenciam enquanto objetos inertes de que bastaria reconhecer a extensão desigual no espaço e no tempo. Antes, elas possuem inter-relações dinâmicas, que as colocam em correlação e oposição umas às outras. Essas inter-relações determinam ao mesmo tempo as características distintivas de cada variante e permitem explicar sua distribuição melhor do que as frequências estatísticas. Para tornar a demonstração mais convincente, iremos abordá-la por intermédio dos dois episódios a que S. Thompson não atribui praticamente nenhuma importância, por considerá-los como desenvolvimentos tardios e locais: o episódio da *Sturnella* no tipo II e o do chapim e dos esquilos no tipo III. Começemos lembrando que eles provêm de duas regiões muito distantes uma da outra: o primeiro se encontra entre os Crow e Hidatsa, que são siouanos, e o segundo, entre os Passamaquoddy e os Micmac, que são Algonquinos orientais.

Os mitos crow e hidatsa proibem formalmente o herói de atirar em *Sturnellas*. Mas a proibição tem uma razão, que a seqüência da narrativa explica, depois de o herói tê-la violado. O pássaro atacado fala e revela ao menino sua origem terrestre. A proibição de caça encobre, portanto, uma proibição acústica. Ela tem por objetivo impedir um herói macho de *ouvir* o que um animal poderia lhe dizer. Pois assim que fica sabendo, vai querer descer do céu para a terra.

Nos mitos algonquinos, o episódio do chapim e dos esquilos inverte esse ponto por ponto. Duas heroínas tomam o lugar de um herói. Elas recebem

uma ordem cujo objetivo declarado é permitir que cheguem à terra, e não de impedi-las disso. A ordem assume uma forma ostensiva, não abrir os olhos (assim como o herói crow-hidatsa não deve “ver” as *Sturnellas*), mas essa forma encobre uma outra, *ouvir* (em vez de *não ouvir*) o grito de certos animais. E finalmente, esse grito é um *sinal*, não uma *mensagem*.

Sem dúvida, algumas indicações sugerem que o chapim (*Parus* sp.) também poderia ser um pássaro portador de mensagens. É o que os Fox e os Kickapoo dão a entender em seus mitos (Jones 1915: 83; 1907: 99), assim como os Wabanaki (Speck 1921: 371). A mesma crença existia na Europa: “Seu grito anuncia coisas variadas. Em estoniano, /tige/, “má”, nome talvez relacionado à concepção letã do pássaro como profético” (Rolland 1879: 124-25). Os Cheyenne e os Blackfoot reduzem esse papel ao de anunciador do verão, pois o pássaro grita /mehnew/ e /mehaniv/, em cheyenne, quer dizer “o varão está chegando” (Grinnell 1923, 2: 110). Os Ojibwa, por outro lado, crêem que ocorrerá uma tempestade se o chapim engolir a última sílaba de sua canção: Gi-ga-be, gi-ga-be, gi-ga-me (Coleman 1962: 105-06).

Seria preciso analisar esses casos em que a função de informador ou de conselheiro passa para o chapim pois, em geral, é à *Sturnella* que ele cabe.⁶ Poderíamos citar numerosos exemplos, indo dos Salish costeiros (Adamson 1934: 225), aos Chinook (M. Jacobs 1958-59, textos nº 14, 24, 27, 36; Sapir 1909: 300), os Nez-Percé (Phinney 1934: 205, 222, 227, 251, 381, 401, etc.), os Sahaptin ocidentais (M. Jacobs 1934: 111, 121, 163), os Pomo (Barrett 1933: 350-51, 446-47), até os Mandan e Hidatsa (Beckwith 1938: 27; Bowers 1950: 132, 370-73), os Cheyenne (Grinnell 1921: 308) e os Pawnee (G.A. Dorsey 1904a: 20-23). Ora, o grito da *Sturnella* não se apresenta aí como um sinal. É uma verdadeira linguagem: “várias são as palavras da *Sturnella* que os índios podem compreender”, dizem os Oglala Dakota (Beckwith 1930: 381). Os Crow e os Arapaho vão mais além: “a *Sturnella* fala crow”, dizem os primeiros e, “Sabe, as *Sturnellas* falam arapaho”, dizem os outros. Embora, à diferença dos Mandan, os Arapaho considerem que as palavras do pássaro são ruins e até obscenas, eles alimentam as crianças pequenas com sua carne e seus ovos “para que aprendam a falar depressa e saibam muitas coisas” (Hilger 1952: 41, 94; Kroeber 1902-07: 317-18). Entre os Gros-Ventre de

6. Inversamente, aliás, os Thompson encarregam a *Sturnella* de indicar a aproximação da terra (Teit 1898: 25 e n.54, 104). Segundo um testemunho indígena, os Iroqueses acreditavam, por sua vez, que a carne de chapim tornava mentiroso aquele que a consumisse (Waugh 1916: 133).

Montana, quando uma criança demora a falar ou a entender, é alimentada com ovos de *Sturnella* cozidos no fogo... E ainda hoje se diz dos tagarelas que suas mães devem tê-los feito comer desses ovos” (Flannery 1953: 143). Os Blackfoot declaram compreender o canto da *Sturnella* (McClintock 1910: 482; Schaeffer 1950: 43). As mesmas crenças persistem a oeste das Rochosas, entre os Yana que dizem que a *Sturnella* compreende línguas estrangeiras e entre as tribos do Puget Sound, que dão de comer seus ovos às crianças para fazê-las falar bem (Sapir 1910: 47; Haeberlin & Gunther 1930: 21, n. 46).

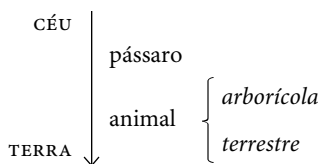
Apesar desses raros casos em que as funções se invertem, os talentos lingüísticos dos dois pássaros não podem, portanto, ser comparados. Os do chapim de cabeça preta se exercem num outro domínio, como sugere o papel meteorológico que, como vimos, lhe atribuem os Cheyenne e os Ojibwa, e confirmam os Navaho e os Menomini, que classificam o chapim como um pássaro do inverno (Franciscan Fathers 1910: 159-60; M₄₇₉, *infra*: 291). À diferença da *Sturnella*, que é uma ave migratória (Audubon 1868, I: 379-87; McClintock, id.ibid.; Grinnell 1923, II: 109), o chapim costuma ser sedentário. Mas possui uma língua coberta de filamentos, num total de seis segundo os Shoshone, que dizem que um deles cai a cada mês e cresce novamente seis meses depois, de modo que basta capturar um chapim para saber em que mês do inverno ou do verão se está. Por essa razão, não se deve matar chapins (Culin 1901: 11-18). A crença é tão difundida que se encontra entre os Mandan e Hidatsa, que contam os meses do ano na língua do chapim e inclusive fornecem um desenho para mostrá-lo (fig. 22).



[22] A língua do chapim
(cf. Beckwith 1938: 147).

Em *O cru e o cozido*, encontramos e discutimos o dilema *ouvir/não ouvir* em relação aos mitos sul-americanos que se referem à duração da vida humana. Assim, é significativo o fato de voltarmos a encontrá-lo na América do Norte, relacionado a um pássaro que simboliza a periodicidade.

Esse pássaro (*Parus atricapillus*) faz parte de uma tríade cujos outros termos são o esquilo vermelho e o esquilo rajado, por ordem de entrada em cena. Esses dois animais, ambos membros da família dos ciurídeos, pertencem a gêneros distintos. O esquilo vermelho americano ou *chickaree* (a não confundir com *chickadee*, nome vernacular do chapim de cabeça preta) é um roedor arborícola, *Tamiasciurus hudsonicus*. O esquilo rajado ou *chipmunk* é um roedor terrestre, *Tamias striatus*. A série animal chapim de



cabeça preta — esquilo vermelho — esquilo rajado reproduz, portanto, as etapas sucessivas da descida:

Os mitos (M_{437A,B}; M_{438A,B}) são totalmente explícitos nesse ponto: tendo percebido que suas mulheres humanas tinham saudade da terra e de suas famílias, as estrelas as mandam dormir bem perto uma da outra. Quando raiasse o dia, não deveriam ter pressa de abrir os olhos e por a cabeça para fora das cobertas. Pelo menos não antes de terem ouvido primeiro, o canto do chapim de cabeça preta e, em seguida, o esquilo vermelho e o esquilo rajado. Só então elas poderiam se levantar e olhar ao redor.

A mais jovem das mulheres sempre era impaciente, e quis sair de debaixo das cobertas assim que ouviu o chapim. A mais velha conseguiu segurá-la. Mas quando se ouviu o esquilo vermelho, não foi possível impedir que ela se levantasse depressa, e a outra fez o mesmo. As duas mulheres perceberam que tinham voltado à terra, mas estavam no topo de um *sapin-ciguë* (*Tsuga canadensis*) e que não conseguiriam sair dali sem ajuda. “E era porque a cada canto, o do pássaro e depois o de cada um dos esquilos, as mulheres tinham descido mais em direção à terra, à medida que o dia raiava, mas como não tinham conseguido esperar, tinham ficado desamparadas” (Leland 1884: 146-47; cf. Prince 1921: 63; Rand 1894: 161, 310).

Também nesse sentido a *Sturnella* se opõe à tríade animal dos mitos orientais. Se cada termo dessa tríade conota uma das etapas da descida do céu até a terra, o pássaro dos mitos crow e hidatsa, por si só, as condensa. A *Sturnella* (*Sturnella magna*) vive ao rés do chão, onde corre depressa em busca de alimento. Só fica empoleirada se for perseguida, e por pouco tempo. Mas dorme no solo: “O ninho pode ser encontrado debaixo de tufo densos de ervas altas, é um buraco no solo, coberto nas laterais por montes de ervas, raízes fibrosas e outros vegetais que o pássaro arruma. Em volta, para cobrir o ninho e escondê-lo, o pássaro cruza as folhas e os caules das ervas vizinhas” (Audubon 1868, I: 384). Os mitos dakota evocam esse ninho terrestre “oval como uma casa” (Beckwith 1930: 382). A *Sturnella*, sendo um pássaro, é um habitante do céu, mas seus hábitos a tornam conhecedora das coisas da terra. Não é surpreendente que seja ela a denunciar como impostor o filho de uma humana que se mudou para o céu. Mas, principal-

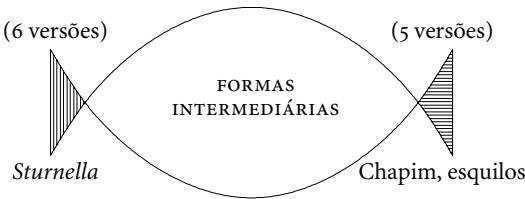
mente, essa sua ambigüidade cria um contraste com a série bem ordenada dos três bichos, nos mitos dos Algonquinos orientais.

Resumamos nosso trajeto até aqui. Nos dois extremos da área ocupada pelo mito sobre as esposas dos astros, entre os Crow e os Hidatsa de um lado, entre os Micmac e os Passamaquoddy, do outro, localizamos formas que se opõem entre si de vários modos. Entre os Algonquinos do nordeste onde a história acaba bem, duas heroínas tiradas do céu devem, para voltarem sãs e salvas a sua aldeia, *ver* a terra lá embaixo (apesar da proibição que lhes tinha sido feita) e *ouvir* o grito de três animais que vivem a diversas distâncias do solo. Entre os Crow e os Hidatsa, cuja heroína solitária morre, seu filho *não* deveria *ter visto* as *Sturnellas* (que está proibido de caçar) e *não* deveria *ter ouvido* a revelação de sua *origem* terrestre (uma mensagem, portanto, em vez do sinal da *chegada* à terra que o grito dos três animais constitui no outro grupo). E finalmente, a tríade animal dos mitos algonquinos possui uma função analítica: o grito de cada bicho indica uma determinada distância entre as heroínas e o solo. A função da *Sturnella* é, ao contrário, sintética: por seu

$\left \begin{array}{c} Sturnella \text{ (céu/terra)} \end{array} \right $	$\left \begin{array}{c} 1. \text{ Chapim (alto)} \\ 2. \text{ Esquilo vermelho (intermediário)} \\ 3. \text{ Esquilo rajado (baixo)} \end{array} \right $

modo de vida, esse pássaro pertence simultaneamente ao céu e à terra:

A título de hipótese de trabalho, admitiremos que essas duas formas, cada uma delas representada por um número bastante reduzido de versões provenientes de dois grupos de populações muito distanciadas no espaço e também diferentes pela língua e pela cultura — respectivamente siouanos das Planícies e algonquim da floresta e da costa — estão em relação de simetria invertida. Elas correspondem uma à outra simetricamente de modo teórico,



[23] Esquema teórico da distribuição dos mitos sobre as esposas dos astros segundo o método estrutural.

nas duas pontas de uma zona intermediária que agora precisamos examinar (fig. 23).

Ora, o mesmo tipo de relação prevalece entre a forma fundamental de Thompson — que, como vimos, só é empiricamente verificada no “crescente setentrional”, onde ela constitui o tipo III (*supra*: 187-89) — e as variantes das Planícies que iniciam com a disputa entre o sol e a lua. Mas além dos mitos que pertencem à forma fundamental, outros também começam com uma discussão, entre duas mulheres, a respeito da estrela que gostariam de ter por marido. Dependendo do caso — e não entraremos em detalhes, embora o estudo de todas essas comutações certamente se revelasse frutífero — entre as duas estrelas consideradas, uma é opaca e a outra brilhante, uma é pequena e a outra grande, ou então uma é vermelha e a outra, azul branca ou amarela. Das duas mulheres, igualmente, uma é sensata e a outra insensata. A que faz uma escolha sensata obtém um homem jovem — guerreiro ou chefe — como marido. Cabe a sua companheira um velho ou um serviçal.

Essa situação inicial reproduz claramente, ao invertê-la, a disputa entre o sol e a lua. Num caso, dois personagens machos e celestes discutem acerca dos méritos de diferentes mulheres terrestres. No outro, duas mulheres terrestres discutem acerca dos méritos de diferentes machos celestes. Nos dois casos, um dos interlocutores é sensato e o outro não. Este último, quer seja homem ou mulher, faz uma má escolha: esposa-rã de pele enrugada e, às vezes, velha (M_{427A}), que sofre de incontinência urinária e que, por isso, escorre por baixo, ou então um velho de olhos remelentos (M₄₃₇, M₄₃₈), que escorre por cima. De modo que nos encontramos, novamente, diante de dois tipos em relação de simetria, não de inclusão.

A prova de que é bem isso nos é dada por formas intermediárias entre esses modos extremos da escolha equivocada:

M439 ARIKARA: A ESCOLHA EQUIVOCADA

Era uma vez um jovem guerreiro que buscava a glória. Ele ia sozinho gemer nos lugares mais afastados, implorando por um auxílio sobrenatural. Um pássaro o levou a um lugar onde um homem vermelho apareceu. Era o sol, que exigia a língua do suplicante. Este cortou a própria língua sem hesitar e morreu.

Na noite seguinte, a lua, que também era um homem, ressuscitou o jovem guerreiro e passou a protegê-lo. Explicou-lhe que o sol viria no dia seguinte e levaria o rapaz para a sua casa, para que ele escolhesse entre dois lotes de armas. Ele devia

pegar as mais velhas.

E assim foi. O sol ficou furioso, porque essas armas dariam longa vida e glória a seu possuidor. Tentou matá-lo diversas vezes, ou conseguir que seus filhos o matassem, mas foram eles que morreram. “Sem-Língua” ficou muito velho e cego. Finalmente, passada a raiva, o sol o chamou para junto de si (Dorsey 1904c: 61-65; cf. versão mandan em Will 1913, 1916).

O motivo da escolha equivocada se apresenta, portanto, sob três formas. Ou o sol e a lua, que são homens, escolhem mulheres dessemelhantes. Ou humanas escolhem estrelas dessemelhantes por maridos (às vezes, aliás, esses astros são o sol e a lua, o que remata a simetria entre os dois tipos). Ou então, um humano, convidado pelo sol a escolher entre objetos dessemelhantes, é instruído pela lua a desconfiar das aparências.⁷ E, por essa via, retornamos à educação das moças, de que as formas extremas da escolha equivocada evocam dois aspectos. Pois, entre outras coisas, uma moça bem-educada deve aprender a não se fiar nas aparências e a não ser traída pela sua própria aparência. Num caso, ela se enganaria e, no outro, induziria os homens a se enganarem a respeito dela.



Resta a “redação porco-espinho”. Para interpretá-la, devemos começar nos perguntando qual a posição desse animal na mitologia norte-americana. O quê ele significa? Ou melhor, o quê é que o pensamento mítico procura significar através dele?

O porco-espinho americano (*Erethizon dorsatum*) é um roedor muito diferente do ouriço insetívoro da Europa. Seu corpo é coberto por pelos

7. Aqui apenas tocamos superficialmente no motivo da escolha enganosa, que ocupa um lugar considerável na mitologia das Planícies, apresentando, aliás, vários outros aspectos. No ciclo da avó e do neto, a anciã adivinha o sexo da criança pela escolha que lhe propõe entre objetos femininos e masculinos (M_{429A}, M_{430B}; Lowie 1918: 53; Beckwith 1938: 122; ver ilustração dessa cena [na orelha deste livro](#)). Trata-se, então, de uma escolha terrestre e não celeste, sincera e não enganosa. É igualmente terrestre e cabe a um personagem celeste a escolha, no caso enganosa, que humanas propõem ao filho do astro, em M_{430B} e em outros mitos. Vemos, portanto, que a escolha às vezes diz respeito a qualidades naturais, como o aspecto sensível dos astros ou a beleza das mulheres e, às vezes, a qualidades culturais, objetos novos ou desgastados, utilizados por homens ou por mulheres, etc. O conjunto de transformações mereceria um estudo à parte.

grossos que se transformam em cerda espetadas e espinhos de diversos comprimentos no dorso, no rabo, no pescoço e no ventre. A disposição das unhas dos pés permite ao animal subir pelos troncos e empoleirar-se nas árvores. Alimenta-se principalmente de casca de árvore, de câmbio e de folhagens; embora não hiberne, instala-se em troncos ociosos durante o inverno, perto de árvores que ele só abandona depois de ter retirado delas todas as partes comestíveis. Dizem que ele começa pelo topo e vai descendo para os galhos e para o tronco (Brehm 1890-93, *Säugetiere* 2: 567-68; Hall & Kelson 1959: 780).

A imagem do corpo redondo, coberto de espinhos eriçados, levou certos mitógrafos a pensar que o animal simbolizava o sol nascente e seus raios (Curtin & Hewitt 1918: 655, 812). No entanto, todos os mitos sobre a disputa dos astros, a não ser uma versão arapaho e uma versão crow, associam o porco-espinho à lua. Veremos que a associação a um ou outro dos astros é secundária, relativamente a propriedades mais fundamentais que a pesquisa etnográfica pode encontrar, e que apresentam pouca relação com as interpretações subjetivas que os comentadores se **comproveram** em propor.

Uma primeira função semântica do porco-espinho pode ser percebida em certos mitos dos Algonquinos orientais que colocam esse animal em correlação com o sapo (M₃₇₇). Os Micmac contam (Leland 1884: 108, 289) que os dois bichos antigamente foram bruxas malvadas, e que o demiurgo tirou seus narizes como castigo. Desde então, eles têm a cara achatada (fig. 24).



[24] *Erithizon dorsatum* (cf. Brehm 1890-93, *Säugetiere* 2: 567).

Entre esses mesmos índios, os porcos-espinhos também são um povo de fei-ticeiros subterrâneos que buscam destruir os heróis humanos pelo fogo, mas estes às vezes usam contra o inimigo a sua própria arma, e são os porcos-espi-nhos que morrem (M⁴⁴⁰; Rand 1894: 6, 70-71, 320; Speck 1915b: 63).

Dissemos que os porcos-espinhos passam o inverno num tronco. Os Tsimshian da costa noroeste proibem defumá-lo em seu buraco (Boas 1901-07: 449). É fato que esses índios vivem bem longe dos Micmac, mas logo vamos encontrar crenças comuns a toda a América setentrio-nal quanto ao porco-espinho. Por outro lado, é verdade que o animal possui um perfil característico, praticamente em linha reta da testa até o nariz, e muitos mitos descrevem o rosto largo e chato das mulheres-rãs ou sapos. Embora o porco-espinho não hiberne propriamente, os dois animais se recolhem durante a estação fria: os Micmac dizem que o demiurgo “dormiu por seis meses, como os sapos” (Leland 1884: 134). Em mitos algonquinos, o porco-espinho e o sapo formam uma dupla feminina e periódica. Nos das Planícies, o porco-espinho encarna a lua em seu aspecto masculino e, grudando na lua, a rã confere a esta última um aspecto periódico e feminino (*supra*: 184). Pouco diferentes cá e lá, as relações entre os mesmos termos aproximam igualmente a lua, o por-co-espinho e diversas espécies de batráquios.

Eis agora um segundo aspecto, que a discussão acima já permitia pres-sentir. Desde a costa do Pacífico até os Grandes Lagos, conhecem-se uma série de mitos (que M⁴⁴⁰ apenas inverte) em que o porco-espinho, apa-rentemente dono do frio, na verdade institui a periodicidade dos dias ou das estações. Quanto à periodicidade cotidiana, mencionaremos um mito iroquês (M⁴⁴¹; E. A. Smith 1881: 86) que encarrega o porco-espinho de arbitrar uma contenda entre o esquilo rajado, campeão do dia, e o urso, campeão da noite, a respeito da alternância entre a luz e a escuridão. Mitos mais numerosos concernem à periodicidade sazonal, o habitat, o modo de vida (cf. Teit 1919-21: 226, 245; discussão geral em Boas 1901-07: 724-727). Assim, os Tahltan, Tsetsaut, Shuswap, Tsimshian, etc., contam (M⁴⁴²) que o castor e o porco-espinho discutiram porque um nada e o outro não. Pre-

<i>porco-espinho:</i>	oeste	sobe nas árvores, e as rói	hiberna perto do solo	associado às montanhas,	etc.
<i>castor:</i>	leste	não sobe nas árvores, e as corta	hiberna debaixo d'água	associado aos lagos	etc.

so numa ilha, o porco-espinho provocou o frio e o congelamento para poder atravessar o gelo a pé. As variantes são por demais numerosas para podermos discuti-las detalhadamente. Elas estabelecem uma série de oposições entre os dois animais:

Várias tribos dos Grandes Lagos ligam o motivo do dono do frio ao de uma caçada imprudente realizada por duas moças; este segundo motivo nos leva de volta à “redação porco-espinho”:

M433 MENOMINI: O PORCO-ESPINHO DONO DO FRIO

Havia antigamente duas irmãs, boas corredoras, que resolveram correr o mais depressa possível até uma aldeia que ficava a dois dias de caminhada normal, em direção ao oeste. Partiram pela manhã, e correram até o meio dia, na neve. Foi então que elas notaram as pegadas de um porco-espinho, que as levaram até uma árvore oca, caída de través no caminho.

Uma das irmãs começou a importunar o animal com um bastão para fazê-lo sair de sua toca. Acabou conseguindo, arrancou todos os espinhos do bicho e os jogou na neve. A outra a censurou por sua crueldade.

Quando retomaram sua corrida, o porco-espinho subiu no alto de um pinheiro e cantou, sacudindo seu pequeno chocalho, para fazer nevar. A mais sensata das irmãs se virou para trás e o viu. Entendeu o que estava para acontecer e insistiu para que voltassem à aldeia. Mas a outra não quis saber de nada. Elas continuaram. A neve se acumulava e elas avançavam cada vez mais devagar. Morreram de cansaço e de frio, apesar de terem chegado bem perto de seu destino. Desde então, os porcos-espinhos são respeitados em suas tocas (Hoffman 1896: 210-11; Skinner & Satterlee 1915: 426-27).

Os Winnebago concebem uma relação especial entre o porco-espinho e o vento norte (Radin 1923: 503). Os Iroqueses atribuem aos membros do clã do porco-espinho o dom de prever se o inverno será rigoroso e, quando eles se perdem na floresta, acham o norte mais facilmente que os outros (Curtin & Hewitt 1918: 657). Portanto, podemos considerar como dado que as tribos do “crescente setentrional” associam o porco-espinho à periodicidade sazonal, e fazem dele o dono ou o percursos do inverno.

Mas é justamente nesse crescente setentrional que o episódio do porco-espinho falta no mito sobre as esposas dos astros. Acabamos de ver, contudo, que ele aparece em M443, onde as duas irmãs *não são* esposas dos astros, ainda que, num certo sentido, as transformem, pois se deslocam *horizontalmente* em vez de *verticalmente*, e a protagonista pega os espinhos, cujo

poder de atração determina, aliás, sua própria captura. Ela *joga* os espinhos, em vez de *guardá*-los preciosamente. Por outro lado, o porco-espinho *mora numa árvore caída*, em vez de se *empoleirar sobre* uma árvore *ereta*; ele *desacelera uma corrida* em vez de *estimular uma ascensão*. Opusemos o porco-espinho ao castor. Pois bem, a versão kaska do mito sobre as esposas dos astros (M₄₃₁; Teit 1917b: 457-59) opera uma transformação, à qual voltaremos (p. 207) em que as heroínas viram castores.

E sobretudo, certas versões do crescente setentrional, pertencentes ao tipo III de Thompson, contêm um episódio final que esse autor não considerou como sendo digno de atenção, embora corresponda exatamente ao episódio inicial da caçada ao porco-espinho nos mitos das tribos das Planícies. Para estabelecermos esse ponto, é necessário estudarmos um mito:

M444 OJIBWA: AS ESPOSAS DOS ASTROS

Havia antigamente um homem, sua mulher e suas duas filhas. Quando elas chegaram à puberdade, a mãe mandou-as para longe. Partiram sem rumo certo, e dormiam cada noite numa clareira.

Aqui se situa a discussão a respeito das estrelas, o transporte das moças até o céu onde astros se casam com elas, sua fuga, incitada pela mais velha, descontente com seu marido velho, sua descida à terra com a ajuda de uma velha compadecida. Mas a mais velha abre os olhos cedo demais, a corda que segurava seu escaler se rompe e as mulheres despenham no alto de uma árvore, dentro do ninho de aves de rapina. Vários animais passam por baixo, mas nenhum deles se apieda das duas. Finalmente, aparece o texugo (*Gulo luscus*), a quem elas prometem casamento. Ele as ajuda a descer, a mais velha o manda subir de novo na árvore para buscar uma fita de cabelo que ela tinha esquecido de propósito e as duas aproveitam para fugir. O texugo as alcança, as faz passar por todo tipo de humilhação e tormento, a mais nova consegue espancá-lo e ressuscitar a irmã, que tinha morrido dos maus tratos.

As heroínas chegam a um lago em que um mergulhão (*Colymbus, l.c.: 2: Podiceps auritus*). Elas o chamam pelo nome, mas ele não responde, porque alega ser outro: “Vestido-de-Pérolas”. Para convencer as mulheres, ele arranca disfarçadamente as pérolas de seus brincos e finge que as cospe — pois o personagem sobrenatural cuja identidade está usurpando tem o poder de produzir pérolas em vez de saliva. Entusiasmadas, as mulheres sobem na canoa dele. Mergulhão deixa que elas remem e se senta no meio. Na margem, o trio vê, sucessivamente, um urso, um caribu e um alce. Mergulhão diz que cada um dos animais é seu bicho de estimação, mas quando, a pedido das mulheres, ele o chama, o bicho foge. “Ela sempre age assim quando estou com mulheres”, ele explica. Ele persegue o alce, e o mata. As mulheres ficam felicis-

simas por terem carne. Vários outros incidentes burlescos antecedem a chegada à aldeia de Mergulhão.

Lá, as mulheres descobrem que, contrariamente às declarações presunçosas de seu marido, as irmãs dele são feias e usam brincos de cocô de cachorro, e não de pérolas. Certa noite, elas saem, apesar de ele as ter proibido de fazê-lo, e encontram todas as beldades da aldeia reunidas em torno do verdadeiro “Vestido-de-Pérolas”. O impostor também está lá, mas todas zombam dele, o empurram e espezinham.

Enojadas diante disso, as duas mulheres vão até a casa de “Vestido-de-Pérolas”, mas antes deixam em seu lugar, no leito conjugal, duas toras cheias de formigas que cobrem Mergulhão de picadas doloridas cada vez que ele as abraça. Ele se levanta, vai em busca das mulheres e as encontra deitadas com “Vestido-de-Pérolas”, que é seu irmão mais velho. Ele o mata jogando uma pedra em brasa em sua boca aberta.

Quando lhe dizem que seu irmão morreu, Mergulhão simula o desespero e finge que vai dar cabo da própria vida com um punhal. Mas a única coisa que ele fura são as entranhas de caribu cheias de sangue que ele tinha amarrado em torno da cintura. Ele foge a nado, vangloriando-se de seu crime. Ele é perseguido. Sanguessugas gigantes são encarregadas de aspirar a água, mas Mergulhão as mata com as pedras afiadas que tinha amarrado nos pés. A água escapa dos bichos estripados e submerge toda a população (Jones 1917-19, parte 2: 151-67).

Esse mito instiga várias observações. Estabelecemos que as versões que contêm o episódio da disputa entre o sol e a lua invertiam o motivo da viagem de canoa dos dois astros, que caracteriza os mitos homólogos da América do Sul. Essa versão, que não contém a disputa entre o sol e a lua, reapresenta a viagem de canoa, com as duas esposas dos astros na posição que alhures é ocupada por seus maridos: uma na proa e a outra, na popa, remando, enquanto Mergulhão fica no meio. Essa comutação é acompanhada por uma outra: a canoa desfila diante de animais enganadores (fogem quando são chamados) que ficam na margem, em vez de serem eles mesmos os passageiros da canoa, como ocorre nos mitos norte-americanos que ilustram o motivo da viagem de modo mais direto (M₄₀₈-M₄₀₉). Em segundo lugar, esses animais *diante dos quais se desfila* reproduzem os *que desfilam* ao pé da árvore nas versões orientais. M₄₄₄ não os ignora, mas se interessa mais pelos outros:

	1. alce:	2. urso:	3. marta:
M _{437A}	“casado desde o outono”	“casado desde a primavera”	“casada desde a primavera do ano anterior”
M _{437B}	—	—	“casada desde o início

M_{438A}

—

—

—

M_{438B} (sem precisão)

(Prince 1921: 65; Leland 1884: 148-49; Rand 1894: 162, 311).

Não importa saber se a época do cio está corretamente indicada em cada caso. Cada um dos animais recusa a proposta das duas mulheres alegando que já é casado, e a data do casamento recua a cada tentativa. Portanto, se o casamento do alce, que é o mais recente, ocorreu no outono, então as mulheres descerão logo depois, isto é, no início do inverno. O episódio dos animais enganadores toma, conseqüentemente, o lugar do porco-espinho, que o papel de anunciador do inverno, atribuído a este último animal, sugere situar no mesmo momento. Hagar (1897: 103) teve o grande mérito de compreender que, nesses mitos, o desfile dos animais tinha um caráter sazonal; o que faz com que seja chegado, para nós, o momento de lembrar o caráter zodiacal que o encontro de animais cujo papel é igualmente enganador, por parte do herói ou da heroína, apresenta num grupo de mitos sul-americanos (M₆₀, M₃₁₇, M₄₀₂-M₄₀₄).

Pois bem, esse caráter sazonal também se destaca no episódio que conclui a maior parte das versões ojibwa. Se o personagem chamado de “Vestido-de-Pérolas” ou de “Cospe-Pérolas” é um mergulhão (*Gavia* sp.), cujo bico preto se explica pelo episódio da pedra incandescente (Speck 1915a: 52), seu irmão ridículo, que lhe usurpa a identidade, é um pequeno mergulhão de água doce⁸⁸ que os Ojibwa chamam de Cingibis ou Shingebis, o “pato” do inverno que o vento noroeste se declara incapaz de matar, dono do peixe que é seu alimento e proprietário de um fogo inextinguível (Scho-
olcraft 1 (?): 85-86; 1856: 113-15; 1851-57, III: 324-26; Williams 1956: 244-45). Uma versão timagami (M_{444B}; Speck 1915a: 47-53) se vale do fato de as duas protagonistas dormirem ao ar livre no inverno como demonstração de que elas são moças totalmente sem juízo. Depois de sua visita ao céu e de sua aventura com o texugo, “começa o degelo”. O buraco pelo qual elas descem de volta à terra corresponde ao lugar das Plêiades cuja culminação, nessas latitudes, ocorre à noite, no final de janeiro ou início de fevereiro e marca, para os Iroqueses, o começo do ano (Fenton 1936: 7). Uma versão ojibwa do lago Superior (M_{444C}; Jones 1916: 371) explica que Mergulhão, assassino do

8. Os Micmac invertem o papel do primeiro pássaro (Leland 1884: 164-66). O problema das valências semânticas do mergulhão será tratado no próximo volume.

próprio irmão, foi passar o inverno num brejo. O Dono do inverno tentou de todos os modos congelá-lo e matá-lo de fome, mas ele levou a melhor. Ele também vence o inverno numa versão menomini (M_{444D}; Skinner & Satterlee 1915: 408-10). Não menos real do que nos mitos dos Algonquinos orientais, nos mitos dos Ojibwa, a periodicidade parece apenas estar deslocada. Em todos se percebe um eixo espacial, já que a história se passa entre o alto e o baixo, e um eixo temporal, que vai do inverno à primavera em alguns casos ou da primavera ao inverno em outros.

Em que ponto estamos? Os mitos da região dos Grandes Lagos acrescentam um episódio final — o do pequeno mergulhão — à história das esposas dos astros, e esse episódio, por sua vez, termina com a volta da primavera. Em compensação, nas Planícies, um episódio inicial — o do porco-espinho — precede a história das esposas dos astros, que começa, portanto, com a chegada do inverno. Com efeito, o porco-espinho, dono do congelamento e do frio, se opõe ao mergulhão, dono do degelo e do aquecimento. Obtemos, assim, duas séries simétricas:

	1	2	3
Algonquinos centrais		esposas dos astros	volta da primavera (redação mergulhão)
Tribos das Planícies	chegada do inverno (redação porco-espinho)	esposas dos astros	

De onde uma dupla questão: haveria algo que toma o lugar da seqüência inicial na série ojibwa? haveria algo que toma o lugar da seqüência final na série das Planícies? Na verdade, não se pode responder a essas perguntas sem fazer uma outra, de que elas dependem: o que faz do porco-espinho um símbolo da periodicidade invernal?



Embora permaneça entocado durante a estação fria, o porco-espinho não

hiberna, e seu ciclo térmico apresenta um caráter não marcado. A verdadeira resposta está alhures:

M445 ARAPAHO: O PORCO-ESPINHO COLORIDO

No início do outono, os índios estavam acampados na beira de uma floresta. Tinha sido um bom ano, e as mulheres estavam ocupadas raspando, curtindo e bordando as peles. Infelizmente, elas não tinham os espinhos de porco-espinho indispensáveis para seus bordados. Uma das mulheres em especial, excelente bordadeira, não podia acabar um trabalho que considerava como um dever religioso. Sua filha, que era tão formosa quanto ajuizada e muito boa filha, disse que tinha ouvido falar de um porco-espinho colorido, a quem pretendia propor casamento, embora não tivesse nenhuma vontade de fundar um lar. Mas um genro assim proveria a mãe que, no caso, teria apenas de recolher a maior quantidade possível de espinhos e utilizá-los.

A moça foi ter com o porco-espinho colorido. “Ofereço-me a você — disse —, pois são tempos difíceis: minha mãe não tem mais espinhos para seus bordados. Serei sua e você irá ajudar a mim e a meus pais.” O porco-espinho hesitou no começo, mas tinha ficado tocado com sua bela visitante e acabou aceitando. Formaram um casal feliz.

Certo dia, eles tomavam sol na frente da tenda, quando o porco-espinho deitou a cabeça no colo da esposa e lhe disse que ela podia catar seus piolhos, isto é, arrancar-lhe os espinhos para dá-los à mãe. “Nesta época do ano, — explicou ele — tenho muitos espinhos. Tenho pouquíssimos no final do verão. Lembre-se de que eu não posso fornecer muito durante os meses quentes, mas fico bem guarnecido no outono e no inverno.” A mulher começou a arrancar os espinhos, de que ia enchendo bolsas de pele reservadas para esse uso. A mãe ficou muito contente. “Diga ao seu marido que aprecio muito sua bondade e generosidade”, exclamou, reunindo os sacos cheios de espinhos brancos, vermelhos, amarelos e verdes.

A moça informou os pais quanto aos hábitos do marido e foi juntar-se a ele. Foi nesse tempo que as mulheres começaram a tingir os espinhos para seus bordados. (Dorsey & Kroeber 1903: 230-31).

Nos mitos de “redação porco-espinho” (M425-M430), as moças ficam entusiasmadas com a brancura, o tamanho e a abundância dos espinhos. O porco-espinho colorido ensina à moça de M445 e a nós que tais qualidades só podem ser encontradas no outono e no inverno, confirmando nossa hipótese quanto à época em que inicia o relato mítico. Ao mesmo tempo, com-

preendemos porque, e como, o porco-espinho é um animal periódico: a quantidade e qualidade de seus espinhos variam conforme as estações.

Ora, nas tribos das Planícies, tais particularidades assumem uma importância extraordinária, e isso por duas razões. Os bordados com espinhos de porco-espinho, de estilo geométrico e de inspiração meramente decorativa à primeira vista, possuem um significado simbólico. São mensagens, cuja forma e conteúdo foram longamente meditadas pela bordadeira. Sempre filosófica, essa reflexão às vezes leva a um estado de graça em que a artista recebe uma revelação. Antes de por mãos à obra, ela jejua, ora, celebra ritos e respeita interditos. O início e o fim do trabalho são marcados por cerimônias: “Colocaram a veste de modo a que se parecesse com um bisão, incensaram-na e tocaram-na, como que para fazer com que o animal se levantasse. Depois estenderam-na e colocaram cinco penas sobre ela, uma em cada canto e uma no centro. As mulheres costuraram as penas nesses locais. Então Dama-Amarela pronunciou o nome do homem para quem tinha bordado a veste e mandou buscá-lo. Era Pássaro-na-Árvore. Ele chegou e sentou-se com o rosto voltado para a entrada. Dama-Amarela cuspiu quatro vezes na veste, ofereceu-a diversas vezes ao homem e finalmente entregou-a a ele. A roupa e seu dono foram incensados, e ele deu seu melhor cavalo à bordadeira; ela o abraçou em agradecimento. Então, ele saiu com sua roupa nova” (Kroeber 1902-07: 34). A arte do bordado com espinhos constitui, portanto, a mais refinada e elevada expressão da cultura material. Por isso, entre os Blackfoot, ela era reservada a umas poucas iniciadas (Dempsey 1963: 53).

Em segundo lugar, esse trabalho, que cabia exclusivamente às mulheres, exigia delas uma habilidade considerável. Há quatro tipos de espinhos: os do rabo, grandes e grossos; e, em ordem de qualidade, os do lombo e do pescoço e os mais finos, que provêm do ventre. Achatá-los, amaciá-los e tingi-los era algo que apresentava diversas dificuldades, às quais se acrescentavam em seguida as envolvidas em dobrá-los, amarrá-los, encaixá-los, costurá-los, trançá-los, tecê-los ou entrelaçá-los (Orchard 1916). Todos esses talentos exigiam esforço. Os Menomini dizem que “a arte do bordado em espinhos era ao mesmo tempo penosa e perigosa... As pontas afiadas...furavam os dedos... e quando eram cortadas para ficarem iguais, elas podiam pular nos olhos e cegar” (Skinner 1921: 275).

Antes de começarem o trabalho, as mulheres Blackfoot passavam no rosto uma pintura mágica para protegê-las desse risco (Dempsey 1963: 52). Os Arapaho fazem relatos do mesmo gênero: “Quando uma pessoa inexperienced tenta bordar pela primeira vez, fracassa invariavelmente. As pon-

tas dos espinhos saltam e a obra se desfaz. Uma mulher conta que, quando era jovem, quis ajudar as bordadeiras. Era sua primeira tentativa, e todo o pedaço que fez ficou estragado, porque os espinhos não ficavam no lugar. As outras mulheres a impediram de continuar. Ela rezou para tornar-se uma artesã habilidosa e fez a promessa de bordar sozinha uma veste inteira no mesmo estilo. Uma velha aprovou. Depois disso, os espinhos ficaram no lugar e ela se tornou capaz de bordar” (Kroeber 1902-07: 29). Não surpreende que as bordadeiras guardem uma vareta com tantas marcas quantas vestes elas fizeram e que, em idade avançada, saibam descrever em todos os detalhes a decoração de cada uma e seu simbolismo particular; elas encontram mais coragem de viver quando evocam os tempos idos e as grandes obras que realizaram (id. *ibid.*: 29-30).

Assim sendo, o bordado não representa apenas um modo excepcional da cultura em sociedades como a dos Menomini, em que “bordado com espinhos” significa “valorizado” (Skinner 1921: 140). Trata-se também do talento mais respeitado entre as mulheres, e que demonstra uma educação impecável. A heroína de M₄₂₅-M₄₃₀, fascinada ao ver um porco-espinho, cobiça-o para fazer bordados; e destina os espinhos à mãe. Por esse detalhe revelador, já ficamos sabendo que a moça é bem educada. E é tão desvelada que chega a tratar de capturar o porco-espinho, tarefa que, aparentemente, cabia aos homens (Orchard 1916: 6). Além disso, 12 das 19 versões da redação porco-espinho mostram as moças juntando lenha. As outras são menos explícitas, exceto por duas em que a heroína vai buscar água ou confecciona mocassins. Entre os Arapaho, o trabalho de juntar lenha ficava a cargo de mocinhas bem jovens e de velhas: “Quando eu era pequena — contava, em 1932, uma informante de 77 anos — ajudava minha mãe a trazer lenha de muito longe; mas quando me tornei mulher, não me deixaram mais carregar lenha nas costas, porque esse era um trabalho para as velhas” (Michelson 1933a: 599). Uma moça de boa família, em idade casadoira, para de cumprir tarefas domésticas e aprende aquilo que chamamos de artes recreativas, dentre as quais em primeiro lugar o bordado, ocupação refinada que os testemunhos opõem aos trabalhos domésticos “pesados” (Dorsey & Kroeber 1903: 64). Nesse período da vida das moças, sua virtude era controlada de perto. A mãe as acompanhava até o rio e quando se afastavam para suas necessidades. Por excesso de prudência, elas usavam um cinto de castidade, feito de cordas enroladas em torno do corpo da cintura até os joelhos, também em uso entre os Assiniboine (Denig 1930: 590), os Cree (Mandelbaum 1940: 245) e os Cheyenne, onde as jovens recém-casadas conservavam essa proteção por uma ou duas semanas após o casamento — a lua-de-mel se

passava em conversas (Grinnell 1923, 1: 131; 1902: 14-15). As damas arapaho também permaneciam pudicas até o casamento. As relações entre cônjuges eram estritamente proibidas durante o dia e, mesmo à noite, a escuridão não dispensava a mulher de dobrar o braço sobre o rosto para escondê-lo durante o coito. As que não respeitavam essas regras eram consideradas devassas (Michelson 1934: 139).

Essas moças bem controladas eram extremamente ciosas de seus cuidados pessoais. Com seus *nécessaires* que continham vários produtos de beleza, passavam horas pintando os cabelos e o rosto com um tufo de rabo de porco-espinho sem espinhos. Viviam cobertas de enfeites e, não contentes em se perfumarem, perfumavam também seus cavalos. Assim, cuidadosamente embelezadas, tinham um comportamento recatado, mantinham os olhos baixos em todas as circunstâncias e nunca falavam ou riam alto (Michelson 1933a: *passim*).

Como explica em seus próprios termos um mito arapaho (M₄₄₆; Dorsey & Kroeber 1903: 64-65), essas jovens princesas suntuosamente enfeitadas e dispensadas de todas as tarefas exceto as mais refinadas pareciam tão distantes que apenas um pênis excepcionalmente grande poderia chegar até elas. Eram, portanto, num duplo sentido, criaturas lunares (cf. M₂₅₆, p. 67), à imagem que os Iroqueses têm das manchas do astro: mulher sentada, que borda sem parar com espinhos — se ela acabasse sua obra, o mundo acabaria (Curtin 1922: 508).

Na redação porco-espinho, Lua escolhe uma delas por esposa, mas jovem demais, já que reserva os espinhos para a mãe e ainda está encarregada de juntar lenha. Portanto, devemos ver na heroína de M₄₂₅-M₄₃₀ uma adolescente às vésperas da puberdade. M₄₂₈ chega a precisar que, não apenas para ela, mas para toda a humanidade, seu casamento com a lua precedeu o aparecimento da primeira menstruação.

Esse detalhe é importante, pois permite aproximar a jovem esposa da lua e o desaninhador de pássaros bororo (M₁), que o mito descreve como um menino impúbere, mas bem próximo da idade da iniciação (cc: 51-52, 64). Pois bem, nos dois casos o personagem central se encontra deslocado verticalmente para o topo de uma árvore ou de uma parede rochosa, termo final ou etapa provisória de uma descida ou de uma ascensão. As versões algonquinas acentuam a semelhança: as heroínas despencam num ninho, do qual são ajudadas a descer por um quadrúpede feroz — o texugo (cf. Lévi-Strauss 1962: 67-72) — em troca de uma promessa sexual; ao passo que o desaninhador de pássaros dos mitos jê (M₇₋₁₂), igualmente preso num ninho, é também ajudado, pelo jaguar, em troca de uma oferta de

comida.

O motivo do ninho não aparece nas versões arapaho e, de modo geral, nas Planícies. Mas a liturgia da dança do sol atesta-o sob a forma de um feixe de lenha que representa o ninho dos pássaros-trovão, colocado na forquilha do mastro central do pavilhão, no qual é enfiada uma cavadeira que simboliza a heroína. A própria dança costuma ter por objetivo obter chuva dos pássaros-trovão, e vimos que M₁ é um mito de origem da estação das chuvas. Aliás, é preciso que todas as suas variantes comecem na mesma época do ano, que deve ser aquela em que as araras e papagaios chocam seus ovos e criam seus filhotes. Porém, além de os ciclos sexuais possuírem uma periodicidade atenuada na região do Equador e dos trópicos, temos informações demasiado insuficientes acerca dos hábitos dos psitacídeos. Segundo vários especialistas brasileiros que Aurore Monod e Pierre Verger tiveram a gentileza de consultar em meu nome, na região do planalto central, a época da postura iria de agosto, segundo alguns, até dezembro, segundo outros. Mesmo na falta de informações seguras, pressente-se que esses mitos formam um vasto grupo, que se pode definir pela articulação entre um eixo espacial e um eixo sazonal.

Voltemos ao porco-espinho. É um animal sazonal, que possui uma dupla afinidade com o sexo feminino. Pois as moças são seres periódicos que, para salvaguardar dos desregramentos sempre possíveis, considera-se indispensável educar bem. No plano da cultura, essa boa educação se mede pelos talentos que demonstram em artes recreativas, cuja matéria prima são os espinhos de porco-espinho. Mas há mais. Vimos que a educação das moças comporta um capítulo de fisiologia. Não se exige apenas que tenham bons modos e que saibam bordar, mas também que dêem à luz no prazo prescrito e que sejam bem regradas. O porco-espinho, cujos espinhos ritmam, com seu crescimento, a atividade das mulheres enquanto agentes culturais, também previne, por seu caráter periódico, os atrasos e desordens que ameaçam os ritmos vitais. Os Ten'a, atabascanos do extremo norte, dizem que o porco-espinho pare sem dor: "deixa cair os filhotes e continua andando e saltitando aqui e acolá como se nada ocorresse... Por isso dá-se um feto de porco-espinho às jovens grávidas, que o fazem escorregar entre a roupa e a pele, para que caia no chão como um bebê" (Jetté 1911: 700-02). Os Ten'a vivem bem longe dos Arapaho, mas perto dos Kaska, que conhecem a história das esposas dos astros (M₄₃₁) e transformam o episódio do porco-espinho, dando-lhe uma tonalidade cultural: para escapar do texugo, as heroínas obtêm o auxílio de um pássaro aquático que as faz atravessar um rio, em troca de perneiras *bordadas com espinhos de porco-espinho*. Simetricamente, nos mitos ojibwa, micmac e passamaquo-

ddy, em que falta o episódio do porco-espinho (M_{444A-C}, M_{437-M438}), as heroínas colocam em seu lugar, junto ao marido ridículo, troncos podres cheios de formigas — insetos que aparecem como mestres do bordado na mitologia blackfoot (M₄₈₀; Wissler & Duvall 1908: 129-32; Josselin de Jong 1914: 97-101).

Mas será mesmo verdade que, a não ser por esses raros disfarces, o episódio do porco-espinho falta nas versões do crescente setentrional, como faz supor Thompson ao definir seu tipo III?

M447 OJIBWA: AS ESPOSAS DOS ASTROS (variante invertida)

Era uma vez duas irmãs que viviam sozinhas e que caçavam com a ajuda de seu cão. Chegou o inverno. O cão matou um veado, cuja carne durou bastante tempo. Quando acabou, o cão matou outro veado. Era um animal gordo; as mulheres e o cão tiveram o que comer até o meio do inverno. Em seguida, o trio partiu à caça, mas sem sucesso. Foram atacados por lobos quando atravessavam um lago gelado. A irmã mais velha, que era muito tola, cantou-lhes palavras amáveis, que encorajaram o cão a se aproximar deles. Os lobos o mataram e fugiram. As mulheres os perseguiram e se perderam. Não tinham mais cão e nada para comer.

Apareceu um porco-espinho. A irmã boba admirou seus espinhos bem alvos e quis pegá-los. O animal convidou-a a sentar no toco em que ele morava. As duas irmãs debateram longamente para decidir qual delas iria expor o traseiro. Finalmente, a tola concordou, contanto que ficasse com os espinhos mais bonitos. Ela se encaixou na abertura e o porco-espinho lhe deu um belo golpe nas nádegas com a cauda, enfiando os espinhos. Com o traseiro inchado, a moça não conseguia mais andar e a irmã teve de arrastá-la no trenó. Chegaram perto de um lago e viram, numa árvore, um ninho de pássaro pescador. Sempre desmiolada, a mais velha quis abrigar-se nele. As duas ficaram entaladas ali, para o desespero da mais nova.

Vários animais passaram, que não puderam ou não quiseram ajudá-las, embora elas lhes prometessem casamento. O texugo concordou. Ele ajudou primeiro a mais velha, que urinou sobre ele enquanto ele a carregava, e depois a mais nova. Fazendo amor com a desmiolada, ele quase a matou. A outra livrou a irmã a machadadas, cuja marca o texugo tem até hoje no baixo ventre.

A ferida se recuperou pouco a pouco. Quando ficou curada, as duas irmãs se instalaram na beira de um rio para pescar. Apareceu Nānabushu, o demiurgo enganador, que fingiu estar doente para ficar junto delas. Avisada por um camundongo das más intenções de seu convidado, a irmã mais nova levantou acampamento. A mais velha foi logo depois. Nānabushu, que tinha se fingido de morto para reter suas enfermeiras, saiu atrás delas. Elas fugiram para o céu, onde a irmã tola começou uma discussão a respeito das estrelas, para saber qual delas daria o melhor marido. Ela preferiu uma estrela pálida e a irmã escolheu a mais brilhante. Quando elas acor-

daram no dia seguinte, a tola estava deitada ao lado de um velho e a ajuizada tinha um belo rapaz por marido (Jones 1917-19, 2: 455-67).

Vários elementos desse mito, bem como de sua versão “reta” (M444) persistem nos ciclos ojibwa e menomini do enganador (Jones 1917-19, 1: 133-39; Josselin de Jong 1913: 19-20; Hoffman 1896: 165) que às vezes se parece com um romance em capítulos cuja construção lembra um gênero narrativo para o qual exemplos sul-americanos já tinham chamado nossa atenção (*supra*: 92-106). O enganador algonquino viaja pelos ares com abutres que maldosamente o deixam cair; fica preso numa árvore oca. Para conseguir que mulheres o libertem abrindo o tronco a machadadas, ele se faz passar por um porco-espinho com espinhos soberbos. Então, ele rouba as roupas delas e foge. Vestido de mulher e munido de uma vagina postiça fabricada com o baço de um alce, ele consegue se casar com um solteirão convicto e finge dar à luz um animal cúmplice que apresenta como seu bebê. Mas o baço começa a apodrecer e ele é traído pelo mau cheiro.

Não há dúvida de que tocamos aqui um dos alicerces da mitologia americana, sem que seja necessário, aliás, nos perguntarmos quanto à causa desse aprofundamento, que tanto pode ser de ordem lógica como histórica. Conhecemos há tempos o estreito paralelismo que prevalece no ciclo do enganador, entre os mitos dos índios do Chaco e os da família algonquina. Mas é um aspecto preciso desse paralelismo que queremos ressaltar. O volume anterior (MC, primeira parte, II, III) nos tinha levado ao ciclo do enganador por intermédio de mitos do Chaco cuja heroína é louca por uma variedade de mel que se colhe nas árvores ocas. Mostramos, naquela ocasião, que, assim como os venenos de caça e de pesca e como o personagem mítico do sedutor, o mel, alimento sedutor mas frequentemente tóxico, constitua uma interseção entre a natureza e a cultura. Protótipo sul-americano da moça mal educada, a jovem louca por mel comete o erro de ceder aos atrativos naturais do mel, em vez de transferi-lo para a cultura. Mas o porco-espinho dos mitos algonquino não desempenha exatamente a mesma função que o mel? Ele também fica em árvores ocas, como um ser natural que oferece à cultura uma matéria já preparada, seus espinhos, cuja analogia formal se percebe imediatamente com o mel, que pode ser guloseima ou veneno, e também com os venenos de caça e de pesca, meios prodigiosos mas inconsumíveis da produção de alimentos. De fato, os espinhos possuem o mesmo caráter ambíguo: são objetos preciosos que inspiram a cobiça, mas perigosos, devido à sua ponta afiada que perfura a pele da artesã. Os Arapaho — concordando nisso com o rei Luís XIII, que tinha

como emblema um porco-espinho acompanhado da inscrição *Spicula sunt humili pax haec, sed bella superbo* — comparavam os espinhos a guerreiros armados, aprisionados em bexigas, a única membrana que não conseguem atravessar (Dorsey & Kroeber 1903: 378). Pois bem, o porco-espinho, que é um sedutor metafórico nos mitos algonquinos, se transforma em sedutor real nos das Planícies. E, em todos os casos, permite distinguir entre uma moça bem educada e uma moça mal educada.

Esse parentesco que aproxima mitos dos dois hemisférios quando são apreendidos no nível mais profundo sugere que M₄₄₇ poderia ser o protótipo do qual saíram as outras versões algonquinas e as das Planícies. Para reencontrarmos em posição inicial a disputa dos irmãos sol e lua a respeito de esposas terrestres, basta inverter sobre dois eixos o mito ojibwa, que coloca em posição final a disputa das irmãs terrestres a respeito de maridos celestes. Nos dois casos, o episódio do porco-espinho aparece no início, mas com inversão de todos os termos: árvore *caída* e não *em pé*, porco-espinho *dentro* e não *fora*, moça *tola* em vez de *ajuizada*, que se *agacha* sobre o porco-espinho (de cima para baixo) em vez de se *alçar* até ele (de baixo para cima), animal *agressivo* e não *sedutor*, que *lacera* sua conquista por trás em vez de *deflorá-la* pela frente... A oposição entre as duas irmãs, uma desmiolada e a outra ajuizada, restitui ainda melhor aquela entre a esposa humana e a rã na medida em que, como esta última, a tola sofre de incontinência e urina nos momentos mais inadequados. As duas heroínas humanas das Planícies (a que sobe ao céu e a que fica na terra) são aldeãs; uma não quer se deslocar, a outra se desloca verticalmente. As duas heroínas dos mitos ojibwa ou não têm ou não têm mais aldeia — estão sozinhas no mundo (M₄₄₇) ou exiladas (M₄₄₄) — e se deslocam inicialmente no sentido horizontal, uma de modo temerário, a outra de modo reticente. Nesse aspecto, M₄₄₇ parece efetuar a transição entre M₄₄₄ e M₄₄₃, em que as irmãs são “corredoras” no sentido próprio, como o são, tanto no sentido próprio como no figurado, as filhas do demiurgo num mito sul-americano (M₄₁₅) que não é nada arbitrário aproximar destes, como mostra

Algonquinos orientais	1)		esposas dos astros (no início)	redação mergulhão
	2)	redação porco-espinho ⁽⁻¹⁾	esposas dos astros (no final)	
Planícies	3)	redação porco-espinho	esposas dos astros (no meio)	

a discussão acima. finalmente, note-se que a subida ao céu e o casamento com os astros, que abrem o relato nas versões das Planícies e nas versões “retas” algonquinas, concluem-no na versão invertida (*supra*: 208-09).

Tendo em vista a série das Planícies, que ainda não pretendemos completar, dispomos, portanto, não de uma (p. 203), mas de duas séries provenientes dos Algonquinos orientais:

Para completar o quadro das comutações, seria interessante comparar os tipos de árvores escolhidos pelos mitos para fazer subir ou descer a ou as heroínas. Infelizmente, nem sempre eles precisam a espécie. Tanto nos mitos como no ritual, entre os Arapaho e outras tribos vizinhas, a árvore parece ser a *cottonwood* (*Populus monilifera, sargentii*), assim chamada porque tem flores cheias de penugem na primavera, típica das planícies áridas do sopé das Rochosas: “Ela nunca cresce em área descampada, mas apenas próximo dos raros rios, fornecendo assim uma indicação infalível da presença de água na superfície ou a pouca profundidade, numa região praticamente desprovida de irrigação natural. Entre a madeira e a casca, secreta uma seiva leitosa e doce que os índios apreciam muito — é seu *ice-cream*, diz um informante. A árvore tem um caráter quase sagrado” (Mooney 1896: 967-68). Para os Arapaho, esse álamo é também o protótipo das árvores de folhas caducas (Kroeber 1902-07: 347), congruente, portanto, no registro vegetal, ao porco-espinho. Este animal encarna a lua. Pois bem, um objeto ritual arapaho representa, de um lado, um crescente lunar sustentando um álamo e, do outro, um zimbro (id.ibid.: fig. lxxviii e p. 353).

De fato, ao álamo de madeira macia e vegetação periódica, opõe-se o zimbro (*Juniperus sp.*), também considerado sagrado “devido à sua folhagem persistente e perfumada, sua madeira vermelha e resistente” (Mooney 1894: 979). O par *álamo/zimbro* se situa provavelmente num sistema triangular cujo terceiro vértice é ocupado pelo *salgueiro* (*Salix sp.*) (Gilmore 1919: 57-58). Se é um álamo que permite a ascensão da heroína nos mitos dos Algonquinos das Planícies, é uma conífera (*Tsuga canadensis*) de folhas persistentes, congruente ao zimbro, que permite a descida das heroínas entre os Algonquinos orientais.

Os Kiowa colocam um problema. Esses índios, que vivem na periferia da área do mito sobre as esposas dos astros, e que não pertencem a nenhuma das grandes famílias lingüísticas em que ele se encontra, associam o mito à dança do sol, como seus vizinhos das Planícies. Executam a dança todos os anos, “quando a penugem aparece nos álamos”, ou seja, em junho (Mooney 1898: 242). Atribuem, portanto, a essa espécie uma função periódica e natural, e também uma função ritual, já que constroem o arcabouço do pavilhão

em madeira de álamo (Mooney 1898: 243; Spier 1921a), incluindo o mastro central (Parsons 1925: 98-99; Nye 1962: 59). Um ilustrador indígena corroborado por Mooney (1894: 979), porém, dá à árvore mítica um aspecto indiscutível de conífera (ver orelha), embora uma versão o designe como álamo, além de transformar o porco-espinho em “pássaro amarelo” (Parsons 1925: 4-5). Não tentaremos resolver a questão. Notaremos apenas que a dança do sol apresenta características particulares entre os Kiowa: exclui as mortificações e derramamentos de sangue. Em sua versão do mito (M₄₄₈; Mooney 1898: 238-39), o porco-espinho encarna o filho do sol e não a lua, que aliás não aparece no relato.

Este caso, em que as inversões se correspondem entre um plano e outro, não invalida, portanto, o sistema geral das oposições que deduzimos. Na articulação entre a redação porco-espinho das Planícies e a redação mergulhão dos Algonquinos orientais e setentrionais, encontra-se a redação “porco-espinho invertido” registrada entre os Ojibwa e os Menomini. Isso se torna ainda mais claro quando se observa que essa redação desloca o desenrolar do ciclo sazonal: as heroínas perambulam no início do inverno e encontram o porco-espinho em sua segunda metade. Quando a mais velha sara de seus ferimentos, elas se instalam na beira de um rio para pescar, depois do degelo da primavera, portanto. É nesse momento que o enganador aparece e tenta ganhar o afeto das irmãs, assim como o enganador de outras versões orientais, o mergulhão dono da pesca e da primavera. Entre uns e outros, a ordem dos episódios apenas se inverte.

Contudo, embora a redação porco-espinho das Planícies se encontre em relação de correlação e inversão com a redação mergulhão dos Algonquinos orientais, elas se afastam num ponto. Na primeira, o porco-espinho acumula duas funções: uma natural, como dono do inverno, e a outra cultural, como fornecedor dos espinhos que são a matéria-prima do bordado. Na redação mergulhão, encontramos as mesmas duas funções, mas repartidas entre dois animais: de um lado, o **mergulhão (grèbe — é “*rédaction grèbe*” — verificar todos)**, personagem nulo do ponto de vista da cultura, imbatível do ponto de vista da natureza, já que preside à volta da primavera; do outro, o **plongeon** ou seu *alter ego*, “Vestido de Pérolas”, “Cos-

9 . Essa afinidade prática entre os espinhos e as contas, acrescentando-se à sua afinidade teórica com o mel, para a qual já chamamos a atenção (p. 209), explica porque, num mito da mesma região, bagas selvagens incomedíveis, mas que se parecem com contas naturais, desempenham o papel que cabe ao mel nos mitos homólogos sul-americanos (cf. M₃₇₄ e nossa discussão, *supra*: 52).

pe-Pérolas” ou “Cabeça de Pérolas” (o peito do **plongeon** ostenta um colar

$\left[\begin{array}{c} \text{Porco-espinho} \equiv (\text{natureza, cultura}) \end{array} \right]$	$\left/ \right.$	$\left[\begin{array}{c} \text{1. Plongeon} \equiv \text{cultura} \\ \text{2. Grèbe} \equiv \text{natureza} \end{array} \right]$
INVERNO		VERÃO

de plumas brancas), sem qualificação natural nos mitos que nos interessam, nos quais ele encarna exclusivamente a cultura, que simbolizam as contas de concha, chamadas *wampum*, que ele tem o poder de produzir, do mesmo modo que os espinhos de porco-espinho.⁹ Intersecção da natureza e da cultura, este expressa de forma dobrada a mesma relação que os personagens separados de **grèbe** e **plongeon** expressam de forma desdobrada.

Assim, teremos:

Pois bem, essa estrutura formal é igual à que nos serviu para opor a *sturnella* das versões crow-hidatsa à tríade chapim-esquilo vermelho-esquilo rajado das versões micmac-passamaquoddy. Dizíamos, com efeito (*supra*: 194-95) que um único animal, a *sturnella*, colocada na intersecção do céu e da terra, expressava de forma dobrada a mesma relação que três animais diferentes, localizados a distâncias variáveis do céu e da terra, expressavam de forma desdobrada. Segue-se que todas as formas locais, entre as quais Thompson busca estabelecer relações de derivação histórica ou de inclusão geográfica, se integram num sistema global e coerente:

		1. Chapim $\equiv$ céu
<i>Sturnella</i> $\equiv$ (céu, terra) :		2. Esquilo vermelho $\equiv$ intermediário
		3. Esquilo rajado $\equiv$ terra
$\left[\begin{array}{c} :: \text{ Porco-espinho} \equiv (\text{natureza, cultura}) \end{array} \right]$	$\left[\begin{array}{c} : \end{array} \right]$	$\left(\begin{array}{c} \text{1. Plongeon} \equiv \text{cultura} \\ \text{2. Grèbe} \equiv \text{natureza} \end{array} \right)$

Ou, simplificando:

<i>Planícies</i>			<i>Algonquinos</i>	Chapim	Plongeon
<i>Sturnella</i> + porco-espinho $\equiv$ orientais			Esquilo 1 +		
2 mulheres em movimento	1 mais velha	mais velha	erro quanto à idade do marido	(natureza)	descida permitida
2 homens em movimento	1 mais velho	mais velho	erro quanto à educação da mulher	(cultura)	descida proibida

Todo esse sistema se insere num outro, ainda mais geral, que desenvolve uma oposição entre os dois principais grupos de mitos sobre as esposas dos astros, conforme comecem pela querela entre os homens ou pela discussão entre as mulheres:

Só nos resta responder à segunda das perguntas colocadas na página 203. Verificamos que a redação porco-espino das Planícies se reflete, por assim dizer, na série algonquina de dois modos, um simétrico — a redação porco-espino invertida — e o outro anti-simétrico — a redação grèbe. Num caso, os personagens permanecem os mesmos, mas a direção horizontal toma o lugar da direção vertical, o baixo toma o lugar do alto, a traseira, o da dianteira, o bem, o do mal, etc. No outro caso, os personagens também mudam, enquanto o verão toma o lugar do inverno, o degelo, o do congelamento, etc. Para que o sistema total permaneça em equilíbrio, seria portanto necessário localizar, na série das Planícies, uma imagem simétrica à da redação grèbe que, como vimos, evoca a volta do verão.

A mitologia das Planícies normalmente engata na história das esposas dos astros a da avó e do neto, que costuma continuar com a gesta do filho do astro (*supra*: 165). Após a morte da mãe, o herói cresce junto à velha que o recolheu. Combate monstros e os destrói um após o outro, e certo dia encontra dois homens que estão trinchando o cadáver de uma fêmea de bisão prenhe. A visão do feto sem pelos amedronta o herói, que se refugia no alto de uma árvore. Os desconhecidos amarram o feto no tronco e ele, então, não ousa descer. Começam as negociações: o feto será retirado, com a condição de que o herói entregue sua avó aos dois homens, que se dizem apaixonados por ela. Há versões que dizem que o prisioneiro permaneceu no alto da árvore durante quatro dias, outras, um ano. De qualquer modo, ele desce ao solo em estado lastimável.

A chave desse episódio estranho, compartilhado pelos Crow, Hidatsa, Mandan e Arikara, se encontra entre estes últimos, que afirmam ser os primeiros detentores do mito (M₄₄₉; G.A. Dorsey 1904c: 60; 1906: 56, n.1): “O rapaz teve medo do feto porque os animais ainda não pariram naquela época do ano em que a constelação de que fazia parte pai dele, o estrela, fica invisível. Ele sabia, portanto, que o pai não apareceria para ajudá-lo e sabia que não conseguiria se virar sozinho.”

Uma versão crow (M_{429A}; Lowie 1918: 52-57) afirma que o herói tornou-se a estrela d'alva, que se esconde durante o verão e se levanta no inverno antes da aurora. Uma outra (M_{429C}; id. *ibid.*: 57-69) desenvolve o episódio do feto de bisão: “O herói ficou em cima da árvore durante todo o verão. Só pode

descer no outono, quando o feto, apodrecido, soltou-se por si só e caiu.” Desgostoso com essa aventura, o herói resolveu se transformar em estrela e explicou que não seria visto na época em que as fêmeas de bisão ficam prenhes, só depois de parirem. O mesmo ocorre numa terceira versão (M_{429D}; id. *ibid.*: 69-74): “ele se tornou a estrela d’alva, que não aparece na primavera, quando os animais vão ter seus filhotes; só pode ser vista depois disso.”

Aparentemente, essa “estrela d’alva” não é um planeta. Faz parte de uma constelação em que aparecem também a mãe do herói, seu irmão e seus cães. Podem ser vistos durante duas luas na primavera, depois desaparecem durante as duas luas seguintes e retornam. O intérprete acredita que se trate das Plêiades (id. *ibid.*: 69). Vimos que os Ojibwa situam a culminação das Plêiades no local da abóbada celeste por onde fugiram as esposas dos astros (*supra*: 202), de modo que elas se separam dessa constelação, ao passo que os protagonistas das versões crow se juntam a ela. Também nesse ponto, persiste a simetria entre as versões.

Assim como outros índios, os das Planícies não se contentavam com balizas astronômicas ou meteorológicas para constituir seu calendário; eles também se guiavam pelo crescimento das plantas e dos animais. Parentes próximos dos Crow e vizinhos dos Arikara, os Hidatsa determinavam as épocas do ano segundo o desenvolvimento dos fetos de bisão *in utero*. E proibiam o consumo dos fetos antes do surgimento dos pelos, pois ainda sanguinolentos eles eram impuros como mulheres menstruadas (M_{430B}; Beckwith 1938: 134). Para os Teton e os Cheyenne, também vizinhos dos Arikara, o ano começava no final do outono, e eles enumeravam, pela ordem, o mês da queda das folhas, o do crescimento do feto de bisão, aquele em que os lobos andam em grupos, aquele em que a pele do feto de bisão ganha cor, aquele em que se cobre de pelos, aquele em que as fêmeas parem, etc. (Mooney 1898: 370-71).

O episódio do feto aterrorizante situa-se, portanto, aproximadamente em janeiro. Uma versão mandan (M₄₆₀; Bowers 1950: 203) confirma-o ao explicar que, para punir os perseguidores de seu neto, a velha fez com que o inverno fosse rigoroso. Com a chegada da primavera, segundo versões mandan e crow (M_{429C}; Lowie 1918: 65), ou no ano seguinte, segundo outras, começa um episódio desigualmente desenvolvido, mas que conclui as aventuras terrestres do herói entre os Mandan, Hidatsa, Arikara, Pawnee e Arapaho, bem como numa versão dos Crow (M_{429A}). O herói visita serpentes hostis e as faz dormir contando histórias que falam muito de sono. Mata-as todas, exceto uma, que mais cedo ou mais tarde consegue se introduzir em seu corpo pelo ânus e sobe até o crânio, onde se enrola. O herói vai definhando e vira um esqueleto. Seu pai celeste, com pena, provoca chuvas

torrenciais e o crânio se enche de água. Em seguida, um calor tórrido faz a água ferver, a serpente não consegue mais suportar e sai. O herói, ressuscitado, se junta ao pai no céu, onde se transforma em estrela.

Embora uma versão crow (M_{429D}; Lowie 1918: 71-74) pareça situar o episódio das serpentes depois do início da primavera e coloque o do feto em último, percebe-se que a história do filho de estrela dá conta da passagem das estações. Cada um dos episódios evoca um período do ano: início do inverno, frio intenso, primavera, chuvas e tempestades no início do verão, calor seco e tórrido no final. Em código celeste, já que os protagonistas são astros ligados a constelações, o mito traça o mesmo percurso que a redação grêbe, cujo código se vale dos hábitos de animais terrestres e aquáticos. Assim, completa-se o esquema da página 210, inserindo a seqüência do filho de estrela depois da série das Planícies, na qual lhe cabe o lugar correspondente ao da redação grêbe, na série dos Algonquinos orientais.

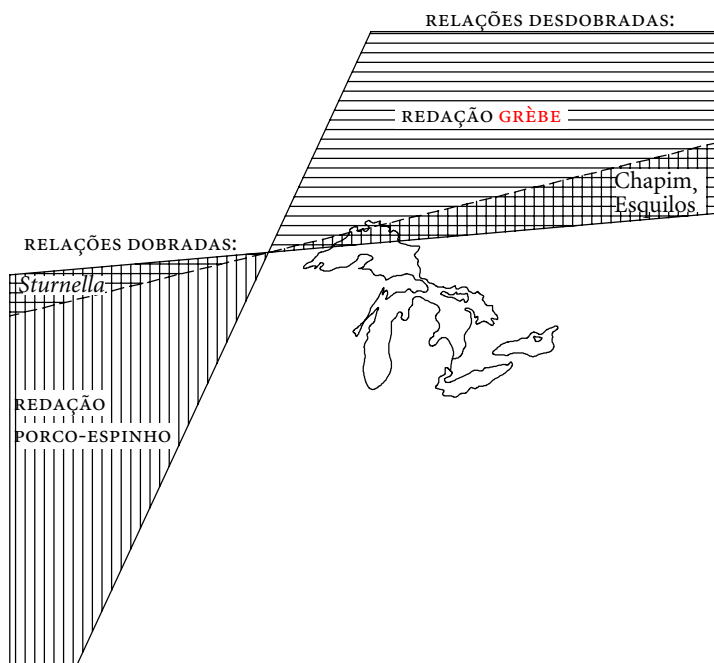


Verificamos que todos os tipos do mito sobre as esposas dos astros formam pares de termos opostos que se organizam em sistema. Seria inútil tentar interpretá-los separadamente: seu significado é diferencial, só se revela na presença de seu contrário. Onde a escola histórica busca localizar ligações contingentes e pistas de uma evolução diacrônica, descobrimos um sistema inteligível na sincronia. Onde ela inventaria termos, só percebemos relações. Onde ela coleciona destroços irreconhecíveis ou agregados fortuitos, evidenciamos contrastes significantes. Ao fazê-lo, limitamo-nos a colocar em prática um ensinamento de Ferdinand de Saussure (1954: 57): “À medida que aprofundamos a matéria proposta ao estudo lingüístico, convencemo-nos cada vez mais dessa verdade que dá — seria inútil negá-lo — muito a refletir: que a ligação que se estabelece entre as coisas preexiste, nesse campo, às *próprias coisas*, e serve para determiná-las.”

Não se pode, contudo, elidir o problema histórico. Pois é certamente verdade que se deve saber em que consistem as coisas antes de se poder interrogar razoavelmente quanto ao modo como elas vieram a ser o que são. E não é possível conceber a investigação de Darwin sem aquelas que a precederam, de Linné e de Cuvier. Mas, assim como os seres vivos, os mitos não pertenceram desde a origem a um sistema acabado; este possui uma gênese, acerca da qual se pode, e se deve, interrogar. Até agora, submetemos a um estudo de anatomia comparada várias espécies míticas que pertencem todas ao mesmo gênero. Como, e em qual ordem, cada uma

delas adquiriu sua peculiaridade?

Vimos que o episódio da *sutrnella*, próprio dos Crow e dos Hidatsa, se situa na redação porco-espinho e com ela constitui um sistema onde as relações pertinentes se exprimem de forma dobrada. Colocamos esse sistema em oposição diametral com um outro, que lhe é exatamente simétrico, já que o episódio do chapim e dos esquilos, próprio dos Micmac e dos Passamaquoddy, inverte o da *sturnella*, e se situa na redação *grèbe*, por sua vez inverso da redação porco-espinho. Neste segundo sistema, as relações pertinentes se exprimem de forma desdobrada. Projetada no mapa, esta estrutura lógica coincide aproximadamente com a distribuição geográfica das tribos em que se encontram os quatro tipos (fig. 25). A redação porco-espinho e a redação *grèbe* ocupam dois triângulos, opostos pelo vértice. São cortados por uma reta (em tracejado) que define dois triângulos subordinados, inscritos na superfície dos dois primeiros, que correspondem respectivamente às áreas da *Sturnella* de um lado, do chapim e dos esquilos do outro. O ponto de interseção das três retas que geram essa estrutura única se situa a oeste do lago Superior, onde passa o limite entre os Ojibwa da



[25] Ajustamento entre a estrutura lógica e a distribuição geográfica dos mitos sobre as esposas dos astros.

Pradaria e as tribos siuanase algonquinas das Planícies.

A questão que se coloca, assim, é a de saber se, de um lado e do outro do plano de interseção, existe alguma diferença significativa entre os modos de vida, as estruturas sociais, as formas de organização política ou as práticas religiosas, capaz de explicar as inversões regulares que a comparação entre os sistemas míticos revela.

A primeira oposição que vem à mente é aquela entre as planícies, de um lado, e os bosques e pradarias, do outro, já que, em princípio, corresponde a diferenças marcadas nos modos de vida, mas ela não se apresenta nitidamente por toda parte. As Planícies propriamente ditas não começam nos Grandes Lagos, e sim bem a oeste das terras baixas que os separam, uma zona intermediária que não possui caráter uniforme. Além disso, as Planícies não são iguais ao norte e ao sul. Os Ojibwa ocupam, de ambos os lados dos lagos, a floresta ao norte e a pradaria mais ou menos arborizada a oeste e ao sul. Os vales do Platte e do Missouri, onde viviam as tribos aldeãs, não se distinguem de modo marcado, pelo clima e pela vegetação, das estepes áridas a oeste onde caçadores de bisões levavam uma vida nômade durante a maior parte do ano. Ora, os contrastes míticos que gostaríamos de explicar são ao mesmo tempo coerentes, sistemáticos e bem delimitados: relações dobradas versus relações desdobradas, inverno versus verão, no início ou no fim, posições diferentes do episódio do casamento no decorrer do mito, disputa dos homens versus disputa das mulheres, etc.

Talvez tenhamos mais sorte dirigindo nossa atenção para o lado da organização social? Era relativamente simples e homogênea entre os Ojibwa e os Algonquinos setentrionais e orientais, marcada pela filiação patrilinear e clãs exogâmicos. Cumpre notar, no sistema das atitudes familiares, uma espécie de falha a aproximadamente 80° de longitude: quase inexistentes a leste da baía James, as proibições e comportamentos estereotipados abundavam a oeste (Driver 1966). Limitemo-nos, contudo, à regra de descendência. Uniformemente patrilinear no triângulo nordeste da figura 25, ela se inverte no triângulo sudoeste, onde sistemas matrilineares prevalecem entre os Crow, os Hidatsa e os Mandan; além disso, antigamente, a residência parece ter sido matrilocal entre os Arikara (Deetz 1965), os Cheyenne, os Gros-Ventre e os Arapaho, embora no período histórico tenha dado lugar a formas mais flexíveis praticamente em todos os casos.

Em relação a tudo o mais, a área do triângulo sudoeste não apresenta nenhuma homogeneidade. As tribos aldeãs possuíam uma organização social firmemente constituída, a dos caçadores das Planícies era bastante frouxa. Os Crow, os Hidatsa e os Mandan, talvez também os Arikara, no

passado, tinham um sistema de parentesco de tipo “crow” (Bruner 1955), fundado na primazia lógica e genealógica das linhagens matrilineares. O dos Cheyenne e dos Arapaho, que não atribuíam preferência a nenhuma das duas linhas, baseava-se antes na noção de geração. O sistema dos Gros-Ventre era híbrido: divididos em bandos exogâmicos, à diferença dos Cheyenne e Arapaho, eles classificavam os parentes, como estes, por níveis de geração, associando-os ao mesmo tempo a clãs patrilineares, pelo menos no passado, ao que parece (Grinnell 1923). Os Crow e os Hidatsa possuíam fratrias matrilineares e os Mandan, metades organizadas segundo esse mesmo princípio, ao passo que os Arapaho e os Gros-Ventre eram desprovidos de metades e os primeiros não apresentam nenhum indício de antigos clãs.

De modo que não se vê claramente a quais variações da estrutura social poderiam corresponder as diferenças observáveis entre os mitos. Nos dos Ojibwa, que são patrilineares, são mulheres terrestres que se deslocam (*supra*: 210). Os Cree, também de língua algonquim e seus vizinhos imediatos ao norte e a oeste, não apresentam traços matrilineares e, no entanto, o imobilismo das mulheres constitui um traço marcante de sua mitologia — elas sempre parecem ficar paradas, à espera da vinda de um marido hipotético (Bloomfield 1930: 130-42, 176 e *passim*). Inversamente, os mitos das Planícies, que contêm a disputa entre o sol e a lua, colocam em movimento homens em busca de esposas; mas esses mitos provêm de tribos contíguas que são matrilineares (Crow, Hidatsa, Mandan), ou que talvez tenham sido patrilineares antigamente (Gros-Ventre), ou ainda de filiação indiferenciada (Cheyenne, Arapaho); cujas regras de residência são de vários tipos; cujos modos de vida distinguem aldeões agricultores e puros caçadores; finalmente, elas pertencem a pelo menos três famílias lingüísticas diferentes.

Na verdade, existe uma única fronteira cujo traçado respeita a oposição entre os dois grandes sistemas míticos, que certamente pode ajudar a explicá-la: a do habitat do porco-espinho, que ocupa uma área setentrional que vai do Alasca, a oeste, até o Labrador, a leste, com duas extensões meridionais, uma que vai da região dos Grandes Lagos até a Pensilvânia e a outra ao longo das Rochosas e das Cascades, que se estende até o México.

10. Tais observações resumem os comentários instrutivos que, por intermédio de nosso colega Pierre Maranda, da Universidade de Harvard, obtivemos de Barbara Lawrence, do *Museum of Comparative Zoology*, em Cambridge, Mass., e, por correspondência direta, do Dr. Richard G. Van Gelder, *Chairman* do *Department of Mammology* do *American Museum of Natural History* de Nova York. A todos, nossos agradecimentos.



- [26] Distribuição do *Erethizon dorsatum* (segundo Orchard 1916, fig. II).
- [27] Distribuição do *Erethizon dorsatum* (segundo Burt 1952: 143).
- [28] Distribuição do *Erethizon dorsatum* (segundo Hall & Kelson 1959, II: 782).
- [29] Área de distribuição do bordado com espinhos (segundo Driver & Massey 1957, mapa III).

Pelo menos é essa a distribuição que se depreende do mapa estabelecido por Orchard (fig. 26) e dos mapas, idênticos, de Burt e de Palmer (fig. 27; cf. Palmer 1954: 272). Contudo, teríamos escrúpulos em não reproduzir o mapa de Hall e Kelson, que refinam a distinção em sub-espécies e atribuem ao *Erethizon dorsatum* uma distribuição muito mais vasta (fig. 28). Algumas observações se impõem a esse respeito.¹⁰

Para estabelecer seu mapa, esses autores se baseiam em ocorrências esporádicas e no encontro de indivíduos isolados, provenientes de populações marginais. O método é certamente legítimo do ponto de vista biológico, visto que a presença de um único indivíduo isolado basta para comprovar que a espécie pode viver numa determinada região. O etnólogo se coloca de preferência a questão da densidade relativa, e do limite aquém do qual, para uma cultura indígena, a raridade de uma espécie equivale a sua ausência em termos práticos. Pois bem, o porco-espinho americano, animal da floresta, certamente não vive nas Planícies; mas, mesmo ali, pode se acomodar nas margens arborizadas de certos rios, o que explica a ocorrência de indivíduos instalados muito longe de seu habitat normal, que corresponde à zona biológica canadense na terminologia de Hall e Kelson. Assim, é significativo que, mesmo para eles, os limites meridionais dessa zona coincidam com aqueles que os demais autores atribuem ao gênero *Erethizon*. Finalmente, a extensão meridional, cujos indícios foram compilados por Hall e Kelson e cuidadosamente levados em conta em seu mapa, parece constituir um fenômeno recente, que não contradiz as observações dos etnólogos quanto à falta de familiaridade dos índios das Planícies com o porco-espinho.

Porém, mesmo aqui convém nuançar as afirmações. Os Hidatsa, que ocupavam a parte mais setentrional da área que nos interessa, provavelmente conhecem o porco-espinho. Segundo um testemunho — posterior, a bem dizer, aos deslocamentos de população provocados pelas epidemias e pela penetração dos brancos —, eles caçavam esse animal no alto Missouri. Um afluente vindo de Montana se chamava, em hidatsa, /a pá di a zis/, “rio do porco-espinho” (W. Matthews 1873: 71-72, 144). Já observamos, em *O pensamento selvagem* (71-72), a incidência que poderia ter sobre seus mitos a posição dos Hidatsa, na borda da área biológica canadense, e é notável que uma observação apresentada a respeito da transformação do texugo, espécie terrestre, em animal subterrâneo, se imponha novamente a respeito da transformação do porco-espinho, espécie arborícola, em animal celeste. Ainda que se admita que o caso dos Hidatsa apresenta um caráter de limite, a discussão acima deixa claro que o porco-espinho é raro, ou mesmo inexistente, em toda a área em que prevalece a redação mítica que lhe atribui um papel tão importante. Esse paradoxo se intensifica quando o consideramos do ponto de vista tecnológico,

pois essas mesmas populações das Planícies, onde não havia porco-espinho, foram também as que levaram a arte do bordado em espinhos a seu mais alto grau de refinamento (fig. 29). Seguindo Orchard (1916: 3), Driver e Massey (1957: 324) enfatizam: “Nota-se uma clara correlação entre a presença do porco-espinho no meio geográfico e a utilização de seus espinhos para a decoração. A única exceção a essa regra é a área das Planícies, onde inexistem porcos-espinhos. Algumas tribos obtinham os espinhos através de trocas comerciais, outras organizavam expedições nas montanhas para caçar o animal.”

Assim, não é inconcebível que a redação porco-espinho tenha surgido como uma reação ideológica à infra-estrutura. Aos olhos de populações cujas obras de bordado, excepcionais pela arte que evidenciam, o cuidado que exigem e a riqueza e complexidade que envolvem, exprimiam também mensagens filosóficas, o porco-espinho podia assumir o aspecto de um animal sublimado por seu próprio exotismo, e tornar-se uma criatura metafísica realmente pertencente a um “outro mundo”. Para os Ojibwa e os Algonquinos orientais, o porco-espinho era, ao contrário, um bicho bem real, que gostavam de comer depois de retirar-lhe os espinhos. Portanto, podiam tratá-lo em seus mitos como um ser natural, cuja ambigüidade reflete o caráter duplo: de um lado, dono do frio, numa acepção quase que não simbólica e, do outro, fornecedor de riquezas que consistem numa carne suculenta, protegida por uma armadura de espinhos que, por si só, já vale um tesouro. Se, como parece ser o caso, os Algonquinos das Planícies e seus vizinhos siouanos provêm do nordeste, região onde vivia o porco-espinho, eles teriam podido inverter, ao perderem o animal real, um sistema mitológico originariamente muito próximo daquele que os Ojibwa conservaram. O que confirmaria, por outra via, a hipótese que formulamos quanto ao arcaísmo de seu mito M₄₄₇, em razão da profunda analogia que apresenta com o ciclo sul-americano cuja heroína é uma moça louca por mel. Não devemos esquecer que, com efeito, encontramos ao longo deste livro, entre os Ojibwa, um mito (M₃₇₄) que corresponde em todos os detalhes a um grupo sul-americano (M₂₄₁₋₂₄₄), já aproximado do da moça louca por mel e cuja heroína, em ambos os casos, é uma rã (MC: 152-81). Os Warrau da Venezuela tornam essa rã literalmente louca por mel. Os Ojibwa a tornam louca por bagas selvagens que, por sua beleza, são comparáveis a contas (*supra*: 52 e 212, n.1). Ora, esses mesmos Ojibwa substituem o porco-espinho por um dono de contas chamadas *wampum*, cujo uso ornamental deriva, provavelmente, de uma técnica mais antiga de bordados com espinhos (Wissler 1931: 13). Cumpre notar aqui uma curiosa inversão: nos mitos sul-americanos, a rã se mostra louca por um mel que situamos em congruência com o porco-espinho norte-ame-

ricano. Nos mitos ojibwa e algonquinos orientais, a rã ou sapa, congruente com o porco-espinho, é louca por frutos selvagens, congruentes com contas que, por sua vez, são congruentes com espinhos. Espinhos pelos quais é louca uma jovem, nos mitos das Planícies e nos dos Grandes Lagos. Mas os primeiros fazem dela o inverso de uma rã, à qual atribuem a mesma incontinência urinária que os últimos imputam à humana que gosta demais dos espinhos.

A anomalia se explica, quando se observa que a heroína louca por mel sucumbe à natureza, desejando o mel para comê-lo imediatamente, e desviando-o, assim, de sua função cultural como mediador das trocas matrimoniais. A heroína do mito ojibwa louca por porco-espinho, ao contrário, sucumbe à cultura, a ponto de fazer do próprio traseiro uma alfineteira; ela quer os espinhos para bordar, sem respeitar o repouso hibernar do animal, que ela tira, portanto, de sua condição natural. Observa-se uma transposição do mesmo tipo nas tribos do extremo noroeste, que conhecem o porco-espinho mas fazem poucos bordados ou não os valorizam tanto. Os Thompson, Lilloet e Shuswap (M442B; Teit 1898: 83; 1909: 658-59), em seus mitos, recompensam o porco-espinho, que contribuiu para a organização do reino animal, presenteando-o com muitas *dentalia*. Nessa região da América, essas conchas servem para fazer as mais belas roupas e constituem o mais precioso dos bens; pois, como dizem os Thompson, antes de ter espinhos, o porco-espinho era coberto de *dentalia*.

Coloca-se uma última questão. Quando ligamos o surgimento da redação porco-espinho à ausência desse animal num novo habitat, a ponto de a primeira tornar-se, de certo modo, função da segunda, não estaríamos voltando a uma cronologia próxima da de Thompson? Rejeitamos esta última (p. 191) porque, sendo curta demais, não leva em conta o fato de que formas míticas, sendo comuns aos dois hemisférios, devem ter-se originado num passado muito remoto. Pois bem, agora invocamos movimentos de população que datam de alguns séculos e só terminaram nos tempos históricos, já que os primeiros viajantes os testemunharam. Responderemos a tal objeção, primeiro, que a ocupação das Planícies data de vários milhares de anos, e que os caçadores de bisões, que percorriam há dez mil anos os territórios onde viveram em seguida os Arapaho, certamente possuíam uma mitologia cujos elementos podem ter sido transmitidos por várias gerações. Sem pretendermos

11 . Este livro estava pronto para a impressão quando tomamos conhecimento do importante trabalho de Raymond Wood sobre a pré-história do médio Missouri (1967). O autor data do período entre 1100-1400 d.C. os mais antigos vestígios que se pode atribuir aos Mandan, mas também estabelece a existência de agricultores semi-sedentários no vale do Missouri desde o século VIII de nossa era.

estabelecer ligações tão antigas, observaremos que certas tribos aldeãs, como os Mandan, praticamente no mesmo lugar há vários séculos, e cujas relações com os Algonquinos são antigas, podem ter, pelas razões que enumeramos, elaborado mitos na contramão dos de seus vizinhos setentrionais.¹¹

Acima de tudo, nossa interpretação da redação porco-espinho respeita as estruturas comuns nas quais nos concentramos e é no nível delas que se situa. Para compreender sua origem, não remetemos às contingências históricas ou à improvisação de um contador. O mito do marido-estrela — ou das esposas dos astros, como preferimos chamá-lo — não se reduz a uma soma de tipos arrolados. Antecipa-os todos, sob a forma de um sistema de relações que funcionam, e cuja operação engendra esses tipos. O fato de alguns aparecerem simultaneamente e outros, em épocas diferentes, coloca problemas cujo interesse não subestimamos. Mas com a condição de que nos seja reconhecido que tipos cuja emergência concreta parece tardia não surgiram do nada, e tampouco apareceram unicamente por influência de fatores históricos ou como resposta a solicitações externas. Em vez disso, eles fazem passar à existência atual possibilidades inerentes ao sistema e, nesse sentido, são tão velhos quanto ele. Não queremos dizer que a redação porco-espinho, antes de ser adotada pelos Arapaho e por seus vizinhos, já existia em algum lugar e com essa forma. A hipótese não tem nada de impossível, mais, mesmo que os ancestrais dos que hoje contam o mito acreditassem tê-lo inventado ou obtido através de uma revelação mística, a nova formulação teria necessariamente de respeitar regras e instruções já presentes, que limitavam a liberdade do relato. Pois se, como cremos, a redação porco-espinho reage a uma experiência que contradiz uma outra, e responde à necessidade de ajustar uma imagem do mundo, para colocá-la em harmonia com novas condições de vida e de pensamento, segue-se, conseqüentemente, que todos os elementos do sistema de representações anterior devem se transformar de um modo homólogo ao que afeta o elemento mais diretamente contestado.

Em outras palavras, se a presença de um animal tão importante quanto o porco-espinho para a técnica, a economia, a arte e a filosofia, se transforma em sua ausência, é preciso que, por toda a parte onde o bicho desempenha um papel, e para que possa conservá-lo, seja projetado num outro mundo e que, por isso, o baixo se transforme em alto, o horizontal em vertical, o interno em externo, etc. Somente assim uma imagem antes coerente poderá permanecer tal. E se a teoria do porco-espinho envolvia relações desdobradas, sua nova formulação há de requerer relações dobradas. Quaisquer que sejam as contingências históricas, portanto, permanece o fato de que todas as formas se implicam mutuamente e que essas relações de implicação

admitem certos conteúdos e rejeitam outros. Com uma liberdade limitada, aliás, na medida em que tais conteúdos não existem como radicais livres, já que em outros mitos da mesma população, ou nos de populações vizinhas, às vezes no ritual, eles já eram solidários de formas que pré-determinam sua aptidão para os novos empregos. Em relação ao caso a que nos dedicamos, a sexta parte ([p. 310-56](#)) demonstrará esse ponto.

QUINTA PARTE

Uma fome de lobo

O mais importante...é não tornar as crianças carnívoras; se não por sua saúde, por seu caráter; pois não importa como se explique a experiência, sabe-se que os grandes comedores de carne são, em geral, mais cruéis e ferozes do que os outros homens; essa observação vale para todos os lugares e épocas.

J.J. Rousseau, *Emílio*, 1, II.

A oeste das Rochosas, a redação porco-espinho ocupa um território contínuo, povoado por tribos que não compartilham nem a língua, nem os modos de vida, nem a organização social. Acabamos de ver que a inexistência ou a raridade do porco-espinho, nessa região da América do Norte, constitui o único traço pertinente de que dispomos para compreender a mitologia. De fato, a área considerada só é homogênea quanto à dupla relação da função sobrenatural atribuída ao animal e sua ausência real.

Entretanto, para descrever a economia do mito sobre as esposas dos astros e cotejar suas diversas versões, não consideramos todas as tribos, ou melhor, não demos a todas a mesma atenção. Foram sobretudo os Arapaho que forneceram os exemplos em que a disputa dos astros aparece em posição inicial e o episódio do porco-espinho, em seguida. Pois bem, assim como a redação grèbe se estende para longe, ao norte e a oeste dos Ojibwa, mas desligada da história das esposas dos astros, a disputa entre sol e lua transborda a área da redação porco-espinho, cercada por formas fracas, que podem ou não estar ligadas a essa narrativa. Cumpre conectar essas formas fracas aos exemplos mais típicos que discutimos.

Os Arapaho e os Cheyenne tem a mesma origem lingüística. Considera-se igualmente que eles se deslocaram juntos, e que vivem lado a lado há muito tempo. Contudo, não se registrou o episódio do porco-espinho entre estes últimos, que contam a disputa entre o sol e a lua, mas sem envolver nela pro-

blemas conjugais. Cada um dos astros se pretende superior, o sol como dono luminoso e brilhante do dia, a lua como dona da noite. Os astros são irmãos, mas apenas Lua se ocupa de tudo quanto existe na terra e protege os homens e animais do perigo: “Posso cuidar tanto do dia quanto da noite e dirigir tudo no mundo. Não importa que você descanse”, declara ele a seu irmão, o Sol. E Lua se gaba de ter as estrelas como aliadas (M₄₅₀; Kroeber 1900: 164).

Esse pequeno conto retoma plenamente especulações sul-americanas a respeito da primazia lógica reconhecida à lua sobre o sol, de um lado devido ao isolamento do sol no céu, ao passo que a lua goza da companhia e inumeráveis estrelas, e, do outro, devido ao melhor rendimento, por assim dizer, da oposição entre a luz e a noite, comparada àquela entre a luz e o dia — a lua também possui um aspecto diurno, já que ilumina; o sol, em compensação, nada tem de noturno (*supra*: 115-16; Lévi-Strauss 1967). Os Wichita, que são Caddoan meridionais, aplicam a mesma estrutura de oposição às estrelas. Em sua versão do mito sobre as esposas dos astros (M_{451A}; G.A. Dorsey 1904b: 298-99), a única heroína faz uma escolha equivocada ao desejar uma estrela brilhante como marido, pois o que obtém é um velho, que lhe explica que as estrelas menos brilhantes são belos rapazes. A mulher consegue fugir com a ajuda de um abutre. Desde então, não se invocam as estrelas e, inclusive, é nefasto contá-las. Numa versão miami, tribo algonquina que vive ao sul dos Grandes Lagos, a grande estrela vermelha se torna um velho enrugado e a pequena branca, um belo jovem (M_{451B}; Trowbridge 1938: 51).

Impõem-se outras comparações com mitos sul-americanos. Se, para os Tupi amazônicos (M_{326A}), os Mundurucu (M_{421A}) e os Ona (M₄₁₉), a noite é indispensável para as relações conjugais, numa pequena versão cree (M₄₃₅; Skinner 1911a: 113), ao contrário, as esposas dos astros se impacientam porque seus maridos desaparecem durante o dia. De modo geral, qualquer que seja o pólo de oposição marcado, a disputa dos astros constitui um tema freqüente na mitologia do noroeste, onde o próximo volume encontrará os mesmos mitos pelos quais nossa investigação tinha começado. Os Chinook (M₄₅₂; M. Jacobs 1958-59, parte 2, nº 61) explicam que o sol brilhante do verão convida as pessoas a saírem ao ar livre e a usarem seus colares mais belos, ao passo que a lua só ilumina a defecação e os amores ilícitos. Representações similares são encontradas entre os Thompson (Teit 1898: 336), os Salish costeiros (Adamson 1934: 271-72, 283-84, 378), os Sahaptin do noroeste (M. Jacobs 1934: 195) e os Nez-Percé (Phinney 1934: 87; para a distribuição do motivo, ver Boas 1916: 727-728).

Portanto, é praticamente contínua a área da disputa dos astros, que vai da bacia do rio Fraser a noroeste até as Pradarias e colinas cobertas de

bosques do sudeste. Segundo os Omaha e os Ponca (M_{453A}; J. O. Dorsey 1890: 328), a lua brigou com o sol, acusando-o de dispersar e desorientar os humanos que ela se esforçava por reunir. O sol respondeu que criava essa agitação para que eles crescessem e multiplicassem, ao passo que a lua os engolia na noite e os fazia morrerem de fome. Aqui, conseqüentemente, a reunião dos humanos num espaço restrito evoca a noite, a miséria e a esterilidade, e sua dispersão, durante o dia, a abundância e a fertilidade. Essa dialética entre o próximo e o distante remete à terceira parte, em que foi discutida a propósito de exemplos sul-americanos.

Os Dakota do Canadá, originários de uma tribo de língua siuanavizinha dos Cheyenne, invertem contudo os valores respectivamente atribuídos ao sol e à lua. Dizem (M_{453B}; Wallis 1923: 40-44) que o sol é a mãe das mulheres e a lua, o pai dos homens. Mas o sol fêmea pretende ser todo-poderoso, pois a lua só brilha de modo intermitente, ao passo que o sol não apenas ilumina, como também aquece ou refresca os humanos, dependendo de seu humor. Além disso, não pode ser olhado diretamente, à diferença da lua, fraca demais para ofuscar. A lua não sabe como rebater todos esses argumentos e se dá por vencida. Voltaremos (p. 327) a uma inversão que parece ser típica não apenas dos Sioux, como também dos Algonquinos da região dos Grandes Lagos, sobretudo entre os Menomini.

Finalmente, os Cherokee, tribo da Carolina do Norte aparentada aos Iroqueses, exploram o tema da disputa dos astros numa outra direção:

M454 CHEROKEE: A DISPUTA DOS ASTROS

A filha de Dama Sol morava no zênite e sua mãe, do outro lado da terra. Todos os dias, durante o seu curso cotidiano, o astro fêmea parava na casa da filha para almoçar.

Dama Sol detestava os humanos, porque eles faziam caretas quando olhavam para ela. Seu irmão, Lua, disse que, diante dele, eles sorriam o tempo todo. Sol ficou com inveja, e provocou febres letais. Com medo de desaparecerem, os humanos apelaram para Espíritos protetores que resolveram matar Dama Sol. Colocaram cobras venenosas de tocaia. Em algumas versões, o astro morreu e foi substituído pela filha. Em outras, as cobras se enganaram e mataram a filha em vez da mãe.

Sol ficou de luto. Ninguém mais morria, mas reinava uma noite eterna, porque o astro se recusava a aparecer. Aconselhados pelos Espíritos protetores, os humanos enviaram uma expedição ao país das almas para trazer de volta a filha de Dama Sol. Teriam de bater nela com um bastão, ela cairia, seu corpo seria colocado num cofre que não deveria ser aberto antes de chegar, em hipótese alguma.

Sete homens realizaram a missão. Estavam voltando para o leste quando a moça ressuscitou e começou a se agitar dentro da caixa, suplicando para que a deixassem sair. Os carregadores se recusaram. Então, ela se queixou de fome, depois de sede, finalmente disse que não conseguia respirar. Os homens ficaram com medo de que ela morresse novamente, desta vez sufocada, e levantaram um pouco a tampa. Transformada em pássaro, a moça fugiu.

É por isso que os humanos morrem e é impossível trazê-los de volta à vida, o que teria sido possível, se os mensageiros não tivessem desrespeitado a proibição. Quanto a Dama Sol, ela ficou tão infeliz por perder a filha pela segunda vez que inundou a terra com suas lágrimas. Temendo morrer afogados, os humanos mandaram seus rapazes e moças mais belos para dançarem diante dela e a distraírem. Ela permaneceu por muito tempo com o rosto escondido, sem prestar atenção nos cantos e danças. Mas um tamborileiro mandou mudar o ritmo. Surpresa, Dama Sol levantou os olhos e gostou tanto do espetáculo que sorriu (Mooney 1900: 252-54).

Ei-nos mergulhados em plena mitologia japonesa. Não é a primeira vez (cf. [MC: 326-29](#)), e insistiremos menos nessa aproximação do que em outra, que também suscita menos problemas, com um considerável conjunto mítico do noroeste americano. Ele remete à ressurreição dos mortos e será discutido no próximo volume. Sem dúvida, a recorrência dos mesmos mitos em regiões da América do Norte tão afastadas quanto o platô do rio Columbia e as colinas do sudeste prova, sem termos de invocar paralelos exóticos, que nos encontramos diante de esquemas fundamentais do pensamento americano, que não é surpreendente encontrarmos nos dois hemisférios. Como os heróis dos mitos sul-americanos sobre a origem da vida breve (M₇₀-M₈₆; [CC: 155-71](#)), os de M₄₅₄ não deveriam ter dado ouvidos ao chamado de um fantasma. Assim como os mensageiros de M_{326A} transportam a noite num receptáculo, estes transportam a possibilidade do dia. No mito tupi, a abertura da caixa acarreta a alternância entre o dia e a noite, isto é, a instauração da periodicidade cotidiana. Aqui, ela torna impossível a ressurreição dos mortos e, portanto, instaura a periodicidade da vida humana. Os mitos sul-americanos simbolizam a periodicidade cotidiana por uma viagem de canoa que obriga os astros a permanecerem juntos, mas a uma distância conveniente. A simetria entre o motivo norte-americano da disputa dos astros, que os transforma em *adversários*, e o motivo sul-americano da viagem de canoa, em que os astros aparecem na condição de *parceiros*, seria, portanto, confirmada (confirmação aliás supérflua depois das demonstrações anteriores) pelo fato de, no mito cherokee, a disputa entre os astros desencadear uma série de acontecimentos dramáticos de que resulta, para os humanos, uma duração limitada de vida.



Ao expandirmos a área da disputa dos astros encontramos, pois, os grandes temas de que tínhamos partido. Ocorrerá exatamente o mesmo se, em vez de levarmos a investigação para regiões ainda mais afastadas daquela em que encontramos inicialmente esse motivo mitológico, procurarmos aprofundá-la *in loco*. Com essa intenção, introduziremos a versão Gros-Ventre (Atsina), embora ela seja quase idêntica às que encontramos entre os Arapaho. Lembramos que os Gros-Ventre e os Arapaho provêm de uma única população e que sua separação data de alguns séculos apenas. Mas a versão gros-ventre apresenta no mínimo a vantagem de refrescar a memória de um esquema mítico com o qual se iniciava nossa quarta parte, ao mesmo tempo em que apresenta, em relação a ele, divergências que nos servirão de transição para outras formas.

M455 GROS-VENTRE: AS ESPOSAS DOS ASTROS

Os irmãos Sol e Lua discutiram a respeito das mulheres terrestres. Lua afirmava que as que não vivem nem na água nem no mato, isto é, as humanas, eram as mais belas. “Não são — respondia Sol —, porque fazem caretas quando olham para mim. Não posso imaginar nada de mais feio. As mulheres da água são mais bonitas; elas me encaram de modo afável, como o fariam em relação a um dos seus” [cf. M426]. Lua protestou: “Bonitas, as rãs? Você não entende nada de mulheres. As rãs têm pernas compridas, a pele verde, as costas manchadas e olhos esbugalhados; você acha isso bonito?”

Sol desceu à terra e trouxe uma rã, com quem se casou. Ela urinava a cada salto. A sogra achou-a grotesca. Lua, que brilhava no céu naquela noite, perturbou uma mulher humana, que não conseguiu dormir nem se acalmar. De manhãzinha, ela resolveu ir pegar lenha com a cunhada. Elas viram um porco-espinho, que a heroína quis pegar para bordar com seus espinhos. Primeiro, o animal a levou ao topo de uma árvore, e depois, para o céu. Lá, o porco-espinho se transformou num belo rapaz. Levou a moça até a sua mãe, que a achou belíssima.

Assim, a velha tinha duas noras. Uma a ajudava muito, a outra, nada. A rã só sabia ficar saltando sem parar. Esquecida da natureza animal da pobre criatura, a sogra não sabia o que fazer. Certo dia, ela cozinhou a parte grossa de uma pança de bisão e repartiu entre as duas mulheres. Disse que daria preferência àquela que fizesse mais ruído ao comer. A mulher humana venceu facilmente, pois tinha bons dentes. A rã tentou mastigar carvão, mas só conseguiu produzir uma saliva negra que lhe escorria pelos cantos da boca. Lua ficou enojado. Disse que detestava a

cunhada, que urinava o tempo todo e que ela devia ficar quieta.

Esses insultos a sua esposa irritaram Sol. Ele jogou a rã na cara do irmão, para que ficasse colada ali. É a origem das manchas da lua. Depois, ele se apropriou da mulher humana, e do filho que ela tinha tido com o irmão. A mulher ficou infeliz e fugiu, levando o filho. Mas a corda de fios de lã que ela usou para descer era curta demais. O Sol viu sua esposa pendurada no vazio e matou-a com uma pedrada. Ela caiu. A criança permaneceu junto dela, mesmo depois de o cadáver apodrecer e ficar só um esqueleto. Ele roubava a roça de uma velha para comer. Ela descobriu e o adotou. Apesar dos avisos da velha, o herói foi ter com mulheres sedutoras, que imediatamente se transformaram em cobras. Ele matou todas, exceto uma, que entrou nele pelo ânus e o matou. Lua mandou uma chuva fria, que expulsou a cobra. O filho e a mãe ressuscitaram ao mesmo tempo (Kroeber 1907: 90-94).

O mito segue o caminho das versões arapaho, a não ser (mar ver M_{427B}) pelo fato de o Sol pegar a esposa do irmão e colar a sua no rosto dele, de modo que ocorre uma troca forçada de esposas entre os astros. Conseqüentemente, o verdadeiro pai do herói não é o sol, e sim a lua, o que acarreta mais uma transformação no relato: é uma chuva glacial de origem lunar que expulsa a cobra, em vez de uma tempestade quente produzida pelo calor do sol. O fato de a mãe ressuscitar ao mesmo tempo que o filho lembra uma transformação similar, no ciclo tupi e karib dos gêmeos filhos do sol, claramente paralelo a este (M₂₆₆; MC: 187-88).

Percebe-se assim, na versão gros-ventre, um início de inversão no tocante aos papéis respectivos do sol e da lua. Os mitos crow levam a inversão a cabo. E foram os Crow, invadindo as Planícies, que certamente separaram os Gros-Ventre dos Arapaho. Na época histórica, eles ocupavam um território situado entre os dessas duas outras tribos. Até agora, fizemos apenas breves alusões a seus mitos (p. 188, 214). É preciso considerá-los mais de perto.

M429A CROW: AS ESPOSAS DOS ASTROS

Certo dia, Lua foi procurar Sol para saber quem era a moça mais bela do mundo. Sol perguntou se ele já tinha decidido. Lua respondeu que, na terra, ele não conhecia mulheres mais formosas do que as rãs. “Nada disso — disse Sol! As mais formosas são as mulheres hidatsa”. Resolveram então casar-se, cada qual de acordo com sua escolha.

Três irmãs hidatsa estavam, justamente, indo juntar lenha. Elas viram um porco-espinho numa árvore. As duas mais velhas queriam os espinhos, e disseram à caçula, que era a mais bonita das três, que subisse na árvore para pegar o animal. O Sol carregou a moça para o céu e casou-se com ela.

Lua trouxe uma rã e pediu à mãe que recebesse também sua esposa na casa da família. A velha procurou por toda parte e não viu nada que se parecesse com uma mulher. A rã falou e se apresentou; mas ela tinha um problema de dicção.

Sol organizou um concurso de mastigação. Sua mãe cozinhou tripas de bisão e cada mulher escolheu um pedaço. A moça hidatsa começou a comer no escuro. Era comilona. A rã ficou escondida atrás da panela e tentou mastigar a casca da lenha em brasa para fazer um ruído agradável. Mas não conseguiu e Lua a expulsou três vezes seguidas. Na quarta, ela saltou nas costas de Lua gritando “Viverei com você para sempre!” O mito prossegue com a fuga da mulher do Sol e seu assassinato, em seguida, com a história da avó e do neto e, finalmente, com a do filho do astro que se transforma em “estrela d’alva” (Lowie 1918: 52-57; cf. *supra*: 214-55).

Uma versão mais antiga (M_{429B}; Simms 1903: 299-301) conta que Sol, demiurgo criador, avistou uma humana muito bonita, quis casar-se com ela e conseguiu atrai-la até o céu com a ajuda de um porco-espinho. Não inclui a disputa dos astros nem o concurso de mastigação. O mesmo ocorre em duas outras versões que não especificam a identidade do marido celeste. Uma explica que a avó adotiva é a lua, que detesta o herói mas ressuscita sua mãe (M_{429C,D}; Lowie 1918: 57-69).

As versões crow fazem surgir, portanto, uma dupla transformação. Em primeiro lugar, vários detalhes se enfraquecem: a rã é vítima de um problema de dicção em vez de um problema de bexiga, masca a casca em vez do carvão e cola nas costas, e não no rosto, de Lua. Os seja: *baixo* → *alto*, *interno* → *externo*, *anterior* → *posterior*. Em segundo lugar, esses deslocamentos são concomitantes com uma inversão das escolhas matrimoniais, já que sol se casa com a mulher humana e lua, com a rã. Essa decadência da lua, que assume o papel do astro tolo, se acentua quando ela muda de sexo e vem a se confundir com a avó terrestre, se não subterrânea, cujo caráter maléfico os mitos crow enfatizam.

Tudo isso se explica quando se nota a importância que o sol tem no culto crow. Embora para eles a religião fosse assunto privado e não houvesse clero organizado, o sol tinha um lugar de destaque entre seres sobrenaturais, em número teoricamente ilimitado, cada qual correspondendo a experiências místicas particulares. As revelações obtidas do sol eram as mais valorizadas, jurava-se em seu nome e se lhe faziam oferendas. O banho de vapor ritual constituía uma oração dirigida ao sol: “os Crow não tinham divindade que se aproximasse mais de nossa concepção de um ser supremo”. Isso não significa, aliás, que lhe atribuísem invariavelmente intenções benevolentes. Ele era de sexo masculino e chamavam-no pelo mes-

mo termo que designa os homens mais velhos do clã do pai. A lua aparece com menor frequência nas orações e crenças religiosas. Até seu sexo parece incerto; em geral, é feminino (Lowie 1915: 318-20).

Não há porque duvidar que uma devoção eletiva em relação ao sol ou à lua tenha ajudado as tribos das Planícies a se distinguirem umas das outras. Os Crow compartilhavam o culto do sol com outros siouanos, ao passo que seus primos Hidatsa, igualmente siouanos e falando praticamente a mesma língua, tinham-se juntado ao culto da lua em vigor entre as tribos aldeãs, cujo modo de vida também tinham adotado. Um informante hidatsa (que se auto-intitula gros-ventre, porque se aplicava aos Hidatsa a mesma alcunha que aos Astina-Gros-Ventre, parentes dos Arapaho) explica que “o sol ajuda os Sioux contra os Gros-Ventre, mas a lua está a favor destes; quando ocorre um eclipse lunar, os Gros-Ventre se lamentam, enquanto os Sioux atiram flechas” (Beckwith 1938: 133-34). E ainda: “O sol favorece os Sioux, a lua, os Mandan e os Hidatsa” (id.ibid.: xvi, 188).

Se, por um lado, os Hidatsa se opõem aos Crow no que concerne à alocação das esposas — entre eles conforme ao que se observa entre os Algonquinos ocidentais —, por outro lado, eles completam o relato mítico num ponto, a saber, explicam as escolhas feitas pelas mulheres para o concurso de mastigação:

M430A HIDATSA: AS ESPOSAS DOS ASTROS (1)

Lua acha que as moças hidatsa são as mais belas. Sol diz que não, pois elas têm o rosto franzido. Ele prefere as moças da água, isto é, as sapas. “Está bem — propõe Lua. Vamos trazer uma de cada espécie e servir-lhes um prato de tripas. Ficaremos com a que mastigar melhor e do modo mais sonoro. Despacharemos a outra.”

A história prossegue com o episódio do porco-espinho e a descoberta de que a sapa sofre de incontinência urinária. Postas à prova, a humana escolhe a parte fina da tripa, e a outra, a grossa. Apesar do carvão que ela mistura disfarçadamente com a comida, a sapa não consegue fazer barulho. Baba e se suja de saliva negra. Ela se agarra às costas do cunhado, “para que as mãos dele não consigam atingi-la”: é a mancha central da lua cheia (Lowie 1942: 2. Versão registrada em 1910-11).

M430B HIDATSA: AS ESPOSAS DOS ASTROS (2)

Havia no céu uma casa, onde viviam uma mulher e seus dois filhos, Sol e Lua, que revezavam para iluminar a terra. Certo dia, Sol perguntou ao irmão em que região as moças eram mais bonitas. Lua respondeu: “São as dos Gros-Ventre (= Hidatsa), pois

elas vivem em casas de terra e protegem a pele do calor do sol passando cosméticos; elas se lavam freqüentemente e se cuidam. Os outros povos não cumprem esses deveres. Por isso, as moças dos Gros-Ventre são as mais bonitas.” “Discordo — replicou o Sol. Quando elas me olham durante o dia, elas ficam vesgas e viram a cabeça, o que deixa um lado na sombra. As moças rãs não, elas me olham de frente, sem piscar nem contorcer o rosto. São elas as mais bonitas.” Os astros combinaram trazer uma mulher de cada raça e comparar sua beleza.

Lua foi até onde viviam um homem, sua mulher e suas três filhas. As duas mais velhas eram casadas. A mais nova era solteira, e tão virtuosa quanto formosa. Segue o episódio do porco-espinho, que as mais velhas querem. Obedecendo à ordem delas, a caçula sobe atrás do animal e desaparece.

A mãe de Lua fica orgulhosa da escolha do filho. Esquecida à soleira, a rã coxa e reclama. Colocam-na atrás da panela. Lua organiza um concurso de mastigação. Ficarão com a mulher que cortar as tripas com os dentes fazendo tanto barulho quanto se mordesse pedaços de gelo. Despacharão a que babar e não conseguir mastigar com força. Lua não queria ofender o irmão. Pensava que o teste serviria de desculpa para mandar embora a rã que, ele tinha certeza, jamais conviveria bem com eles.

A mãe cozinhou a tripa e cada mulher escolheu um pedaço. A humana pegou a parte fina, e a rã, a grossa. Elas cortaram a carne com suas facas de pedra e começaram a mastigar. A humana fazia ruídos altos e também se ouvia a rã mastigando. Lua afastou a panela e viu que a cunhada estava mastigando carvão, babando e se sujando. Lua jogou-a no fogo, ela saltou no rosto dele. Apesar de todas as suas tentativas para se livrar dela, a rã acabou se instando nas costas de Lua e disse: “Você e seu irmão não me querem, mas eu ficarei aqui, onde vocês não podem me atingir, e não morrerei nunca.”

Os Gros-Ventre chamam de “Rã da lua” as manchas do astro. Não a rã verde, mas o sapo grande da areia que o sol escolheu como esposa. Essa espécie é chamada de “avô” e o sol, de “avô”. Os sapos são considerados sagrados e as crianças são ensinadas a honrá-los e orar para eles.

O mito continua com a história da avó e do neto, seguida da do filho do astro (Beckwith 1938: 117-33; cf. Bowers 1965: 333).

O fato de a esposa humana da versão crow ser uma moça hidatsa sugere que os Crow tinham consciência da importância do mito no pensamento religioso desta tribo, em que serve de fundamento para várias cerimônias. O que não ocorria entre os Crow, devido ao caráter pouco organizado de sua vida religiosa para o qual, seguindo Lowie, chamamos a atenção. Por outro lado, convém observar que, ao contrário dos Blackfoot e dos Arapaho, e dos Algonquinos ocidentais de modo geral, os Hidatsa não associam a ori-

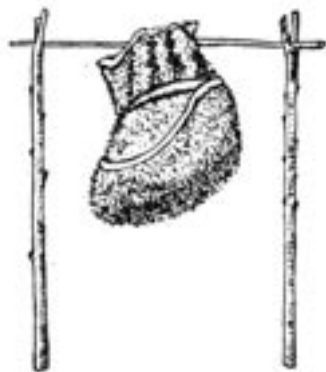
gem da dança do sol ao mito das esposas dos astros, mas sim ao “do irmão acolhido e do irmão rejeitado” (*Lodge-Boy e Thrown-Away*; cf. Beckwith 1938: 137), que devemos portanto incluir em nossas análises.

Não o faremos por enquanto, não porque nos cause embaraço e tampouco por acharmos, como Lowie, que as versões hidatsa, em que os dois ciclos se imbricam (o que acontece também entre os Crow, aliás), “constituem, do ponto de vista da estrutura, monstruosidades” imputáveis ao fato de que “esses índios associam vagamente a origem de seus ritos a contos populares” (Lowie 1942: 9; cf. 1919: 415-ss). Na verdade, o elo entre os dois ciclos é patente, o que pode ser demonstrado mediante uma operação bastante simples, que permite convertê-los um no outro. Contudo, seria tão elevado o número de variantes a considerar que, para resumi-los e situá-los em suas relações recíprocas, esclarecendo-os com outros mitos, seria preciso dedicar-lhes um volume inteiro. Após tantos anos dedicados ao estudo da mitologia, teremos certamente perdido a vontade de escrevê-lo, mas nossos arquivos guardam seu plano e seu título.

Fiquemos, portanto, com as esposas dos astros. As versões hidatsa precisam as condições em que se realiza o concurso de mastigação: a sogra serve às mulheres um prato de tripas, uma escolhe um pedaço fino e a outra, um grosso. Por que esse critério? É tentador explicá-lo por razões práticas. Mais esperta do que a cunhada animal, a mulher humana teria escolhido o pedaço fino, que apresenta menor resistência à mastigação, ao passo que a rã, talvez por ser gulosa, encheria a boca com um pedaço grosso que não conseguiria deglutir apropriadamente. Nada se opõe a essa interpretação, que possui o mérito de ser simples. Mas a etnografia sugere uma outra, mais sutil, e por vias tão retorcidas que a apresentaremos a título de exercício de estilo, sem a pretensão de afirmar sua validade.

Devemos aos Hidatsa uma dos mais perfeitas obras-primas da literatura etnográfica, pois que G.L. Wilson teve a idéia genial de deixar falar seus informantes e respeitar a harmonia que emanava espontaneamente de seus relatos entre a anedota e a meditação, entre meros gestos técnicos e uma liturgia especializada, entre a caça, a pesca e a culinária, de um lado, e os ritos e mitos, do outro. Os velhos narradores de expedições para a caça ritual às águias, tal como ainda se realizavam na segunda metade do século XIX, se estendem com lirismo sobre a vida de aventuras que levava um pequeno grupo de homens acampando e improvisando sua existência cotidiana. O primeiro cervo morto (*Dama hemionus*) fornecia a carne e seu couro era separado para fazer roupas de inverno; a pança, cortada na ponta e revirada como uma luva virava imediatamente um saco de água. O informante

ilustra com dois desenhos as fases da operação (fig. 30) e as comenta nos seguintes termos: “O saco foi feito com a pança virada do avesso, de dentro para fora. Havia pequenas cavidades — pelos, como dizemos — sobre toda a superfície interna da pança, exceto onde aparecem faixas brancas no desenho. Essas faixas não têm pelos e as paredes da pança são mais grossas nesse lugar” (Wilson 1928: 113).



[30] Saco de água (segundo G.L. Wilson 1928, fig. 1, b e c). [p.236]

Como nunca vimos um estômago de bisão, não podemos afirmar que essa descrição se aplica exatamente à sua pança. Mas as versões hidatsa do mito não especificam o animal de que provêm as tripas, e não parece haver, pelo menos nesse particular, grande diferença entre os estômagos dos bovídeos e os dos cervídeos. Notaremos apenas que, depois de meio século, a memória do informante guarda a lembrança de uma dupla oposição que sua sociedade certamente considerava importante: a parte *velosa* da pança é *fin*a, mas a parte *grossa* é *lisa*. É possível, portanto, que também no mito a oposição entre grosso e fino encobrisse uma outra, entre liso e veloso.

Pois bem, essa segunda oposição ocupa um lugar considerável nos ritos de tribos que, como os Hidatsa e seus vizinhos, usam peles de bisão como casaco. Essas peles são lisas de um lado e velosas do outro. A face curtida graças ao trabalho das mulheres em geral apresenta pinturas e bordados que acentuam seu caráter cultural, ao passo que o casaco usado com os pelos para fora, *more animalium*, coloca o homem do lado da natureza.

O fato de os índios das Planícies conceberem a oposição nesses termos fica patente nas circunstâncias em que determinam que as peles devam ser usadas com os pelos para fora ou para dentro, independentemente de

variações climáticas. Entre os Mandan e os Hidatsa, o sacerdote que presidia às torturas e aos sacrifícios devia usar seu casaco com os pelos para fora (Beckwith 1938: 40), assim como os dançarinos da grande cerimônia anual /okipa/ que personificavam os bisões (Bowers 1950: 134; 1965: 206, 444-45). Quando dos ritos de transferência, as oficiantes da confraria feminina da “bisão branca” usam, dependendo de suas funções, os casacos com os pelos para dentro ou para fora (Bowers 1950: 325). Outros exemplos poderiam ser mencionados facilmente (veja-se o traje do misterioso desconhecido em M₃₆₈, M₅₀₃).

É possível, assim, que o erro da rã, ao escolher a parte grossa, tenha consistido — já que ela é também lisa — em tomar o partido da cultura, quando a escolha sensata, *quando se é hóspede do sol*, deve ser do lado da natureza. É essa, com efeito, como trataremos de demonstrar, a lição que se depreende dos mitos hidatsa e mandan. Um último comentário a respeito de tripas. Note-se que um exemplo sul-americano mostra a mesma oposição, num contexto análogo ao das esposas dos astros, a não ser pelo fato de a esposa do sol, nesse caso (M₄₅₆; Preuss 1921-23: 304-14), ser ela também celeste, e mandar um ser subterrâneo, que se tornou seu amante, matar o marido. Os filhos do sol levam, então, uma vida terrestre, até que um pica-pau, cuja vida salvam, lhes revela sua verdadeira origem. Em relação a M₄₂₉-M₄₃₀, a inversão é ainda mais digna de nota na medida em que o pica-pau, pássaro do mundo intermediário, a meio caminho entre o alto e o baixo, também transforma nesse sentido a *Sturnella*, que definimos como interseção do céu e da terra.

Os irmãos matam o padrasto, que se transforma em jaguar. A mulher procura vingar-se dos filhos e os persegue até o céu, para onde subiram. Um deles, que se tornou o sol visível, queima a mãe com o calor de seus raios. Incapaz de se proteger, apesar das provisões de água que trouxera, ela morre e seu corpo queimado se despedaça ao cair: as pernas se tornam vegetais terrestres, as partes *grossas* das vísceras se transformam em lianas de raízes poderosas, e as partes *finas*, em plantas epífitas, sem raízes enterradas. Os dois irmãos, desde então instalados no céu e portando colares, um de dentes de tapir e o outro de vértebras caudais, indicam aos homens a época das festas canibais e a da caça ao tapir.



Esse retorno à América do Sul atesta, por uma via inesperada, que o motivo mítico da disputa dos astros existe também no hemisfério austral. Até agora,

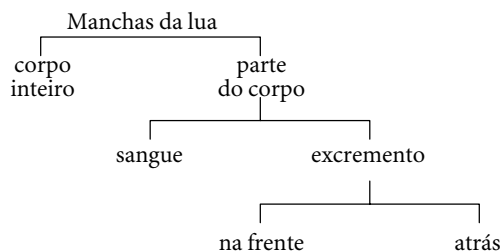
esse motivo, principalmente norte-americano, nos pareceu transformar o da viagem de canoa da lua e do sol, no sentido de que ambos colocam o problema da distância em que convém ir buscar uma esposa. Mas o mito witoto evoca a disputa em si, sob uma forma que a aproxima de um mito machiguenga já resumido e discutido (M₂₉₉; MC: 273-78), em que o sol também queima a mãe com seu ardor. A mãe, nesse caso, era uma mulher que se tornou esposa de Lua, e este expulsou o filho para castigá-lo. Como nos mitos norte-americanos, conseqüentemente, os dois astros, aqui transformados em pai e filho, se desentendem por ocasião do casamento de Lua com uma humana; e sabemos de um mito ojibwa (M_{387D}; Jones 1917-19, parte 1: 3-7, 6 n.1) em que o sol mata ao nascer sua mãe humana, que havia sido fecundada pelo vento.

Outras formas sul-americanas da disputa ilustram-no de modo ainda mais direto. Como entre os Jivaro (M₃₈₇), em que o sol e a lua, ambos de sexo masculino, discutem a respeito da mulher engolevento que compartilham; é a origem do ciúme conjugal. Pois bem, certas versões (Wavrin 1937: 635-36) transformam a ou as mulheres do sol em rãs, donas de casa incompetentes como sua colega norte-americana. Num mito tumupasa (M_{387B}; Nordenskiöld 1924: 291-92), uma mulher-sapa mostra-se igualmente negligente. Ela não consegue substituir à altura a primeira esposa do marido e demonstra, assim, o malogro da poligamia, no lugar da poliandria que constituía o tema de M₃₈₇. Citemos, finalmente, um mito guianense:

M457 AREKUNA: A DISPUTA DOS ASTROS.

Antigamente, Wei e Kapei, o sol e a lua, eram amigos inseparáveis. Naquele tempo, Kapei tinha o rosto limpo e gracioso. Ele se apaixonou por uma das filhas do sol e começou a visitá-la todas as noites. Isso não agradou a Wei, que mandou a filha sujar o rosto do amante com sangue menstrual. Desde então, os astros se tornaram inimigos, e lua evita o sol, e tem o rosto sujo (Koch-Grünberg 1916: 54).

Apesar de curto, esse mito nos interessa por várias razões. A interpretação da origem das manchas da lua que ele propõe se situa a meio caminho entre M₃₅₄ — ponto de partida deste livro — em que uma mulher, que é uma rã metafórica, suja de excrementos as costas do marido, e os mitos norte-americanos que vêem nas manchas da lua a imagem de uma rã metonímica, que adere totalmente ao rosto, ao peito ou as costas, isto é, a uma parte de um personagem que encarna o astro. Pode-se, portanto, definir um campo semântico comum a todas essas formas:



Cada um dos mitos ou grupo de mitos se limita a recortar esse campo a seu modo: *meio-corpo, excrementos, atrás* (M₃₅₄); *corpo inteiro, sangue, na frente* ou *atrás* (grupo norte-americano da disputa dos astros); *parte do corpo, sangue, na frente* (M₄₅₇). Com efeito, a diferença entre M₄₅₇ e o grupo norte-americano se liga ao fato de que, no mito arekuna, o sangue menstrual, parte do corpo, causa as manchas da lua, ao passo que, na América do Norte, o corpo inteiro significa o sangue menstrual, como afirma expressamente M₄₂₈.

M₄₅₇ provém de uma família de mitos guianenses (M₃₆₀-M₃₆₃), que utilizamos no início deste livro para introduzir tríades astronômicas de que o motivo da viagem de canoa forneceu, mais adiante, equivalentes (34-38, 143-47). De modo que a noção de tríade talvez não apareça por acaso nos mitos hidatsa que nos trouxeram ao ponto em que nos encontramos, sob a forma de três irmãs entre as quais Lua pode escolher, as duas mais velhas já casadas e a caçula, solteira.

Vimos o papel desempenhado pelas tríades nos mitos sul-americanos sobre a viagem de canoa: três ajudantes (M_{326A}), três moças e três velhas amantes (M₁₀₄) ou ainda um personagem central, ladeado por dois acólitos (M₃₄₅, M₃₆₀, M₃₆₁, M₃₆₂, M₃₆₃, etc.). O número 3 aparece tão raramente nas representações religiosas dos índios da América que não se pode evitar a surpresa diante da importância que assume entre os Mandan, vizinhos meridionais dos Hidatsa, que precederam de vários séculos nas margens do Missouri e dos quais estes últimos parecem ter recebido muito mais do que lhes deram (Bowers 1965: 476-89).

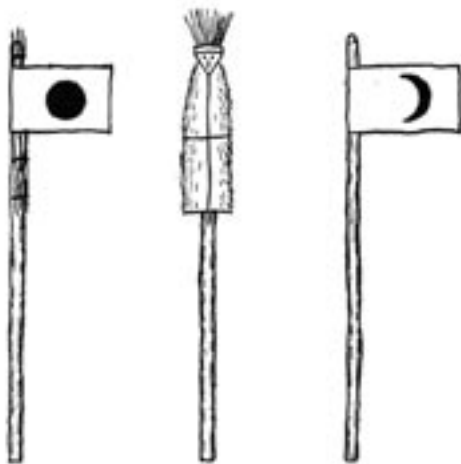
Os mitos e os ritos dos Mandan e dos Hidatsa reservam um lugar especial para uma deusa da vegetação, que personifica a lua ou nela reside, “A-Velha-que-não-morre-nunca”. Ela também desempenha o papel de avó adotiva no ciclo da avó e do neto que, entre essas duas tribos, sempre segue o das esposas dos astros. Nesse aspecto, ela nos interessa diretamente. Segundo os Mandan, os ritos e altares que lhe são consagrados fazem parte de uma tradição muito arcaica que remonta aos primeiros ocupantes da

região (Bowers 1965: 338-39).

O príncipe Maximiliano de Wied, um dos primeiros observadores dos Mandan, atribui seis filhos à velha, três meninos e três meninas. O mais velho dos meninos é o dia (o primeiro da criação), o do meio é o sol e o caçula, a noite. A filha mais velha é a estrela d'alva, a segunda se chama "Abóbora-rajada", nome de uma estrela que gira em torno da Polar e a terceira é a estrela vespertina (Maximiliano 1843: 360; Will & Spinden 1906: 133; Bowers 1950: 155-56). A estrela d'alva e a estrela vespertina correspondem respectivamente ao leste e ao oeste. Como seu irmão o sol, as três mulheres possuem um caráter terrível: os quatro, mas sobretudo o sol e sua irmã a "Mulher-de-Cima", que ocupa a posição intermediária, são canibais que além disso provocam os abortos, a loucura, as paralisias faciais, a seca, a morte, a infidelidade conjugal, as convulsões, as fraquezas de espírito e outras maldições (Bowers 1950: 296-99; 1904-09: 330).

Depreende-se dessas indicações que os rapazes, cujo mais velho e o mais novo conotam, respectivamente, o dia e a noite, apresentam um aspecto "equinocial" (cf. [ilustração da capa](#)) e suas irmãs homólogas, que conotam o leste e o oeste, um caráter "solsticial", no sentido que demos a esses termos (p. 183). Juntos, formam uma configuração análoga à dos quatro mastros principais do pavilhão cerimonial entre os Arapaho. Os Mandan não celebravam a dança do sol, mas uma festa anual específica, chamada /okipa/, que também ocorria no verão, numa casa permanente e não num pavilhão erguido especialmente para a ocasião. O vigamento dessa cabana, fechada durante o ano todo, se apoiava em seis postes (Bowers 1950: 113, 124-124, fig. 14, 127), ou seja, o número de filhos da "Velha-que-não-morre-nunca" e das divindades mais importantes do panteão, segundo Maximiliano (1843: 359-60). Note-se que o número de filhos resulta do fato de se introduzir, entre cada par masculino e feminino, um terceiro, que ocupa o zênite, durante o dia (sol do meio-dia) ou à noite (satélite da estrela Polar).

Os Mandan e os Hidatsa também veneravam outras tríades. Segundo um mito (M₄₅₉) ao qual voltaremos, os três primeiros ancestrais emergiram das profundezas da terra com sua irmã. O "Povo-de-Cima" forma também uma tríade, comporta da "Velha-de-Cima" (não confundir com a "Mulher-de-Cima", irmã do sol), mãe dos dois irmãos sol e lua. Cada um deles é representado por um emblema: bastões de freixo plantados a distâncias iguais encimados, o do centro pela efígie da Velha e os laterais pelas do sol e da lua (fig. 31; Bowers 1950: 303; 1904-09: 325).



[31] Emblemas do Povo-de-Cima (segundo Bowers 1965: 325). [p. 240]

Essa disposição lembra a dos viajantes celestes na canoa e não podemos deixar de notar que os ritos do Povo-de-Cima têm por mito fundador o da disputa dos astros (M₄₆₁; *infra*: 258). A própria cerimônia tem, em mandan, o nome /HapminakE/, que significa “barco do dia” ou “viajante do dia” (Bowers 1950: 296). Detenhamo-nos por um instante nesse ponto.

Em carta datada de 9 de janeiro de 1967, Alfred W. Bowers teve a bondade, pela qual lhe agradecemos, de nos fornecer algumas precisões quanto à etimologia do termo. Na conversação corrente, explica, chama-se o sol de /mi-nak-E/, que também significa um barco. Em linguagem cerimonial, diz-se, em vez disso, /hap(á)-mi-nak-E(i)/ ou então /hap(á)-ma-na-ki-n̄-de/, cuja análise por morfemas dá: hap(á) = “dia”, mi = “pedra, rocha”, nak = “forma arredondada”, ou hap(á) = “dia”, minak(E) = “barco” que, combinados, designam o sol. Pode-se igualmente decompor em: hap(á) = “dia”, mana = “madeira”, ki = “agir sobre, repetir uma ação”, n̄ (com *i* nasalizado) = “andar”, dE = “mover-se, deslocar-se”, ou seja, “um objeto de madeira que se desloca durante o dia” ou “viagem de canoa de dia”.

Discutiremos mais adiante, a propósito de um outro mito (M₄₆₆; p. 311-ss), a assimilação de um astro a uma pedra arredondada. Por enquanto, atenhamo-nos à imagem do viajante de canoa.

As tribos do vale do Missouri — Mandan, Hidatsa e Arikara — eram as

únicas a possuir (Denig 1930: 579) embarcações arredondadas de tipo **coracle**, de couro de cervo¹ ou de bisão esticado sobre uma carcaça em galhos de salgueiro. Os exemplares conhecidos medem aproximadamente de 1,20m a 1,50m de diâmetro; pequenos demais para acomodarem um passageiro, alguns serviam apenas para transportar cargas. Nos maiores, remava-se na frente (Adney & Chappelle 1964: 220; Simpson 1949: 175). Essas precisões, fornecidas por tecnólogos, nem sempre coincidem com os testemunhos etnográficos, nem com os que nos dá a mitologia. Segundo os primeiros, os barcos mandan podiam atingir quase 2m; os outros atestam que se podia imaginá-los enormes: mitos que encontraremos mais adiante (M₅₁₀-M₅₁₃) falam de barcos capazes de transportar doze pessoas durante quatro dias e quatro noites. Isso certamente não significa que tais barcos tenham existido, mas sugere cautela quanto a afirmações freqüentes de que tais barcos só podiam atravessar rios e, mesmo assim, se fossem abordados um ou dois quilômetros abaixo (Neill 1884: 252). Os velhos informantes hidatsa contam longas viagens rio abaixo na volta das expedições de caça às águias, quando estas duravam até a primavera, ou para surpreender o inimigo a jusante (Bowers 1965: 57, 265).

Sobretudo, os mitos descrevem uma técnica de navegação que se opõe ponto por ponto àquela que outros, já discutidos, alegam para justificar o motivo da canoa. As embarcações das Planícies não possuem nem proa nem popa. Em vez de os dois passageiros se sentarem cada um numa extremidade, de onde não devem se mover ou correm o risco de virar a canoa, os mitos precisam que eles permaneçam de pé, no centro, para não desequilibrar a embarcação (Beckwith 1938: 83), que gira naturalmente a cada remada (Neill 1884: 252; Will & Spinden 1906: 113).

Não seremos parciais a ponto de dar razão aos mitos contra os tecnólogos. Contudo, a descrição que os mitos fornecem, verdadeira ou falsa, tem a vantagem de ilustrar representações que se articulam com aquelas relativas

.....
1. Por descuido, em *La Pensée sauvage* traduzimos *elk* por “alce”, à pg. 80, por exemplo. Mas o alce, cujo habitat é setentrional, não existe nas regiões centrais e meridionais, onde vivem apenas diversos representantes do gênero *Cervus*. O inglês *elk*, o francês *élan* [e o português *alce*; N.T.] designam a única espécie do gênero *Alces* chamada de *moose* na América, onde a palavra *elk*, desviada de seu sentido europeu, se aplica aos grandes representantes do gênero *Cervus* (*canadensis*, *merriami*) que, aliás, desempenham na mitologia o papel de variante combinatória do alce na condição de maior cervídeo, onde não existe o outro animal. O alce americano chama-se, em francês, *orignac* ou *orignal*, termo de origem basca que designa o cervo e foi levado para o Canadá.

à viagem de canoa, de modo que o conjunto constitui um discurso coerente. Supondo que os Mandan, como os índios da bacia amazônica e da Guiana de um lado e os Iroqueses, do outro, relacionem o curso dos astros e as viagens dos homens, dada a sua técnica especial de navegação, eles devem conceber a relação entre esses termos a seu modo.

Um testemunho citado acima diz que as grandes viagens por água se realizavam para voltar da caça às águias, quando a colheita não tinha dado nada e se mantinham os acampamentos longe das aldeias até a primavera. Essa conexão empírica entre viagem por água e viagem por terra já explica em parte o fato de poderem se substituir uma à outra na ideologia. Mas a transferência se apóia em razões muito mais profundas. Como as longas viagens de canoa em outras regiões, as expedições terrestres para a caça às águias colocavam as tribos das Planícies, e sobretudo os Mandan e os Hidatsa, entre os quais elas tinham caráter sagrado, diante do problema da arbitragem entre o próximo e o distante.

Primeiro, de um ponto de vista geográfico. Os Mandan e os Hidatsa só caçavam águias no curso superior dos rios, nas regiões acidentadas que formavam uma pequena parte do território tribal (Bowers 1950: 206-07). No pensamento e na topografia indígenas, essas terras ocupavam um lugar intermediário entre as aldeias semi-permanentes, a curta distância dos campos cultivados, e as planícies onde, durante o período nômade, eram realizadas as grandes caçadas ao bisão. E o modo de vida próprio à caça às águias não era, a bem dizer, nem nômade, nem sedentário. A expedição podia levar a mais de cem quilômetros da aldeia, sempre para atingir um local de caça de que era proprietário o chefe do grupo, em virtude de um título transmissível que não podia sair do clã. As mulheres e crianças podiam acompanhar os caçadores, contanto que se mantivessem num acampamento separado. Em terceiro lugar, e à diferença da agricultura e da caça comum, a caça às águias não apresentava nenhum interesse alimentar. As aves, ritualmente sufocadas ou liberadas após a captura, só deixavam suas penas, destinadas à confecção dos cocares ou outras peças de vestuário e às trocas comerciais. Entretanto, aproveitava-se a ocasião para caçar todo tipo de animal nessas regiões pouco freqüentadas. Mas a população inteira de uma aldeia não teria condições de se dedicar a caçadas coletivas numa região acidentada em que só uns poucos bisões penetravam e onde seria difícil cercá-los. Além disso, temia-se alguma emboscada. Por isso, só se aventuravam ali, em pequenos grupos, os caçadores de águias e os guerreiros.

Como a caçada era realizada em regiões desertas e inóspitas, acontecia de inimigos tradicionais se encontrarem inesperadamente. Mas a caçada

ocupava um lugar intermediário também do ponto de vista político, entre a aliança e a guerra, neste caso. Embora os Cheyenne e os Mandan fossem inimigos, “uma convenção tácita estabelecia que não houvesse derramamento de sangue entre as duas tribos durante toda a estação de caça; se não, os caçadores seriam mal-sucedidos... Visitavam-se de um acampamento ao outro e os dois grupos trocavam zombarias, sem maldade, a respeito do poder mágico de suas respectivas trouxas sagradas (*sacred bundles*)”. Uma convenção do mesmo tipo teria existido entre os Arikara e os Sioux (Bowers 1950: 210).

Finalmente, a caça às águias ocupava um lugar intermediário no calendário. Ocorria no outono, isto é, depois das grandes caçadas e da colheita, mas antes da chegada do frio, que obrigava os índios a deixar a aldeia de verão, construída num promontório sobre o rio e a se instalar, durante o inverno, no fundo de um vale coberto de bosques. Era imperativo suspender a caça às águias assim que se formava gelo nas margens dos rios pois, antes da introdução do cavalo, viajava-se a pé até o local de caça, onde eram fabricadas as embarcações que serviriam para descer o rio até a aldeia, com as provisões de carne e de peles. Se esfriasse demais, corria-se o risco de ficar preso pelo congelamento dos rios (Bowers 1950: 250-51).

Assim, de cinco modos diferentes, a caça às águias operava uma mediação: no espaço, no tempo, em relação ao modo de vida, à atividade econômica e aos conflitos entre as tribos. Durante algumas semanas, permitia que os participantes vivessem a uma distância razoável do próximo e do distante, do verão e do inverno, do sedentarismo e do nomadismo, da busca por objetivos materiais e espirituais, da paz e da guerra. Viagem de ritmo periódico e de destino certo, a expedição de caça, como a navegação das tribos fluviais, era apropriada para codificar a alternância regular entre os dias e as estações:

M458 MANDAN: AS FÉRIAS DO SOL E DA LUA.

Quando Coiote, o demiurgo, vivia na terra, teve a idéia de fazer uma visita ao sol. Dirigiu-se para o leste, onde o sol se levanta, e assistiu à subida do astro, que era um homem magnificamente vestido. Na noite seguinte, Coiote criou por magia uma roupa semelhante e antecipou-se a Sol no caminho que o tinha visto tomar no dia anterior. Chegando ao zênite, onde o sol faz uma parada para fumar seu cachimbo, Coiote esperou. O astro chegou pouco depois, intrigado com as pegadas que tinha notado no caminho. Ao ver o demiurgo, indignou-se e lhe perguntou bruscamente o que estava fazendo ali. O outro explicou que vinha das profundezas da terra, onde

também desempenhava o papel de luminar, ficara sabendo que o Sol era seu colega no mundo superior, queria conhecê-lo e conversar com ele. Sol respondeu que sempre tinha estado só e que não precisava de amigo nenhum. Jogou Coiote para fora do céu, depois de lhe dar uma surra.

Coiote teve uma queda vertiginosa e desmaiou. Era noite quando recuperou a consciência. A terra, a quem ele tinha perguntado, lhe disse onde estava. Coiote, dolorido, foi-se arrastando até uma fonte. No caminho, encontrou os texugos celebrando uma cerimônia. Coiote os conhecia, eles o acolheram bem e cuidaram dele.

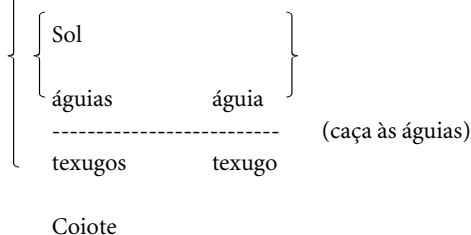
Uma vez recuperado, Coiote pediu ajuda aos texugos para se vingar. Aconselharam-no a se armar com uma borduna de freixo, um laço de fibras vegetais e um álamo reduzido ao tamanho de um talinho de grama. Depois, Coiote e um texugo chamado Laço-Negro se puseram de tocaia no zênite, depois de amarrarem o laço no talo de grama no local em que o sol descansava. O sol chegou furioso, porque tinha visto pegadas novamente. O laço prendeu-o, a grama voltou a ser uma árvore e Sol ficou pendurado no ar. Coiote surrou-o com a borduna, mas seus protetores tinham tomado o cuidado de escolher para ela uma madeira frágil, para que quebrasse sem causar estragos demais. Então, Coiote amarrou os braços e as pernas de Sol e colocou-o nas costas para levá-lo até a casa dos texugos. Lá, ele foi liberado, convidaram-no a sentar-se e recriminaram-no por sua má conduta para com um visitante que queria ser seu amigo. Sol gostou dos cantos e danças dos texugos, e resolveu aproveitar sua hospitalidade.

Lua ficou preocupado com o desaparecimento de seu irmão e foi à sua procura. Descobriu por acaso a casa onde o astro estava, sentado perto da porta. Convidaram Lua a entrar, serviram-lhe comida e lhe explicaram porque Sol estava ali. Lua repreendeu o irmão, mas insistiu junto ao chefe dos texugos para dar a Sol o lugar de honra e colocar-se em seu lugar perto da porta, explicando que o astro do dia era orgulhoso e não se devia humilhá-lo. Disse ainda que, quando fossem embora, deixariam símbolos para substituí-los. Esses símbolos sempre estão na casa dos caçadores de águias: são dois laços pendurados na parede, do lado oposto ao da porta para o sol, acima da porta para a lua. E, por causa dessa história, os caçadores às vezes encarnam Sol e Lua no acampamento.

Os dois irmãos estavam gostando tanto de ficar com os texugos que puseram substitutos no céu até o final da estação de caça. Prometeram a Coiote que voltariam no ano seguinte, quando as folhas amarelassem. Depois, todos se dispersaram. Os animais caçadores de águias voltaram para casa e Sol e Lua retomaram a função de iluminar o céu. Coiote continuou vagando. Certo dia, enquanto ele descansava e lembrava com saudade da época feliz da caça às águias, notou numa trepadeira uma folha que lhe pareceu amarelada. Sem saber que era essa a sua cor normal, ele levantou e saiu correndo de alegria em direção ao acampamento. Não havia ninguém lá. Uma planta mágica disse: “Ainda não chegou a hora.” Desapontado, Coiote foi embo-

ra (Beckwith 1938: 269-72).

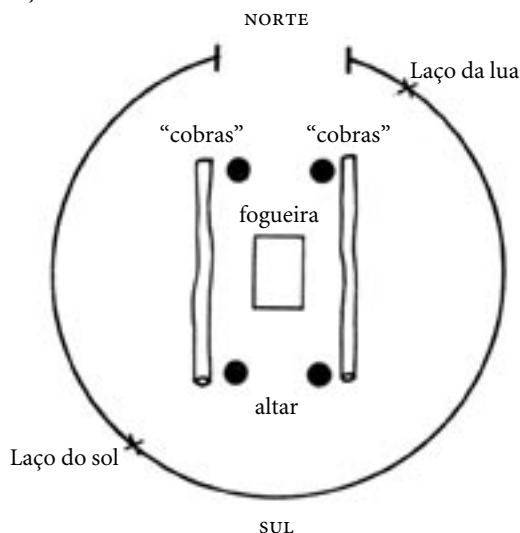
Remeteremos o leitor a *La Pensée sauvage* (66-72) para as razões que fazem dos texugos (*Gulo luscus*) os protótipos dos caçadores. Aqui, apenas evidenciaremos uma armação mítica notável por sua simetria. Pois os texugos subterrâneos se opõem às águias, pássaros do céu empíreo, do mesmo modo, mas com uma amplidão menor, que se opõem o sol, luminar celeste, e Coiote — também chamado de “primeiro criador” —, que alega desempenhar o papel de astro do mundo subterrâneo. No início do mito, a mediação entre os termos extremos se mostra impossível: Coiote não pode tomar o lugar do sol nem se associar a ele. Num segundo momento, ele consegue se manter na terra, graças ao auxílio dos texugos, mestres das fossas-armadilhas cavadas logo abaixo do nível do solo. E finalmente, num terceiro momento, Coiote e os texugos conseguem juntos tirar o sol do zênite e trazê-lo para baixo. Mas, para isso, é preciso capturá-lo com um laço, isto é, tratá-lo *como se ele fosse uma águia*, ao passo que Coiote age como um caçador de águias, *como se ele fosse um texugo*.



Nessa problemática, o laço recebe uma dupla função. De um lado, e como acabamos de ver, ele serve de termo mediador entre o alto e o baixo; do outro, ele supera uma contradição cosmológica. A antítese ilustrada no início pelos personagens de Coiote e de Sol se transforma em relação de compatibilidade nos planos tecno-econômico e temporal: enquanto durar a caça às águias, e graças a ela, nada mais é impossível, os contrários podem coabitar. Essa primeira afirmação não é, contudo, o objetivo principal do mito. Ao colocar de modo axiomático que a caça às águias tem o poder de suspender todas as contradições, inclusive a mais radical que o espírito possa conceber, ela prepara o terreno para uma tarefa mais essencial, que se situa no eixo temporal.

Essa mudança de eixo já aparece graças à ligação que se observa entre a liturgia da caça às águias e as versões mandan e hidatsa do mito sobre as

esposas dos astros. Este serve para fundar, pelo menos em parte, os ritos de caça, mas essa parte difere daquela que, como vimos (p. 175-ss), serve de fundamento para a dança do sol. A ligação se estabelecia, naquele caso, por intermédio do poste central do pavilhão, que simboliza a ascensão da mulher humana ao céu. Ora, os ritos de caça às águias também usam troncos, mas horizontais e deitados no chão, em vez de em pé e verticais. No abrigo de ramos construído pelos caçadores, havia dois troncos colocados em paralelo dos dois lados da fogueira (fig. 32). Serviam de cabeceira para os caçadores quando eles se deitavam para dormir, com os pés para a parede. Ao instalar os troncos, invocavam as cobras que representavam (Wilson 1928: 146), ou as cabeceiras das cobras caçadoras de águias que o filho do astro combateu no decorrer de suas peregrinações (Bowers 1965: 293,334). Vê-se que a liturgia da caça às águias evoca uma seqüência terrestre do mito, e não uma seqüência celeste, e que a significa por meio de troncos deitados no lugar do tronco de pé. A analogia aparece ainda mais claramente quando se nota que a fogueira da cabana de caça, cavada no solo, representa a fossa-armadilha. E o altar da dança do sol também inclui uma fossa que representa, segundo certos testemunhos, a depressão produzida pela esposa do astro ao cair. Ou seja, meio de uma disjunção *céu/terra* neste caso, e de uma conjunção *terra/céu*, no outro.



[3 2] Planta da cabana dos caçadores de águias (segundo G.L. Wilson 1928: 143).

A disposição dos dois laços de fibra de que fala o mito também respeita o eixo horizontal. Um é associado à vara de ouro (*Solidago*) e fica amarrado do lado oposto ao da porta, simbolizando o sol. O outro, associado à artemísia (*Artemisia*) fica amarrado perto da porta, simbolizando a lua (Wilson 1928: 150-51). Uma vareta pintada de vermelho, prendendo cada um dos laços, representava o astro proprietário, de modo que o sol e a lua se encontravam fisicamente presentes na cabana de caça, redonda como um barco de couro, mas na qual eles ocupavam, como numa canoa, lugares opostos.

Dissemos que a estação de caça às águias durava do início do outono até as primeiras geadas. Ela incluía, portanto, o equinócio, que o mito evoca de dois modos: colocando o sol e a lua em oposição diametral e fazendo com que troquem de lugar. Vimos que os texugos primeiro sentam o Sol perto da porta, que é o lado desprezado. Ele fica ali até que Lua, convidado a sentar-se do lado de honra, renuncia a ele em favor do irmão. Para tornar os lugares intercambiáveis, é portanto preciso que, no momento em que a ação se realiza, a noite seja “igual” ao dia.

Assim, o mito acrescenta um novo tipo de mediação aos que enumeramos para situar a caça às águias na filosofia indígena:

1.	planícies, nomadismo	“terras ruins”	terras habitadas
2.	caça alimentar	caça ritual	agricultura
3.	alimento animal	ornamentos	alimento vegetal
4.	paz	trégua	guerra
5.	aldeia de verão	abrigo de caça	aldeia ou acampamentos de inverno

Agora, o mito propõe:

6.	solstício de verão	equinócio de outono	solstício de inverno,

ou seja, três termos que conotam, respectivamente, a preponderância do dia, a preponderância da noite e a noite igual ao dia.

O fato de a cabana de caça, nessa função “equinocial”, desempenhar o papel de uma variante terrestre da canoa aquática se revela também no

parentesco — que já chamara a atenção de Maximiliano (1843: 359-60) — entre os grandes temas míticos mandan e os de seus vizinhos algonquinos e de outras populações mais a leste, entre os quais se encontra o tema da invenção das gravuras rupestres pelos heróis culturais (Fox, in Jones 1915: 137), que surgiu pela primeira vez num mito dos Tamanac do Orinoco (M₄₁₅, p. 139), e que interpretamos como uma dupla transferência — da água para a terra e da ordem diacrônica para a ordem sincrônica — da medida que serve para determinar uma distância conveniente entre o sol e a lua, portanto, entre o dia e a noite. Ora, quando os dióscuros tamanac querem fazer os rios correrem nos dois sentidos, tema também encontrado na América do Norte, não estavam eles, justamente, buscando substituir uma situação de tipo solsticial, em que a duração da ida e da volta seria desigual, como a do dia e da noite, por uma outra, de tipo equinocial, em que os trajetos tivessem exatamente a mesma duração?

Se o equinócio representa, para os heróis culturais, uma fórmula ideal, que tentam em vão generalizar, pode-se escrever, a título de hipótese:

solstício : equinócio :: natureza : cultura.

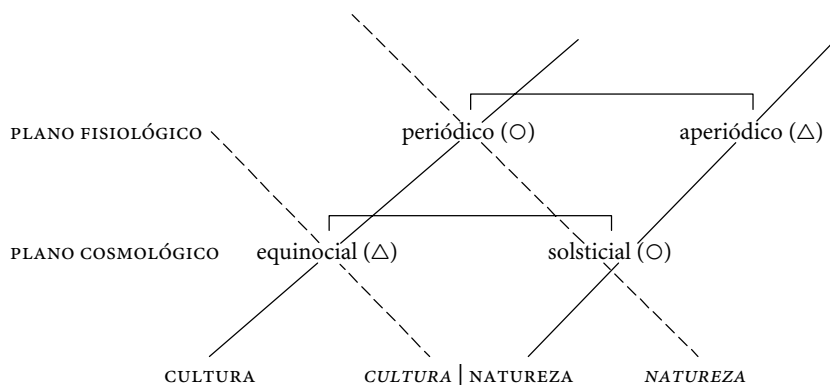
Essa equivalência lança uma nova luz sobre um problema discutido alhures (Lévi-Strauss 1967: 18), o que levanta a instabilidade do sexo dos astros, não apenas de uma população a outra, mas nos ritos e mitos de uma mesma população.

Segundo o mito arapaho fundador da dança do sol (M₄₂₈), a educação das moças se baseia no aprendizado da periodicidade fisiológica. Tal periodicidade pode ser irregular, curta demais ou longa demais, à imagem do solstício; ou regular, e portanto perfeita, ou seja, de tipo equinocial. A partir da equivalência acima, a primeira remete à natureza e a segunda, à cultura. O mito diz, a seu modo, a mesma coisa.

Se, por outro lado, tal educação concerne a mulheres terrestres, e lhes é dada por homens celestes, resulta que o mito afirma, implicitamente, uma tripla equivalência entre *terra, natureza, feminilidade* e *céu, cultura, masculinidade*. Até aqui, tudo bem. Mas eis que surge uma dificuldade: essa periodicidade perfeita e regular, que cabe a deuses machos inculcar a mortais são elas, afinal das contas, que ficam encarregadas de encarnar. Como a raiz mágica que vai da boca do avô para a da neta durante o coito ritual, a cultura passa do sogro à nora no decorrer do mito e, além disso, essa transmissão afeta o modo como a cultura há de se manifestar a partir de então. Aquilo que o homem lhe ensinou como uma lição, a mulher vai viver na

efetivação de suas funções fisiológicas. Um culturaliza, por assim dizer, o que antes não era senão natureza; a outra naturaliza o que anteriormente não era senão cultura. Passando do homem para a mulher, o verbo se fez carne. Demonstração que a rã do mito ministra *a contrario* pois, sendo ela mesma natureza sob a forma mais renitente, ela feminiza Lua quando cola nele. Porém, da união entre um ser macho e equinocial (pois é no equinócio, não nos esqueçamos, que o casamento dos astros é celebrado) e de um ser fêmea totalmente aperiódico (devido à incontinência urinária de que sofre a rã), resultará a menstruação, modo biológico da periodicidade.

A depender da perspectiva em que nos colocamos e do momento do mito que consideramos, conseqüentemente, os pólos *natureza/cultura* basculam e recebem cargas semânticas opostas. Do ponto de vista fisiológico, o homem é aperiódico e a mulher periódica mas, do ponto de vista cosmológico, é o contrário, já que são os demiurgos masculinos que detêm as regras — em todos os sentidos do termo — que imprimirão no corpo e no espírito de suas amáveis pupilas. Um pouco como a física, que dispôs por um longo tempo de duas teorias distintas para dar conta da natureza da lua, ambas satisfatórias, contanto que não se pretendesse usá-las ao mesmo tempo, o pensamento mítico se vale de uma armação que pode ler de dois



modos. Entre um mito e outro, às vezes entre uma e outra passagem de um mesmo mito, ele se dá o direito de inverter-lhe o sentido:

II. Um prato de tripas à moda mandan

Mulieres ornat silentium.

Erasmus, *De Civilitate morum puerilium*, Basiléia, 1530, cap. IV

Desde os Arapaho até os Hidatsa, todos os mitos que se iniciam com a disputa dos astros reconhecem como um mérito da esposa humana o fato de mastigar ruidosamente. Antes de buscarmos o destino que os Mandan reservam para esse motivo, lembraremos que ele se apresentou a nós há muito tempo, no início do primeiro volume destas *Mitológicas*, com um mito timbira (M₁₀; [cc: 79](#)) — que é também uma transformação, nesse ponto, de outros mitos do mesmo grupo (M₁, M₉; [id.ibid.: 155-57](#)) — no qual o herói deve, para evitar um destino funesto, adotar o comportamento oposto: não fazer barulho ao mastigar. Se confrontarmos M₁₀ e M₄₂₈, a título de exemplos, perceberemos que a analogia entre os mitos dos dois hemisférios vai muito mais longe:

M ₁₀ : Um rapaz	} impúberes, hóspedes	{ de uma família conjugal (jaguar, mulher grávida),
M ₄₂₈ : Uma moça		
		{ de uma família doméstica (pai, mãe e dois filhos),

M ₁₀ :	isto é, um casal TERRESTRE	}	Para chegar até eles (por uma árvore onde está(ão))		
M ₄₂₈ :	isto é, uma família CELESTE				
M ₁₀ :	araras, cujas <i>penas</i>	}	são a matéria-prima de enfeites desejado(a)s	}	por um afim),
M ₄₂₈ :	um porco-espinho				por parentes),
M ₁₀ :	o herói <i>desce</i>	}	Oferecem-lhe uma refeição	}	de carne, ASSADA,
M ₄₂₈ :	a heroína <i>sobe</i>				de vísceras, COZIDAS,
M ₁₀ :	}	o que torna difícil	}	}	barulho ao comer.
M ₄₂₈ :					
M ₁₀ :	O herói obtém o fogo de cozinha e as armas, objetos <i>masculinos</i> .				
M ₄₂₈ :	A heroína obtém as artes domésticas e a cavadeira, objeto <i>feminino</i> .				

O cozido e o assado que, como mostra o quadro acima, pertencem ao mesmo par de oposições, surgem cada um de um lado, a milhares de quilômetros um do outro. O mesmo pode ser dito de todos os elementos dos pares conexos. Apesar da distância, no entanto, essas oposições desempenham uma função pertinente, o que parece ser ainda mais certo na medida em que a oposição entre cozido e assado pode ser percebida no interior da área das

Planícies, de onde provém M₄₂₈. Os Cheyenne e os Arapaho viveram muito tempo lado a lado. Os mitos cheyenne não possuem, contudo, a história da disputa dos astros, nem a do concurso de mastigação. Essa divergência talvez se explique pelo fato de que os Arapaho não davam atenção às indisposições femininas, e não celebravam a puberdade das moças (Kroeber 1902-07: 15), ao passo que os Cheyenne se mostravam muito mais atentos a esse respeito. Durante a duração da primeira menstruação, eles não deixavam as moças comerem carne cozida, mas apenas grelhada na brasa (Grinnell 1923, I: 130). Se, neste caso como em outros, discutidos alhures (Lévi-Strauss 1958: 257-68), ocorrer de uma população colocar nos ritos o mesmo problema que uma população vizinha remete à mitologia, a lacuna no ritual, entre os Arapaho, e aquela no mito, entre os Cheyenne, seriam complementares. A heroína arapaho conseguiria fazer ruído ao comer a carne, mesmo cozida, porque é um personagem mítico. Conviria não esperar tanto das moçoilas cheyenne, que são personagens reais, e submetê-las ao regime dos grelhados, que estalam mais facilmente entre os dentes. Voltaremos, no final deste livro, aos usos que se impõem por ocasião da puberdade.

Os modos à mesa de que se trata aqui se parecem demais com os que nós mesmos aprovamos ou condenamos para que não nos perguntemos quanto aos motivos ocultos que, de ambos os lados do Equador, levam os mitos a colocá-los em oposição. Num caso, o herói deve comer sem ruído, no outro, a heroína deve fazer exatamente o contrário. Os mitos mandam são de grande auxílio para resolver esse problema pois, embora preservem o tema, tratam-no de um modo bastante diverso do de seus vizinhos. Além disso, as versões se modulam, e suas lições aparentemente divergentes se esclarecem mutuamente.

Para aproximarmos os mitos sul-americanos do desaninhador de pássaros e os mitos norte-americanos da “desaninhadora” de porco-espinho, apoiamos, no início desta quinta parte, no fato de cada grupo possuir, de modo independente, uma ligação com os ritos, que também podem ser postos em paralelo: os do grande jejum entre os Xerente e os da dança do sol entre as tribos das Planícies, ambos destinados a afastar a ameaça do sol e obter a chuva. Mesmo sem fazermos referência aos ritos, todas as versões do mito sobre a disputa dos astros que passamos em revista confirmam a incompatibilidade de humor entre os humanos e o astro do dia. Este não gosta deles, e sempre invoca a mesma razão: os humanos fazem caretas e apertam os olhos quando olham para ele, porque não podem suportar seu calor e seu brilho. As rãs ficam mais à vontade, mas no caso delas, um elemento desempenha o papel de mediador: a água, interposta entre o céu e a terra.

Também presentes entre os Mandan, esses temas assumem, em suas narrativas, uma amplitude excepcional. Nesse particular, esses índios se distinguem das outras tribos aldeãs por sua filosofia, um pouco como os Xerente diferem dos demais Jê. Já observamos (p. 240) que os Mandan consideram o sol e os membros de sua família como criaturas demoníacas, incendiárias, canibais e responsáveis por outras calamidades. Os ritos em homenagem ao Povo-de-Cima tinham como única finalidade apaziguar os ogros: “Era o Sol que semeava a morte durante as expedições guerreiras; ele levava os cadáveres para o céu, para a casa da mãe, que os preparava para a refeição do filho. Mas ele não tentava matar aqueles que ele tinha favorecido inspirando-lhes sonhos, nem os encarregados dos altares de seu culto que lhe faziam oferendas periódicas”. Estas consistiam de pedaços de carne arrancada e dedos cortados (Bowers 1950: 296-97, 167). O mesmo pesquisador diz ter enfrentado as maiores dificuldades para conhecer os ritos do Povo-de-Cima, pois estavam associados a cerimônias consideradas secretas, e os que deles tinham participado temiam a morte se o divulgassem.

Uma outra grande cerimônia anual, chamada /okipa/ ou “imitação” (dos bisões) tinha por função oficial comemorar o dilúvio de que escaparam os ancestrais e favorecer a reprodução dos bisões (Catlin 1886: 352). Todo o panteão tribal, o reino animal e mesmo os seres cósmicos compareciam sob a forma de dançarinos pintados, fantasiados ou mascarados, que faziam entradas sucessivas, sós ou em grupos (ver as ilustrações da capa). Durante os dois primeiros dias, esses dançarinos multiplicavam desafios a um ser invisível chamado Oxinhede, “o doido”, que finalmente surgia, no terceiro ou no quarto e último dia (Maximiliano 1843: 375; Catlin 1886: 360). Vestido apenas com um tapa-sexo de pele de bisão, um gorro do mesmo material e um colar de palha de milho, às vezes mascarado, ele tinha o corpo todo pintado de preto e coberto de círculos brancos, que representavam as estrelas. No peito, um círculo vermelho representava o sol e um crescente vermelho nas costas, a lua. Uma decoração em ziguezague em torno da boca sugeria uma boca enorme com dentes afiados. Completavam sua vestimenta um sexo postiço, feito de um bastão e duas abóboras pequenas, e uma longa vara com um simulacro de cabeça humana pendurado na extremidade inferior. As crianças tinham medo dele, pois se dizia que ele vinha do sol e comia gente. Sonhar com o Doido era presságio de morte próxima.

Esse diabo, repellido pelos demais oficiantes, tentava estragar a festa; semeava o terror, previa a morte dos participantes nas mãos dos inimigos, e queria impedir a volta dos bisões, que a execução correta das danças

deveria garantir. Antes de expulsá-lo, faziam-lhe oferendas. Assim que ele as via, voltava-se em direção ao sol e lhe explicava com gestos que estava sendo bem tratado, reclamava do astro por se manter tão distante e o convidava a vir juntar-se a ele (Maximiliano 1843: 375-76; Bowers 1950: 144-45, 153-55).²

Não há a menor dúvida de que esse sabotador ritual procurava aproximar o sol da humanidade, com todo o cortejo de calamidades que tal conjunção podia trazer. Neste caso também, conseqüentemente, a manutenção do sol a uma boa distância (pois ele é fonte de vida de permanecer suficientemente afastado) se encontra relacionada funcionalmente à obtenção das chuvas benfazejas.

O mito fundador da /okipa/ e dos ritos para o milho (Bowers 1950: 183) confirma essa interpretação:

M459 MANDAN. A MOÇA E O SOL (parcial; ver p. 378-ss, 390-91).

Os primeiros ancestrais dos Mandan saíram das profundezas da terra, lá onde ela se eleva na beira do oceano. Eram quatro, e trouxeram consigo o milho. Seu chefe se chamava “Casaco-bem-Forrado”. Ele tinha dois irmãos, o mais velho chamado “Brincos-de-Casca-de-Espiga-de-Milho” e o mais novo “Cabeça-Calva-como-um-Chocalho-de-Cabaça”. Os três homens tinham uma irmã chamada “Pé-de-Milho-Ondulante”.

O chefe era o sacerdote do milho, cujo cultivo e ritos ensinou aos outros homens. Ele possuía um casaco que em bastava espirrar água para que a chuva caísse. Casaco-bem-Forrado ensinou os habitantes da terra a se vestirem, a construir aldeias e a plantar. Dispôs as casas em fileiras, como se faz para plantar milho e distribuiu as terras entre as famílias, junto com grãos de milho, de feijão, de abóbora e de girassol.

Naquela época, a irmã passava o tempo todo nas plantações, para supervisionar os trabalhos agrícolas. Certo dia, um estrangeiro quis visitá-la, mas ela se recusou a recebê-lo. Ele tentou novamente, três vezes, com o mesmo resultado. Esse homem era o Sol. Quando ele se retirou pela última vez, predisse que o que a moça plantasse não cresceria.

.....

2 . Catlin assistiu à /okipa/ em 1832, e dedicou-lhe um pequeno livro com belíssimas ilustrações (*O-kee-pa*, Filadélfia, 1867). Maximiliano, que chegou aos Mandan no inverno seguinte, não foi testemunha ocular, como deixa claro na p. 372. Suas informações procedem principalmente de Catlin. Os Mandan, dizimados pelo sarampo em 1837, deixaram de constituir uma tribo organizada pouco depois. A última /okipa/ foi realizada em 1890.

No dia seguinte, desde o raiar do sol, fez tanto calor que o milho secou. A moça percorreu as plantações ao crepúsculo, estendendo seu casaco e cantando palavras sagradas. As plantas se reanimaram. Quatro vezes seguidas, o sol queimou os campos, mas a cada vez, a moça os reavivava graças a seu casaco e às suas invocações (Bowers 1950: 156, 195).

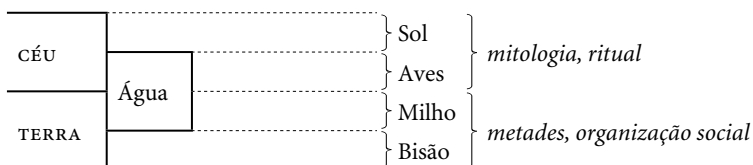
Não insistiremos aqui sobre a espantosa semelhança entre certas versões e o mito de origem dos Warrau da Venezuela (M₂₄₃; MC: 158-59). Em ambos os casos, trata-se da introdução das artes da civilização e, principalmente, da agricultura, ou do que a substitui entre os Warrau, a extração do palmito que, como o milho entre os Mandan, é um alimento sagrado. Os ancestrais sobem ou descem, sempre atraídos pela abundância que reina no novo mundo, explorado por batedores. Devido ao seu tamanho ou a seu peso exagerados, uma mulher grávida prejudica seus esforços. Alguns índios chegam à terra prometida, mas os outros — entre os quais estão os grandes xamãs (Warrau) ou o dono do milho (Mandan) — ficam presos, e sua ausência priva os homens de ajuda e proteção. Ocorre em seguida um conflito com os espíritos das águas (ver Maximiliano 1843: 366; Bowers 1950: 196-97; Wilbert 1964: 28-36; Osborn 1958a: 164-66, 1958b: 158-59; Brett 1868: 389-90).

Tomado em si mesmo, o mito mandan sugere considerações de outra ordem. Mostra que o apetite “canibal” do sol se estende aos produtos agrícolas. Ora, a cerimônia xerente do grande jejum tinha uma ligação evidente com a agricultura: “Se a seca se prolongasse ou fosse muito acentuada, os Xerente atribuíam tal ameaça às colheitas à cólera do sol” (Nimuendaju 1942: 93). Os Mandan conhecem pelo menos dois equivalentes do grande jejum, entre os quais o de quatro dias seguidos de mortificações auto-infligidas pelos guerreiros durante a /okipa/ (Catlin 1886: 355, 362-68, 380). Além disso, os sacerdotes do milho, que representavam uma fração considerável dos homens adultos (35 pessoas) se submetiam a diversas proibições, algumas das quais alimentares, durante o período de crescimento das plantas cultivadas. Várias dessas proibições se estendiam a toda a população (Bowers 1950: 191-96). Nimuendaju (1939: 89-90; 1946: 62) descreveu instituições análogas entre os Timbira e os Apinayé, que são vizinhos dos Xerente ao norte e ao sul. Na verdade, durante esse período, os Apinayé cantavam todos os dias em homenagem ao sol. Os Mandan, certos da inimizade deste, evidentemente não o faziam. Ainda que a temperatura subisse durante um inverno particularmente rigoroso, era para o vento sul, e não para o sol, que dirigiam suas súplicas (Bowers 1950: 307).

Era preciso, portanto, que a água desempenhasse o papel de termo mediador entre o sol e a terra. Casaco-bem-Forrado, primeiro sacerdote do milho, explicou aos humanos que, para conseguir muita chuva e boas colheitas, deviam cantar palavras sagradas a cada primavera, quando os patos e outros animais aquáticos subissem para o norte. Nessa época, era também obrigatório um rito de sudação. Numa cabine bem fechada, jogava-se água sobre pedras ardentes, em número de quatro, como as visitas do sol à moça Pé-de-Milho: “As pedras, inimigas nossas, como o sol”, precisa um informante. Quando eram depositadas na cabine, o oficiante enumerava os quatro inimigos que desejava vencer. E os que entravam na estufa imitavam os gansos selvagens e outras aves aquáticas (Bowers 1950: 192-95).

De todos esses ritos, depreende-se um sistema, que reflete a correlação entre os mitos e a estrutura social. Os Mandan eram divididos em duas metades matrilineares, associadas respectivamente ao leste e ao oeste. Não se sabe o nome das metades, mas durante a **eração** da cabana cerimonial, para a qual seus membros colaboravam somente no lado que correspondia a cada metade, colocavam oferendas em buracos cavados antes de serem enfiados os postes. Tais oferendas consistiam em grãos de milho amarelo do lado leste e pelos de bisão trançados, do lado oeste (Bowers 1950: 29).

Corresponde à oposição *milho/bisão*, que simboliza a organização social, aquela entre aves aquáticas e sol nos mitos e ritos que consideramos. Entre esses quatro termos, as aves, de um lado, e o milho, do outro, são mais estreitamente ligados à água, que participa, portanto, dos dois pares, a título de elemento ambíguo que remete ao céu, quanto às aves, e à terra, quanto ao milho, pois não devemos esquecer que este provém do mundo subterrâneo:



Esse esquema será de grande utilidade para nós, porque dá à água um lugar equívoco, no qual se encontra a chave de certas anomalias aparentes no pensamento mitológico dos Mandan. Mas é parcial, e não pretende restituir o sistema total, do qual ilustra apenas um aspecto. Com efeito, o milho e o bisão às vezes aparecem juntos em certos ritos e em certos mitos. Celebra-se no verão, no momento em que as folhas dos salgueiros atingiram o

auge de seu desenvolvimento (Catlin 1886: 356), a festa da /okipa/ incentiva a multiplicação dos bisões. Mas ela inverte os ritos agrários, na medida em que estes conotam a *água celeste invocada*, ao passo que a /okipa/ conota, como dissemos e veremos melhor em seguida, a *água terrestre repelida*.

Os ritos de inverno para chamar os bisões, por sua vez, invertem ao mesmo tempo os ritos do milho, fundados no mito da /okipa/, e a própria cerimônia, já que ocorrem em pleno inverno, quando os dias são mais curtos; consistem em orações dirigidas ao vento norte, para que provoque nas planícies as tempestades que irão empurrar as manadas para os vales; e, finalmente, exigem o silêncio absoluto e a suspensão de toda atividade. Por outro lado, os mitos que os fundam reúnem ou os bisões e o milho ou o sol e as aves. Conseqüentemente, os termos que selecionamos permanecem os mesmos e a consideração de outros ritos ou mitos apenas obriga a perceber novas combinações. O sistema completo não acrescentaria elementos suplementares ao sistema parcial, antes enriqueceria suas dimensões.

A tarefa de construir o sistema total seria enorme. Mas, como para toda mitologia, nunca se verá claro na das Planícies, sobretudo na das tribos aldeãs, tão rica e tão complexa, enquanto não se tiver efetuado metodicamente a classificação dos mitos, que é preciso recuperar em suas relações recíprocas: simétricas ou assimétricas, decalcadas umas sobre as outras com cores variáveis para o fundo ou para a figura, imagens espelhadas, cópias positivas ou negativas e apresentadas no direito, de canto ou invertidas.



Os Mandan contam a disputa dos astros de vários modos. Entre todas as variantes, duas constituem o que chamaríamos de Pedra da Roseta desse conjunto mitológico: redigidas em “línguas” diferentes, permitem decifrar um sentido ao qual não teríamos acesso de outro modo.

M460 MANDAN: A DISPUTA DOS ASTROS (1) (parcial; ver p. 362).

Sol e Lua desceram outrora à terra. Eles queriam se casar, pois sua velha mãe estava cada vez mais debilitada. Lua pretendia escolher uma esposa entre as “debulhadoras de milho”. Sol protestou que as humanas só tinham um olho e franziam o rosto ao olhá-lo, enquanto as sapa voltavam em sua direção lindos olhos azuis. “Pois bem — disse Lua. Você se casará com uma sapa e eu, com uma mandan.”

Lua aproximou-se de uma grande aldeia de verão. Viu duas moças que catavam lenha. Transformado em porco-espinho, atraiu a mais nova até o alto de um salguei-

ro e dali para o céu. Diante de sua porta, cresciam árvores de frutos vermelhos e diante da do sol, “salgueiros” vermelhos. A mãe convidou as duas mulheres a entrar, mas teve dificuldades em encontrar a sapa, que permanecia escondida no mato e urinava a cada salto.

Quando lhes serviu a refeição, a moça mandan escolheu um pedaço de tripa fino e a sapa, um pedaço grosso. A velha queria saber quem comia melhor e faria mais ruído ao morder. A índia tinha dentes afiados e devorava como um lobo. Mas a sapa não conseguiu fazer estalar pedaços de carvão entre as gengivas. Todos riram dela. Furiosa, ela saltou sobre o peito de Lua e ali ficou colada. Ele a desgrudou com a faca e a jogou no fogo. Então, ela foi para as costas dele, bem no meio das omoplatas, onde ele não conseguia alcançá-la. É a origem das manchas da lua.

O mito continua com a fuga da mulher, sua morte, as aventuras do filho junto à Velha-que-não-Morre-Nunca que se tornou sua avó adotiva, a morte do herói seguida de ressurreição e sua subida ao céu, transformado em estrela (Bowers 1950: 200-05).

Há pouco a dizer acerca dessa versão, a não ser que ela inclui a história das esposas dos astros num conjunto mais vasto dedicado à Velha-que-não-Morre-Nunca, deusa da vegetação. Voltaremos a esse aspecto (p. 364-75). De resto, a história transcorre quase nos mesmos termos empregados nas versões já estudadas, que também integram a redação porco-espinho.

Em compensação, os ritos do Povo-de-Cima, cujo caráter maléfico devemos lembrar, fundam-se num outro mito, que subverte o espírito e vários detalhes do relato precedente:

M461 MANDAN: A DISPUTA DOS ASTROS (2)

“Três personagens estão juntos nesta história: a Velha-de-Cima e seus filhos, Sol e Lua.” Assim começa o narrador.

Antigamente, vivia uma moça chamada Seda-de-Milho (manteremos a palavra “seda”, que designa, em inglês, os filamentos que cobrem a espiga). Ela tinha resolvido se casar com o Sol, e perguntou a uma boa mulher como podia chegar até ele. Esta aconselhou-a a fazer a viagem em várias etapas e passar as noites com os camundongos.

Na primeira noite, a moça pediu abrigo aos “camundongos da cabana”, que lhe serviram feijões da terra que tinham acabado de colher. Em troca, ela lhes ofereceu gordura de bisonho, para passarem nas mãos irritadas por esse trabalho difícil, e contas de pedra azul. Na segunda noite, a mesma cena se repete na casa dos camundongos de peito branco e, na terceira, na dos camundongos de nariz comprido. Aos ratos de bolsa que a acolheram na quarta noite, ela ofereceu, pelos feijões costumeiros, gordura de bisonho e bolinhos de milho, que também tinha trazido.

No anoitecer do dia seguinte, Seda-de-Milho chegou à casa do povo celeste. Impressionada com sua beleza, a velha convidou-a a entrar. Cada irmão ocupava um lado oposto da casa e a mãe instalou a moça do lado de Lua. Quando veio uma mulher cheyenne do mundo terrestre, a velha mandou-a para o lado onde o Sol costumava dormir.

Sol achou que a mãe o lesava em proveito do irmão e se queixou. Ela respondeu que Lua recebia poucas propostas de casamento. Quando chegou a hora de comer, a velha serviu para Sol, que era canibal, um cozido de mãos, orelhas e pele humanas. A mulher cheyenne e ele comeram com apetite.

Cada mulher deu à luz um filho. Como Sol queria que o sobrinho se tornasse canibal, Lua prolongou a noite para permitir que Seda-de-Milho fugisse com o filho. Este cresceu na aldeia materna, contra a qual moveram guerra os dez irmãos da mulher cheyenne. Transformado em pássaro-trovão, Lua combateu com o povo da esposa e matou os dez irmãos; seu filho matou e decapitou o primo, filho do Sol, queimou-lhe o corpo numa fogueira e ofereceu a cabeça ao Espírito das águas. Ele se tornou chefe de guerra entre os Mandan (Bowers 1950: 299-302).

Reservaremos a segunda metade do mito para a próxima parte e consideraremos seu início. Quem é Seda-de-Milho? Certamente um dublê modesto da heroína do mito de origem, Pé-de-milho (cf. M₄₅₉) que se chama, aliás, Seda-de-Milho no mito homólogo dos Hidatsa (Bowers 1965: 339, 342). Vários mitos parecem chamar de Seda-de-Milho qualquer personagem, contanto que seja do sexo feminino; acontece até de duas heroínas diferentes receberem esse nome no mesmo mito (M₄₆₂). Porém, em tais assuntos, não se deve invocar precipitadamente a arbitrariedade, e é melhor ter sempre em mente a reflexão que o estudo do ciclo dos *Nibelungen* inspirou a Ferdinand de Saussure: “É fato que, quando se vai ao fundo das coisas, percebe-se neste campo, como no campo aparentado da lingüística, que todas as incongruências do pensamento provêm de uma reflexão insuficiente acerca do que é a *identidade* ou das características da identidade quando se trata de um ser inexistente como a *palavra*, ou a *pessoa mítica*, ou uma *letra do alfabeto*, que não são senão formas diferentes do SIGNO, no sentido filosófico.” E acrescentava, em nota: “problema percebido, a bem dizer, pela própria filosofia” (in Godel 1957: 136).

Se as heroínas mandan têm o mesmo nome, é porque suas aventuras apresentam traços em comum: a sinonímia de umas explica a homonímia das outras. Primeira ancestral ou modesta beldade aldeã, Seda-de-Milho sempre manifesta uma atitude ambígua em relação ao casamento. Numa função, a heroína dispensa o Sol, que desejava se aliar aos humanos casan-

do-se com ela; e, desse modo, ela se torna responsável pela hostilidade dele. Na outra função, ela recusa todos os pretendentes locais; quando é repreendida pela mãe ou pelos irmãos, bate a porta e vai para o fim do mundo se casar com um ogro. Quer consiga ou não realizar seu intento, as conseqüências são igualmente desastrosas: ela traz para a aldeia a guerra (M₄₆₁), o incesto, a discórdia e o ciúme conjugais (M₄₆₂; Beckwith 1938: 63-80; Bowers 1950: 272-81), ou uma ogra assassina sob a aparência de uma menininha bonitinha que personifica os rigores do inverno e a fome (M₄₆₃; Bowers 1950: 319-23). Simplificando muito, poder-se-ia dizer que, quando o sol quer se importar como marido, a heroína exporta sob forma de ogra; mas quando ela mesma se exporta como esposa, importa ogros reais ou metafóricos. É verdade que ela também traz o milho que, em sua ausência, tinha parado de crescer. Quer fundem os ritos agrários (M₄₅₉) ou os de caça (M₄₆₂, 463), os mitos cuja heroína é Seda-de-Milho manejam uma dupla oposição. O milho, na condição de produto sazonal, ora está perto, ora longe. E também representa um produto sazonal entre outros, dentre os quais, em primeiro lugar, a caça, que obriga os homens — para *persegui-la* nas planícies no verão ou para *atraí-la* aos vales no inverno — a descuidar do milho. Um modo de vida puramente agrícola manteria a população na aldeia; teria, assim, um lado incestuoso (M₄₆₂). O abandono da aldeia, imposto pela caça nômade e pela guerra em terras longínquas, porém, traz consigo todos os perigos das aventuras exógamas. De modo significativo, estas transcorrem na terra da mulher-bisão, cujos pais hostis conspiram para a destruição do genro (Bowers 1950: 276-81).

Como nos outros mitos sobre as esposas dos astros, é portanto o problema da arbitragem entre o próximo e o distante que as versões mandan colocam. Mas M₄₆₁ inflete-a em duas direções. Primeiro, o código sociológico passa para o segundo plano; os tipos de casamento evocados pelo mitos conotam mais os modos de vida. Seda-de-Milho quer se tornar esposa de personagens distantes e sobrenaturais, que se revelam caçadores ou canibais, quando não ambos ao mesmo tempo. Ou então (M₄₆₂) ela tenta seduzir o próprio filho, impondo-lhe, portanto, uma união próxima; nesse caso é ela mesma que age na qualidade de personagem sobrenatural, dona do milho. O rapaz, que é filho do dono da caça (nem mais nem menos), evita o incesto com a mãe, que é também a mãe do milho (nem mais nem menos), casando-se com duas moças, das quais uma é associada ao milho e a outra, ao bisão. Pela primeira vez, instaura-se o equilíbrio entre a agricultura e a caça, mas ele permanece precário, porque as mulheres não se parecem: uma é tolerante e a outra, ciumenta. Para que reine a harmonia,

será preciso que a esposa vegetal se sacrifique, enquanto vela de longe pelo herói infiel, e que ele vença os perigos nos quais foi lançado pela esposa animal. Somente quando se consagrar como caçador e guerreiro o milho lhe será entregue.³

Entre a vida nômade e a vida sedentária, a caça e a agricultura, a guerra e a paz, o pensamento mandan não busca, assim, definir termos médios. Ao contrário, esforça-se por provar que as formas extremas são irreconciliáveis, e que é preciso assumir sua contradição. Decorrem certamente disso o tom trágico e a sombria grandeza dos mitos e os suplícios, ao que parece mais cruéis que alhures, que os penitentes se auto-infligiam no decorrer de cerimônias cujo simbolismo, também por essa razão mais rico, não se limita a um único plano. Vimos que a festa da /okipa/ consiste ao mesmo tempo em ritos prospectivos para garantir a multiplicação da caça e em comemoração retrospectiva do fim do dilúvio, cujo esquema inverte o dos ritos prospectivos, celebrados em outros períodos, para chamar a chuva e obter colheitas abundantes. Do mesmo modo, a diferença de tom entre as duas versões principais do mito sobre as esposas dos astros seria incompreensível se não percebêssemos que M₄₆₀ remete aos ritos do milho e M₄₆₁ aos do Povo-de-Cima, que é inimigo declarado das plantações.

A caminho da morada do sol, Seda-de-Milho para nas casas de quatro tipos de roedores. A palavra inglesa *mice*, empregada pelo informante, provavelmente engloba famílias e gêneros muito diversos, que não tentaremos identificar com certeza. Basta notar que a designação dos “camundongos-de-cabana”, que a heroína visita em primeiro lugar, sugere uma relação de contigüidade e de familiaridade com os humanos,⁴ ao passo que o quarto grupo, o dos ratos de bolsa, talvez se separe dos demais do ponto de vista taxinomia (família dos Geomídeos ou dos Heteromídeos?) e não parece demonstrar nenhuma simpatia pelos índios — os ratos de bolsa são conhecidos por saquearem as roças e plantações. Os Siouanos das Planícies temem-nos por uma outra razão: acreditam que esses animais atiram

3 . Não perdemos de vista que o mito das duas esposas e sua variante, chamada de “a mulher-bisão ofendida” (*piqued buffalo-wife*) existem em outras tribos das Planícies. Só os evocamos aqui naquilo em que se relacionam com o conjunto mitológico mandan.

4 . Entre os Hidatsa, um “camundongo” empalhado era usado como insígnia pelas confrarias de rapazes que, em períodos previamente conhecidos, saíam pilhando as casas da aldeia. Todas as provisões eram bem protegidas, não apenas para resguardá-las, pois que, tornando a empresa mais difícil, pretendia-se também exercitar os jovens para as expedições para roubar cavalos em terras inimigas (Bowers 1965: 134).

flechas de grama que causam bolhas no rosto (J.O. Dorsey 1894: 496), certamente devido às bolsas faciais que eles possuem e onde enfiam a comida. Admitiremos, assim, que a heroína obtém a ajuda de animais, na ordem, cada vez menos familiares e cada vez mais hostis, progressão que a levará até o sol, que não se contenta, como os ratos de bolsa, em pilhar as plantações, mas as destrói, e ainda por cima é canibal, diferente nisso, portanto, dos ratos de bolsa a quem a convidada entrega sua produção de bolinhos de milho, único termo agrícola de uma tríade cujos outros termos são a gordura de bisão (produto da caça) e as contas de pedra, que dizem respeito ao vestuário e não à alimentação.⁵ Vimos que uma tríade formada por alimento vegetal, adornos e alimento animal (p. 247, item 3.) é comutável com outras, que refletem todos os aspectos da vida dos Mandan.

Três termos fortemente marcados — grãos cultivados, objetos manufaturados e produtos da caça — evocam, entretanto, tipos de atividade que os roedores não praticam. Estes oferecem à hóspede humana feijões da terra do gênero *Amphicarpa*; *Falcata comosa*, planta trepadeira da família das leguminosas que possui dois tipos de galhos, de folhas e de frutos; os grãos aéreos são pequenos demais para que valha a pena colhê-los, em compensação, os índios apreciavam muito os grandes grãos que crescem debaixo da terra. Como a coleta era por demais cansativa (veja-se o mito), as mulheres a quem cabia essa tarefa preferiam pilhar os ninhos de certos ratos dos campos (*voles*, certamente gênero *Microtus*, família dos Cricetídeos) que fazem enormes reservas de grãos. As índias dakota, vizinhas das mandan, afirmavam, contudo, que sempre deixavam para os ratos alguma comida em troca, ou a mesma quantidade de grãos de milho ou algum outro produto de que os ratos gostam: “Diziam que roubar dos animais era uma má ação, mas que uma troca eqüitativa não é roubo” (Gilmore 1919: 95-96).

.....
5. A versão Beckwith (1938: 63-76) de M₄₆₂ enuncia uma tríade de bolinhos de milho, carne seca e gordura de bisão, que não contradiz a outra, já que pode ser analisada em *alimento vegetal*, *alimento animal*, *ungüento*. Além disso, essa versão constrói de outro modo a série dos animais prestativos que são, pela ordem, 1. camundongos de barriga branca, 2. camundongos negros, 3. toupeiras e 4. velhos texugos. Há também outras séries, como 1. camundongos de barriga branca, 2. camundongos de nariz pontudo e 3. camundongos de barriga amarela (Beckwith 1938: 286) ou ainda 1. camundongos de nariz comprido, 2. camundongos de lombo avermelhado e peito branco, 3. camundongos escuros e 4. toupeiras (Bowers 1950: 287-288). Assim, o inventário etnozoológico de M₄₆₁ ilustra apenas uma fórmula entre outras, que as incertezas no que concerne à taxinomia não permitem elucidar.

Vê-se que o relato mítico se inspira num costume real, e que o justifica. Pois esse costume apresenta um significado muito profundo, em se tratando de um tipo de atividade econômica a meio caminho entre a agricultura e a caça, já que os feijões da terra, produto vegetal, provêm dos animais. E os mitos frequentemente mencionam o camundongo como última opção de caça, antes da fome se instalar. Pois bem, o mito evoca essa atividade intermediária por ocasião de uma viagem que aproxima uma mulher e um homem, a agricultura e o canibalismo, isto é, os pólos extremos de uma série em que só a caça pode desempenhar o papel de termo médio. Dissemos que, entre a agricultura e seu limite sociológico, o incesto, de um lado, e a caça e seu limite sociológico, a guerra, do outro, os Mandan não concebiam meio-termo. É difícil imaginar, de fato, como uma tribo inteira teria podido subsistir unicamente graças ao trabalho dos roedores. Contudo, por mais ridícula que seja a hipótese, o mito tinha de evocá-la assim mesmo. Na falta de uma solução prática, ela permite extrair, no plano especulativo, a norma da troca: ato mediador que mantém os extremos em equilíbrio, na falta de um estado simples que possa substituí-los. O fato de a troca aparecer no mito tão discretamente que corre o risco de passar despercebida e de ser realizada com parceiros mínimos, que são os menores dos roedores, não deve enganar quanto à importância do tema, que veremos sobressair em primeiro plano em mitos que serão discutidos na última parte.

Ao realizar a troca de esposas, a mãe dos astros faz o contrário de uma escolha equivocada, pois a mulher cheyenne, originária de um povo inimigo, convém ao Sol canibal, e Seda-de-Milho não teria conseguido escapar do Sol, já que precisou da ajuda de Lua para realizar uma fuga que fracassa em todas as outras versões. Mas essa não é a única divergência entre M₄₆₀ e M₄₆₁; devemos portanto compará-los metodicamente. Para simplificar, chamaremos as versões de V₁ e V₂.

Segundo V₁, Lua se casa com uma moça mandan de dentes afiados, “que come como um lobo” e Sol se casa com uma sapa sem dentes.

Segundo V₂, Lua se casa com Seda-de-Milho, moça mandan, e Sol se casa com uma moça cheyenne, canibal.

Se admitirmos que as moças mandan de V₁ e V₂ são comutáveis, segue-se que os tipos de esposas se reduzem a dois quando adicionamos as versões:

$$V_1 + V_2 = \left\{ \begin{array}{l} \text{mulher terrena: } \left\{ \begin{array}{l} \text{moça mandan} \\ \text{moça cheyenne} \end{array} \right. \\ \text{mulher aquática: rã} \end{array} \right.$$

Por outro lado, cada versão retém uma única oposição pertinente:

$V_1 = \text{mulher terrena/mulher aquática}$

$V_2 = \text{mulher terrena}^{(1)}/\text{mulher terrena}^{(2)}$

Como está claro que há uma relação de transformação entre V_1 e V_2 , é preciso que uma das heroínas de V_2 transforme a mulher terrena de V_1 , e que a outra faça o mesmo em relação à mulher aquática. O relato mítico não é muito claro a esse respeito, mas pode-se supri-lo graças ao ritual.

Após a derrota do Doido, que acontece no terceiro ou no quarto dia da /okipa/, esse personagem maléfico, até então um solteirão convicto (Maximiliano 1843: 343) se transforma num malandro libidinoso. Imita os bisões no cio e finge atacar as moças. Várias vezes seguidas, ele atua numa cena grotesca junto com dois dançarinos vestidos de moças, uma sensata e a outra insensata. Ele começa cortejando a primeira, a quem oferece seu colar de palha, mas ela o dispensa. Então ele se volta para a segunda, que aceita suas propostas avidamente. Essas duas personagens encarnam Seda-de-Milho e a moça cheyenne (Bowers 1950: 146 e n. 28, 29). Como ela é ridicularizada, pode-se supor que, nesse sentido, a moça cheyenne de V_2 transforma a rã ridícula de V_1 . Mas a rã, sem dentes, não consegue fazer ruído ao comer.

Nesse estágio, tudo se passa como se tivéssemos:

a) (*silêncio: ruído*) :: (*mulher desdentada: mulher dentada*)
:: (*mulher não-canibal: mulher canibal*)

e como se, conseqüentemente, fosse a mandan, e não a cheyenne, que transformasse a rã. A contradição desaparece quando se nota que a heroína mandan acumula na sua pessoa dois termos da série precedente: dentada segundo V_1 , não-canibal segundo V_2 . Assim, reescreveremos a fórmula como segue:

b) [*silêncio: ruído*] :: [*rã (desdentada) : moça mandan (dentada + não-canibal)*]
:: [*moça mandan: moça cheyenne*]

o que equivale a dizer que, em relação à voracidade:

c) *mulher cheyenne* > *mulher mandan* > *mulher-rã*.

De fato, a cheyenne, *canibal*, é mais voraz do que a mandan, *não-canibal*, a qual, com seus dentes de lobo, é mais voraz do que a rã *sem dentes*.

	Cheyenne	Mandan	rã
<i>canibalismo</i>	+	-	-
<i>dentadura</i>	+	+	-

Em relação à esposa estrangeira e à esposa animal, a contrerrânea ocupa, portanto, uma posição ambígua.

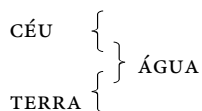
Ora, vimos que o mito fundador dos ritos do milho (M₄₅₉) colocava em oposição diametral os ancestrais subterrâneos, vindos das profundezas da terra, onde se alimentavam de milho, e o povo celeste, não apenas carnívoro, mas canibal. Entre esses termos extremos, a água faz o papel de termo mediador. Contudo, para M₄₆₀, que também explica os ritos do milho, a água é o elemento conotado pela rã. Os mitos agrários avançam, portanto, duas asserções independentes. De um lado, a água garante a mediação entre o céu ($\cong$ fogo) e a terra ($\cong$ vegetação):

a) $terra < água < céu$.

Por outro lado, é também verdade que:

b) $terra > água$.

Conseqüentemente, embora a água seja o *mediador obrigatório*, esse termo mediador tem um *valor mais fraco* do que cada um dos pólos que serve para mediatizar. Será possível? O pensamento mandan não consegue eludir esse problema, que resulta da posição particular que atribui à água; esta, como vimos (p. 256), exerce seu papel mediador por sobreposição parcial dos dois outros elementos, e não por interposição:



Não sendo nem superior nem equivalente aos termos polares, mas participando de ambas as suas naturezas, o termo mediador se revela superior ao fogo celeste e feroz, cuja ameaça afasta, e inferior à terra robusta (como comprova a vitória da índia sobre a rã), embora seja verdade que, no abso-

luto, o céu vence a terra: o Povo-de-Cima persegue incansavelmente os humanos. Os mitos reconhecem o equívoco a seu modo, pois o Sol se engana ao preferir a rã porque ela pode olhá-lo de frente; objetivamente, é a rã que o engana, manifestando assim a *potência* da água em relação ao próprio céu. Porém, se nesse aspecto a terrena é inferior à ondina, de um outro ponto de vista ela está mais à altura do céu. Graças a seus dentes de lobo e à sua mastigação ruidosa, nela as divindades celestes e canibais encontram *com quem falar*. A estrutura intransitiva do ciclo *terra > água > céu (> terra)* se resume, como muitas vezes ocorre (Lévi-Strauss 1958: 345, n.2) à ação conjugada de duas variáveis não explicitadas.

Vale lembrar que o mito tukuna que nos serviu de ponto de partida (M₃₅₄) já levantava, em relação a uma esposa-rã, um problema do mesmo tipo. Como a sogra dos mitos das Planícies, a do mito tukuna impõe um teste de mastigação à rã que seu filho escolheu como esposa. Esta se alimentava de coleópteros *negros* (comparar com o carvão *negro* que sua congênera norte-americana tenta comer) e trai sua natureza animal quando a sogra lhe serve um prato apimentado. A oposição norte-americana entre esposa terrena e esposa aquática se revela, assim, cônica à oposição sul-americana entre comida apimentada e comida não-apimentada.

Pois bem, de modo independente, os mitos dos dois hemisférios ligam aquela dessas duas oposições que declaram pertinente a uma terceira, que é sempre a mesma: a presença ou ausência de canibalismo. Existe, com efeito, um mito tukuna (M₅₃; CC: 133-34) em que um herói humano, que se perde e vai parar na casa do jaguar, tem de engolir sem gemer um guisado muito apimentado, para não ser ele mesmo comido pelo ogro.

Assim, encontramos, em ambos, uma equivalência que nada tem de surpreendente:

a) (*inimigo: compatriota*) :: (*canibal: não-canibal*);

fórmula que os Tukuna também transformam em:

b) (*humano: animal*) :: (*comida temperada*
: *comida não-temperada*);

ou seja:

c) *inimigo > compatriota > rã*;

ao passo que os Mandan, por sua vez, colocam:

d) (humano: animal) : : (come muito: come pouco);

ou seja, igualmente:

inimigo > compatriota > rã.

A aproximação tem ainda outro interesse. Ela ressalta a constância da inversão que já notamos entre os mitos dos dois hemisférios que se preocupam com os modos à mesa. Como o herói timbira de M₁₀ (cf. p. 251), o herói tukuna de M₅₃ não deve fazer ruído ao comer, embora a carne esteja crocante num caso e queime a boca no outro. A heroína dos mitos norte-americanos sobre a disputa dos astros, ao contrário, deve mastigar ruidosamente, à diferença de sua rival, a rã, que tem uma congênere sul-americana na pessoa de uma rã no outro mito tukuna (M₃₅₄). E se este último mito quisesse descrever seu comportamento à mesa (o que, infelizmente, ele não faz), certamente diria que ela grita; pelo menos ele deixa claro que a pimenta lhe queima a goela.

Para escapar do jaguar canibal (M₅₃) ou de sua mulher, igualmente faminta (M₁₀), o herói humano deve comer em silêncio; desse modo, ele pode esperar mediatizar a oposição entre a natureza e a cultura.⁶ Mas a heroína mandan se vê diante de um desafio mais difícil. Sem se tornar canibal, ela tem de provar para o Sol, detentor das fontes de vida, que o homem, embora provenha das entranhas da terra e dependa da água para sobreviver, pode se por contra esta última, do lado do céu. A uma empresa de mediatização opõe-se, portanto, na América do Norte, uma empresa de des-mediatização. O mesmo pode ser dito de outro modo: os Timbira prescrevem o silêncio à mesa do jaguar, dono de um fogo terrestre e construtor, os índios das Planícies que contam a história da disputa dos astros prescrevem a mastigação ruidosa à mesa do Sol, dono do fogo celeste e destruidor. Finalmente, se a visitante do povo celeste deve provar seu vigor e mastigar ruidosamente, é na condição de embaixatriz da espécie humana, e para mostrar àqueles canibais que *ela vale tanto quanto eles*.

6. Num caso (M₅₃), o herói humano representa a cultura, e o jaguar canibal a natureza. No outro (M₁₀), é o contrário, já que o mito transcorre num tempo em que os homens comiam cru e só o jaguar possuía o fogo de cozinha. Mas a relação de simetria permanece, pois o herói humano se transforma em jaguar no final de M₅₃, enquanto no final de M₁₀, o “jaguar” sofre a mesma transformação quando cede a carne cozida aos humanos e se torna, portanto, um jaguar verdadeiro, comedor de carne crua.

SEXTA PARTE

A balança equilibrada

Nenhuma sociedade pode existir sem troca, nenhuma troca sem medida comum, e nenhuma medida comum sem igualdade. Assim, toda sociedade tem por lei básica alguma igualdade convencional, quer nos homens, quer nas coisas.

J.J. Rousseau, *Emílio*, I. III.

Entre o Povo-de-Cima, perseguidor, e os humanos, vítimas, os mitos mandam estabelecer, portanto, elos de cumplicidade. Movidos por que razões secretas?

A questão é ainda mais importante na medida em que não pode ser dissociada de uma outra, que ainda não abordamos. No decorrer da quinta parte, parece-nos ter localizado entre os Algonquinos dos Grandes Lagos um protótipo plausível da redação porco-espinho (M₄₄₇). Vimos que esta se desenvolveu numa área em que não há porcos-espinhos. Se o episódio em que Lua se transforma nesse animal representasse a inversão de um outro mito, proveniente da região habitada pelo roedor, compreender-se-ia como a imagem do animal real pode ter sobrevivido onde o único modo de existência a que ele possa aspirar é de ordem metafísica. Contudo, não explicamos a ligação que se observa entre o episódio do porco-espinho e a disputa dos astros numa área contínua das Planícies centrais. Não basta, portanto, dizer que a redação porco-espinho inverte um motivo mitológico gerado alhures, e que determinadas tribos podem conhecê-lo porque são originárias da região em que ele permanece. É preciso também que elas dispusessem, *in loco*, de um protótipo da disputa dos astros, e que um conjunto original pudesse nascer de sua fusão com a história do porco-espinho igualmente transformada.

Esboçamos uma solução desse problema em 1963-64, sem apresentá-la, porém, em nosso curso do Collège de France, porque nos parecia insufi-

cientemente fundamentada. Desde então, foi publicada a obra monumental de Bowers (1965) sobre a organização social e a vida cerimonial dos Hidatsa, em que nos foi possível encontrar numerosas indicações que ao mesmo tempo validam e permitem encurtar o primeiro itinerário que havíamos traçado. Começaremos, assim, por expô-lo.

Os Mandan e os Hidatsa celebravam, no inverno, ritos praticamente idênticos (Maximiliano 1843: 378) para atrair os bisões para perto das aldeias, instaladas, nesse período, nos vales cobertos de bosques. Esses ritos, chamados “do bastão pintado de vermelho”, também garantiam aos que os celebrassem sucessos militares e uma velhice longa e próspera (Bowers 1965: 452). O mito fundador (Mandan: M₄₆₃, cf. [supra](#): 259; Hidatsa: M₆₅₄; Bowers 1965: 452) conta que os bisões machos aceitaram salvar os índios da fome — representada por uma pequena ogra na versão mandan — contanto que eles lhes dessem bolinhos de milho e outros alimentos vegetais e lhes entregassem suas mulheres nuas sob uma pele. Para executar o rito, homens velhos personificavam os bisões. Eram escolhidos entre os que mais se tinham destacado na caça e na guerra e que, na juventude, haviam adquirido do mesmo modo o direito de invocar os bisões. O coito ritual com “noras” imediatamente transformadas em “netas” garantia a transferência dos poderes sobrenaturais que tinham os mais velhos para os homens da geração seguinte. Tais poderes haveriam de deteriorar-se paulatinamente se as gerações emergentes, em vez de possuí-los por conta própria, os tivessem apenas exercido por direito de filiação (id.ibid.: 455).

Em princípio, a iniciativa cabia às esposas, “pois os homens são menos decididos em matéria de sexo”, mas às vezes elas se mostravam reticentes. Nesses casos, a moça consultava seus irmãos e sua mãe, que lhe explicavam a importância do ato que se esperava dela: “será — diziam — como se você fosse colocada sob a proteção dos deuses.” Acontecia, por sinal, de o velho declinar a proposta e apenas entregar à mulher sua insígnia, um bastão pintado de vermelho, que ela esfregava sobre seu peito nu, enquanto o detentor orava por ela e por seu marido. Mas não era a mesma coisa. Um informante afirma que sempre conseguia notar a diferença, pois quando o verdadeiro ato havia sido consumado, “suas mulheres pareciam revigoradas” (id.ibid.: 454-60).

Bowers fornece uma segunda versão do mito fundador, proveniente do sub-grupo Awaxaxi. No conjunto, ela é conforme à que foi colhida por Beckwith (1938: 181-85), mas rica em novos detalhes aos quais convém atentar, na medida em que os oficiantes repartiam e encenavam os papéis dos personagens míticos no decorrer da cerimônia:

Antigamente, um estrangeiro pequeno, gordo e feio, tinha desafiado os Mandan no jogo. Estes só perdiam. A Bisão-Mulher, que naquele tempo vivia na aldeia, explicou-lhes que o jogados era o Sol. Assim que ele tivesse recolhido todas as apostas, inimigos protegidos por ele atacariam a aldeia e matariam todos os seus habitantes. Só havia um meio de virar o jogo: os homens jovens teriam de convidar os deuses e lhes entregar suas mulheres. Se não, os guerreiros de doze aldeias aliadas, que já estavam a caminho, exterminariam a população.

A Bisão-Mulher não só organizou a cerimônia como conseguiu a cumplicidade de Lua, para que ele trouxesse Sol, atraindo-o com a garantia de que uma moça jovem e bonita se entregaria a ele. Sol não se deixou convencer. Lua, duas vezes seguidas, descreveu os atrativos de uma festa em que se comeria e se faria amor à vontade. Em vão. Na terceira noite, aconselhado pela Bisão-Mulher, Lua disse a Sol que se ele não se decidisse, a beldade que lhe estava destinada dormiria com outro. Então, Sol se aproximou um pouco da cabana cerimonial e, na quarta noite, entrou. A Bisão-Mulher logo puxou-o, dizendo palavras sedutoras. Ela queria dormir com ele, já que era ele o maior dos deuses. Sol se sentiu enganado, pois a Bisão-Mulher já tinha sido sua amante. Porém, nessas circunstâncias, não é permitido recusar. Concordou, embora não gostasse nem um pouco dessa reprise de uma aventura antiga.

O efeito do coito seria o seguinte: querendo ou não, o poder sobrenatural de Sol passaria para os índios, que se tornariam seus “filhos”, por intermédio da “mulher do filho” que, antes, não passava de uma “nora” e passaria a ser chamada de “neta” (Bowers 1965: 455). Conseqüentemente, a Bisão-Mulher obteve o direito de exigir que ele entregasse as doze aldeias inimigas aos Mandan. Sol, arrasado, porque seu filho adotivo combatia no campo adversário, e ele teria de comê-lo quando estivesse morto, junto com todos os outros guerreiros mortos, não teve escolha.

Colocaram Sol sentado do lado oeste da cabana, que é o lado depreciado (cf. M458), “pois Sol encarnava a má sorte” (id. *ibid.*: 456, 457). Quando ele começou a comer o prato de carne que lhe foi servido, surraram-no ritualmente, como a um inimigo derrubado. Depois, puseram fogo na cabana, em vários lugares, para que o braseiro iluminasse o universo.

As doze aldeias hostis chegaram, comandadas pelo filho do Sol. Todos os inimigos morreram junto com seu chefe, que foi decapitado, com bastante dificuldade, pois sua espinha dorsal era um bastão de madeira muito dura (*Cornus* sp.). Como a cabeça do chefe era também a da centésima vítima, homenagearam com ela uma serpente tutelar que vivia na água, na confluência do rio Knife com o rio Missouri. Sol desceu do céu para reivindicar a cabeça, mas a serpente se recusou a cedê-la. Sol então se pôs a fabricar uma cabeça substituta com um cogumelo do gênero *Lycoperdon* (bexi-

ga-de-lobo) e artemísia para os cabelos. Mas não conseguiu ressuscitar esse simulacro e partiu chorando. Os índios tinham ganho a partida (Bowers 1965: 452-54).

Há muito a dizer sobre esse mito. Note-se, inicialmente, que ele reproduz em parte o mito fundador dos ritos do Povo-de-Cima (M₄₆₁), mas inverte o que funda o rito graças ao qual os Mandan chamavam os bisões entre junho e agosto, isto é, no verão (Bowers 1950: 108). Já aludimos a esse mito (M₄₆₂, *supra*: 258-60), no qual — à diferença de M₄₆₅ — a Bisão-Mulher desempenha o papel de uma esposa exógama em vez de endógama, que atrai o marido até inimigos distantes, em vez de defendê-lo contra eles. Em M₄₆₂, Seda-de-Milho, esposa endógama (a ponto de aparecer como um avatar da mãe do próprio marido), entrega-o à Bisão-Mulher, para que ele se torne um grande caçador, depois de ter vencido longe de casa desafios impostos pelos parentes desta. Em M₄₆₅ e no rito correspondente, é o inverso: para obterem o mesmo privilégio, os caçadores, incentivados pelos sogros, entregam suas mulheres aos bisões que se encontram, então, na aldeia. Portanto, os mitos sobre os bisões estão em relação de transformação entre si, e podemos afirmar que constituem um grupo. Aliás, a oposição entre os ritos dos bisões de verão e os ritos dos bisões de inverno transparece no fato de os altares portáteis que servem para a celebração dos primeiros integrarem também a liturgia da /okipa/, que era uma cerimônia de verão (Bowers 1950: 271).

Mas uma relação de transformação se revela também entre esse grupo e o da disputa dos astros. Podemos demonstrá-lo de dois modos. Em primeiro lugar, M₄₆₅ relata uma disputa dos astros: Lua quer levar Sol à festa, este desconfia e não quer ir, é preciso mentir para conseguir que ele vá. Sol finalmente concorda, mas é enganado: no lugar da bela jovem que lhe prometeram, ele encontra uma antiga amante e acaba ficando com ela. Cabe notar que os Mandan — talvez também os Hidatsa — valorizavam tanto o charme da novidade que os primeiros lugares, entre as mulheres entregues aos bisões, cabia àquelas que não tinham conhecido nenhum homem a não ser o marido. Algumas mulheres tentavam, às vezes, usurpar essa posição, mas bastava um antigo amante rir para a insolente voltar para o seu lugar, na retaguarda do desfile (Bowers 1950: 317). Como nos mitos sobre a disputa dos astros, portanto, Sol se engana de mulher, e a criatura animal que lhe cabe é desprovida de atrativos. Nos dois casos, ainda que de modos diferentes, a aliança entre a Lua e humanos faz com que estes saiam vencedores da operação.

Em segundo lugar, cabe assinalar várias semelhanças notáveis entre M₄₆₅ e uma das versões mandan do mito sobre a disputa dos astros (M₄₆₁). Em todos os casos, o casamento de Sol com uma “desumana” — fêmea de bisão

que comem os Mandan ou fêmea cheyenne *que come* os Mandan — é acompanhada da introdução dos jogos de azar que são uma forma de guerra, e marca o início de uma verdadeira guerra contra inimigos em número de dez (os irmãos da mulher cheyenne) ou doze (as aldeias coligadas). O filho do Sol sempre combate ao lado desses inimigos, morre e tem a cabeça cortada. Finalmente, M₆₅₁ precisa que Lua ajuda os Mandan tomando a forma do pássaro-trovão, e os dois mitos se encerram com a oferenda da cabeça cortada a uma serpente aquática. Esses pontos devem ser examinados separadamente.



Começemos pela aritmética. Em relação a isso, os mitos que estamos discutindo pertencem a um vasto conjunto, registrado do Atlântico até o Pacífico, de que tomam parte personagens que constituem uma equipe, geralmente em número de dez. Tais mitos colocam um problema difícil, pois o número às vezes varia e, nesses casos, coloca a questão de saber se se trata de uma alteração accidental ou se versões que divergem apenas nesse ponto pertencem a gêneros distintos. O caso mais simples é apresentado pelos mitos da parte noroeste da América do Norte, em que são abundantes as combinações regulares com base cinco — $5, 2 \times 5 = 10, 2 \times 10 = 20$ —, observáveis desde os Bella Coola até os Shasta e especialmente entre os Modoc.

Eis alguns exemplos, tirados de mitos que não indexaremos, pois vários deles aparecerão de modo mais detalhado no próximo volume. Heroínas modoc e klamath têm 5 irmãos (Curtin 1912: 17-26, 95-117; Barker 1963a: 47). Um herói modoc encontra 2 irmãs que matam 10 veados por dia. Ele próprio mata 11, sai numa caçada e, 10 dias seguidos, registra 11 animais abatidos em seu placar. Depois dessas 110 peças, ele abate mais 100 no ritmo de 10 por dia e, depois, 200, no ritmo de 20 por dia (Curtin 1912: 24-26); ou seja, uma série de números gerados pelas operações $10 \times 2 = 20, 10 + 1 = 11, 11 \times 10 = 110, 10 \times 10 = 100, 20 \times 10 = 200$. Alhures, o demiurgo kumush dá à neta um enxoval de 10 vestidos que irão servir, na ordem, para a infância, a dança da puberdade (que dura 5 dias e cinco noites), para logo depois da dança, 5 dias mais tarde, para qualquer hora, para pegar lenha, para coletar raízes selvagens, para viajar e para o jogo de bola; a 10ª e última será sua mortalha (id. *ibid.*: 39-40). Um mito evoca a destruição parcial ou a dispersão de 10 irmãos-doenças que vivem a leste e de 10 irmãos-sóis, a oeste (id. *ibid.*: 51). Quando o herói Lua quer se casar, elimina uma após a outra 10 irmãs-rãs, apesar de sua elegância e beleza, e escolhe a 11ª pretendente, uma rã verde, feia, suja e maltrapilha, cuja forma se pode ver hoje em dia nas manchas

do astro, e que o ressuscita sempre que monstros causadores de eclipses o devoram (id. *ibid.*: 81-82; Spier 1930: 141). Wus, a raposa, sofre todos os tipos de desventuras numa aldeia em que 10 irmãos-cestos, 10 irmãos-drille à feu [= instrumento para produzir fogo por giração] e 10 irmãos-formigas-vermelhas se repartem em grupos de 5, por 6 cabanas (id. *ibid.*: 191-93). Uma outra aldeia abriga 10 irmãos-raposas e 10 irmãos-lobos. Cada um deles tem uma mulher e 5 filhas, exceto o mais jovem dos raposas, que é solteiro. Os raposas também têm uma irmã, que é raptada por inimigos que exterminam toda a população. O jovem raposa, único sobrevivente junto com sua mãe, lhe encomenda 10 pares de mocassins; cada par dura 10 dias. Ele chega à aldeia inimiga e liberta os seus; cada um dos mocassins dados às mulheres liberadas se desdobra e o herói encontra intactos, no caminho de volta, seus próprios mocassins furados e descartados (id. *ibid.*: 343-49). Outros mitos enumeram 5 irmãos-águias, 5 irmãs-ratas, 5 irmãos-rochedos, 5 irmãos-vermes, 5 irmãos-gaviões com 5 irmãos-águias, 5 irmãos-gatos-selvagens, 5 irmãos-martas, 5 irmãos-ursos... (id. *ibid.*: 153-90, 207-12, 268-71, 280, 284, 293-94, 319, 321-32 e *passim*).

Na costa do Pacífico, as contas de 5 ou 10 aparecem com a mesma regularidade da Colúmbia Britânica até a Califórnia. Os Bella Coola, que são salish setentrionais, possuem uma dezena divina composta de 9 irmãos e uma irmã. Os dançarinos que os personificam usam máscaras representando a lua cheia (os 2 irmãos mais velhos), a meia-lua (os 2 seguintes), as estrelas (os 2 subseqüentes), o arco-íris (o 7º), a flor de amoreira (o 8º), o martim-pescador (o caçula) e a bexiga de morsa (a irmã; cf. Boas 1900: 33-34 e prancha 1x, fig. 1-9). Os mitos dos Nez-Percé, Sahaptin do interior, abundam em quinas e dezenas: 5 irmãs, 5 irmãos, 5 moças, 10 bisões, 5 mulheres-ursas-cinzentas e 5 homens-ursos-negros, 5 irmãos-castores e 5 irmãos-hamsters, 5 irmãos-lobos, 5 ou 10 dias, 10 crianças, 5 irmãs-rãs, 5 irmãos-lobos, 5 irmãs-ursas e 5 irmãs-cabras, 5 irmãos-gansos, 5 montanhas (Spinden 1908: 21, 151-54; Phinney 1934: 52, 61, 69, 70, 86, 88, 227, 306, 408, 457 e *passim*). Numerosos exemplos poderiam facilmente ser localizados entre os Atabascanos do baixo Yukon (Chapman 1903: 183), os Chinook (Boas 1893, 1901, *passim*), os Shasta (Dixon 1910: 14), os Yupa (Goddard 1904: *passim*) e os Yana (Sapir 1910: 228).

O fato de as dezenas mandan mencionadas acima pertencerem a esse conjunto é confirmado pela presença de várias outras entre esses índios: em M₄₆₂, a mãe da mulher-bisão tem 10 netos (Bowers 1950: 278), simétricos aos 10 irmãos da mulher cheyenne em M₄₆₁. Maximiliano fala de um concurso de longevidade entre os dois demiurgos que durou 10 anos. Há 10 máscaras na /okipa/. Avistar 11 gansos juntos anuncia a primavera (1843:

362, 376, 378). Nas Planícies, contas de 5 e 10 podem ser encontradas entre os Arapaho, com séries de 1, 5 e 10 bisões e 100 túnicas cujos espinhos nos bordados é preciso contar (Dorsey & Kroeber 1903: 239-47), os Kiowa, que contam que o corpo de seu herói cultural foi dividido em 10 pedaços dotados de virtudes mágicas (Nye 1962: 50), e os Kansa, em que havia 5 chefes hereditários, 5 clãs principais e 5 invólucros para os objetos sagrados (Skinner 1915: 746, 748). Subindo em direção ao norte, deixaremos de lado os Algonquinos centrais, a que nos dedicaremos na seqüência, e encerraremos este rápido inventário com os Iroqueses, cujos mitos destacam 10 irmãos, que às vezes são 12 mas, nesse caso, 10 presentes e 2 desaparecidos (J. Curtin 1922: 229-42, 482-86).

Tal flutuação entre a dezena e a dúzia nos leva de volta ao problema colocado acima. Quando os Yurok do norte da Califórnia falam dos 10 ou dos 12 trovões, devemos concluir que se trata de um lapso do informante, ou que existem dois sistemas numéricos distintos? Essa questão não tem sido, até agora, considerada em relação ao Novo Mundo, mas é bem conhecida pelos especialistas em Velho Mundo (para a China, cf. Granet 1926: 7, n.2, 154, n.1 e *passim*; para Roma, Houbaux 1945). Por outro lado, os mitos que agrupam os atores em 9, 8 ou 7 fazem desses números os limites inferiores da dezena ou lhes atribuem um valor específico, como geralmente ocorre quando o grupo prefigura uma constelação, como as Plêiades, a Ursa Menor ou a Ursa Maior? Do mesmo modo, 8 poderia ser explicado como 2×4 , número sagrado em quase toda a América do Norte, em vez de 10 — 2. Os valores 9 e 11 parecem ser mais facilmente redutíveis à dezena: Seda-de-Milho tem 9 irmãos (Bowers 1950: 272), de modo que juntos, eles são 10. Mas a moça cheyenne tem 10 e, juntos, são 11. A perplexidade retorna diante da dúzia, que não sabemos bem se devemos encarar como uma variante combinatória da dezena — segundo sugere a comutatividade entre os 10 irmãos inimigos de M_{461} e as 12 aldeias inimigas de M_{465} — ou como o produto de 6×2 . Bowers (1965: 454-55) avança um argumento de peso em favor da segunda hipótese: no início, teria havido 6 oficiantes, mas a catástrofe demográfica decorrente da epidemia de varíola de 1837 teria obrigado 2 aldeias a se unirem e a fundirem seus altares. Como cada um deles incluía 6 emblemas, passaram a ser 12.

A explicação não pode ser recusada nesse caso preciso, mas cabe salientar que se dois altares ou dois ritos podem se juntar, existe igualmente o caso inverso, em que um altar ou um rito se desdobra. Tratava-se, aliás, de um procedimento corriqueiro para manter a regra de transmissão em linha feminina reforçando, ao mesmo tempo, os laços conjugais: a herança

sagrada era repartida entre uma irmã e seu marido (Bowers 1950: 270-71). De modo que, quando a observação comprova que uma dúzia provém da adição de dois lotes de 6 unidades, nada impede que os mesmos lotes fossem originários de uma dúzia mais antiga que fora preciso dividir. O mesmo raciocínio se aplica às dezenas.

Mesmo entre os Modoc, onde as quinas e as dezenas tendem a ocupar todo o campo mítico e onde, por razões que se verá em seguida, não há dúvida de que elas desempenham o papel principal, encontram-se combinações de base $10 + 2$. Talvez a passagem da dezena à dúzia se explique pela necessidade de diversificar uma equipe inicial, homogênea e, portanto, inerte, para dar-lhe um dinamismo de que depende o desenrolar da trama. Um mito menomini (M_{472A}; Bloomfield 1928: 409-19 apresenta uma dezena de irmãos que só fazem caçar. Para que algo aconteça, é preciso, primeiro, que os irmãos tenham uma irmã e, em seguida, que ela arranje um marido que se torna um afim dos outros homens, assumindo para com eles uma função positiva ou negativa. Em relação ao número de 10 homens, pode-se portanto dizer que a fórmula ($10 \text{ homens} + 1 \text{ mulher}$) autoriza a *abertura* da dezena ao universo sociológico e a fórmula $[(10 + 1) + 1]$, sua *articulação* com ele.

Qualquer que seja o valor dessa interpretação, parece estar excluída a possibilidade de remeter a eventos locais em cada caso particular a recorrência de séries de 10 termos, que caracteriza um número considerável de mitos distribuídos por uma área com as dimensões daquela que exploramos. Considerando que a América do Norte geralmente escolhe o 4 como número sagrado, mais raramente o 3 ou o 5, sobressai o fato de uma vasta família de mitos multiplicar essas bases numéricas por 2 ou por 3. Parece-nos que essa “diploidia” ou “triploidia”, para usar a linguagem dos geneticistas, constitui uma propriedade estrutural da família, cuja razão é preciso buscar. Certamente não é por acaso que os Mandan, onde observamos o fato pela primeira vez, multiplicam pelo mesmo coeficiente o número de passageiros da viagem de canoa que, como veremos mais adiante, chega em seus mitos a 8 ou 12.

Vários mitos da mesma família, que partem de um número menor, introduzem unidades suplementares ao longo do relato, de modo que, num dado momento, atinge-se a dezena. Voltaremos a esses mitos, de que só consideramos, no momento, o aspecto aritmético. Um mito arapaho (M₄₆₆; Dorsey & Kroeber 1903: 181-89) apresenta inicialmente 6 irmãos e uma irmã; $6 + 1 = 7$. Os irmãos vão desaparecendo um após o outro e a irmã, que fica sozinha, engole uma pedra que a fecunda, dando à luz um filho. Este cresce e ressuscita os tios, que haviam sido mortos por uma feiticeira; $6 + [1 + (1)] = 8$.

Após esse feliz acontecimento, a moça se casa com um estrangeiro, a 9ª pessoa do relato, com quem tem uma filha; $6 + [1 (+1) + 1 (+1)] = 10$. Um mito crow (M₄₆₇; Lowie 1918: 128-32) começa com 7 irmãos e uma irmã; $7 + 1 = 8$. Esta concebe milagrosamente um filho que ressuscita os 7 tios e um estrangeiro, que só aparece na história, aparentemente, para completar a dezena; $7 + [1 (+1)] + 1 = 10$. Um mito da mesma proveniência (M₄₆₈; id. *ibid.*: 165-69) opõe inicialmente um herói a 3 irmãs que possuem a vagina dentada e em seguida aos 7 irmãos destas, não menos hostis; $3 + 7 = 10$. As variantes mandan (M_{469A, B}; Beckwith 1938: 149-54; Bowers 1950: 286-95) enumeram 3 irmãs de vagina dentada, uma 4ª inofensiva, porque é meio humana, e 7 irmãos hostis; $[(3 + 7) + 1] = 11$. Em razão da natureza ambígua da 4ª irmã, fica claro que 11 tem, nesse caso, o valor de um limite de 10. A pertinência de um mito gros-ventre (M₄₇₀; Kroeber 1907: 97-100) ao mesmo grupo que M₄₆₆ mostra igualmente que, nesse caso, a série de 9 que aí aparece — 7 irmãos, 1 irmã e um filho concebido milagrosamente — é um limite de 10.



Qual é, afinal, o valor atribuído à dezena? Embora nossos conhecimentos acerca dos sistemas numéricos dos índios deixem muito a desejar, sabe-se que os sistemas decimais reinavam na América do Norte a leste das Rochosas, exceto entre os Caddo, que possuíam um sistema quinário-vigesimal. A oeste das Rochosas, ao contrário, encontravam-se lado a lado sistemas muito diversos, quinário-vigesimais, quinário-decimais, decimais puros e até um quaternário, entre os Yuki.

No México e na América Central, geralmente sistemas quinário-vigesimais, decimais-vigesimais e vigesimais puros concordavam em considerar 20 o número completo, designado por uma palavra que significa “um corpo” em yaqui, “uma pessoa” em opata e “um homem” em maia-quiche, aliás, como em arawak, o que estende às regiões setentrionais da América do Sul a utilização de tal procedimento.

Se deixarmos de lado as culturas do cerrado e da floresta tropical, onde sistemas numéricos muito rudimentares não passavam da fórmula quinária e geralmente ficavam aquém disso, é digno de nota que a América do Sul inverta a distribuição geográfica que percebemos na América do Norte. Com efeito, os sistemas de predominância decimal ocupavam os altiplanos andinos, isto é, a parte ocidental do continente, ao passo que sistemas diversos, quinqüé-vigesimais, quinários simples ou mais pobres se espalhavam pela parte oriental.

Como ressaltaram autores a quem tomamos emprestadas estas observações (Nykl 1926, Dixon & Kroeber 1907), vários sistemas escapam às tentativas de classificação. Formam certos números por composição e possuem diferentes fórmulas para números menores ou iguais a 10, compreendidos entre 10 e 20 e superiores a 20. Sistemas aparentemente idênticos formam os números de 6 a 9 e os que expressam as dezenas ora por adição, ora por subtração. O fato de possuírem um sistema quaternário não impede os Yaqui de contarem nos dedos (cf. *infra*: 288), prática que se supôs por muito tempo estar na origem dos sistemas quinários exclusivamente.

Estas razões, acrescidas de outras, lançaram em descrédito as tipologias tradicionais de inspiração cíclica; dois sistemas de mesmo ciclo podem ter estruturas diferentes. Propôs-se então (Salzmann 1950) classificar os sistemas numéricos em função de três critérios: a constituição, que distingue os termos em irredutíveis e derivados, o ciclo, definido pelo retorno periódico dos termos de base e, por último, os mecanismos operatórios, isto é, o quadro de procedimentos aritméticos que formam a base da derivação. Outros autores objetaram que tal reforma ainda deixava espaço demais para interpretações subjetivas. Os mecanismos de derivação muitas vezes nos escapam. Línguas do noroeste da América do Norte, próximas umas das outras mas pertencentes a famílias distintas, como o esquimó, o atabascano e o penu-tian, por exemplo, utilizam termos diferentes para os Algarismos de 1 a 6 mas, por estranho que pareça, formam 7 por derivação de $6 + 2$, 8 por derivação de $6 + 3$ e 9 por derivação de $6 + 4$ (Hymes 1955). Evocamos brevemente esses debates, que cabem aos lingüistas e matemáticos, porque deles se extrai uma lição. No campo da numerologia como em outros, é preciso determinar o espírito de cada sistema sem introduzir as categorias do observador, e levar em conta a filosofia aritmética que se desprende das práticas e das crenças, sem esquecer, aliás, que estas podem concordar, discordar ou contradizer a nomenclatura. Pois bem, numa região que, na escala do continente, não é distante daquela em que foram registradas as derivações aberrantes citadas acima, os mitos ilustram cálculos que se lhes assemelham. A coletânea de Curtin (1912: 318-54) inclui, com efeito, uma série de mitos que reúnem ou separam dois grupos de homens, um formado de 5 irmãos, e o outro, de 2, por intermédio de uma mulher, irmã de uns ou dos outros. Tudo se passa, portanto, como se a adição $5 + 2$ e a subtração $7 - 5$, ou $7 - 2$, exigissem um terceiro termo, desempenhando o papel de operador. Nesse sentido, poder-se-ia quase dizer que a aritmética do mito calcula $8 = 5 + 2$.

Esses mitos provêm do sul do Oregon e do norte da Califórnia, regiões contíguas que nos pareceram ser aquelas em que as quinias e dezenas se mani-

festam com maior frequência e regularidade. Os Klamath e os Modoc possuíam um sistema quinário-decimal em que formas verbais tais como /tonip/, “cinco” e /tewnip/, “dez” serviam de base para múltiplas derivações: “5 mais o algarismo precedente”, “5 vezes 5”, “menos de 10”, “10 ao mesmo tempo”, “10 x 10”, etc. (Barker 1963b). Para formar os números superiores a 20, contava-se por dezenas e os algarismos intermediários consistiam em tantas dezenas mais as unidades. Uma palavra específica /na’sat/ servia para as contas por 20; designava o conjunto dos dedos das mãos e dos pés (Spier 1930: 223).

Os lingüistas ligaram por muito tempo os Klamath e os Modoc à família sahapitin, de que os Nez-Percé são representantes afastados. Um mito desta tribo (M_{472B}; Spinden 1908: 16) evoca um uso místico da dezena: a broca [inseto que corrói a madeira] possuía 10 atizadores, que não se cansava de contar... quando acabava de um lado, recomeçava do outro.¹ Este traço evoca curiosamente a descoberta, entre tribos muito diferentes — mas que eram antigamente vizinhas no sudeste dos Estados Unidos, o mais longe possível, portanto, do grupo sahapitin — de sistemas numéricos anormais para contar até dez, ou por dezenas. Os exemplos conhecidos provêm dos Oneida, Cherokee, Creek e Natchez. Segundo os informantes, “esses números não eram usados separadamente... sempre era preciso recitar a série inteira para contar objetos por dezenas... ou por diversão ou como uma espécie de pequeno rito” (Lounsbury 1946: 675).

A recorrência desses usos, em populações muito distantes entre si, sugere que a dezena não possuía apenas uma função aritmética, mas conotava igualmente outras categorias. Veremos no próximo volume a posição estratégica que cabe aos Klamath do sul do Oregon e a seus parentes e vizinhos Modoc do norte da Califórnia, para finalizar a interpretação do vasto conjunto mítico a que se dedica toda a nossa investigação. Essas tribos utilizavam um calendário de 10 ou 12 meses lunares, nomeados segundo os dedos da mão. Assim, diziam 2 vezes cada nome de dedo e até três vezes o do polegar e o do indicador, quando se tratava de enumerar 12 meses (Spier 1930: 218-20). Esse procedimento digital sugere que o calendário de 10 meses representa a forma fundamental e que, nessa parte da América, o ano total consistia em uma dezena, produto da adição de 5 meses de inverno e 5 meses de verão. Se o número 6 fosse uma base original, 6 ou 12 deveriam ter gerado 60, número que não aparece nos mitos. Assim, é mais indicado considerar 6 como um limite de 5, e 11 ou 12 como um limite de 10.

.....
1. Comparar com os Wishram (Sapir 1909: 294): “Duas irmãs velhas e cegas tinham cinco grandes tições cada, e contavam-nos sem parar” e cf. M.Jacobs 1934: 115.

Os calendários de tipo numérico, em que algarismos em vez de termos descritivos serviam para designar a série dos meses ou alguns deles, ocupavam uma área contínua ao longo da costa do Pacífico, das Aleutas e terras circunvizinhas até o norte da Califórnia; em direção ao interior, essa área englobava uma parte da bacia do rio Colúmbia. Os Athena distinguiam 15 meses curtos designados por números. Os Chilkat contavam todos os seus meses, sem lhes dar outros nomes. Os Lilloet, Shuswap e Thompson faziam o mesmo até o 10º ou 11º. Os Pomo orientais e os Huchnom tinham uma série de meses nomeados, seguidos de outros simplesmente localizados a partir dos dedos da mão. Os Yurok faziam o contrário, contavam os meses do 1º ao 10º e empregavam termos descritivos para os últimos (Cope 1919: 143).

A dezena e a quina geralmente desempenhavam, portanto, um papel nesses sistemas. Segundo um testemunho, os Esquimó de Point Barrow utilizavam um calendário de 9 meses — “no restante do ano, não havia lua, apenas o sol”. Os Esquimó do Cobre não distinguiam meses, e sim 5 estações (Cope 1919: 123, 132, 135). Uma grande divisão do ano em 5 estações também existia entre os Menomini (Skinner 1913: 62) e em várias tribos do sudeste dos Estados Unidos (Swanton 1946: 257). O antigo calendário dos Nez-Percé compreendia 9 meses, dos quais 4 de inverno e 5 de verão.

Essas indicações esparsas tornam-se mais coerentes quando ligadas a outros traços. Em primeiro lugar, os calendários curtos, de 9 ou 10 meses, geralmente desconsideram certos períodos do ano, como dias sem lua, entre os Klamath (Spier 1930: 218), ou períodos solsticiais com duração aproximada de 6 semanas cada, entre os Bella Coola. Além de 9 lunações, as tribos do rio Colúmbia, de um lado, e os Maidu da Califórnia, do outro, equilibravam o cômputo do ano com um “saldo” (Cope 1919: 138-39). Em todos esses casos, um calendário descontínuo resultava de uma espécie de perfuração praticada em um ou vários pontos do contínuo inicial.

Em segundo lugar, os exemplos que citamos mostram que os calendários curtos eram geralmente acompanhados de uma divisão do ano em dois grupos de meses. Vimos que, entre os Klamath, a segunda série reproduz a primeira. A mesma fórmula reaparece bem longe deles, no sudoeste e no sudeste dos Estados Unidos, onde prevalecem calendários de 12 meses. Assim, as tribos do sudoeste distinguiam duas séries de meses separadas pelos solstícios e às vezes repetiam os mesmos nomes em ambas as séries, a menos que a segunda não consistisse simplesmente em “meses sem nome” (Cope 1919: 146; Harrington 1916: 62-66; Cushing 1920: 154-56). O sistema complexo dos índios do sudeste (Swanton 1946: 262) possui vários traços que sugerem uma estrutura repetitiva: o nome do 1º mês, “Grande-calor”,

se opõe ao do 12º, “Pequeno-calor”, os do 2º e do 3º, “Pequena-castanha” e “Grande-castanha”, correspondem aos do 8º e 9º, “Pequena-fonte” e “Grande-fonte” e, finalmente, o par formado pelo 5º e 6º meses, “Grande-inverno” e “Pequeno-inverno”, se opõe ao que é formado pelo 1º e 12º meses.

Segundo os Yurok, tribo costeira pouco distante dos Modoc e dos Klamath, a dezena refletia a natureza das coisas — a gravidez dura 10 meses lunares e o ideal para uma mulher era ter 10 filhas e 10 filhos (Erikson 1943: 266, 290). A maior parte das tribos que possuem um calendário curto de estrutura repetitiva, e muitos de seus vizinhos, ao contrário, consideram a dezena como uma conquista sobre poderes hostis que teriam querido multiplicar a base 5 (ou 6) por 2. Os Shasta dizem que, antigamente, havia 10 luas no céu. Por isso, o inverno durava demais. Para reduzi-lo à metade, o demiurgo Coiote matou a metade dos astros (M471A; Dixon 1910: 30-31). Os Klamath contam que a mulher de Coiote primeiro criou 24 luas, o que levou o inverno a durar 12 meses (M471B; Gatschet 1890, parte 1: 105-06; variante de 10 meses em Spier 1930: 220). Um outro mito (M471C; Curtin 1912: 51-57) começa numa época em que os primeiros ancestrais, que não conheciam o fogo, comiam carne crua. O fogo pertencia aos 10 irmãos-doenças, que viviam a leste, e aos 10 irmãos-sóis, que viviam a oeste. Foi-lhes roubado, o que fez com que as doenças se instalassem entre os humanos. Depois, 5 sóis foram mortos e os outros 5 poupados: “Todos se alegraram porque, agora, havia um inverno e um verão, em vez das nuvens e tempestades que reinavam continuamente.” Além disso, foi preciso fixar a duração das estações: “Se o frio durar 10 meses — pensaram os demiurgos — as pessoas morrerão de fome. Não conseguirão fazer provisões suficientes de raízes e grãos. Melhor um inverno de 5 meses. “ Os demiurgos, predecessores dos humanos, então contemplaram sua obra e se alegraram: “Demos o fogo a eles, matamos 5 dos irmãos-sóis e encurtamos o inverno. Eles ficarão agradecidos.”

Várias tribos vizinhas, pertencentes a famílias lingüísticas diferentes, falam de uma época em que o tempo passava depressa demais. Conhecem-se versões carrier e kato (família atabascana), yurok (família algonquina), shasta e pomo (família hokan). Eis a versão dos Joshua, que viviam no estado do Oregon e pertenciam à família atabascana:

M471D. ATABASCANOS (JOSHUA): OS ASTROS EXCEDENTES

Em tempos muito antigos, o calendário se precipitava e os alimentos ligados exclusivamente a cada estação se misturavam nas refeições, como salmão seco, reservado ao inverno, e enguias frescas, reservadas ao verão [a versão shasta, que fala

de salmão e carne de veado, explica que, no início de cada estação, é preciso jogar fora todas as provisões que restaram da estação precedente]. O demiurgo Coiote, convencido de que o sol ria dele, debochado pela esposa, juntou todos os animais para matar o astro. Mas ele ficava longe demais. Coiote reduziu 20 vezes seguidas a distância que os separava do nascente. Na 21ª resolveu atacar o sol quando ele se pusesse. Implorou 10 vezes seguidas os animais aquáticos, sem sucesso. Na 11ª, os camundongos lhe contaram que havia 100 sóis e luas, que formavam um só povo e se revezavam o tempo todo no céu.

Coiote e seus aliados se puseram de tocaia numa cabine de banho a vapor. Cada astro hesitava 4 vezes antes de entrar. Na 5ª, se decidia e era morto. Os abutres devoravam o cadáver.

Assim morreram 50 sóis e luas mas, a partir do 25º, as aves começaram a sofrer de indigestão e desistiram. Os cadáveres abandonados empestevam o ar e os astros sobreviventes começaram a desconfiar. Seguiu-se um combate incerto com “o sol e a lua da semana ventosa”. Os animais fixaram a duração do ano em 12 meses e os astros poupados prometeram ser obedientes (Frachtenberg 1915: 228-33; versão shasta, id.ibid.: 218-19).

Guardaremos na memória este enigmático “sol e lua da semana ventosa”, que provoca tempestades e chuvas urinando, e que voltaremos a encontrar em breve nos mitos dos Algonquinos centrais, sob uma transformação que esclarecerá seu mistério. Notemos simplesmente que o combate sem resultado cumpre aqui uma função aritmética: permite ajustar o produto $2 \times 25 = 50$, que teria sido obtido sem ele, pelo calendário promulgado pelo mito, composto de 12 meses de 4 semanas. A América não ignorava esse modo de recortar o ano. Os Kutenai, que formam uma família lingüística isolada no noroeste das montanhas Rochosas, dividiam o dia de 24 horas em 7 períodos, e afirmavam ter sempre conhecido e respeitado, com danças a cada 7 dias, a divisão do mês em semanas. Denig (1930: 416) observa que os Assiniboine ignoravam a noção de semana, embora dividissem as lunações em fazes: lua nova, lua crescente, lua redonda ou cheia, lua mordida, meia lua e lua morta ou invisível. Bem mais ao sul, os Zuni do Novo México separavam os meses em 3 pedaços que chamavam de “um dez”. Os Cree das Planícies distinguiam quatro partes em cada lunação, os Melecite 9 e os Wyandot 8 (Cope 1919: 126-28).

A conexão entre as dezenas e diversas formas de diploidia no calendário ou na astronomia chama ainda mais a atenção na medida em que as primeiras reaparecem no noroeste amazônico e nas regiões sub-andinas da América tropical. Os Baniwa estabelecem em “mais de 10” o contingente da humanidade primordial (Saake 1958b: 90). Distinguem também 10 espécies

de flautas sagradas, tocadas aos pares, ou seja, $10 \times 2 = 20 + 1$, dado que a espécie /uari/ possui três exemplares (Saake 1958a). Um mito cavina fala de uma equipe de 10 caçadores; um mito tumupasa fixa em 20 o número de varas colocadas umas sobre as outras para atingir e capturar os astros (Nordenskiöld 1924: 288, 301). Entre os Tacana, a jaguatirica mítica paga sua viagem ao céu com 10 aves. O demiurgo Deavoavai é o caçula de uma família de 9 filhos, 8 irmãos e 1 irmã, que se casa com um macaco — $(8 + 1) + 1 = 10$ — com quem tem um filho, Chibute — $(8 + 1) + 1 + 1 = 11$. O demiurgo ensinou aos índios 10 modelos de cestaria. Alhures, equipes são formadas por 10 sacerdotes, ou 10 homens... (Hissink & Hahn 1961: 77-79, 95-96, 155-62). Os leitores do volume anterior não de recordar (M_{300A}; [MC: 287-88](#)) que Devoavai está relacionado às fases da lua, por intermédio de sua mulher, a Anta negra. Como a mitologia dos Cavina, a dos Tacana exibe influências andinas, e assinalamos acima ([p. 127-28](#)) que essa parte da América do Sul apresenta, em seus temas cosmológicos, grandes afinidades com as regiões setentrionais e ocidentais da América do Norte.

Mais perto dos Mandan, registra-se entre os Blackfoot uma argumentação que lembra a dos mitos do Oregon em dois pontos. Além de o mito também opor demiurgos casados entre si (cf. M_{471B}, D), conta que o marido quis dotar os homens de mãos com 10 dedos. Sua esposa era contra, dizendo que seriam demais e que todos esses dedos iriam se enredar. Seria melhor cada mão ter apenas um polegar e quatro dedos (M_{471E}; Wissler & Duvall 1908: 20). Note-se que o dobro de número de dedos teria produzido estações duas vezes mais longas num calendário como o dos Klamath, em que o número dos meses lunares em cada estação é igual ao dos dedos. Aqui também, por conseguinte, a dezena denota a *plenitude*: 10 meses fazem duas estações e um ano, 10 dedos fazem duas mãos e uma pessoa. Mas tal redobramento da base 5 não deveria gerar um outro, tornando a operação recorrente. Pois, nesse caso, as provisões não durariam até o final de um inverno longo demais e uma mão de 10 dedos ficaria paralisada por sua complicação. As duas eventualidades se assemelham suficientemente para justificar a escolha de um calendário de 10 meses em vez de 12 ou 13, embora seus usuários (Spier 1930: 218-19) tivessem consciência de que estava em desacordo prático com os fatos.

Salientamos a presença, no México, na América Central e mais ao sul, de sistemas numéricos em que o número 20 conota a plenitude ([p. 276-77](#)). Mas, justamente, tal não era o caso em klamath-modoc, em que 20 se diz /labni tewnip/, “duas vezes dez” (Barker 1963b) e, de modo geral, nas línguas do grupo penutian que, para expressar a vintena, dizem “dois dez” (Shaffer 1952: 215). Na verdade, seria possível caracterizar toda a mitologia dos

Klamath e dos Modoc por meio de uma armação comum, de tipo aritmético, em que uma base 2 divide uma base 10, multiplica uma base 5 ou se lhe acrescenta. Um valor nefasto está associado à multiplicação por 2, como bem mostra o mito sobre a origem da guerra. Era uma vez uma mulher que fazia filhos demais, e sempre aos pares: “a casa estava lotada e logo todos eles se puseram a discutir e a brigar... Desde então, uma metade da população combaterá a outra e não haverá mais paz” (M_{471F}; Curtin 1912: 142). Resultado desastroso de que a humanidade teria escapado se, como sugere o mito, a mulher tivesse tido filhos únicos, em vez de gerar gêmeos... A divisão por 2, ao contrário, possui um valor benéfico. As provas impostas à noiva podem ser vencidas porque as duas irmãs dividem as tarefas. A mais velha realiza a metade e a mais nova completa aquilo que as demais pretendentes, solitárias, não tinham sido capazes de concluir (M_{471G}; Curtin 1912: 306-07).

Vimos há pouco que um mito blackfoot (M_{471E}) desempenhava um papel decisivo em nossa interpretação. Pois bem, consta que os Blackfoot teriam possuído um calendário do mesmo tipo que o dos Klamath, certamente de 14 meses em vez de 10, por razões que se supõe serem de ordem ritual, mas cujos meses também se repartiam em séries paralelas para o inverno e para o verão. O primeiro e o quarto meses de cada série tinham nomes idênticos ou muito semelhantes. Além disso, antigamente os meses eram designados por seu número ordinal e não por termos descritivos (Wissler 1911: 45).

Tais indicações são especialmente interessantes tendo em vista que os Blackfoot são os representantes mais ocidentais da família lingüística algonquim, se excetuarmos os Yurok e os Wiyot, pequenos grupos isolados na costa do Pacífico, entre os quais encontramos dezenas com as noções cosmológicas que geralmente lhes estão associadas. Os Kutenai, limítrofes dos Blackfoot a oeste, possuíam crenças semelhantes num inverno de 12 meses antes de a duração das estações ter sido reduzida à metade (Boas 1918: 179-83). Constituem um isolado lingüístico mas, do ponto de vista geográfico e cultural, efetuam a transição entre os Blackfoot, que ainda pertencem à cultura das Planícies, e o conjunto salish-sahaptin, que se estende da vertente ocidental das Rochosas até a costa, no qual podem ser incluídos os Klamath e os Modoc. Do outro lado, isto é, a leste, são os próprios Blackfoot que constituem a transição em direção às tribos algonquinas a que são aparentados pela língua, ainda que não pelo modo de vida, e que ocupam, portanto, uma área contínua desde o piemonte oriental das Rochosas até a costa do Atlântico. No cerne desse vasto território, a noção de dezena sobressai em primeiro plano num grupo de mitos amplamente registrados entre os Algonquinos centrais — Cree, Ojibwa, Fox e Menomini.



Nessas tribos, a noção de dezena aparece sobretudo no decorrer de uma narrativa cujas transformações entre um grupo e outro é difícil acompanhar, mas que sempre pode ser localizada graças ao nome de um protagonista, Mûdjêkiwis em menomini e formas próximas nas demais línguas. Existem variantes fracas e fortes da mesma história, que gira em torno de 8, 10 ou 11 irmãos solteiros, junto aos quais uma misteriosa desconhecida vem certo dia se instalar. O irmão mais novo se casa com ela. O mais velho, que se chama Mûdjêkiwis, com ciúme, fere a cunhada. Ela foge e seu marido vai ao seu encalço. Após diversas peripécias, ele a reconquista e traz também as irmãs dela, em número igual ao dos irmãos do herói. Assim, ele dá uma mulher a cada um.

Às vezes os acontecimentos tomam um rumo mais trágico. Os Ottawa da região dos Grandes Lagos, parentes próximos e vizinhos dos Ojibwa, cujo mito acabamos de resumir (M_{473A}, B, C; Jones 1916: 372-75; 1917-19, parte 2: 133-50; Skinner 1919a: 293-95) dotam a bela desconhecida de um irmão decapitado, com cuja cabeça, que sai de um saco de couro franzido em torno do pescoço, ela anda. Foi ele mesmo que mandou a irmã amputar seu corpo gangrenado depois de ela o ter contaminado com seu primeiro sangue menstrual. A moça utiliza essa medusa para aterrorizar um urso gigante que possui um colar precioso, que tinha sido imprudentemente atacado por 10 irmãos. Estes morrem em seguida numa campanha de guerra. Os inimigos capturam a cabeça e a martirizam, a heroína recupera o troféu, ressuscita os irmãos e lhes dá esposas, que conseguem fazer reviver a cabeça cortada e a reinstalam no corpo. A irmã e o irmão se transformam em espíritos subterrâneos e os 10 irmãos sobem ao céu, onde se tornam os ventos (M₄₇₄; Schoolcraft in Williams 1956: 46-57).

Uma versão ojibwa (M_{475A}, id.ibid.: 124-34) despacha o caçula de três irmãos em busca de uma flecha perdida que feriu um cisne vermelho. O pássaro se transforma em filha ou irmã de um feiticeiro cujo crânio ficou ensanguentado depois que inimigos se apoderaram de seu escalpo enfeitado de contas. O herói parte em guerra, recupera o escalpo e obtém mulheres que distribui entre os irmãos. Mas estes, longe de ficarem agradecidos, ficam com ódio do caçula, suspeitando que ele tenha abusado das moças durante a viagem. Dizem-lhe que ache a flecha perdida e mandam-no para a terra dos mortos, onde calculam que morrerá. O herói supera mais essa prova.

Na versão menomini (M_{475B}; Bollmfield 1928: 418-29), em que são 11 os irmãos, o ciúme teria sido justificado, pois o caçula realmente dormiu com

as cunhadas, mas eles são movidos por outro motivo, o desejo pela mais jovem e mais bela das moças que o herói reservou para si. Matam-no fazendo-o cair do alto de um balanço cuja corda cortam. As mulheres fogem e os 10 irmãos assassinos ficam novamente solteiros.

Na versão fox (M₄₇₆; Jones 1907: 79-101) o ciúme dos irmãos também leva ao assassinato. Eles matam o caçula, decapitam o cadáver e assam o corpo. A cabeça cortada retorna, devora os assassinos e suas esposas e passa a ser transportada num saco pela viúva (cf. M₄₇₄). Avisada pelo chapim de que a cabeça vai comê-la, a mulher espalha óleo e foge. A cabeça fica lambendo o óleo de guaxinim, que aprecia muito (cf. M₃₇₄). Enquanto isso, a mulher se refugia numa montanha habitada por espíritos das profundezas que acabam conseguindo comer a cabeça, depois de ela ter atravessado o corpo de vários deles, saindo pelo ânus.

Seria preciso dedicar um livro inteiro à análise dessas versões, que se dissolvem em formas praticamente irreconhecíveis nas bordas de sua área de distribuição. Alguns de seus aspectos irão reter-nos por um tempo considerável; quanto aos demais, duas observações bastarão.

Em primeiro lugar, o colar de contas mágicas e a cabeça cortada de M₄₇₄, a de M₄₇₆ e a cabeça o o escalpo com contas de M_{475A}, b, constituem manifestamente variantes combinatórias do mesmo mitema. Sua valência, positiva em M₄₇₄, torna-se negativa em M₄₇₆, mas a cabeça sempre é assimilada, por assim dizer, por espíritos das profundezas — ou se instala com eles ou eles a ingerem. E o colar de M₄₇₄, que inverte a cabeça ou o escalpo, provém de um urso que, entre os Algonquinos centrais, desempenha o papel de espírito das profundezas. A cabeça ou o escalpo, recuperados das mãos de inimigos, fornecem esposas (M₄₇₄-M₄₇₅). Mas quando a cabeça resulta de um gesto destruidor realizado por parentes, ela provoca a perda das esposas e de seus maridos (M₄₇₆), que poderia ter sido evitada se estes não se tivessem mostrado ciumentos.

Em segundo lugar, M₄₇₄ abre com um episódio no fim do qual uma moça contamina acidentalmente o irmão com seu primeiro sangue menstrual. Tomado pelo inchaço e pela paralisia que sobem por seu corpo, o rapaz só poderá viver junto com a irmã reduzido ao estado de cabeça cortada. Percebe-se uma configuração do mesmo tipo em M₄₇₅, em que o cisne vermelho, filha ou irmã *ferida* de um homem cujo escalpo foi tirado, irá tornar-se uma possível esposa quando seu pai ou irmão tiver recuperado a cabeleira. Com efeito, as versões ojibwa mais fracas (M_{473A}, B, C) permitem estreitar esse elo. Furioso porque a mulher sobrenatural escolhe o caçula por marido, o mais velho dos irmãos a fere no flanco ou na axila. A moça

morre e ressuscita. Quando é descoberta pelo marido na cabana em que se refugiou, ela lhe explica que eles deverão permanecer separados por quatro ou dez dias, dependendo da versão. O herói, impaciente, não cumpre o prazo combinado. Isso provoca a fuga da mulher e ele terá de vencer várias provas para reencontrá-la. Esse episódio relata, sob forma discreta, a mesma história que M₄₇₄ no início, isto é, a origem da menstruação, o que é confirmado pelo fato de, logo depois desse incidente, a moça ficar grávida e dar à luz um filho (M_{477D}). Ela ficou fértil, portanto. Note-se que o isolamento das moças por ocasião das primeiras regras geralmente durava 10 dias entre os Algonquinos centrais, mas em seguida bastavam 2 ou 3 dias, até que o incômodo terminasse (Skinner 1913: 52 e n. 1; 1921: 54).

Eis agora uma demonstração *a contrario*, possível graças à existência, entre os Menomini, de uma série mítica simétrica e inversa da precedente, de que resumiremos uma versão, a título de exemplo.

M465C. MENOMINI: AS MULHERES DO CÉU ORIENTAL

Dez irmãs viviam no céu com a mãe. Costumavam descer à terra para seduzir os homens, cujo coração roubavam e comiam.

Naquele tempo, vivia uma moça só no mundo, com seu irmãozinho. Ela cuidava dele e, quando ele atingiu a puberdade, ela o escondeu, para evitar que as mulheres canibais o raptassem. Mas as mulheres chegaram, seguidas por nove amantes cativos que tiritavam de frio e estavam quase mortos de fome, de tanto que suas donas os maltratavam. Numa versão (Bloomfield 1928: 459), o jovem herói consegue aquecê-los com seu sopro morno. Ele escolheu para casar-se a moça que parecia ser a mais velha, mas que na verdade era a mais jovem e a mais bonita. A mais compassiva também, já que revelou ao marido o lugar secreto, dentro dos cabelos, em que as irmãs escondiam os corações roubados de seus prisioneiros. Ele os pegou e os devolveu a seus donos.

Então, o herói e sua jovem esposa fugiram. As irmãs foram atrás deles. Ele conseguiu afastá-las quebrando a perna da mais velha. Voltou então à casa e juntou os nove homens, que eram irmãos, para juntos perseguirem suas esposas. Escalaram um rochedo ao pé do qual viram as ossadas empilhadas das vítimas anteriores, e chegaram à mãe das ogradas, que já estavam lá. A velha procurou os corações nos cabelos das filhas. O herói os tinha substituído por bolas de neve que, postas para cozinhar, inundaram a casa.

Alegando doenças diversas, a velha mandou o herói, que agora era seu genro, buscar para tratá-la monstros, que deveriam ter acabado com ele. Mas ele matou a todos um após o outro.

Foi a vez de o herói fingir que estava doente e mandar a sogra buscar seus espíritos tutelares, que a surraram até a morte.

O herói aconselhou os 9 irmãos, que na verdade eram os trovões, a se separarem de suas mulheres. Mandaram-nas para o leste e eles mesmos se instalaram no oeste (Bloomfield 1928: 455-69; outras versões: M_{475D}, id.ibid.: 452-55; M_{475E}, Hoffman 1896: 165-71; M_{475F}, Skinner & Satterlee 1915: 305-11).

Sem analisarmos este grupo em detalhes, apontaremos vários traços que reproduzem o outro ao inverso. Uma equipe de 10 irmãos, cujo mais velho se chama Múdjêkiwis, se eclipsa por detrás de uma equipe de 10 irmãs, cuja mais velha se chama Matsikihwāwis, na transcrição de Bloomfield, Mă'tshiwiqkwawis, na de Hoffman, e Múdkikikwewic, na de Skinner & Satterlee. Era o nome usual da mais velha de várias irmãs entre os Menomini e aparece em outros mitos, atribuído a uma irmã mais velha, boba e um tanto insensata (Bloomfield 1928: 359, n.2), que corresponde à moça tonta e de riso frouxo dos mitos cree (Bloomfield 1930: 228-36). Em menomini, o sentido do termo poderia ser “a que comanda” (Hoffman 1896: 165) e, para o equivalente ojibwa Mudjekwāwis, “a má esposa” (Skinner & Satterlee 1915: 397).

Os 10 irmãos buscam mulheres. As 10 irmãs, por sua vez, buscam homens, não para se casarem com eles, mas para comê-los. Para torná-los seus escravos, elas primeiro se apoderam de seus corações e os escondem nos cabelos — notável inversão dos escalpos arrancados e cabeças cortadas que sobressaem na outra série. Para afastar um afim, aqui uma velha alega estar doente e lá, uma moça diz estar menstruada. Finalmente, o caçula dos homens quebra a perna da primogênita das mulheres que o persegue, enquanto no grupo simétrico é o mais velho dos homens que perfura o flanco da mulher do mais novo, que ele persegue.

As duas fórmulas se opõem com tal exatidão que somos levados a admitir que a irmã caçula menstruada corresponde à irmã mais velha manca. Pois bem, no volume anterior (MC: 395-400), sugerimos, a partir de outros documentos, que a claudicação simbolizava uma falha de periodicidade sazonal, ora desejada, ora temida. Agora obtemos a confirmação dessa hipótese, já que uma mulher que passa por suas primeiras regras, isto é, que se torna periódica, é posta, pelos mitos, em oposição e correlação com uma manca, criatura aperiódica. Lembramos que o mito terena (M₂₄) que nos tinha levado a evocar o problema da claudicação atribuía esse problema, verificado num homem, ao sangue menstrual com que sua mulher o envenenava. Tanto na América do Sul como na América do Norte, conseqüentemente, os dois termos estão ligados. Essa observação fornece a oportunidade de

assinalar que, não obstante a sua distribuição setentrional, um mito cujo núcleo dramático consiste no ciúme de um irmão em relação a seu irmão caçula, que o leva a ferir a esposa comum e que determina, assim, o surgimento da menstruação, se encontra na Terra do Fogo, entre os Yamana (Gusinde 1931-39, v. 2: 1169-172).

Decorre do que precede, primeiro, que na história dos irmãos solteiros, a heroína ferida no flanco ou na axila representa uma mulher menstruada e, ainda, que esse mitema se opõe ao da mulher que fica manca na série simétrica. Finalmente, sugerimos (p. 285) que na série idêntica, existe uma relação entre a mulher menstruada — que sangra por baixo, portanto — e o homem escalpelado — que sangra por cima. Se a hipótese for aceitável, seguir-se-á que o escalpo ou a cabeça cortada de um parente homem, conquistado por inimigos, constitui uma variante combinatória da mulher menstruada e reconquistada pelos parentes do grupo de homens em que se encontrava como afim, porque estes tinham se mostrado possessivos demais em relação a ela. Esse esboço de interpretação pode parecer estranho. Iremos justificá-lo mais adiante (p. 328-32). Por enquanto, concentraremos nossa atenção no aspecto aritmético dos mitos.



Ao sul, bem como ao norte dos Grandes Lagos, variantes periféricas reduzem o número dos irmãos solteiros a 8 ou 4. No norte de Manitoba, os Swampy Cree falam de 4 irmãos (M_{477A}; Cresswell 1923: 405), embora sejam os mesmos 10 entre os Sweet Grass Cree (M_{477B}; Bloomfield 1930: 221-26, 248). São 8 entre os Ojibwa das Planícies (M_{473C}).

Os Oglala Dakota, tribo de língua sioux que contam o mito de um modo muito diferente (M₄₈₇; Beckwith 1930: 396-97; Wissler 1907: 200-02; Walker 1917: 173-75) conciliam 4 e 8: são 4 irmãos, cujo caçula obtém auxílio de 4 homens para conquistar 8 irmãs; casa-se com uma delas, distribui 4 entre seus protetores e as 3 restantes entre os irmãos. Trata-se, entretanto, do mesmo mito, já que se refere, como M₄₇₄, à origem do vento oeste, que traz tempestades. Voltaremos a esse ponto.

Os Dakota tinham uma predileção pelo número 4: reconheciam 4 pontos cardeais, 4 medidas de tempo, 4 partes das plantas, 4 ordens no reino animal, 4 classes de corpos celestes, 4 categorias de divindades, 4 etapas da vida e 4 grandes virtudes. Mas sabiam exatamente como fazer para ir do 5 ao 4 e do 10 ao 8 = 2 x 4, quando quinas e dezenas empíricas surgiam em seu caminho; explicavam: “Os homens têm 4 dedos em cada mão, 4 dedos

em cada pé, e os 2 polegares e os 2 dedões do pé, juntos, são 4” (Walker 1917: 159-61). Não há, portanto, razão para grandes sobressaltos diante do fato de as dezenas que caracterizam as versões centrais de nossos mitos se transformarem em quadras ou oitavas nas zonas periféricas àquelas em que o cômputo por 10 ocupa o lugar que ressaltamos no início. Pois o exemplo dos Dakota mostra que se trata, antes, de uma conversão. Algumas variantes, aliás, mencionam 5 irmãos em vez de 4 (Walker 1917: 177-79; 179-81).

O exame preliminar da noção de dezena nos sugeriu que ela exprimia a plenitude. Mas trata-se de uma plenitude enganosa. Se o número 10 satisfaz o espírito porque cada mão tem 5 dedos e um verão e um inverno de 5 meses completam um ano, por outro lado, é inquietante, na medida em que resulta de uma multiplicação de 5 por 2 que, uma vez tentada, corre o risco de se tornar habitual e recorrente: qual seria a condição humana, se cada mão tivesse 10 dedos em vez de 5, e se o inverno durasse 2 vezes mais? Os índios fazem esse raciocínio, como comprovamos (*supra*: 278-83). As versões que resumimos até o momento (M₄₇₃-M₄₇₇), bastam para tornar evidente que os mitos de Múdjékiwis não se contentam com a noção de dezena, mas manipulam-na habilmente para fazer com que produza conjuntos de ordem mais elevada.

Tomemos como exemplo o mito fox (M₄₇₆), pois reúne procedimentos retóricos que as outras versões também exploram, mas de modo menos sistemático, retendo apenas um ou outro aspecto. O caçula de 10 irmãos parte em busca de uma flecha perdida. Fica 10 dias viajando e é recebido por uma família diferente a cada noite, que lhe oferece uma filha em casamento. “Está bem — responde ele — mas agora não tenho tempo. Passarei para pegá-la na volta.” Desse modo, ele vai reservando uma mulher, depois 2, depois 3, e assim por diante, até 9. Chegando ao fim de sua viagem, obtém uma 10^a. mulher e a leva consigo. Na volta, pega sucessivamente a 9^a., a 8^a., e assim por diante, de modo que ele, que inicialmente tinha apenas uma mulher, passa a ter 2, depois 3, até chegar a 10. Com elas, ele chega em casa e promove o casamento entre as mulheres e seus irmãos, pela ordem: a mais velha fica com o mais velho, a segunda como o segundo, etc. Ele fica com a última. De modo que teremos, aqui também, um casamento, depois dois, depois três, depois quatro, etc., até dez.

Qual é o significado disso? O relato eleva a série dos 10 primeiros números naturais a sua soma aritmética de razão 1 três vezes seguidas. Tudo se passa como se o número 10, que já é bastante, contasse não apenas por seu valor próprio, como também pelo meio que representa, em razão de sua importância relativa (sendo já resultado de uma primeira operação), de realizar uma operação ainda mais complexa, cujo produto é bem mais elevado. Nem ousa-

ríamos observar que a soma aritmética em questão, $10(10 + 1)/2 = 55$, corresponde aproximadamente ao número de semanas no ano, se não tivéssemos verificado a existência de uma divisão “fina” do ano em várias regiões da América e se a cinquentena não aparecesse de modo explícito num mito que, por razões independentes, já ligamos ao mesmo grupo (M_{471D}, p. 280-81).

Não é só isso. A soma aritmética garante uma espécie de mediação entre o número ordinal e o número cardinal, já que permite que os números apareçam um após o outro e, ao mesmo tempo, estejam presentes juntos. No mito dos irmãos solteiros, o mais velho sabe muito bem disso e é justamente esse o motivo de seu ciúme. Pois as 10 irmãs formam um conjunto, cujos elementos não se juntaram isoladamente aos do conjunto de mesma ordem constituído pelos 10 irmãos. Elas foram previamente totalizadas por um dos irmãos, que mais tarde efetua sua destotalização. E o que fez ele no intervalo? Pelo menos uma versão (M_{475B}) levanta dúvidas. Convencido de sua desgraça, o mais velho inflama o rancor de seus irmãos e os 9 se unem para matar e decapitar o caçula. Mas a cabeça deste volta na noite seguinte. Antes de comer cada irmão, ela lhe conta detalhadamente tudo o que aconteceu desde o início da narrativa e recapitula as operações. A série dos 10 primeiros números, já elevada à sua soma aritmética, é conseqüentemente multiplicada, por sua vez, por 10 (por 9, na verdade, mas cremos respeitar a inspiração da narrativa mantendo a dezena), de modo que o mito constrói uma família de conjunto de potência 10. Para usarmos uma imagem que pode parecer trivial demais, diríamos que apresenta o aspecto complexo de uma barra que sustenta 10 cabides, cada um dos quais provido de 10 ganchos, nos quais estão penduradas seqüências compostas de 10 elementos. Se a retórica do mito nos confrontava há pouco com a noção de soma aritmética, agora ela nos aproxima especialmente da noção de “cardeal”, no sentido que a teoria dos conjuntos dá ao termo.

Dez, número cardinal, certamente não define a família de todos os conjuntos de 10 termos concebíveis em termos absolutos. Mas pelo menos define todos os que são concebíveis no universo do mito. Comentamos alhures essa diferença entre o pensamento científico e o pensamento mítico: um trabalha com conceitos, o outro, com significados. E se o conceito aparece como o operador da abertura do conjunto, o significado aparece como o operador de sua reorganização (Lévi-Strauss 1962: 30). Resta a mostrar, no caso que estamos tratando, que o universo do mito, modesto à primeira vista, coincide com o universo em si. Isso ficará claro a partir das versões menomini, que parecem ocupar um lugar primordial no grupo.

O caçula de dez irmãos Trovões certo dia foi capturado por espíritos das profundezas. Ele tinha uma mulher, um jovem filho e uma filha mais velha. Os tios mandaram-nos ir embora e viverem por conta própria. A irmã educou o irmão, que logo se tornou um grande caçador. Ela o tinha proibido de chegar perto de um lago nas vizinhanças. Cansado de sempre andar pelos mesmos caminhos, o herói foi até lá. Encontrou um rapaz da sua idade, com quem fez amizade.

Esse desconhecido era filho e sobrinho das duas Serpentes de chifres que mantinham o Trovão prisioneiro. Graças ao amigo, o herói pode visitar o pai. O encontro foi tão comovente que o jovem Serpente suplicou ao pai e ao tio que liberassem sua vítima, mas o pai não quis. O jovem Serpente então resolveu trair os seus.

Contou ao amigo o local em que a parede da montanha era mais fina, bem acima da cela. A irmã imediatamente mandou o herói buscar seus tios, os Trovões. Eles chegaram do oeste troando. Teve início uma terrível batalha entre eles e os Serpentes de chifres, que foram vencidos e perderam seu prisioneiro. O jovem Serpente tinha duas irmãs, uma favorável ao amigo dele e a outra, contrária. Por isso, ele resolveu separar-se dela. Enquanto isso, os Serpentes preparavam sua revanche. Avisado pelo amigo fiel, que tinha se transformado em serpente terrestre, o herói conseguiu fugir para o oeste com a irmã (Skinner & Satterlee 1915: 342-50).

Uma outra versão (M_{478B}; Bloomfield 1928: 368-79), quase idêntica à precedente, conta ainda que, após a vitória dos Trovões, o herói se casou com as irmãs do jovem Serpente. Mas a mais velha conspirou com os seus, eles pegaram o herói e o prenderam, como haviam feito com seu pai. A irmã mais nova, mãe de um menino, libertou seu marido, que foi novamente pego. Uma partida de lacrosse entre os Serpentes e os Trovões deu a estes últimos a vitória, provisoriamente. O jovem Serpente explicou a seus protegidos que eles ainda corriam perigo e que sua irmã, seu cunhado, sua cunhada e seu sobrinho só estariam seguros se se tornassem humanos. De modo que, assim como o filho dos Serpentes subterrâneas se transforma em réptil terrestre nas duas versões, aqui um grupo misto, composto de um homem e uma mulher Trovões, de uma mulher Serpente e de uma criança gerada pela união das duas raças, se instala sob forma humana na superfície da terra, ou seja, entre os Trovões e os Serpentes.

Eis agora um outro mito, também proveniente dos Menomini:

Era uma vez, em tempos muito antigos, uma menininha adormecida cujo espírito era completamente vazio. Repentinamente, ela adquiriu consciência. Ela nunca tinha tido pais, e soube apenas que estava viva. Levantou-se, olhou ao redor, espantou-se e saiu sem rumo. Diante de um rio, percebeu o sentido no qual ele corria e escolheu ir rio acima. Achava que outros seres deviam existir, em algum lugar.

Deu um pontapé num todo de árvore podre, que se despedaçou. Concluiu que a árvore tinha sido derrubada havia muito tempo. Achou outro toco, que lhe pareceu mais sólido. O terceiro parecia ter acabado de ser cortado. Em seguida, ela encontrou, três vezes, vísceras de veado: pegou o primeiro lote, jogou-o para ficar com o segundo e depois este, para ficar com o terceiro, que lhe pareceu ser o mais fresco. Os caçadores e lenhadores não deviam estar longe.

Seguiu uma vereda até uma casa comprida. Um menininho convidou-a a entrar e adotou-a como sobrinha. Explicou que era o mais novo de dez irmãos. Os mais velhos logo voltariam da caçada. Entraram na casa um atrás do outro, do mais velho ao mais jovem.

Os irmãos receberam bem a moça e, depois de conversarem, resolveram confirmá-la em sua posição de sobrinha adotiva. Mandaram-na cobrir a cabeça com uma coberta enquanto eles comiam. Ela espiou e viu que, para comer, eles se transformavam em grandes pássaros de bico acobreado.

Chegou o outono e os irmãos decidiram partir antes da chegada do frio. Mas quem iria cuidar da sobrinha durante o inverno? Recusaram sucessivamente o corvo e o falcão do inverno, e aceitaram a oferta do chapim, que naquele tempo era um pássaro grande. Porque o chapim é verdadeiro, tem uma casa bem quente e junta os restos de carne e gordura que os caçadores deixam quando limpam a caça.

A menina passou o inverno confortavelmente com o novo tio. Este avisou-a para tomar cuidado com um visitante perigoso, com o qual ela não devia conversar. Bastaria que ela respondesse uma única palavra para que o raptor de mulheres se apoderasse dela e a entregasse a sua esposa velha e má, que trataria de afogá-la para que ela servisse de presa para seu irmão, uma cobra d'água negra e peluda. A pobrezinha esqueceu a recomendação e ficou à mercê da bruxa. Esta mandou-a arrancar casca de **sapin-ciguë** para fazer fogo, esperando que ela morresse debaixo dos pedaços de casca que caíam da árvore, mas a menina venceu o desafio graças aos seus poderes mágicos. Não teve o mesmo sucesso quando foi pegar água na fonte, onde a Cobra peluda a fez perder os sentidos e a arrastou para o fundo da terra. Quando ela voltou a si, viu-se numa casa comprida, sentada entre um velho e uma velha cercados por seus dez filhos Cobras peludas, prontos para comê-la.

Durante vários dias, a velha conseguiu proteger a prisioneira, porque tinha medo dos tios dela. Finalmente, a menina lembrou-se de que os Pássaros-Trovões tinham prometido vir socorrê-la quando ela os chamasse. Ela proferiu as palavras sagradas, os tios a ouviram e se puseram a caminho. Atacaram a montanha em que ela estava presa com raios. Nove Cobras morreram nesse terrível combate. Foram poupados seus velhos pais e um de seus filhos, que tinham demonstrado compaixão.

Depois de libertarem a sobrinha, os Trovões foram à casa do chapim que, de tanto chorar, tinha virado um passarinho bem pequeno. Era preciso resolver o que fazer com a protegida. Resolveram colocá-la na forquilha de uma árvore, onde ela ficaria até o fim do mundo. Quando ela cantasse, seus tios a ouviriam, viriam ao seu encontro e a chuva começaria a cair. Pois a heroína tinha-se transformado numa pequena rã arborícola verde (*Hyla versicolor*), que anuncia a chuva. Como ela tinha lembrado de chamar os tios no final do inverno, as tempestades ocorrem em fevereiro ou março. Ela queria que fosse assim (Skinner & Satterlee 1915: 350-56; outra versão, mais curta, M_{479B}, em Bloomfield 1928: 379-83. Cf. também Skinner 1928: 161-62).

Os dois mitos pertencem a categorias distintas. M₄₇₈ parece pertencer a uma tradição privada, pois explica porque os membros do clã do Pássaro-Trovão são particularmente expostos ao afogamento (ou aos desastres militares em M_{478B}). M₄₇₉ poderia ser um mito fundador do ritual que servia, entre os Menomini, para invocar a tempestade e a chuva em caso de seca prolongada, e que consistia num banquete oferecido aos Pássaros-Trovões (Skinner 1915a: 206-10). Mito clânico num caso, mito de confraria no outro, M₄₇₈ e M₄₇₉ não deixam contudo de apresentar estruturas notavelmente simétricas, o que talvez se explique pelo fato de um evocar o final da estação das tempestades e o outro, o seu retorno. A oposição mais marcante concerne o personagem feminino, que é uma irmã mais velha ou uma menininha surgida do nada, duplamente inversa da primeira. Um homem não poderia casar-se com a irmã, mas os irmãos de M₄₇₉ tampouco consideram a possibilidade de se casar com uma mulher totalmente estrangeira, de que fazem sua sobrinha adotiva antes de transformá-la em rã. Nesse aspecto, as versões menomini diferem das que consideramos inicialmente, cuja intriga gira em torno do casamento do caçula com a visitante desconhecida e, depois, de seus irmãos com as irmãs dela. Apenas M_{478B} retoma esse tema, mas sob uma forma alterada, que o aproxima mais da série simétrica ilustrada por M_{475c}. Nas versões anteriores, tratava-se de cabeças cortadas e de alianças matrimoniais, motivos ausentes dos mitos menomini resumidos acima, que os substituem pela periodicidade sazonal.

Detenhamo-nos por um momento nessas transformações, cujo inventário completo exige que nos coloquemos no nível do grupo. Sabemos que o mito

dos irmãos solteiros inclui vários tipos. Primeiro, a história de Mûdjêkiwis, em que reconhecemos formas fortes (M₄₇₄) e fracas (M_{473A}, B, C). Em seguida, a história das mulheres do céu oriental (M_{475C}), simétrica e inversa da precedente. E acabamos de introduzir duas lições menomini, que possuem ecos, aliás, entre os Algonquinos centrais: de um lado, a história do prisioneiro das cobras (M₄₇₈) e, do outro, a dos dez trovões e sua sobrinha (M₄₇₉).

Enquanto a série Mûdjêkiwis e seu inverso tratam de cabeças-troféu e de alianças matrimoniais, as outras séries se dedicam, antes, à periodicidade sazonal. Mas não o fazem do mesmo modo. M₄₇₉ anuncia o retorno da estação das tempestades e M₄₇₈ anuncia seu fim, que é o oposto do retorno. E pode-se dizer que M_{475C} evoca o inverso do oposto, já que decreta o afastamento, para o leste, de mulheres que são elas mesmas inversos dos Trovões, seres masculinos e habitantes do céu ocidental. Para formar um grupo do gênero daquele cujo campo possível de aplicação nas ciências humanas foi mostrado recentemente por Barbut (1966), falta apenas um quarto termo, a saber, o inverso do tema. Ora, veremos mais adiante (p. 315-ss) que as formas fortes da história de Mûdjêkiwis também possuem uma conotação meteorológica, deixada em estado latente. Notemos desde já que, se M_{478B} conclui com a conjunção entre espíritos celestes e subterrâneos e os humanos, M₄₇₄ — que escolhemos para ilustrar as formas fortes — termina, ao contrário, com a disjunção entre os espíritos do alto e do baixo, que se instalam em suas respectivas residências, a igual distância dos humanos.

A estrutura quadripartite do grupo de Klein se aplica ainda melhor às transformações da heroína. Dependendo da versão, ela encarna uma *jovem esposa* (M₄₇₃, M_{475A}, B), uma *não-esposa* (M₄₇₉), uma *irmã mais velha instrutora* (M_{475C}) ou uma *irmã caçula repreensível* (M₄₇₄). Olhemos mais de perto. Em relação à periodicidade, a *jovem esposa* de M₄₇₃ toma o cuidado de se isolar por ocasião de suas primeiras regras, o que não faz a *irmã repreensível* de M₄₇₄ que, por negligência, contamina o irmão com seu sangue menstrual (em vez de o marido contaminar a si mesmo, apesar das precauções da heroína, como em M₄₇₃).

Não se trata em momento algum das regras da *irmã instrutora*. Mas ela toma o cuidado de isolar o irmão por ocasião dos ritos de puberdade (M_{475C}). Ou seja, ela isola, como a jovem esposa, em vez de não isolar, como a irmã repreensível; mas difere de ambas pelo fato de sua ação ter por objeto o irmão, e não ela mesma.

M₄₇₉ tampouco evoca as funções fisiológicas da *não-esposa*, mas por um motivo totalmente diferente. A heroína de M_{475C} e M₄₇₈ é uma mulher feita, mais velha do que o irmão e capaz de instruí-lo — depositária, portanto, de

um saber tradicional. A de M₄₇₉ é uma menininha, sem pais nem familiares cujo espírito, diz o mito, é totalmente vazio. Não se pode casar com essa criatura infantil. Por isso, os irmãos fazem dela uma sobrinha adotiva, “a relação mais valorizada e honrada”. Ela, na verdade, jamais atingirá a adolescência, pois antes disso será transformada em rã anunciadora de chuva e da volta da primavera. A carência da heroína permite, assim, a passagem da periodicidade fisiológica para a periodicidade sazonal.

Há mais. Ativa ou passivamente, os mitos qualificam a *irmã instrutora* e a *irmã repreensível* em relação às tarefas masculinas: uma ensina a arte da caça ao irmão e a outra recebe a mesma instrução de seu irmão mais velho, paralisado pela gangrena, e passa a caçar por dois. Também ativa ou passivamente, os mitos complementares qualificam a *esposa* e a *não-esposa* em relação às tarefas femininas. Assim que se casa, a *jovem esposa* trata de demonstrar suas virtudes domésticas. A *não-esposa*, por sua vez, é totalmente excluída dos cuidados da casa; M₄₇₉ fala de uma única refeição, de que ela não pode participar nem como observadora. Daí uma carência cultural, juntando-se à carência natural que assinalamos, e que, como a outra, permite um progresso dialético, já que a refeição não tem apenas um valor alimentar e parece constituir o protótipo do sacrifício oferecido pelos homens aos Pássaros-Trovão para acelerar seu retorno (*supra*: 292).

Assim, o sistema mitológico dos irmãos solteiros se apresenta sob a forma de quatro estruturas quadripartites, homólogas entre si e embutidas umas nas outras. Ordenando-as logicamente, pode-se dizer que elas articulam, respectivamente, relações de parentesco, comportamentos relativos à natureza biológica, outros relativos à cultura e, finalmente, relações entre o homem e o universo, representado pela passagem das estações. Mas os encaixes das estruturas umas nas outras não possui um caráter estático. Longe de estar isolada das outras, cada uma das estruturas contém um desequilíbrio que só pode ser compensado utilizando um termo tomado à estrutura adjacente. O diagrama para ilustrar a configuração global se pareceria menos com quadrados inseridos uns dentro dos outros do que com uma grega. “Não-esposa” não é um termo de parentesco; a inexistência da menstruação exige seu deslocamento do plano fisiológico para o plano sazonal, para qualificar a periodicidade; o inverso do final de uma estação não equivale ao retorno da outra; e a realização de um sacrifício não é o mesmo que uma refeição profana preparada por uma cozinheira cuidadosa. No âmago dos próprios mitos, a reflexão, comandada por uma dialética peremptória, se eleva do parentesco às funções sociais, dos ritmos biológicos aos ritmos cósmicos, das ocupações técnicas e econômicas aos gestos da vida religiosa.

Nesse universo, atentaremos especialmente para periodicidade sazonal, pois esse motivo, introduzido pelos dois últimos mitos menomini (M₄₇₈, 479), permitirá resolver o problema das dezenas.

Os mitos utilizam duas dezenas: são 10 os Pássaros-Trovão e são também 10 as Serpentes subterrâneas. Por outro lado, tanto em M₄₇₈ como em M₄₇₉, o mais velho dos Trovões se chama Múdjêkiwis e, em M₄₇₉, o caçula se chama Pêpakitcisê.

Esses nomes não, na verdade, títulos dados às crianças menomini pela ordem de nascimento. O filho mais velho tinha direito ao nome Múdjêkiwis (Múdjikiwis, Matsihkiwis), que significa “Irmão-dos-Trovões”, e o caçula, ao nome Pêpakitcisê (Pûpâkidjise), “Pequeno Ventre-Grande”. Porém — e isso é de capital importância — havia apenas 5 termos ordinais para os meninos (3 para as meninas), que eram, na ordem, “Irmão-dos-Trovões”, “Depois-Dele”, “Depois Deste”, “No-Meio” e “Pequeno Ventre-Grande” (Skinner 1913: 40). Portanto, em relação à prática social, os mitos menomini são de fato diplóides, como havíamos postulado no início deste discussão (p. 275). Pois se o primogênito chamado Múdjêkiwis merece seu título, o caçula se encontra na 10^a. posição, e não na 5^a. Os dez irmãos são, em suma, numerosos demais — o dobro.

Existe, aliás, uma versão cree das Planícies, periférica portanto (M_{477D}; Skinner 1916: 353-61), que se distingue das outras por duas anomalias curiosas e provavelmente interligadas: de um lado, a visitante desconhecida escolhe o 5º irmão em vez do 10º e, do outro, há dois Múdjêkiwis, um irmão mais velho de 10 homens e o outro, irmão mais velho de 10 Pássaros-Trovão casados com 10 irmãs. Os Cree não se contentam em opor a dezena de Trovões a uma dezena de espíritos das profundezas, felinos ou répteis. Eles introduzem entre esses dois campos uma dezena humana, a dos 10 irmãos, que fazem o papel de mediadores: os irmãos matam os monstros das profundezas em nome dos Trovões, em troca pelas esposas recebidas (M_{477B}; Bloomfield 1930: 228-36). De modo que a multiplicação dos termos num plano é acompanhada de sua



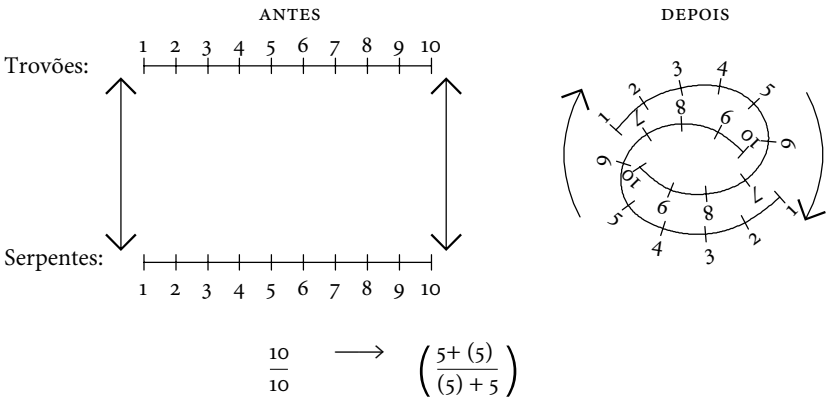
[33] Trovões menomini (cf. Skinner 1921, prancha LXX, p. 262).

divisão em outro. Os Cree das Planícies possuíam um vocabulário complexo para distinguir as classes de idade; mas a utilização de termos ordinais não foi registrada entre eles (Mandelbaum 1940: 241-43).

Conviria examinar com atenção, no mesmo espírito, os casos em que o irmão chamado de Múdjêkiwis ou algum termo equivalente não ocupa o lugar do mais velho, mas do segundo em ordem de nascimento (versão Schoolcraft de M_{475A}, in Williams 1956: 124-34) ou do terceiro (M₄₇₄). M₄₇₄ corta, portanto, a série dos 10 irmãos depois dos três mais velhos, ao passo que M_{477D} a corta depois dos 3 mais jovens, recusados pela heroína, a quem se propõe então o 5º, que ela aceita.

Fiquemos nos Menomini, entre os quais é possível relacionar diretamente os mitos e costumes reais. Vimos que a série sociológica dos 5 termos ordinais se desdobra numa série mítica de 10 termos que, se realmente ocorresse, produziria uma situação tão confusa quanto a que os Blackfoot evocam (p. 282) com uma imagem anatômica, quando falam de mãos humanas com 10 dedos. É essa eventualidade catastrófica que o aparecimento da periodicidade sazonal — que conclui M₄₇₉ — permitirá evitar. Pois se, em vez de combaterem perpetuamente numa guerra aberta e sem saída, os poderes do bem e do mal, do verão e do inverno, se alternarem, cada qual reinará durante metade do ano, ou seja, suas forças serão divididas por dois. Cinco trovões prevalecerão durante a estiagem e cinco serpentes durante a invernação, e o resto da tropa se eclipsará por trás da metade daquela a quem cede a precedência. Passa-se, assim, de uma oposição estática de coeficiente 2 x 10 para uma periodicidade dinâmica, de coeficiente 2 x 5 (fig. 34).

PERIODICIDADE SAZONAL



[3 4] Antes da introdução da periodicidade e depois.

Assim o longo inverno, durante o qual os Menomini esperavam ansiosamente pelas tempestades primaveris, será reduzido pela metade, o que é mais salutar do que alongar o verão. Como os Bûngi (Ojibwa das Planícies) e os Cree das Planícies, entre os quais um ritual do trovão tomava o lugar da dança do sol (Skinner 1914b: 506; 1919b: 287; cf. Radin 1928: 665-66), os Menomini acreditavam que os Trovões eram amigos dos homens. Sentiam-se desconfortáveis quando passavam muito tempo sem ouvi-los. Aos primeiros rumores da tempestade, exclamavam alegremente “Ei, eis que se escuta Mûdjêkiwis!”. Era em homenagem aos Trovões que o filho mais velho tinha esse nome (Skinner 1913: 73-74; cf. André in Keesing 1939: 61).

Esse elo onomástico entre série mítica e série sociológica completa nossa demonstração, pois, à diferença dos mitos nesse ponto, o panteão menomini não compreendia dez trovões, e sim cinco.² Seu chefe, Mûdjêkiwis, ficava sentado no meio, com Mûkomais, “o Inventor do granizo” e Wi’sikapo, “o Pássaro imóvel” a seu lado, ao norte, e, ao sul, Wapinâmäku, “o Trovão branco” e depois Sawinâmäku, “o Trovão vermelho (ou amarelo)”. Os dois trovões do norte traziam o frio e a tempestade, os do sul, as chuvas quentes (id. *ibid.*: 77). Conseqüentemente, fica confirmado que os mitos evocam a fórmula da dezena apenas para afastá-la em proveito da quina, a única que permaneceu desde “os tempos muito antigos”, em que a transformação de uma menininha numa rã anunciadora da chuva (cf. M₂₄₁, [MC: 155](#)) permitiu que a periodicidade sazonal se instalasse.



Fica portanto esclarecida a natureza das dezenas e a razão pela qual encontram-se em alguns mitos conjuntos de uma potência inusual em comparação com os números menores — 2, 3 ou 4 — com que costumam contentar-se as

.....
2 . Objetar-se-á talvez que Skinner (1921: 49-50) cita 16 “títulos dos Trovões”, usados como nomes próprios pelos índios. Mûdjêkiwis aparece no topo da lista e Pepäkidjisê no final. Mas esses títulos se sobrepõem. Assim, em M₄₇₉, Pepäkidjisê (Pepakitcisê), “Pequeno Ventre Grande”, também se chama Mosa’na’sê, que significa “O terrível” ou “O destruidor”, título ao qual às vezes se acrescenta o de “Homem-Trovão”, porque essa divindade gosta de assumir a forma humana (id. *ibid.*: 50). Por outro lado, uma pele pintada exhibe vários trovões, entre os quais se destacam o chefe e os “trovões verdadeiros”, que juntos são 5 (Skinner 1913: 104). As demais divindades celestes são as águias, donas dos raios e pássaros servidores dos trovões (id. *ibid.*: 105-06). Portanto, é preciso distinguir os trovões menores dos trovões maiores ou principais: “Estes são os cinco grandes trovões, todos os outros ocupam uma posição inferior” (Skinner 1915a: 74-75, 77).

narrativas dos povos sem escrita. As dezenas representam *conjuntos saturados* que a dialética dos mitos se dedica a reduzir, sempre sublinhando esse caráter com invenções dramáticas. Quanto mais lentamente avança o herói, mais curta lhe parece a viagem (M_{477C}). As 10 ou 11 ograds do céu oriental (M_{475C}) matam seus respectivos amantes de fome com crueldade variável: a primogênita come toda a comida, da 2^a. à 5^a., as irmãs não dão nada, a 6^a. dá muito pouco, as 4 seguintes compartilham e a 11^a. e última dá quase tudo. Várias versões da história de Mûdjêkiwis (M_{473C}, M_{477C}) criam uma oposição maior entre o caçula casado e o irmão mais velho, que permanece solteiro por mais tempo, já que o caçula começa juntando as mulheres e depois as distribui aos irmãos começando por aquele cuja idade é mais próxima da sua e prosseguindo na ordem, até o mais velho, que exclama: “É demais! Os irmãos mais novos são servidos primeiro!” (Skinner 1919a: 295; cf. Bloomfield 1928: 235).

O grande intervalo vai sendo portanto preenchido progressivamente, por adição metódica dos menores compatíveis com o enunciado do mito, isto é, seguindo o caminho inverso do que descrevemos quando encontramos pela primeira vez o problema dos grandes e pequenos intervalos (cc: 58-63; 304-05). Naquela ocasião, mostramos que o contínuo, que é o reino dos pequenos intervalos, opõe-se ao mesmo tempo à descontinuidade sincrônica das espécies na ordem biológica e à descontinuidade diacrônica dos dias e das estações no calendário. Além disso, o contínuo se manifesta durante o dia pelo cromatismo do arco-íris e, em noites sem lua e sem estrelas, pela escuridão total que ameaça colocar o homem em contato com forças hostis. Toda essa problemática, que havíamos formulado a partir de exemplos sul-americanos, reaparece nas regiões setentrionais da América do Norte. A respeito da alternância dos dias e das estações (M_{479C}; Bloomfield 1928: 317, 335), os Menomini contam que o esquilo rajado (*Eutamias*) propôs aos outros animais que tomassem sua pelagem como modelo: o inverno e o verão durariam cada um seis meses, que é o número de listras em seu dorso. Venceu o urso, que queria que o inverno e a noite reinassem continuamente. O urso tem o pelo uniformemente negro; se sempre fosse noite, os homens teriam de caçar às cegas e essa inevitável contigüidade com o animal feroz daria a este a vantagem no combate.

Estamos portanto diante de um vasto conjunto, no qual os mitos que utilizam as dezenas se distinguem, porém, por um procedimento que lhes é próprio. Em vez de instaurarem o reino dos grandes intervalos onde antes prevaleciam os pequenos, como costuma ocorrer, esses mitos parecem empenhados em criar as condições do contínuo multiplicando o número dos protagonistas até a dezena, na medida em que 10 representa o número

a partir do qual unidades discretas, tornadas demasiado numerosas, já não toleram afastamentos diferenciais entre elas, se fundem de certo modo, e deixam que a força do contínuo supere a do enumerável. A partir daí, o procedimento do mito consistirá em destruir esse contínuo, reduzindo as dezenas a conjuntos de potência menor que as dividem por 2. As versões menomini sobre os Pássaros-Trovões (M₄₇₈, M₄₇₉) não diferem nesse aspecto do grupo dos irmãos solteiros, exceto pelo recurso à periodicidade sazonal para obter um resultado ao qual os demais mitos do grupo também chegam, mas graças a procedimentos cuja natureza devemos agora determinar, a fim de ligar a todos, se for possível, aos mesmos princípios.

Antes de iniciar o próximo mito, peço ao leitor que releia M₄₇₉, que é a segunda variante menomini.

M480A. BLACKFOOT: CABEÇA-VERMELHA

Era uma vez um homem que vivia só com a mãe, sem família e longe de tudo. Sua cabeça era vermelha como o sangue. Um dia, uma jovem chegou até ele depois de ter andado muito. Ela acabava de ser criada e de sair da terra; ainda não sabia comer, nem beber, nem fazer nada. Cabeça-Vermelha a mandou embora, pois preferia viver só. A heroína, desamparada, refugiou-se perto de um formigueiro e pediu ajuda aos insetos. Ela queria algum poder que lhe permitisse obrigar Cabeça-Vermelha a aceitá-la.

As formigas ficaram com pena dela e mandaram-na roubar duas peças de couro curtido na casa e trazê-las. Depois mandaram-na embora, até o dia seguinte. Quando ela retornou ao formigueiro, encontrou as duas peças de couro maravilhosamente bordadas com espinhos de porco-espinho. É a origem desse trabalho, pois as primeiras bordadeiras foram as formigas (cf. *supra*: 208). Depois elas enfeitaram o vestido da mãe de Cabeça-Vermelha e disseram para a heroína colocá-la dentro da casa ao lado das pernas da velha, depois de tê-las guarnecido com os couros bordados. Então, ela deveria se esconder no mato e esperar pelos acontecimentos.

Quando Cabeça-Vermelha e sua mãe voltaram para casa, ficaram maravilhados ao ver as roupas belíssimas. Cabeça-Vermelha tinha certeza de que a jovem desconhecida as tinha feito, e implorou à mãe que a encontrasse e alimentasse e lhe pedisse para fazer mocassins bordados.

A heroína concordou em fazer o trabalho, mas disse que ninguém podia vê-la enquanto ela exercia seus talentos. Na verdade, ela entregou os mocassins às formigas e, no dia seguinte, eles estavam cobertos de bordados. A túnica do caçador foi decorada do mesmo modo pelas formigas, com motivos bordados em forma de discos na frente e nas costas e faixas nos ombros e nas mangas. Os discos representavam o sol, de quem provinha parte dos poderes da moça. Uma doninha (cuja pele

propicia um enfeite muito apreciado) lhe tinha dito qual decoração pedir às formigas: faixas na túnica, representando as pistas seguidas pela doninha, e nos mocassins, representando o lugar onde esses animais pisam a neve.

Conquistado por talentos que ele pensava serem da heroína, Cabeça-Vermelha quis casar-se com ela, mas a doninha a convenceu a não aceitar. Aconselhou-a inclusive a procurar um osso bem pontudo e matar o homem enquanto ele dormia. Foi o que ela fez. Depois, foi se refugiar junto aos índios, a quem ensinou a arte do bordado (Wissler & Duvall 1908: 129-32).

Essa heroína sem família e sem passado, surgida do nada e totalmente inocente, coincide com outras que já encontramos. Como a de M₄₇₉, ela se define negativamente por uma carência de laços de parentesco. A heroína de M₄₇₉ era inapta ao casamento, esta o recusa; ambas são não-esposas. Incapaz de fazer qualquer coisa sozinha, até comer e beber, a heroína de M₄₈₀ se opõe também à irmã instrutora de M₄₇₈. Assim, ela é ao mesmo tempo não-esposa e não-irmã. Essa interpretação é confirmada por versões mandan e hidatsa em que a irmã fiel ao irmão de M₄₇₈ e a não-irmã traidora de M₄₈₀ que mata o homem de quem não quer se tornar esposa se transformam em irmã que trai o irmão com o qual ela tinha ficado sozinha no mundo, como em M₄₇₈. A heroína mandan (M₄₈₁; Beckwith 1938: 96-102; Bowers 1950: 312-14, 366-69; versão hidatsa, id.ibid.: 370-73), inicialmente instrutora do irmão, torna-se canibal. Ela ataca os habitantes do mundo celeste e pega seus escalpos para colar em seu vestido, em fileiras regulares. Mas fica um lugar vazio acima do seio esquerdo, que só poderá ser preenchido pelo escalpo do irmão. Assim, pensa a assassina, ela guardará o irmão amado sobre o coração e, como os alimentos são levados à boca pela mão esquerda, ele será o primeiro a ser alimentado. O herói, avisado por um espírito tutelar, foge e é perseguido pela ogra. Ele a fere com uma flechada na axila mas evita matá-la. Antes de subir ao céu, ela lhe dá seu vestido enfeitado de escalpos e de conchas, que a partir de então será colocado num altar onde o proprietário e suas esposas celebrarão um culto para obter sucesso na guerra.

De modo que, ao mesmo tempo em que a *não-irmã produtora* de M₄₈₀ se transforma em *irmã destruidora* em M₄₈₁, passa-se de um mito sobre a origem do bordado com espinhos para um mito sobre a origem dos escalpos. Essa transformação se opera, aliás, dentro da própria mitologia dos Blackfoot, pois uma outra versão de Cabeça-Vermelha (M_{480B}; Josselin de Jong 1914: 97-101) faz da heroína uma viúva inconsolável depois que Cabeça-Vermelha matou seu marido. Ela rejeita vários pretendentes e finalmente se deixa con-

vencer por um deles, com a condição de que antes ele a vingue do assassino.

O rapaz consegue a ajuda de protetoras sobrenaturais, que lhe dão a aparência de uma bela moça. Metamorfoseado, ele se apresenta a Cabeça-Vermelha, que o manda bordar seus mocassins e suas perneiras antes do cair da noite, ou morrerá. A falsa heroína entra no mato e encarrega as formigas da obra. Cabeça-Vermelha fica tão encantada com o resultado que se casa com a moça, apesar de suas pegadas de estimação chamarem sua atenção para o fato de que a suposta mulher tem olhos de homem. Ela aproveita enquanto o marido dorme para enfiar uma sonda de chifre de veado em sua orelha, sobre a qual bate com uma pedra até que o crânio seja atravessado. Depois ela escarpela a vítima e foge para junto de uma de suas protetoras, a quem dá metade do escampo, e que em troca lhe devolve a aparência masculina. O herói chega à aldeia e realiza a primeira dança de guerra. Entrega o meio-escampo à viúva por quem se apaixonara e ela aceita casar-se com ele.

Essa segunda versão blackfoot, intermediária entre a primeira versão blackfoot e a versão mandan, conserva o tema do bordado, mas o relega a segundo plano. Não se trata mais da origem dessa técnica, que o mito supõe já conhecida, mas, como na versão mandan, da origem da caça às cabeças e dos ritos de guerra.

Ora, M_{480B} liga a oferenda do escampo e os ritos de guerra ao casamento. Aparece, por esse viés, uma primeira afinidade entre os grupos {M₄₇₉-M_{480A, B}} e {M₄₇₃-M₄₇₆}, pelo qual começou esta discussão. Esse grupo já estabelecia uma ligação entre as alianças matrimoniais e as cabeças-troféu. Mas a afinidade com o terceiro grupo, {M₄₇₈-M₄₇₉} é igualmente evidente: os Blackfoot chamam a heroína de M_{480A} de “Mulher-após-Mulher”, significando assim que ela tem o poder de ressuscitar perpetuamente (Wissler & Duvall 1908: 132, n. 1). Trata-se, portanto, de uma criatura periódica como a rã, responsável pela alternância das estações no mito menomini (M₄₇₉) e que, como lembra seu nome científico, *Hyla versicolor*, possui a capacidade de mudar de cor.

Além de seu poder de ressurreição, vimos que a heroína de M₄₈₀ possui outro, que lhe permite assumir a aparência de mulher ou de homem. Dependendo da versão, ela é um ou outro e, quando é homem, transforma-se em mulher para enganar o inimigo e seduzi-lo. Os Blackfoot inclusive diziam às vezes que sua heroína era um homem disfarçado de mulher, enviado à terra pelo Sol para matar Cabeça-Vermelha (id.ibid.). Então, ela se confunde com o herói de um ciclo célebre, o do homem da cicatriz (*Scarface*), ao qual devemos agora nos voltar.

Segundo uma versão blackfoot (M_{482A}; McClintock 1910: 491-99; Spen-

ce 1916: 200-05) esse herói seria justamente o filho nascido da união entre um astro e uma humana no ciclo que já discutimos longamente (quarta parte). Nas outras versões de mesma proveniência (M_{482B}, c, d, e; Wissler & Duvall 1908: 61-65, 2 versões; Grinnell 1892: 93-103; Josselin de Jong 1914: 80-82; Uhlenbeck 1911-12: 50-57), ele é um rapaz desfigurado por uma cicatriz que pede a mão de uma moça da aldeia. Ela responde, com ironia, que se casará com ele quando a marca horrorosa tiver desaparecido. Desesperado, o rapaz parte sem rumo; chega à casa do Sol, faz amizade com Estrela d'Alva, filho do astro, e assim consegue a proteção de Lua, mulher do Sol. Mãe e filho intercedem em seu favor. O Sol, apesar de sua ferocidade, se apieda, cura o rapaz e o torna tão parecido com o próprio filho que até a mãe deste os confunde.

Um dia, o herói, desrespeitando a proibição do Sol, leva o companheiro para o oeste. Encontra e mata sete groux, cisnes ou gansos selvagens e volta com suas cabeças cortadas. É a origem dos escalpos, que desde então os guerreiros exibem como prova de seus feitos. Felicíssimo por se ver livre de seus inimigos, o Sol ensina os ritos de guerra a seu protegido e lhe dá uma flauta mágica para reduzir as moças (Wissler & Duvall 1908: 66, n.1). Ao voltar para junto dos seus, o herói institui os banhos de vapor. Depois, volta ao céu, onde se torna uma estrela que muitas vezes se confunde com a Estrela d'Alva (M_{482B}). Segundo uma outra versão (M_{482D}), ele se casou com a amada, eles viveram até uma idade avançada e tiveram muitos filhos. Ou então (M_{482E}) ele dormiu com a moça cruel e em seguida a mandou embora, como castigo por sua maldade.

Existem variantes sioux desse mito, que preservam sua função etiológica, nuançando-a de vários modos. Entre os Oglala Dakota, a história de um rapaz apaixonado que tem de superar uma prova antes que a moça arredia o aceite como marido também concerne a origem da faca de escalpelar. A amada manda o herói ir em busca de um objeto desconhecido, chamado /ptehiniyapa/, que ele acha graças a duas velhas, que são o sol e a lua. Porém, quando ele retorna com seu troféu, a moça se transforma num cervo (*wood-deer*) e foge dele; daí a proibição alimentar relativa a esse animal (M₄₈₃; Beckwith 1930: 401-05; cf. Wissler 1907: 128-31). Essa conclusão inesperada coloca um problema que resolveremos mais tarde (p. 319-ss). A representação simbólica da faca de escalpelar por um chifre vermelho de bisão, em M₄₈₃, permite estender o grupo até os Winnebago, tribo de língua siuana que vivia ao sul dos Grandes Lagos. Um mito complicado sobre a origem das armas sagradas e dos ritos guerreiros do clã do Pássaro-Trovão (M₄₈₄; Radin 1931) tem por herói o caçula de 10 irmãos, chamado Chifre-Vermelho.

A referência aos Pássaros-Trovão, de um lado, e o insistente retorno das dezenas, do outro (10 irmãos, 10 noites, 10 escalpos), sugerem que o ciclo que acompanhamos desde M₄₇₃ possa se fechar com os Sioux. Os mitos dos Crow, que também fazem parte dessa família lingüística, completarão a demonstração. Porém, antes de deixarmos M₄₈₃, observaremos que o herói parte em busca do objeto desconhecido na companhia de seu irmão mais novo e de um camarada, ou seja, de dois personagens que são, um *menos do que um irmão*, e o outro, *mais que um irmão*, visto que os Dakota tratavam os caçulas com desdém (Beckwith 1930: 401, n. 3), ao passo que o laço de amizade cerimonial chamado /hunka/ era, segundo eles, mais importante do que qualquer outro (Walker 1917: 122-40). De modo que aqui, a categoria “irmão”, em vez de se esgotar na extensão, como no ciclo de Mûdjêkiwis, pela fórmula redundante da dezena, se esgota em compreensão. Essa transformação lógica certamente resulta da predominância, já assinalada (p. 208), que os Dakota atribuíam ao número 4, e que podia levá-los a preferir à dezena conjuntos de ordem menos elevada.

No início desta discussão, já utilizamos dois mitos crow (M₄₆₇-M₄₆₈, p. 276), considerando-os do ponto de vista de suas propriedades aritméticas. Não voltaremos a eles, exceto para observar que, num caso, o herói vence um chefe que monopolizava todos os víveres e todas as mulheres e, no outro, vence 7 irmãos e 3 irmãs canibais, sendo todas as mulheres, exceto a mais nova, providas de uma vagina dentada (Lowie 1918: 132, 167-68). Esses mitos postulam, portanto, uma homologia entre um homem captador de mulheres e alimentos, mulheres destruidoras de homens, e canibais. Estes são Pássaros-Trovão (bisões canibais nas versões mandan paralelas já mencionadas, M_{469A} e M_{469B}, às quais voltaremos, p. 306).

Assim, versões sioux nos levam mais uma vez de volta ao nosso ponto de partida e, desse ponto de vista, é digno de nota que os Crow, que possuem um mito de origem do escalpo igual aos dos Blackfoot e Dakota, também contam a história do homem da cicatriz em termos especialmente próximos dos mitos sobre a origem da periodicidade sazonal, tal como os encontramos entre os Menomini:

M485 CROW: CABEÇA-VERMELHA

Para aceitar um pretendente, uma moça exige que ele lhe traga a cabeleira de Cabeça-Vermelha. O herói se propõe a fazê-lo, encontra protetores sobrenaturais e obtém sua ajuda mediante a oferenda de várias espécies de cervos (ou animais assimilados aos cervídeos pela sistemática indígena): cabrito-montês, cervo, cerví-

deo, “antílope” americano. Uma mulher-cervo de cauda branca [*Dama virginiana*] e uma mulher-formiga (cf. M480A, B) ajudam-no a se disfarçar de mulher e o texugo completa a transformação.

Transformado em formiga, o herói passa pelos sentinelas de Cabeça-Vermelha, que são, pela ordem, o grou, o coiole, os cães, o lobo e a serpente. Então retoma sua aparência feminina e propõe casamento a Cabeça-Vermelha, que se casa com ela, apesar de seus irmãos terem-no advertido de que a pretensa mulher tinha uma cicatriz no braço, e cheirava a homem. A falsa mulher aproveitou enquanto o marido dormia para matá-lo, cortou sua cabeleira e deixou-o careca. Então, recuperou a forma masculina e fugiu. Os irmãos perseguem o herói, que lhes escapa graças a seus protetores, que se postaram ao longo do caminho. Deu a cabeleira de Cabeça-Vermelha à prometida e o casamento foi realizado (Lowie 1918: 141-43).

Vejamos agora a outra narrativa:

M486 CROW: O HOMEM DA CICATRIZ.

Era uma vez um homem que tinha caído no fogo durante uma brincadeira na infância. Ele odiava a metade queimada do próprio rosto e resolveu partir sem rumo. Protetores sobrenaturais instaram-no a implorar a ajuda de uma águia que vivia muito longe. O pássaro lhe prometeu ajuda, contanto que ele defendesse seus filhotes de espíritos aquáticos que vinham devorá-los um após o outro. O herói aceitou, e a águia o apresentou ao Sol, cujos filhos o curaram, graças a um espelho mágico. Em agradecimento, ele lhes ensinou vários jogos. Ao cabo de 20 dias,³ o Sol mandou o hóspede de volta para junto da águia, fazendo-o prometer que doravante o olharia sem fazer caretas.

A águia avisou o herói de que o nevoeiro viria logo, anunciando o ataque dos espíritos aquáticos. Um monstro surgiu da água e o herói o matou, lançando pedras ardentes em sua boca. Era uma “lontra comprida”, criatura mítica que toma o lugar das serpentes chifradas ou peludas da demonologia dos Crow. O trovão levou seu cadáver.

Quando os filhotes de águia cresceram, o Sol disse à águia que mandasse o filho levar o herói de volta. Assim que começou a nevar, o pássaro pôs o homem nas costas e devolveu-o à aldeia, onde se casou com uma moça que havia dito que gostaria dele se ele não tivesse metade do rosto queimada. A partir de então, o herói tornou-se capaz de prever as mudanças de tempo (Lowie 1918: 152-53).

3 . Período durante o qual o sol e a lua percorrem o céu, um atrás do outro. Cf. Hoffman 1896: 209-10.

Aqui aliado às águias, o herói vence uma lontra comprida e adquire o poder de prever o tempo, ao passo que, numa outra versão (M_{486B}; Lowie 1918: 144-49), os espíritos aquáticos obrigam-no a reassumir sua mera condição humana e não mais se intrometer no grande conflito entre os poderes de cima e os de baixo. O que significa dizer que, como entre os Menomini, o único meio de humanizar esse conflito, já que não se pode resolvê-lo, consiste na instauração ou descoberta da periodicidade sazonal, encarnada por um personagem que provoca mudanças de tempo (M₄₇₉), é capaz de prevêê-las (M₄₈₆) ou, sendo dotado de várias vidas, é ele mesmo um ser periódico e mutável (M₄₈₀).

Fica claro, portanto, que desde o início desta discussão seguimos dois trajetos, que correspondem a fórmulas míticas paralelas ou convergentes. Seu denominador comum é um personagem dividido ao meio — belo de um lado, feio do outro — que, segundo uma das fórmulas, impõe a alternância a equipes demasiado numerosas e que se enfrentam ou, segundo a outra fórmula, alterna consigo próprio, mudando de sexo e, pela introdução do escalpo e dos ritos guerreiros, ordena as relações entre formações de um novo tipo: em vez de poderes sobrenaturais de cima e de baixo, concidadãos e inimigos. Em todos os casos, essas equipes formam séries que os mitos tratam de totalizar ou destotalizar. Totalizam-nas mediante a alocação de uma esposa para cada membro de uma família de 10 irmãos (M₄₇₃-M₄₇₇). Destotalizam-nas mediante a redistribuição de esposas monopolizadas por um único homem (M₄₆₇) ou a repartição dos escalpos conquistados aos inimigos. O escalpo trazido permite o casamento entre compatriotas (M_{480B}, M₄₈₂-M₄₈₆), assim como a reconquista do escalpo em mãos de inimigos permite o casamento com estrangeiras (M₄₇₄-M₄₇₅).

Até agora, as operações de destotalização e de retotalização afetam mulheres, ou escalpos, ou ambos ao mesmo tempo. Resta-nos a examinar uma transformação do mesmo grupo, na qual, invertendo de um lado o ciclo de Múdjêkiwis e, do outro, o de Cabeça-Vermelha, a destotalização e a retotalização afetam, porém, os homens.

M487 OGLALA DAKOTA: O MENINO DE PEDRA (1) [CF. M489]

Era uma vez quatro irmãos solteiros que receberam como hóspede uma visitante desconhecida. Como ela escondia o rosto na presença deles, o caçula se transformou em pássaro para espioná-la. Viu que ela tinha a face coberta de pelos. Era uma bruxa, que queria os escalpos dos quatro irmãos para completar seu vestido enfeitado com tais troféus. Ela conseguiu matar os três mais velhos, mas o mais novo os ressusci-

tou depois de decapitar a ogra.

Uma segunda visitante, espionada do mesmo modo, tinha o coração puro e só queria fazer mocassins para os irmãos. Contudo, após um certo tempo, todos eles desapareceram, um depois do outro.

A mulher, que ficou sozinha no mundo, engoliu uma pedrinha que a fecundou. Logo deu à luz um filho. Quando ele cresceu, partiu em busca dos tios e achou seus esqueletos na frente da casa de uma bruxa malvada. Ela quis matá-lo também, mas seu corpo de pedra o tornava invulnerável. Ele fez a velha morrer e ressuscitou os tios.

Quando chegou o inverno, o herói encontrou moças que o desafiaram numa competição de descida de encostas cobertas de neve, certas de que ele se espatifaria contra as rochas. Ele as matou também. As moças eram bisões transformados, cujos congêneres atacaram os irmãos para se vingarem. Mas estes venceram. Foi assim que o bisão passou a ser caça do homem (Wissler 1907: 199-202; para uma versão oriental, cf. McLaughlin 1916: 179-97).

Embora o motivo do escalpo esteja presente, o mito remete principalmente aos ritos da caça de inverno. Entre os Dakota, aliás, o simbolismo do cachimbo sagrado ilustra a ligação entre a caça às cabeças e a caça aos bisões. O cachimbo represente uma virgem vermelha e intocável, que reduz seus atacantes a esqueletos, mas dá o bisão aos homens que a respeitam, junto com um cachimbo que eles decoram com escalpos: “Ela ordenou que eles trouxessem os escalpos de seus inimigos e celebrassem a dança de guerra comendo carne de bisão” (M_{487B}; Wissler 1907: 203). Esse cachimbo, também chamado de “túnica branca”, “copo” ou “concha”, leva, como o M₄₈₇, ao mito mandan (M₄₈₁) sobre a origem de uma túnica sagrada descrita na narrativa como enfeitada de escalpos que, na verdade, eram conchas, como se deduz do nome do altar portátil (*Shell Robe Bundle*) em que era guardada.

Os mitos mandan que fundam os ritos da caça de inverno (M_{469A}, B, *supra*: 303) ligam-na igualmente à origem dos escalpos. Um jovem caçador de águias malsucedido deve conquistar a cabeça de um ogro cujos cabelos possuem quatro cores. Uma mulher-cervídeo de rabo branco (cf. M₄₈₅) esfrega seu corpo nu no dele e assim o transforma em moça, mas conserve as pernas, para que continue sendo um bom corredor. Ele chega à casa do ogro, cuja irmã é um pássaro canibal, e consegue casar-se com ele. Na primeira oportunidade, a falsa mulher mata e decapita o marido. Em segui-

4. Seria preciso fazer um estudo comparado dos mitos da caça de inverno entre os siouanos das Planícies. Uma variante omaha (M_{469C}; J. O. Dorsey 1904a: 185-88) substitui o ogro mandan de cabeleira quadripartite por quatro ogros-trovões cujos cabelos >

da, ela diz estar menstruada para se afastar e fugir.⁴

Depois de várias peripécias, no decorrer das quais ele mata a irmã canibal e consegue também a cabeça dela, o herói encontra três irmãs cervídeos [*Dama virginiana*; *Dama hemionus*; *Cervus* sp.] de vaginas dentadas, e uma quarta, que é uma mulher bisão inofensiva, com quem ele se casa. Ela o protege de seus sete irmãos, que são divindades guerreiras e canibais. O herói consegue apoderar-se das armas mágicas destes e resolve voltar para casa.⁵ Sua esposa o deixa partir, mas avisa que matará as quatro primeiras moças com quem ele se casar novamente, por ciúme. Por isso, ele escolhe mulheres de condição modesta, que morrem uma depois da outra, e finalmente, a filha do chefe, que lhe tinha sido oferecida imediatamente após o seu retorno (Beckwith 1938: 149-54; Bowers 1950: 286-95). Essa mulher ciumenta, décima primeira de uma dezena, é uma criatura mista, meio bisão meio humana, que institui a viuvez seqüencial: “Ainda hoje acredita-se que os homens que perdem várias esposas em seguida são vítimas da mulher ciumenta [do mito]” (Bowers 1950: 295). Cabe lembrar que, de fato, em razão de suas condições práticas, a caça de inverno, que ocorria perto da aldeia e às vezes até dentro dela, apresentava uma conotação caseira, se não endógama, do ponto de vista sociológico, ao passo que a caça nômade do verão tinha uma conotação aventureira, guerreira e exógama. Assim, os mitos fundadores dos ritos de inverno giram em torno do tema do ciúme, tanto quando ele exerce seu poder, como em M₄₆₉, como quando, ao contrário, tem de se submeter aos ritos do Bastão vermelho (M₄₆₃-M₄₆₅), em que os jovens entregavam suas mulheres aos velhos da aldeia. De modo simétrico, o mito fundador dos ritos de verão explica a origem da inconstância: “é por isso que hoje em dia acontece de um homem abandonar

.....
> são, respectivamente, brancos, vermelhos, amarelos e verdes. Por outro lado, mitos crow já discutidos (M₄₆₇, 468) apresentam o protegido de um anão. Ora, o mito mandan que funda o rito da caça de inverno diz “o Mocho das neves” e precisa que o pássaro protetor é um anão (M₄₆₉; Bowers 1950: 286) e, no mito crow M₄₆₈, a esposa do espírito das profundezas é um mocho. O pássaro reaparece entre os Hidatsa, também sob a forma de um espírito das profundezas, mas claramente associado à caça de verão pelo ritual chamado “o Nome da Terra”, cujo mito fundador (M_{469D}; Bowers 1965: 433-434) mostra um estrangeiro como salvador de três moças, que ele trata como irmãs, no lugar de três estrangeiras, em M₄₆₉, que afirmam querer se casa com um rapaz quando na verdade querem matá-lo. Sobre as relações de simetria entre mitos da caça de inverno e mitos da caça de verão entre os Mandan e os Hidatsa, cf. Lévi-Strauss 19. 5. A conquista das armas mágicas resulta de uma escolha equivocada, motivo que encontramos pela primeira vez num mito arikara que também trata da origem dos escalpos (M₄₃₉, p. 196), do qual existem variantes entre os Mandan e os Hidatsa (Will 1913, 1916).

mulher e filhos e esquecê-los” (M₄₆₂; Bowers 1950: 281; cf. Lévi-Strauss 19).

Para tranquilizar o leitor, que certamente se pergunta para onde estamos indo, lembramos que Mûdjêkiwis, primogênito de 10 ou 11 irmãos (assim como a heroína de M₄₆₉ é a caçula de 11 irmãos e irmãs), institui a periodicidade das menstruações por ciúme. Pois bem, Mûdjêkiwis é também um ser misto, pelo menos do ponto de vista funcional já que, na falta de mulheres, cabe a ele cuidar da casa dos solteiros. Quase todas as versões fornecem indicações nesse sentido, mas as variantes cree (M_{477A-D}) fazem-no de modo mais detalhado. Ao receber a visitante desconhecida, Mûdjêkiwis exclama alegremente: “Agora, não teremos mais de fazer nossas costuras!” (Bloomfield 1930: 230). Ou ele se explica assim: “Não poderei continuar a cuidar de meus irmãos; eu não conseguia cozinhar nem fazer seus mocassins...” (Skinner 1916: 354). Certos mitos descrevem-no como bobo e ingênuo, outros lhe atribuem oscilações entre a bravata e a covardia. Não é difícil encontrar pontos de comparação entre a viuvez de um homem e a situação em que fica quando sua mulher está menstruada, mas por enquanto deixaremos de lado essa questão.

Já que a exposição nos trouxe aos Mandan, mais vale recapitular seus ritos de caça, que permitem introduzir uma ligação suplementar entre todos os nossos mitos. Existiam três grandes ritos de caça entre os Mandan e os Hidatsa: o do Bastão vermelho, de que falamos em conexão com o mito fundador M₄₆₄-M₄₆₅ (p. 269), o do Mocho das neves, de que acabamos de falar (M₄₆₉) e o do Gavião pequeno, cujo mito fundador também já foi invocado (M₄₆₂, p. 259). Os dois primeiros são ritos de inverno, o terceiro é um rito de verão. Apesar desta diferença, podem ser ordenados em série contínua, considerando-se o lugar ocupado nos mitos pela Mulher-bisão, que serve de termo invariante. Para M₄₆₄-M₄₆₅, a Mulher-bisão é uma conterrânea que ajuda os índios a vencerem 10 ou 12 aldeias inimigas, um conjunto ameaçador, compacto e saturado, que eles dissiparão cortando 100 cabeças. Acabamos de constatar que, em M₄₆₉, a Mulher-bisão é uma criatura mista, mediadora entre um embaixador da espécie humana e sua própria família, composta de irmãs homicidas e irmãos canibais e guerreiros. Em M₄₆₂, ao contrário, a Mulher-bisão está do lado dos seus, e para lá atrai seu marido

INVERNO	Bastão vermelho:	<i>compatriotas, MULHER-BISÃO.....</i>	<i>inimigos</i>
	Mocho das neves:	<i>compatriotas MULHER-BISÃO.....</i>	<i>inimigos</i>
VERÃO	Gavião pequeno:	<i>compatriotas MULHER-BISÃO</i>	<i>inimigos</i>

humano, expondo-o aos mais graves perigos:

Esse deslocamento da Mulher-bisão, do campo dos compatriotas até o dos inimigos mortais, lembra outro, exatamente do mesmo tipo (*supra*: 184). No caso presente, ele se explica pela estrutura particular de cada mito. O Bastão vermelho faz do sucesso na guerra uma função do sucesso na caça — é graças à ajuda dos bisões que os homens vencerão seus inimigos. O Mocho das neves, igualmente um mito da caça de inverno, mantém a fórmula precedente, invertendo-a, pois que se trata, primeiramente, de um mito de origem do escalpo e é somente depois de ter instaurado esse rito que o herói vencerá os irmãos da Mulher-bisão, que eram deuses guerreiros. Como era de esperar, o mito fundador da caça de verão adota uma perspectiva diferente: vencendo os bisões, o herói obtém a agricultura por acréscimo, graças à constância da mulher que a encarna, isto é, graças à sua ausência de ciúme. Pois os Mandan e os Hidatsa partiam à caça nas planícies quando o milho chegava à altura do joelho e essas expedições às vezes colocavam frente a frente grupos inimigos. Voltavam às aldeias para a colheita. Um sistema complexo de ritos e de mitos pode, portanto, ser reduzido a três fórmulas:

- a) (guerra) = f (caça)
- b) (caça) = f (guerra)
- c) (agricultura) = f^{-1} (caça $\square$ guerra)

Agora, se lembrarmos que, ainda entre os Mandan e os Hidatsa, uma rã serve involuntariamente (por M_{460} , M_{461}) de motivo para uma disputa entre os astros que, em M_{465} , uma mulher-bisão trata de fomentar, reconhecer-se-á, no cerne desse sistema mitológico, o valor operatório de uma afinidade entre a mulher-bisão e a rã. Isso tornará ainda mais tranqüila a comparação entre a função de uma, nos mitos mandan, e a da outra, nos mitos menomini: ambas mediadoras, uma entre o inverno e o verão, graças à chuva que provoca e a outra, entre a caça e a guerra, graças aos escalpos⁶ que ela incentiva os homens a caçarem, ou cuja obtenção vitoriosa haverá de garantir-lhes sucesso quando caçarem ela própria e todos os seus.

.....
6 . Sobre a conexidade entre os escalpos e a chuva e o orvalho, cf. Lévi-Strauss 1958: 249-250; Bunzel 1932: 527, 674-689.

Ei-nos de volta à disputa dos astros, mas por um longo desvio, que permite compreender porque os mitos que começam desse modo encadeiam sua narrativa ao incidente do porco-espinho ou ao motivo das dezenas, mas não a ambos ao mesmo tempo. Pois já sabíamos que o personagem do porco-espinho representa a periodicidade sazonal em ato, e aprendemos depois que a fórmula das dezenas exclui a existência atual da periodicidade. Para que esta possa ser introduzida, é preciso que as dezenas dêem lugar a conjuntos de grau menos elevado. De modo que, num caso, os mitos já partem da periodicidade e, no outro, de seu avesso, para então tratarem de construí-la.

Na quarta parte, abordamos o estudo da disputa dos astros a partir de versões arapaho (M₄₂₅-M₄₂₈); assim, parece ser significativo que os mesmos Arapaho forneçam agora variantes graças às quais poderá ser concluído um longo itinerário. Essas variantes ilustram as duas séries, paralelas ou convergentes a depender do caso, que classificamos sob as rubricas “Cabeça-vermelha” e “Menino de pedra”.

M488 ARAPAHO: CABEÇA-VERMELHA.

Era uma vez um rapaz muito bonito, mas preguiçoso, que não conseguia se levantar de manhã. Às vezes chegava a ficar na cama o dia todo. Depois de muito hesitar, seu

pai resolveu exortá-lo. Não adiantou. O rapaz continuou sem fazer nada, mas tinha resolvido, em segredo, atacar os canibais de que o pai lhe tinha falado.

Foi-se informar junto a uma velha, que lhe disse que os canibais moravam muito longe, para o lado do nascente. O herói se pôs a caminho. Na primeira noite, jogou no fogo alguns tendões que tinha trazido. Ao murcharem nas chamas, fizeram a terra se contrair, o que o aproximou de seu destino. No dia seguinte, repetiu a manobra. Um casal de velhos indicou-lhe o lugar onde vivia a mulher dos canibais e aconselhou-o a implorar seu auxílio. A mulher deixou-se convencer, cedeu sua aparência física ao herói e mandou-o em seu lugar para junto dos sete maridos, levando mocassins, graças a que foi bem recebido. O caçula avisou que a mulher tinha braços de homem, mas ninguém lhe deu atenção.

O herói fingiu que catava piolhos no irmão mais velho, cortou-lhe a cabeça e fugiu. Alertados por seus gansos sentinelas, os outros irmãos foram atrás dele. Ele se refugiou na tenda de ferro [sic] de sua protetora. Seus perseguidores chegaram em seguida, e o ameaçaram. Ela fez de conta que os deixaria entrar, mas fechou a porta metálica tão depressa que ela cortou os seis pescoços (cf. M₂₄₁). A mulher pegou a cabeça do marido e deixou as outras para o herói. Os cabelos eram vermelhíssimos.

O herói voltou durante a noite e deitou-se em silêncio. No dia seguinte, seu pai quis expulsar o estrangeiro que estava deitado na cama do filho. Reconheceu-o e alegrou-se. Foi o fim dos canibais, de que os meninos que levantam tarde ainda ouvem falar (Dorsey & Kroeber 1903: 126-33; variante: 133-35).

Discutiremos esse mito em conjunto com o que ilustra a outra série:

M466 ARAPAHO: O MENINO DE PEDRA (CF. SUPRA: 276).

Seis irmãos viviam isolados com a irmã. Um dia, o mais velho resolveu visitar um outro acampamento. No caminho, deu com uma tenda desconhecida, na qual havia uma velha deitada. Ela lhe explicou que sofria da coluna e pediu ao viajante que massageasse suas costas com os pés para aliviá-la. Mas a ponta da última vértebra da velha era saliente e o matou. A bruxa pregou o cadáver no chão com as estacas da tenda e colocou cinza de seu cachimbo sobre os olhos, a boca e o peito.

Sucessivamente, cada um dos irmãos teve o mesmo destino. Desesperada e sozinha no mundo, a irmã começou a levar uma vida errante. Certa noite, ela pôs na boca uma pedrinha redonda e transparente que tinha achado bonita. Logo deu à luz um filho, que cresceu depressa e recebeu o nome de Pedra-Clara. Como ele via a mãe sempre chorando, decidiu ir à procura dos desaparecidos. Chegou à casa da velha que, como sempre, lhe pediu para aliviá-la. Mas o herói tinha o corpo de pedra e moeu o da bruxa. Ele colocou o cadáver numa fogueira e reduziu-o a cinzas. Depois, ressuscitou os seis tios e toda a família foi reunida.

Um dia, apareceu uma outra velha, carregando um saco cheio de roupas e uma cavadeira de ferro. Como ela se recusava a abrir o saco na frente dos anfitriões, Pedra-Clara se transformou em pica-pau e a espionou [cf. M₄₈₇]. Viu-a estender sete roupas de homem e uma de mulher, com franjas feitas de pelos pubianos. A bruxa falava sozinha, e ele entendeu que ela queria matá-lo, bem como a sua mãe e seus tios, para retirar de seus cadáveres os pelos que faltavam em sua obra.

Mandaram a velha extrair tubérculos selvagens e aproveitaram sua ausência para queimar o saco. Ela viu a fumaça e voltou correndo. Conseguiu tirar do fogo, com sua cavadeira, um adereço de cabeça enfeitado com dois testículos e um escudo de ferro cujo revestimento de couro já tinha queimado. Com esse equipamento, ela começou a lutar. As flechas dos adversários batiam em seu escudo e não a feriam, mas ela caiu morta quando Pedra-Clara fendeu os dois testículos ao meio com uma flecha. Seu cadáver foi queimado numa fogueira.

Depois dessas aventuras, a família resolveu juntar-se ao acampamento principal da tribo. Um rapaz logo começou a cortejar a irmã, que se casou com ele e lhe deu uma linda filhinha. Pedra-Clara, por sua vez, fazia suas conquistas, mas não se decidia a casar-se com nenhuma das moças que, noite após noite, dormiam com ele [cf. M₄₈₄].

Perturbada com o sucesso do irmão mais velho, sua irmã se apaixonou por ele. Ela se fez passar por uma de suas visitantes noturnas várias vezes seguidas. O herói ficou intrigado com o silêncio daquela parceira e marcou seu ombro com tinta. Ao acordar, reconheceu-a e, envergonhado, ficou na cama o dia todo. Crianças que, não se sabe como, souberam do ocorrido, denunciaram o incesto. Quando caiu a noite, Pedra-Clara foi para o alto de uma colina e ficou se lamentando. A mãe lhe pediu para voltar quatro vezes, mas ele não quis. Resolveu renunciar à condição humana e se transformar em pedra. Seria o único meio, pensou, de nunca mais ver a irmã [cf. M₄₈₁]. Tornou-se uma pedra na colina, tão clara que podia ser vista de muito longe (Dorsey & Kroeber 1903: 181-89).

Apenas lembraremos uma versão *gros-ventre* (M₄₇₀; Kroeber 1907: 97-100), mais breve, e que parece ser intermediária entre as versões *crow* (M₄₆₇) e *arapaho* (abaixo) do mesmo mito: em vez de fugir da irmã, o herói violenta a mulher de um chefe, que é possivelmente o mesmo que o de M₄₆₇, pois sua esposa principal é tratada do mesmo modo, para puni-lo por monopolizar todas as moças casadouras, o que, do ponto de vista da teoria da aliança matrimonial, constitui um abuso inverso ao incesto.

Cumpramos, em relação ao tratamento médico exigido pela bruxa de M₄₆₆ e presente em outros mitos, até a Terra do Fogo (Lothrop 1928: 100-01), que os *Arapaho* pertencem à família *algonquina*, em que esse tipo de cura osteopático: “As crianças que nascem pelos pés têm o dom de curar as

dores na coluna, pisando nas costas dos doentes” (Speck 1915a: 80). A relação é ainda mais plausível na medida em que a costela assassina, segundo o mito, é a mais baixa, isto é, aquela na qual se apóia a cabeça do feto, segundo os Omaha; por isso eles a incluem, como ao feto, entre os interditos especiais de um de seus clãs (Fletcher & La Flesche 1911: 175). O modo anormal de nascimento levanta problemas tão vastos que não os abordaremos.

Tampouco discutiremos a menção feita pelos mitos a objetos de ferro (tenda, porta, escavadeira), pois que ignoramos a matéria-prima de origem indígena que substituiu; certamente a pedra, que aparece em outras versões. De um ponto de vista funcional, fica evidente que o ferro se opõe ao couro, como indica o episódio do escudo: um resiste ao fogo, e o outro, não. Essa referência às propriedades distintivas do couro ou da pele, combinada à menção aos pelos pubianos que os Arapaho não eram os únicos na América do Norte a utilizar para fazer franjas de túnicas e perneiras, levam a uma variante dakota, mais erudita do que a outra (M₄₈₇), que resumiremos bastante, mantendo apenas alguns de seus aspectos:

M₄₈₉ OGLALA DAKOTA: O MENINO DE PEDRA (2) [CF. M₄₈₇]

Quatro irmãos viviam sozinhos no mundo e realizavam todas as tarefas femininas. O mais velho, ferido no pé, ficou com o artelho inchado. Fez nele uma incisão e tirou dali uma menininha. Uma vez crescida, assumiu as tarefas domésticas na casa dos solteiros, que a tratavam como uma irmã. Para ficar com eles, ela recusava todos os pretendentes que se apresentavam.

Os irmãos desapareceram um depois do outro. Um dia, a moça foi fecundada por uma pedrinha lisa e branca que tinha colocado na boca para aplacar a sede. Seu filho nasceu e cresceu, ela o educou. E embora a carne dele fosse dura como pedra, ela tinha medo que ele também desaparecesse.

Apesar de comovido pelas lágrimas da mãe, o rapaz decidiu ir à procura dos tios. Ao cabo de uma longa e penosa viagem, descobriu o esconderijo de Iya, ogro transformado em velhinha, que tentou matá-lo. Era ele que tinha matado os tios do rapaz, para curtir suas peles. O herói os ressuscitou e venceu a velha, num combate em que ela assumiu a forma de um gigante. Em seguida, ele conseguiu ressuscitar as inumeráveis vítimas do ogro, por meio de fumigações obtidas da queima dos pelos pubianos com que suas noivas virgens tinham enfeitado seu cocar e seus mocassins, no momento da partida. Antes de voltar ao acampamento com os tios, o herói avisou Iya de que iria espezinhá-lo até deixá-lo achatado como um couro seco. O ogro mordeu os pés do adversário, que conseguiu livrar-se, mas perdeu um mocassin e não conseguiu recuperá-lo, porque, nesse ínterim, Iya tinha ficado invisível (Walker 1917: 193-203).

Dedicaremos algum tempo a esse mito, um dos mais belos, dos mais ricos e dos mais dramáticos da literatura oral americana, que nos contentamos aqui em empobrecer a ponto de torná-lo irreconhecível, certos da impossibilidade de lhe fazer justiça sem lhe consagrar um estudo especial. Ao lançar sua maldição sobre o ogro, o herói se exprime nos seguintes termos: “Agora vou achatar sua cabeça e seus braços como um couro seco, e você ficará esticado neste vale sinistro e sem árvores, sem plantas e sem água, no qual nenhum ser vivo jamais há de entrar. O sol irá queimá-lo, o frio irá congelá-lo. Você terá consciência desses males e sofrerá, terá fome e sede, mas ninguém virá ao seu encontro (id.ibid.: 202). Esticado até os limites do horizonte, o ogro se confunde, assim, com um território desértico, e também encarna o rigor extremo das estações, causa de fome, o que explica porque noutros textos ele é um monstro devorador e canibal, deus da gula (Beckwith 1930: 434-36; cf. a bela menina que se descobre ser uma ogra que personifica a fome, no mito mandan M₄₆₃).

Pois bem, a mesma figura de retórica, comparando a terra a um casaco, se encontra numa versão dakota da história dos irmãos solteiros, que precisa que cada um deles personifica um vento (M_{489C}; Walker 1917: 176-79. Cf. M_{489B}, D: id.ibid.: 173-76, 179-81; Beckwith 1930: 394-96). A visitante desconhecida se casa com o vento do sul. O irmão mais velho, que é o vento do norte, a assedia. Ela se esconde sob o seu casaco, estendendo-o até os confins da terra, e fica presa nele. Desde então, os ventos do sul e do norte sustentam um combate interminável pelo casaco, ora vencido pelo frio, que congela e endurece o casaco, ora pelo vento sul, cujo calor o aquece e amolece, deixando que a mulher projete à superfície seus ornamentos multicoloridos.

Essa lição de feição filosófica, colhida diretamente de sacerdotes sioux, esclarece as versões algonquinas do mito de Mûdjêkiwis, em cujo final os irmãos se tornam os ventos e o mais velho, de temperamento instável, ora presunçoso ora timorato, representa o vento do este em M₄₇₅ (versão Schoolcraft in Williams 1956: 124-34); seu próprio nome talvez signifique “o vento mau ou sinistro” em ojibwa (Skinner 1921: 49-50). Mediante os devidos ajustes que a distância geográfica e as diferenças de clima tornam necessários, é tentador aproximar esse nome e o do sol equívoco, chamado “da semana do vento” num mito atabascano da costa do Pacífico (M_{471D}, *supra*: 281), sobretudo diante do fato de o mito dos irmãos solteiros existir, sob uma outra forma, mas facilmente reconhecível, na mesma região, entre os Chinook (Boas 1893: 172-75).

Se a heroína dakota que personifica a terra espalha ornamentos sobre

seu casaco na primavera, é certamente o caso de interpretar no mesmo sentido um incidente dos mitos da região dos Grandes Lagos, que as versões disponíveis transformam de vários modos. Em M₄₇₄, a heroína paralisa um urso das profundezas colocando sobre seus olhos os talismãs que encontra no fundo da bolsa de couro (transformação do casaco) que cinge o pescoço da cabeça cortada de seu irmão. Em M_{475A}, por outro lado, os irmãos do herói querem entregá-lo aos espíritos das profundezas, não apenas porque ele perdeu uma flecha sagrada, mas também porque, em sua precipitação, espalhou os amuletos mágicos guardados na bolsa do irmão mais velho. Um mito winnebago já mencionado (M₄₈₄, *supra*: 302) conta que, ao perseguir o herói até a aldeia deste, uma princesa de longe perdeu suas roupas sucessivamente, de modo que chegou ao destino nua. Finalmente, um dos heróis do mito dakota sobre a caça de inverno (M_{487B}; *supra*: 306) morre por ter tentado tirar as roupas da virgem vermelha; ele age como o vento norte de M_{489C}, D que, quando reina, tira os ornamentos da cunhada.

Assim, não estávamos equivocados ao supor, à *página 293*, que as versões fortes do mito de Mûdjêkiwis também possuem uma conotação meteorológica, que os mitos deixam, entretanto, no estado latente. À diferença do que se observa nas outras versões, ela não exprime o retorno ou o fim das tempestades garantido pela alternância regular das estações, nem a separação das forças cósmicas necessária para que essa alternância seja tranqüila. Aqui, a conotação traduz o conflito violento entre essas forças. No sistema quadripartite cuja estrutura esboçamos, guardando provisoriamente um lugar vazio, ela ilustra, com efeito, o inverso do tema: no inverso do oposto (M_{475C-F}), os poderes machos e fêmeas, respectivamente associados ao oeste e ao leste, se separam e retornam ao celibato, ao passo que aqui, os poderes machos, respectivamente associados ao sul e ao norte, disputam eternamente a mesma esposa.

Outras considerações, juntando-se às precedentes, confirmam que, não obstante diferenças superficiais, todos esses mitos se encadeiam uns aos outros e pertencem ao mesmo grupo. Uma versão dajota sobre a origem dos rebanhos de bisões (M_{489F}; Schoolcraft in Williams 1956: 34-38) transforma a equipe de vários irmãos, mortos por um gigante, numa equipe de seis gigantes que assassinam os pais do herói. Mas, em vez de o assassino do gigante se transformar em mulher sedutora para atingir seu objetivo, como ocorre na história do homem da cicatriz, aqui é o último dos gigantes condenados à morte que se transforma em mulher sedutora para escapar de seu destino fatal. Estamos, conseqüentemente, diante de uma estrutura de quatro elementos, cujos dois outros consistem na transformação de um gigante em velha bruxa homicida, anti-sedutora portanto, ou de uma moça em gigante, quando estica

seu casaco até cobrir toda a terra, para escapar de um sedutor (M_{489C,D}).

Há mais. Na história do homem da cicatriz, o herói metamorfoseado em mulher conquista a cabeça-troféu do gigante. Em M_{489F}, o gigante que sofreu a mesma metamorfose se apodera de uma pena branca, que é o ornamento de cabeça milagroso do herói, o que acarreta a transformação deste último em cão. Voltaremos a esse episódio ao falarmos das versões menomini (M_{493A,B}, p. 322-ss). Por ora, atendo-nos à transformação *cabeça-troféu* → *ornamento de cabeça de penas*, observaremos que o herói do mito gros-ventre M₄₇₀ (versão mandan: Beckwith 1938: 96-102; versão hidatsa: Bowers 1950: 370-73) se chama “Pena-na-Cabeça”. Uma pena também se encontra na cabeça da irmã verdadeira de M₄₈₁ e da irmã adotiva de M₄₈₇, ao passo que a de M₄₈₉, bruxa má como as duas outras, tem testículos presos nos cabelos. Um detalhe confirma que se trata, de fato, de uma transformação: para colocar a irmã fora de combate, o herói de M₄₈₁ deve atirar sua flecha na nervura mediana da pena e fendê-la no sentido do comprimento, exatamente do mesmo modo que seu homólogo de M₄₈₉ mata a bruxa fendendo os testículos ao meio. Finalmente, os ogros vivem no poente (M₄₈₃) ou no nascente (M₄₈₈), em mitos simétricos cujo parentesco também é evidenciado pelo procedimento utilizado pelo herói para encolher a terra reduzindo tirinhas finas de couro chamadas de tendões (*supra*: 165, n.1), ao passo que, em outros mitos do grupo, a heroína torna-se inacessível esticando seu casaco de couro até os confins da terra.

Os Oglala Dakota são os vizinhos imediatos dos Arapaho, ao norte. Seus vizinhos imediatos ao sul são os Kiowa, que contam a história de Cabeça-vermelha a seu modo:

M490 KIOWA: CABEÇA-VERMELHA.

Um homem tinha um filho único que não conseguia acordar pela manhã. “Quando você tiver matado um homem de cabelos vermelhos — disse-lhe o pai — deixaremos que durma até tarde.” O rapaz foi em busca dos 7 homens de cabelos vermelhos. Uma velha o ajudou a se disfarçar de mulher. Ele conseguiu passar pelos pássaros sentinelas que protegiam os ogros. O irmão mais velho se apaixonou pela linda moça e, para testá-la, mandou-a secar carne, pois só as mulheres sabem realizar esse trabalho. Seguindo o conselho da velha, o herói jogou a carne num formigueiro e os insetos se encarregaram da secagem. A carne ficou tão bem preparada, sem cortes nem irregularidades, que o ogro mais velho não deu atenção aos irmãos, que lhe diziam que aquela mulher tinha cotovelos de homem.

A falsa mulher, fingindo catar piolhos no marido, matou-o e cortou-lhe a cabe-

ça. Os pássaros deram o alarme. Os irmãos perseguiram o herói até a casa de sua velha protetora. Ela disse que ia lhes entregar a assassina, que fingia resistir. Mas fechou a porta tão depressa que separou as 6 cabeças. A velha as recolheu e cortou os escalpos. Explicou ao herói que os queria havia muito tempo. Separou-os em dois lotes, guardou um e deu-lhe o outro. O herói voltou para casa à noite e colocou cada escalpo na ponta de uma vara. Quando todos acordaram, viram a luz vermelha que irradiava das cabeleiras. Até a luz do sol parecia vermelha. O pai disse ao filho que, a partir de então, ele poderia ficar na cama o tempo que quisesse. Os pássaros sentinelas, sem nada mais para vigiar, desapareceram, e não podem mais ser vistos no local onde era o acampamento dos ogros (Parsons 1929: 78-80).



Nas páginas acima, correndo o risco de infligir ao leitor uma cansativa ginástica, tivemos de alternar constantemente entre a história dos Cabeças Vermelhas e a do Menino de pedra. Isso se deve ao fato de que as duas séries se reproduzem, entre uma tribo e outra, em estreito paralelismo, ou se transformam por cruzamento ou superposição. Recapitulando o itinerário, tentaremos agora esclarecer essas relações.

O leitor terá notado que as versões arapaho e kiowa de Cabeça-vermelha transformam a situação inicial descrita pelas demais versões. Em vez de ser um amante tímido, o herói é um filho preguiçoso. A essa diferença acrescentam-se duas outras: o amante tímido tem o rosto belo de um lado e feio do outro, devido à cicatriz ou à queimadura que o desfigura, ao passo que o filho preguiçoso é perfeitamente belo, a ponto de intimidar os próprios pais: “seu rosto era tão glorioso que eles não ousavam repreendê-lo... pois todos o admiravam” (Dorsey & Kroeber 1903: 126-27).

Em segundo lugar, o papel de mulher sequiosa de escalpos passa de contrária (noiva do herói) a estrangeira (velha solitária, M₄₉₀; ou esposa dos canibais, M₄₈₈). Essa estrangeira, ou até mesmo inimiga, e no entanto cúmplice do herói, assume a mesma função ambígua que parece ser uma propriedade invariante do grupo, mas que cabe alhures a um ou vários irmãos obrigados a fazer as vezes de dona de casa (M₄₇₃-M₄₇₇), dos quais um chega até a dar à luz (M₄₈₉), ou a um herói de rosto dividido ao meio que se torna meio mulher (já que a transformação incompleta quase o denuncia).

Como os Mandan, os Arapaho e os Kiowa confiam esse papel a uma protetora ambígua. Essa semelhança nos leva a situar as versões arapaho e kiowa na segunda das categorias que nos serviram (p. 308) para ordenar os ritos de caça dos Mandan. De onde se conclui que essas versões baseiam

o sucesso na caça (embora não falem dela) no sucesso na guerra, como se afirmassem por preterição que este acarreta necessariamente aquele. Não surpreende, assim, que o vencedor dos canibais de cabelos vermelhos tenha o direito de se levantar tarde.

Pelo episódio das formigas, a versão kiowa remete às versões blackfoot do mesmo mito (M₄₈₀), sendo que os insetos passam a ser mestres da carne seca, em vez de mestres do bordado com espinhos. Para fazer secar a carne ao ar livre, sem salgá-la ou aspergi-la de salmoura, era necessário colocar os pedaços em folhas da mesma espessura, sem entalhes ou irregularidades. Embora aplicado à carne (que acabará se assemelhando ao couro), esse trabalho cuidadoso se parece com a preparação das peles para o curtume e à retirada do escalpo da cabeça do guerreiro morto. Escalpo que, por sinal, compartilha simultaneamente a natureza de carne seca e de couro precioso... M₄₇₄ o afirma claramente, quando mostra inimigos que pretendem reduzir uma cabeça querida ao estado de carne seca (Williams 1956: 43).

Vimos que as versões blackfoot, que já invertem um mito menomini (M₄₇₉; cf. *supra*: 299-301), se apresentam sob duas formas, uma reta e a outra invertida. M_{480A} é um mito sobre a origem do bordado com espinhos, M_{480B} é um mito sobre a origem do escalpo. Pode-se portanto inferir que o pensamento indígena percebe uma relação entre os escalpos e as peles bordadas, de correlação e oposição. Aliás, é digno de nota que os mitos falem sobretudo de perneiras e de mocassins bordados; desse modo, a oposição entre a técnica do escalpo (naturalmente ornamentado por seus próprios cabelos) e a do bordado (que ornamenta artificialmente uma pele com os “cabelos” do porco-espinho, que é, portanto, escalpelado ele também) é acrescida de outra, entre os pés e a cabeça, o baixo e o alto. Ao perder um de seus mocassins na boca do ogro o herói de M₄₈₉ é, por assim dizer, escalpelado no pé.

Pois bem, à oposição interna dos mitos blackfoot entre o escalpo e o bordado corresponde, ponto por ponto, uma outra, interna aos mitos arapaho. M₄₈₈ é um mito sobre a origem da caça às cabeças, mas M₄₆₆, no qual uma ogra coleciona pelos pubianos em vez de escalpos, remete a um terceiro tipo de troféu. Resulta daí que os escalpos, os bordados com espinhos de porco-espinho e as franjas de pelos pubianos formam sistema. O escalpo é um troféu de pele humana com os cabelos ainda aderidos, as franjas são um troféu de pelos humanos colocados sobre uma pele animal (as roupas de pele de cervídeo) e o bordado é um troféu de pelos animais colocados sobre uma pele animal:

	<i>escalpo</i>	<i>franja</i>	<i>bordado</i>
(pelos) aderidos/colocados	+	-	-

Diga-se ainda que os escalpos eram retirados de homens, os bordados, aplicados por mulheres, e os pelos pubianos provinham indiferentemente de ambos os sexos. Sabe-se que a maioria dos índios americanos depilavam todo o corpo. Antes, porém, os rapazes às vezes organizavam concursos para ver quem tinha o pelo mais longo. O mito dakota M₄₈₉ conta que as moças a quem ele tinha prometido casamento enfeitaram o herói com seus pelos pubianos. Revela-se aí uma nova dimensão, que completa o sistema que estamos descrevendo: se, como mostramos na quarta parte, os espinhos de porco-espinho constituem um troféu periódico no eixo do tempo, no eixo do espaço (e também no do tempo, já que havia uma estação de guerra, que coincidia com a de caça nômade), os dois outros troféus possuem períodos de ciclo oposto: os escalpos provêm de inimigos *distantes* e os pelos pubianos, do próprio corpo do portador ou do corpo de mulheres muito *próximas*, irmãs, esposas ou noivas. Um tipo de troféu e, portanto, exógeno, ao passo que o outro é endógeno, de modo que reencontramos, num campo inesperado, a dialética entre próximo e distante que serve de fio condutor para todo este livro, bem como sua mediação temporal, graças à periodicidade dos espinhos de porco-espinho que reproduz, em termos de adornos, a dos grandes ciclos cósmicos sob cuja perspectiva o problema geral tinha sido abordado.

Abramos um parêntese para elucidar um ponto que se refere a um detalhe, porém importante. O leitor terá observado que todos esses mitos sobre a origem do escalpo reservam um lugar para os cervídeos. São prestativos entre os Crow (M₄₈₅), hostis entre os Mandan (M₄₆₉) e ambíguos entre os Dakota: o herói conquista a faca de escarpelar mas perde a moça que tinha condicionado a isso a sua mão, pois ela se transforma em cervo do mato e desaparece, o que origina a proibição alimentar relativa à carne desse animal (M₄₈₃; Beckwith 1930: 405, cf. acima, p. 302). Em relação ao sistema dos três troféus que acabamos de extrair, os cervídeos também possuem uma função pertinente. Em toda a América setentrional, dos Esquimó do Alasca, a oeste, até os Algonquinos do Golfo do São Lourenço e da Nova Inglaterra a leste, passando pela bacia do Mackenzie e pelos Grandes Lagos, existia uma técnica de bordado com pelos de cervídeos, sobretudo de alce e de caribu, que devia ser muito antiga, já que também é conhecida na Sibéria (Speck 1911; Driver & Massey 1957: 324 e mapa nº 110; Turner 1955). Para utilizar os pelos era preciso arrancá-los de seu suporte natural, como se fazia com os espinhos de porco-espinho e com os pelo pubianos. Mas os índios da América setentrional às vezes deixavam o couro de cervídeo intacto, com os pelos, para confeccionar capacetes, especialidade dos Sauk, que os

exportavam para longe (Skinner 1923-25, parte 3: 127-31). Verdadeiras perucas, inversos dos escalpos, esses capacetes de pelos tingidos substituíam os cabelos raspados do portador. Os Kansa certamente percebiam essa relação, pois prescreviam o uso do capacete para celebrar o primeiro escalpo pego (Skinner 1915b: 752, 757).

Os ornamentos de pelos de cervídeos, simétricos aos escalpos num eixo, eram-no também às franjas de pelos pubianos, em outro. De modo simbólico mas muito íntimo, as franjas operavam uma conjunção dos sexos, quando o guerreiro exibia em suas roupas os pelos de uma mulher próxima, irmã, esposa ou noiva. Os adornos de pelos de cervídeo pareciam castos em comparação. Talvez seja, portanto, o caso de aproximá-los dos “cobertores de casamento”, também usados pelos Algonquinos dos Grandes Lagos, que eram feitos de couro de cervídeo, ricamente decorado e com um furo no meio, para evitar o contato da pele durante o coito. Só algumas pessoas tinham o direito de possuí-los e os emprestavam mediante pagamento. Se quem o tomava emprestado sujasse o cobertor, devia indenizar o proprietário. Existentes entre os Menomini, Sauk, Mascouten, Ojibwa e Shawnee, esses objetos sagrados — às vezes munidos de guizos, para que todos soubessem quando e como eram usados — impediam os homens de se mostrarem fracos em combate e preveniam as deformidades nas crianças concebidas por meio deles (Skinner 1913: 30; 1923-25, parte 1: 32; 1924-27, parte 1: 37). Assim, os cobertores de casamento evitavam os dois males cuja ameaça é evocada pelos mitos “com cervídeos”, pois quem se levantasse tarde seria mau caçador e guerreiro e o homem da cicatriz ficara deformado quando ainda era criança.

No caso que acabamos de evocar, o couro de cervídeo provocava a disjunção dos sexos, na medida em que apenas ele (mas não eles) podia entrar em contato com ambos. Em favor dessa interpretação, lembraremos que o herói de um mito crow (M₄₈₅) consegue se transformar em mulher graças a uma fêmea cervo protetora que esfrega seu corpo contra o dele e que, segundo um mito dakota (M₄₈₃), a transformação de uma mulher em cervídeo separa um casal que a conquista da faca de escalpelar deveria unir. Aparentemente, as tribos de língua siuana formulam em seus mitos as mesmas noções que suas vizinhas de língua algonquim encarregam os ritos de expressar. Chamamos a atenção para tais fenômenos de simetria em outros trabalhos (Lévi-Strauss 1958, cap. 12; 19), e aqui invocaremos um argumento suplementar em seu favor.

De fato, poder-se-ia objetar que, entre os Siouanos das Planícies, e sobretudo entre os Dakota, os cervídeos desempenhavam um papel inver-

so ao que aqui pretendemos lhes atribuir. Confrarias de dançarinos e de magos, representando diversas espécies de cervídeos, eram especialistas das intrigas amorosas, de que esses animais eram considerados patronos (Skinner 1921: 264; Wissler 1912: 87-88). Porém, em sociedades que faziam da sedução das mulheres casadas uma verdadeira instituição, fica claro que o “roubo das mulheres”, cujo monopólio reivindicavam as confrarias de cervídeos, ocorria às custas das uniões legítimas. Portanto, a conjunção dos amantes, favorecida pelos cervídeos, era o inverso de uma disjunção *temporária* dos cônjuges. No plano sociológico, o resultado é comparável à disjunção *parcial* que o uso dos cobertores de casamento determinava entre os cônjuges, em benefício, por assim dizer, de um cervídeo representado sob uma forma ao mesmo tempo metonímica e metafórica, apenas por seu couro, mas um couro que era tornado sedutor mediante a rica ornamentação. A mesma problemática se encontra no extremo oposto do continente, entre os Hupa da Califórnia, que apenas lhe davam outra forma: entre esses caçadores de cervídeos, as relações sexuais com suas esposas eram estritamente proibidas durante a estação de caça (Goddard 1904: 323, n.).



Voltemos aos Arapaho. O mito graças ao qual pudemos estabelecer a existência de uma tríade de adornos — escalpo, bordado com espinhos e franja de pelos — não se contenta em transformar o primeiro termo no terceiro. Introduz ainda um episódio, que falta nas demais versões da história do Menino de pedra, consagrado às atividades incestuosas da irmã do herói e à subsequente metamorfose em pedra deste.

Contudo, dois dos mitos anteriormente utilizados contêm ao menos um embrião desse episódio. O herói de M₄₆₆ decide se transformar em pedra para, diz ele, nunca mais ver a irmã (*supra*: 312). Ora, a irmã canibal do mito mandan M₄₈₁ invoca a razão inversa para querer escalar o irmão e colar o troféu em seu vestido, sobre o seio esquerdo: “Amo muito meu irmão, e porei seu escalpo nesse lugar vazio para mantê-lo perto de mim” (Beckwith 1938: 99). De modo menos explícito, M₄₇₄ já invocava o mesmo argumento, quando o herói contaminado pelo sangue menstrual da irmã e tomado pela gangrena diz a ela que vai morrer, a não ser que ela o decapite e guarde sua cabeça junto com ela. A transformação em cabeça-troféu se apresenta, conseqüentemente, ao próprio irmão (M₄₇₄) ou à irmã, como o único meio de permanecerem juntos.

Parece-nos que a recorrência do motivo permite constituir um grupo.

De forma boa ou ruim, a cabeça-troféu ou o escalpo juntam um irmão e uma irmã separados pela transformação em pedra desse mesmo homem, contaminado por sangue menstrual num caso, por uma relação incestuosa no outro. Segue-se que M₄₆₆ efetua duas operações sobre os outros mitos do grupo: ele *transforma* o escalpo em franja de pelos pubianos e, numa segunda etapa, ele o inverte em *pedra*. Mas não numa pedra qualquer.

Para contar a história da irmã incestuosa, M₄₆₆ não inova. Toma a intriga do mito pan-americano sobre a origem do sol e da lua (M₁₆₅₋₁₆₈; CC: 302-03; M₃₅₈, *supra*: 32; M₃₉₂, *supra*: 75), em que a irmã macula o rosto de seu visitante noturno que, uma vez descoberto, se transforma na lua, com suas manchas. Vê-se, assim, que M₄₆₆ inverte os papéis na narrativa decalcada: é a irmã, em vez do irmão, que toma a iniciativa e, conseqüentemente, é ela que tem o ombro (em vez do rosto) marcado. Seria então preciso, para respeitar a intenção etiológica, que fosse ela que se transformasse em lua (e não em sol, como nas outras versões). Mas M₄₆₆ adota uma solução diferente: esquece a irmã e transforma o irmão em anti-lua. Pois essa pedra no alto de uma colina, tão clara que pode ser vista de muito longe, corresponde perfeitamente à noção de uma lua terrestre (em vez de celeste) e aperiódica (em vez de periódica), sobretudo considerando que o herói de que ela é o avatar foi ele mesmo concebido por obra de uma pedra lisa, translúcida e arredondada.

Mas, se o episódio final de M₄₆₆ coloca em operação uma oposição implícita, *lua/(pedra=lua⁻¹)*, por sua vez derivada da oposição explícita *sol/lua*, própria de outros mitos, que M₄₆₆ apenas transforma, podemos construir uma tríade, *sol, lua, pedra branca* e colocá-la diante da tríade dos ornamentos que deixamos de lado provisoriamente.

Pois bem, os Algonquinos centrais e orientais possuem um mito que amarra, por assim dizer, as duas tríades, cujo eco repercute até os Mandan, onde já o registramos (M₄₅₈, p. 244). Trata-se da história de um jovem rapaz que fica furioso porque o sol desbotou seu belo casaco ou por alguma outra razão. Resolve fazer uma armadilha para o astro e mantê-lo prisioneiro. Das 21 versões registradas por Luomala (1940), 7 afirmam que ele usa um laço feito com *um pelo pubiano da irmã* para capturar o astro que é sempre o sol, e apenas num caso a lua. Todas as versões provêm de populações contíguas, exceto pelos Dog-Rib: Cree, Ojibwa, Menomini, Naskapi (M_{491A}, b; Skinner 1911a: 102-04; Cresswell 1923: 404; M_{492A}, b; Schoolcraft in Williams 1956: 256-57; Jones 1916: 376; M₄₉₃ a, b; Hoffman 1896: 181-82; Skinner & Satterlee 1915: 357-60; M₄₉₄: Speck 1925: 26). Examinaremos mais de perto apenas as versões menomini, que esclarecem vários problemas que encontramos no caminho.

M493A. MENOMINI: O SOL PEGO NA ARMADILHA (1).

Havia uma família de 6 pessoas: o pai, a mãe e seus 4 filhos, 3 meninos e uma menina. Os irmãos foram caçar três dias seguidos. Trouxeram um urso, o pai pediu dois. Trouxeram dois ursos, o pai pediu três. Então trouxeram três, e o pai pediu quatro... O caçula ficou em casa, e os dois mais velhos voltaram à caça. Foram presos pelos ursos. O pai e a mãe foram em busca deles e morreram, vítimas dos ursos.

O caçula dos irmãos e sua irmã mais nova ficaram sozinhos. Ele foi procurar os irmãos mais velhos. Chegou aos ursos e os matou com fogo graças à ajuda que obteve da irmã das feras, cuja atitude era no mínimo ambígua. Devolveu a forma humana aos irmãos, que os ursos tinham transformado em meio animais.

Para recompensá-lo por tais proezas, a irmã do herói fez para ele um belo casaco de castor e bordou-o com espinhos tingidos de várias cores. Porém, um dia, o rapaz dormiu em pleno sol e o calor dos raios estragou seu casaco. Furioso, ele pediu um pelo pubiano à irmã, fez com ele um laço e capturou o sol, quase o estrangulando. Fez-se noite sobre a terra. Vários animais atenderam ao chamado do astro e o camundongo conseguiu, finalmente, libertá-lo (Hoffman 1896: 175-82).

O relato continua com as aventuras do mais velho, que reproduzem quase que exatamente as do herói dakota em M_{489F} (*supra*: 315), mito que, como vimos, inverte a história do homem da cicatriz. As diferenças entre as versões menomini e dakota residem sobretudo no fato de que o herói menomini se casa com duas mulheres, uma má e a outra boa, que substituem as duas irmãs igualmente qualificadas, uma esposa do ogro usurpador e a outra, do herói, na versão dakota. Além disso, o mito dakota faz o herói virar cão por algum tempo, ao passo que aqui, um cão ressuscita o herói, ou seja, o faz virar ele mesmo (pois tinha virado um cadáver).

Uma outra versão menomini (M_{493B}: Skinner & Satterlee 1915: 357-60) não dá irmãos ao herói. Após a morte de seus pais, vítimas dos ursos, ele fica sozinho no mundo com sua irmã mais velha, que desempenha para com ele o papel de instrutora. Na falta de irmãos, o herói possui uma águia domesticada que o aconselha a atrair (e não fabricar) com um pelo pubiano um laço que irá capturar o sol, que queimou seu casaco. Numa terceira versão (*id. ibid.*: 360-61), um gavião fornece auxílio de modo ainda mais ativo.

O mito continua com a descrição dos ursos, que vivem no fundo de um lago, e depois com a história das mulheres do céu oriental, quase nos mesmos termos em que a relatamos (M_{475C}, *supra*: 286). Vê-se, conseqüentemente, que uma real ligação existe, pelo menos entre os Menomini, entre o

mito do sol pego na armadilha e o ciclo das dezenas. Essa conexão empírica confirma a validade de nosso método, já que, procedendo de modo dedutivo, tínhamos chegado à mesma constatação.

A primeira versão, que inverte as idades e os papéis do irmão e da irmã, também remete ao ciclo das dezenas, mas indiretamente, pelo modo original com que trata o problema da soma aritmética. Os irmãos caçadores do mito dispõem de dois itinerários, um que vai para a direita e outro que vai para a esquerda. No primeiro dia, os dois irmãos mais velhos pegam o caminho da direita e encontram um urso, que o primogênito mata. No caminho da esquerda, o caçula não encontra nada. No segundo dia, os irmãos adotam a mesma tática, os mais velhos encontram um urso, que o segundo irmão mata, e o terceiro, que foi para a esquerda, mata outro. No terceiro dia, juntos, cada um dos irmãos mata um urso na encruzilhada dos caminhos, primeiro o caçula, sozinho, depois os dois mais velhos, juntos e, finalmente, os três em conjunto. Porém, por mais que aumente em uma unidade o número de peças caçadas, o pai sempre exige mais uma. Temos, assim, uma série, composta de números atuais e de números virtuais (expressos pelo desejo do pai) — 1, [1 (+1)], 2, [2 (+1)], 3, [3 (+1)] — justaposta à série composta pelos caçadores bem-sucedidos — (1º, 0, 0), (0, 2º, 3º), [(3º), (2º, 1º), (3º, 2º, 1º)]. A repartição variável dos irmãos pelos dois caminhos acrescenta uma coordenada geométrica às duas anteriores, ambas de natureza aritmética, mas que lançam mão de números cardeais num caso e ordinais no outro.

O papel da águia domesticada na segunda versão merece especial atenção, já que a versão inclui, como dissemos, a história das mulheres do céu oriental que, em Bloomfield (1928: 469), acaba repentinamente com a libertação de uma águia e a proibição feita aos homens de manter tais aves em cativeiro. Debrucemo-nos sobre esse ponto.

Os Menomini, que descendem do grupo algonquino estabelecido há mais tempo na região dos Grandes Lagos, cuja língua também parece ser a mais isolada (Callender 1962), possuíam uma cosmologia complexa. Distinguiam quatro níveis em cada um dos lados da superfície terrestre. Águias-calvas e outras aves de rapina reinavam no primeiro mundo superior, águias douradas e cisnes brancos no segundo, os trovões no terceiro e o sol no quarto e último. Do outro lado, isto é, sob a terra, encontravam-se as cobras chifrudas, donas do primeiro mundo inferior e, em seguida, pela ordem, os grandes cervídeos, as panteras e os ursos, donos do segundo, terceiro e quarto mundo, respectivamente. Chama-se de panteras (fig. 35) criaturas míticas, semelhantes a suçuaranas, mas com chifres como os dos bisões (Skinner 1913: 81, 87; 1921: 31, 263).



[3 5] “Panteras” menomini (segundo Skinner 1921, prancha lxxi, p. 263. O motivo menor representa uma suçuarana comum).

Ora, as versões Hoffman, que encadeiam sob a forma de uma longa saga mitos que se apresentam separados alhures, narram, depois do combate contra os ursos das profundezas, vencido pelo herói com o auxílio de seu cão, um combate contra o sol que, segundo M^{493B}, o herói vence graças a sua águia domesticada. Seguem as aventuras do primogênito entre os grandes cervídeos, de que as coletâneas de Hoffman (1896: 186-96) e Skinner & Satterlee (1915: 399-403) apresentam versões invertidas. Nesta última, o homem, aliado aos alces, vence os caribus, e na primeira, o homem aliado aos cervos vence os alces. Mas o povo vencido sempre se transforma na espécie zoológica homônima. Finalmente, assiste-se às aventuras do caçula perseguido pelos ursos: ele escapa e os monstros, exaustos e esfomeados, se conformam em virar meros animais (Hoffman 1896: 196-99).

Dir-se-ia, portanto, que os mitos ora aliam os humanos a animais míticos ou reais, ora os opõem a eles, tendo em vista uma série de operações cujo produto são diversos estados em equilíbrio do cosmos. Um humano mais uma águia vencem o sol, que ocupa a posição mais alta no mundo superior. Mas o sol mais um camundongo ou uma toupeira, que são pequenos animais subterrâneos, que vivem logo abaixo do solo, vencem os humanos. Um humano mais um cão (cuja posição sobre a terra é simétrica à dos camundongos debaixo dela) vencem ursos que, no mundo inferior, ocupam uma posição simétrica à do sol no superior. Se a adição (*humano* +

águia) tem como resultado o sol dominado (cf. M_{486A}), a subtração (*humano* — *águia*) tem como resultado os trovões conciliados, como indica de modo bastante explícito M_{475C}. Assim, a águia que não se deve manter em cativeiro (contrariamente ao costume de outras tribos), para não se intrometer nos dois primeiros mundos superiores de que ela é dona, forma um par em correlação e oposição com o cão, que os humanos podem domesticar, intrometendo-se assim no primeiro mundo inferior, em que o serviçal das cobras chifrudas é um cão.

Se quiséssemos fechar o grupo, seria preciso integrarmos os mitos em que aparecem panteras. Não nos arriscaremos a fazê-lo, diante de sua complexidade e da dificuldade de isolá-los. É melhor reservar o problema, localizando alguns pontos-chave para os futuros pesquisadores. Entre eles, destacamos um mito menomini em duas versões no qual fala-se muito de panteras (M_{493C}; Skinner & Satterlee 1915: 317-27; M_{493D}: Bloomfield 1928: 469-83). Digno de nota, esse mito inverte quase todos os motivos que reperi-toriamos: o escalpo ou cabeça capturados pelos inimigos são aqui transformados em pernas, o casaco exposto imprudentemente ao sol e queimado é substituído por roupas colocadas ao abrigo das intempéries para protegê-las, o sol pego na armadilha fazendo com que a noite reine no mundo, em vez de o herói desacelerar o movimento do astro para prolongar a duração do dia... O motivo do ciúme aparece no final do mito, como explicação para os perigos a que o herói foi exposto. Reencontramos assim, sob uma forma simétrica, o mito mandan fundador da caça de verão (M₄₆₂), em que uma mulher-bisão atrai seu marido humano para junto dos seus, fazendo com que corra sérios riscos; aqui, ao contrário, são irmãs ciumentas que perseguem o herói até a sua casa, mais exatamente até a casa de seu avô, cujas intenções são tão homicidas quanto as dos parentes da mulher-bisão no outro mito. Em outros aspectos, M_{493C,D} reproduz M_{489F}, mas sabemos que, no conjunto do grupo, este último já ocupa uma posição invertida.

Tais singularidades dos mitos algonquinos “de panteras” colocam um problema interessante. Tínhamos convertido a redação porco-espinho das Planícies numa inversão dos mitos algonquinos que dizem respeito a esse roedor, exigida pela ausência ou raridade do porco-espinho nas Planícies, onde os mitos o transformam de animal simbólico em animal imaginário. Pois bem, os Menomini se encontravam, em relação aos bisões, numa situação análoga à dos Mandan e Arapaho em relação aos porcos-espinhos: conheciam-nos, mas tinham de ir muito longe para caçá-los (Skinner 1921: 120). De modo que podemos nos perguntar se as panteras das profundezas não transpõem no modo imaginário os bisões exóticos cujos chifres pos-

suem, do mesmo modo que o porco-espinho celeste dos mitos das Planícies transpõe um animal, alhures real e terrestre, ausente dali. Assim, compreender-se-ia que, assim como certos mitos das Planícies invertem mitos da região dos Grandes Lagos sobre a caça do porco-espinho, um mito menomini sobre as panteras inverte um mito mandan sobre a caça aos bisões.



Como todos os mitos que examinamos anteriormente, o do sol pego na armadilha concerne à instauração de um certo tipo de periodicidade. Esse traço sobressai em várias versões. Trata-se de periodicidade sazonal entre os Búngi, onde o sol e o herói chegam a um acordo quanto à duração do inverno, e entre os Chipewyan, onde o sol concorda em alongar dias demasiado curtos. Com maior frequência, a periodicidade diária, comprometida pelo reinado da noite eterna, é restabelecida quando o sol é libertado (Montagnais, Ojibwa, Cree, Menomini, Fox, Iowa, Omaha). Até mesmo a versão naskapi (M₄₉₄), à primeira vista aberrante, encontra seu lugar quando interpretada desse modo. Nela, é a lua, e não o sol, que cai na armadilha. Mas o mito precisa que antigamente, o sol e a lua viajavam juntos no céu, de modo que era sempre dia. Em relação às demais versões, e considerando-se que aqui também se trata de garantir a alternância regular entre dia e noite,

$$\left[\left(\begin{array}{c} \text{sol pego na} \\ \text{armadilha} \end{array} \right) \longrightarrow \left(\begin{array}{c} \text{lua pega na} \\ \text{armadilha} \end{array} \right) \right] = f \left[\left(\begin{array}{c} \text{risco de} \\ \text{noite eterna} \end{array} \right) \longrightarrow \left(\begin{array}{c} \text{risco de} \\ \text{dia eterno} \end{array} \right) \right]$$

o mito respeita uma transformação:

Essas propriedades gerais não devem nos fazer esquecer que introduzimos o mito considerando umas poucas versões em que o herói fabrica um laço com pelo pubiano. Deixaremos totalmente de lado o problema colocado pela existência desse mito na Oceania, às vezes contado nos mesmos termos, e de que várias versões, provenientes do Taiti e do arquipélago das Tuamotu, adotam a lição do pelo pubiano proveniente da uma mulher próxima, mãe, irmã ou esposa (Luomala 1940: 26-27). Cabe aos especialistas na Polinésia investigar se essas versões correspondem a uma interpretação análoga à nossa ou se elementos semelhantes são encampados por combinações diferentes em cada um dos casos.

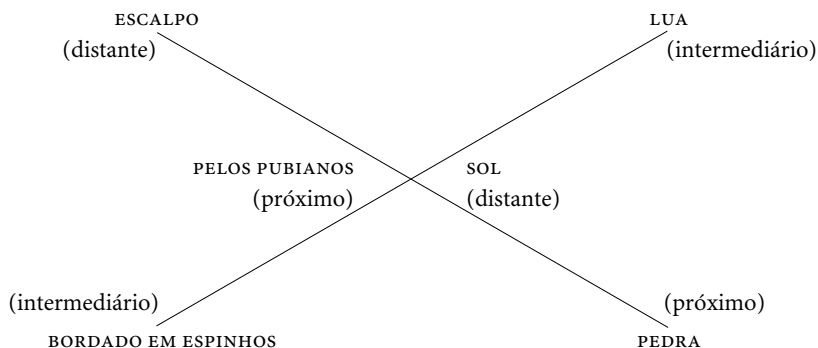
Contudo, limitando-nos aos fatos americanos, não podemos deixar de mencionar que, depois de ter estudado a distribuição das variantes, Luomala estima (1940: 18) que o motivo do pelo pubiano como matéria-prima

preferida constitui um desenvolvimento recente, bem como o da cólera do herói porque o sol estragou seu casaco. Não seria essa a primeira vez em que a análise estrutural iria de encontro às conclusões do método histórico, como vimos em relação ao mito das esposas dos astros. Fica claro que, em nossa interpretação, o laço de pelo pubiano ocupa um lugar fundamental, que não tentaremos, aliás, justificar por meio de reconstruções duvidosas. A relativa raridade do motivo e sua concentração nas proximidades de um suposto foco da área de difusão nos chamam menos a atenção do que a frequência da presença de uma irmã junto do herói. Esse traço se encontra em 15 de 26 versões, e a mãe substitui a irmã em duas outras. Contrariamente ao método histórico, não aceitamos que os mitos possam conter motivos gratuitos e desprovidos de significado, principalmente quando o mesmo detalhe sobressai em várias versões. Ao mesmo tempo perífrase, sinédoque e lítotes, a alusão persistente à irmã assinala, sob um véu pudico, uma produção tênue mas extremamente importante de seu corpo. Com efeito, o motivo do casaco chamuscado e o do laço de pelo pubiano são os dois elementos graças aos quais torna-se possível articular um vasto conjunto de mitos, para fazer dele um sistema coerente.

Não discutiremos o episódio do casaco em detalhes, embora seja certamente significativo que todas as versões que se pronunciam a respeito, exceto uma, afirmem ser ele de pele ou couro de cervídeo (*supra*: 319-ss), ou de penas de pássaros, os quais são os guardiões dos ogros solares em vários mitos que examinamos. A escolha do pelo pubiano, muitas vezes objeto de uma exigência tenaz, pois que a irmã geralmente não se mostra muito inclinada a cedê-lo, constitui um traço essencial, na medida em que 14 versões contam que uma longa noite sucedeu à captura do sol (Luomala 1940: 11). O mito se refere, portanto, à disjunção entre o sol e a terra, e certas versões explicam-na pela utilização de um pelo pubiano. Mas já sabemos que, entre o céu e a terra, o escalpo desempenha o papel inverso de conjuntor: os primeiros escalpos vieram de ogros de cabelos vermelhos como o fogo, cujo brilho realçava e embelezava a luz do dia (M₄₉₀). À diferença dos Mandan e dos Hidatsa — que transformam parcialmente o sistema por razões que indicamos (p. 233, 240, 252-53) e que a última parte deste livro terminará de elucidar — as demais tribos da família siuana e os Algonquinos centrais faziam do escalpo o símbolo de sua aliança com o sol: “Era em sua homenagem que se guerreava e se pegava escalpos... O guerreiro [menomini] lambia o sangue que escorria do escalpo recém tirado para simbolizar a devoração do inimigo pelo sol. Os velhos dizem que o sol come os homens mortos em combate” (Skinner 1913: 79, 116; 1911b: 309).

Resulta do que precede que, no registro dos troféus, o pelo pubiano

conota a disjunção entre o sol e a humanidade, e o escalpo, sua conjunção. Podemos, portanto, consolidar as duas tríades, a dos objetos cósmicos e a dos adornos, sob a forma de triângulos opostos pelo vértice. No vértice de um dos triângulos, colocaremos os pelos pubianos e no do outro, o sol, já que, segundo o grupo {M₄₉₁-M₄₉₄}, um pelo tem a função de *capturar* o astro. Como o estudo dos mitos M₄₆₆ a M₄₉₀ fazia pressentir, essa função de captação permite sistematizar o conjunto complexo que exploramos (fig. 36).



[3 6] Ajuste recíproco entre as duas tríades.

Apesar da aparente simplicidade do diagrama, o sistema por ele ilustrado apresenta uma grande complexidade. No triângulo à direita, observe-se inicialmente que o sol, a lua e a pedra (que é um modo da terra) constituem *termos*, e que tais termos estão a distâncias desiguais dos homens: o sol está longe, a pedra está perto, e a lua ocupa um lugar intermediário.⁷ Entre esses termos e o homem, os seres inscritos dentro do triângulo da esquerda desempenham o papel de *mediadores*. Como mostrou a discussão acima, o escalpo é um mediador positivo para com o sol, e o pelo pubiano,

7. Não em termos de distância espacial, de que os índios não tinham a menor idéia. Mas não devemos pedir à etnografia que nos forneça esse dado sob a forma de saber empírico. Propomo-la em termos categóricos, como condição da coerência do sistema. De um ponto de vista prático, entretanto, ela concorda com os dados sensíveis, na medida em que as fases da lua, mais marcadas do que as do sol, bem como seus detalhes mais visíveis, produzem entre ela e os objetos terrestres uma afinidade que o sol não apresenta em grau comparável.

um mediador negativo: um junta, ou outro separa. E a clara preferência dos mitos pelos mocassins mostra que eles buscam principalmente a mediação da relação entre homem e terra por meio das roupas bordadas. Mas, por outro lado, esses mediadores, por sua vez, se encontram a distâncias diferentes: o escalpo provém de um inimigo, ou seja, de longe, os pelos pubianos provém do próprio corpo ou do de uma mulher próxima, e o bordado com espinhos ocupa uma posição intermediária, já que é feito por uma mulher próxima, mas com matéria-prima que vem de longe.

Praticamente sem trocadilho, pode-se dizer que os mitos, tal como se distribuem em relação ao diagrama, unem o mais afastado dos *termos cósmicos* — o sol — ao mais próximo dos *fatores cosméticos* — o pelo pubiano —, enquanto respeitam as ligações que se percebe também entre esse termo, ou esse fator, e os outros termos ou fatores em correlação com eles. Acabamos de ver que, aplicando esse método de análise, uma relação imediata aparecia nos mitos entre o bordado com espinhos, representado pelos mocassins, e a terra, representada pela pedra. Para que o sistema seja coerente, é preciso, portanto, que uma relação imediata apareça entre o terceiro termo e o terceiro fator, ou seja, entre a lua e o escalpo.

Tal exigência lógica se impõe a todos os mitos do grupo, a ponto de eles não fazerem senão comentá-la. Pois se os mitos sobre a origem do sol e das manchas da lua, de um lado, e os das esposas dos astros, do outro, proclamam em uníssono que as manchas da lua simbolizam as regras femininas, constatamos no início desta discussão (p. 287) que os mitos sobre a origem dos escalpos introduzem uma equivalência entre esses troféus e as mulheres menstruadas.

Na América do Norte, mas também no resto do mundo, a filosofia da caça às cabeças sugere, em representações ou em ritos, a mesma afinidade secreta entre os troféus e o sexo feminino. Nesse sentido, a técnica particular do escalpo não deve desviar a atenção do fenômeno geral: na América do Norte, ela poderia ter surgido recentemente, como derivação de uma caça às cabeças semelhante à que foi bastante difundida na América do Sul, no Peru, outrora, e até a época contemporânea, entre os Jivaro e os Mundurucu. Os mitos que passamos em revista falam de cabeças cortadas tanto quanto de escalpos, ou até mais; e o caráter arcaico que evidenciam é reforçado pelo fato de os Mandan e parte dos Hidatsa, que nos forneceram vários exemplos, atribuírem especial valor ao crânio dos inimigos e aos dos ancestrais ilustres, que colocavam em seus altares (Maximiliano 1843: 381-82; Bowers 1965: 331-32).

Limitando-nos à América do Norte, lembraremos que quase em toda

parte os escalpos passavam imediatamente para as mãos das mulheres, ou de homens cujo parentesco com o que os conquistara se estabelecia através de mulheres. Tanto entre os Algonquinos dos bosques e das Planícies quanto entre os Pueblo, as mulheres executavam a dança do escalpo, com o rosto enegrecido e muitas vezes vestidas de guerreiros; no final da dança, elas se apoderavam dos troféus (Skinner 1913: 119; 1914b: 535; 1915b: 757; J. O. Dorsey 1884: 330; Wissler 1913: 458; Murie 1914: 598; Ewers 1955: 207; Lowie 1915: 650; Stephen 1936, I: 97-99; White 1932: 97-101, etc.). “Se você se casar com um bravo — diz o dakota à filha —, poderá dançar sobre os escalpos dele” (Walker 1917: 147).

Onde os tabus dos sogros eram muito estritos, como entre os Algonquinos a oeste da baía James e nas Planícies, apenas o oferecimento de um escalpo permitia suspendê-los (Wissler 1911: 13, n.1, onde ele cita os Blackfoot, Mandan, Assiniboine e Cree; Lowie 1909: 30). “Um hidatsa que deseja falar com a sogra lhe traz um escalpo tomado em combate e lhe diz: ‘Eis uma bengala para uma velha mulher’. Oferece-lhe o escalpo e a sogra terá o direito de desfilar nas danças guerreiras com seu troféu” (Beckwith 1938: 192, n. 92).

Seria certamente preciso distinguir os casos em que os escalpos vão para as esposas dos guerreiros ou para os parentes delas (Ojibwa, Omaha, Kansa) daqueles em que parentes diretas, como mãe, irmã ou tia do guerreiro, os recebem (Coeur d’Alène, Menomini, Winnebago, Iowa, Pawnee, Zuni). Os testemunhos nem sempre especificam de modo suficientemente cuidadoso para permitir conclusões seguras. Pode-se no máximo dizer que a diferença não parece decorrer do princípio de filiação, mas antes da respectiva posição de tomadores e doadores de mulheres em cada sociedade. Ao oferecer um escalpo à irmã, um homem reforça a afinidade dela com o sangue derramado; afinidade essa que ele neutraliza quanto à esposa quando compensa a dádiva que lhe foi feita de uma mulher com a entrega de um escalpo aos parentes dela, que se tornaram seus afins. Digamos que, num caso, ele transforma a irmã em eterna menstruada e assim a tira, simbolicamente, do marido, apesar de lhe ter realmente dado; e que no outro caso, ele próprio reconhece, como marido, que uma esposa nunca é dada sem expectativa de compensação — de fato, a cada mês, durante alguns dias, a menstruação tira a esposa do esposo, como se os parentes nessa ocasião reafirmassem seus direitos sobre ela, e como se a tensão entre doadores e tomadores, correlativa a essa reivindicação, pudesse se resolver com a troca de um troféu sangrento por esse outro troféu sangrento que é uma mulher menstruada.

Não postulamos nós essa equivalência, já que os próprios mitos se encarregam de afirmá-la. Depois de decapitar o ogro, sua falsa esposa ale-

ga estar menstruada para deixar a casa e fugir com seu troféu: “Quando ela andava, o sangue escorria da cabeça e ela [a mãe da vítima] achou que vinha da menstruação” (M_{469B}; Bowers 1950: 291). Quando o herói do mito winnebago M₄₈₄ recupera o escalpo de seu pai dos inimigos que o mataram, apresenta-o à mãe e a uma co-esposa, recomendando-lhes que guardem a preciosa relíquia em sua cama. Elas protestam, dizendo que não poderiam fazer amor com um escalpo, e assim adotam a atitude simétrica à de um homem quando sua mulher está menstruada. Para validar essa interpretação, basta citar um episódio anterior do mesmo mito, em que o chefe da expedição guerreira, que institui a tomada de escalpos, estipula que os quatro primeiros troféus deverão provir de dois casais de recém casados, tão apaixonados que se afastaram da aldeia para prolongar suas luas de mel. Não há como afirmar mais claramente que cônjuges nunca pertencem um ao outro por completo e que, na impossibilidade de exercer seu controle sobre eles, ainda que fazendo valer o afastamento periódico que a natureza coloca entre eles, a sociedade se encarrega de separá-los por uma intervenção ainda mais sangrenta.

Essa é a lição desses mitos, quando reúnem no mesmo relato a origem dos escalpos e a da menstruação ou, como M₄₇₄, tornam as primeiras regras responsáveis pela primeira cabeça-troféu. De modo significativo, essa cabeça-troféu ou escalpo (M_{475A}) poderá se juntar ao corpo ou à cabeça de seu proprietário, assim como a mulher recupera sua integridade, após alguns dias. Mas, se o pensamento indígena assimila a caça às cabeças à caça às mulheres (entre os índios das Planícies, a guerra servia para ambas) e se assimila o retorno da mulher menstruada a um escalpo temporariamente conquistado pelos doadores aos tomadores, é preciso que ela conceba igualmente uma equivalência direta entre a guerra e o casamento. Indicações nesse sentido não faltam, e bastará citar uma delas. Entre os Kansa, apenas os guerreiros tatuados, isto é, que tinham acedido às mais altas honras militares, podiam agenciar as transações matrimoniais. Aquele que era recrutado pelos pais do pretendente escolhia três outros guerreiros respeitados para acompanhá-lo à casa da moça. Se os pais dela recebessem favoravelmente a iniciativa, o /mezhipahai/ recitava a lista de seus grandes feitos, e seus adjuntos faziam o mesmo em seguida. No caminho de retorno à casa do pretendente, paravam ainda várias vezes para enumerar seus feitos notáveis. Mas retornavam em silêncio, se a proposta tivesse sido recusada... Durante o banquete de casamento, os jovens cônjuges se mantinham de costas um para o outro, sem se olharem (Skinner 1915b: 770-771).

E eis que, de repente e por vias inesperadas, a análise estrutural esclare-

ce aspectos antes obscuros de ritos e costumes que, no entanto, haviam de ter um significado fundamental, já que se encontram, idênticos, nas regiões mais distantes do mundo. Não devemos esquecer, com efeito, e para daí tirarmos uma lição de método, que foram reflexões acerca da natureza e do alcance aritmético das dezenas que nos levaram, de modo não-intencional, a propor uma explicação para a conexidade entre as cabeças-troféu e os seres femininos, verificada em culturas muito diversas, e o costume generalizado, na América do Norte, de entregar os escalpos às mulheres, ou permitir que elas deles de apoderassem.

Ao mesmo tempo, compreendemos porque, em todos os nossos mitos, a origem do escalpo e a da menstruação envolvem personagens hermafroditas: “Era uma vez 4 irmãos que viviam sozinhos, sem mulher; por isso, eles mesmos realizavam os trabalhos femininos. Um dia, o mais velho estava catando lenha quando algo entrou em seu dedão do pé... que inchou e ficou do tamanho de sua cabeça”. Grávido, ele deu à luz uma menina (M₄₈₉; Walker 1917: 193). Correspondem a esses homens que se encarregam de tarefas femininas (M₄₇₃-M₄₇₇), alhures, heróis transformados ou disfarçados de mulher (M₄₈₀, 482, 483, etc.), heroínas ambíguas (M₄₆₉, 493), homens de rosto dividido ao meio (M₄₈₂, 486)...

Tais personagens não existiam apenas nos mitos; exerciam, por vezes, funções rituais. Assim, os Cheyenne encarregavam da direção das danças do escalpo um pequeno grupo de indivíduos chamados “meio-homem meio-mulher” e vestidos como velhos. A voz desses homens, que tinham escolhido um modo de vida feminino, soava intermediária entre os dois sexos. Cada um deles possuía dois nomes, um de homem e o outro de mulher. Os jovens gostavam muito deles, porque intervinham nos arranjos de casamento e protegiam os encontros amorosos possibilitados pelas danças do escalpo. Num momento da coreografia, cada dançarina fingia capturar seu cavaleiro. Cabia à irmã dele libertá-lo em troca de presentes (Grinnell 1910: 306-10).

Chama a atenção o contraste em relação aos costumes kansa que descrevemos acima. Num caso, o papel de agenciador de casamentos cabe aos guerreiros, o que reforça a oposição entre os sexos, respectivamente associados ao compatriota e ao inimigo. No outro, o mesmo papel cabe a personagens mistos, que minimizam a oposição dos sexos entre os quais servem como mediadores. Os Hidatsa, por sua vez, consideravam a carreira de guerreiro e a de “homem-mulher” como dois pólos de uma alternativa: se um adolescente não quisesse uma delas, teria obrigatoriamente de escolher a outra (Bowers 1950: 220). Mas, nas trocas matrimoniais, cada uma das fór-

mulas corresponde a um grau diferente de tensão entre grupos de afins. E se o escalpo opera uma mediação entre paternos e maternos, é normal que seu gerador mítico tenha algo de ambas as naturezas. Encontraremos em breve um hermafrodita incumbido desse mesmo papel num mito *meno-mini* (M₄₉₅, p. 335).

Convém, finalmente, assinalar que o escalpo e o sangue menstrual, que consideramos exclusivamente nesta discussão, pertencem a um conjunto mais complexo de quatro termos. Os mitos do grupo operam, de fato, com dois outros. De um lado, as caspas do couro cabeludo da esposa que são, por assim dizer, *mini* escalpos. De o outro, o fígado do animal caçado, que uma esposa gulosa e malvada exige para comer. Já mencionamos a crença, registrada em vários pontos da América, de que o sangue menstrual provém do fígado (MC: 315). Se a relação entre escalpo de homem e caspas de mulher é de ordem metafórica, a relação entre fígado e sangue menstrual é, portanto, metonímica. Acrescente-se ainda que uma mulher jovem mas apreciadora de fígado se comporta como se tivesse passado da idade da menopausa: “As mulheres não consomem o que envolve o fígado do bisão enquanto puderem ter filhos, pois isso lhes faria mal” (Beckwith 1938: 302, n. 141). Dos Modoc e Salish até os Micmac (Curtin 1912: 126; Phinney 1934: 137; Rand 1894: 68), os mitos da América setentrional oferecem numerosos exemplos de que o fígado é reservado aos velhos.

Há mais. A posse de um escalpo garante o sucesso na guerra, e a ingestão de caspas femininas provoca o fracasso na caça. Segundo M_{493A,b}, a não-ingestão do fígado pela esposa é condição do sucesso de seu marido na caça (Hoffman 1896: 182-85; Skinner & Satterlee 1915: 399-400). Finalmente, o sangue menstrual causa o fracasso na guerra — os índios das Planícies tiravam os altares reservados aos cultos militares das tendas em que havia uma mulher menstruada. Assim, teríamos uma espécie de grupo de Klein, atribuindo ao escalpo, às caspas, ao fígado e ao sangue menstrual, respectivamente, os valores:

x , — x , $1/x$, — $1/x$.



As considerações acima esboçam uma resposta às questões que nos colocamos no início desta sexta parte (p. 269). Levam-nos, portanto, a sermos menos pessimistas do que Lowie, quando declarava (1918: 9): “A meu ver, qualquer esforço de reconstituir a mitologia mais antiga das tribos de lín-

gua siuana seria tão infrutífero quanto a busca de sua cultura mais antiga. Não há dúvida de que, antes de sua separação em tribos distintas, os Siouanos possuíam uma cultura e uma mitologia. Porém, no decorrer dos milênios... nada subsistiu que se possa afirmar fazer parte dessa velha herança, e não de empréstimos recíprocos ou de povos vizinhos”. Isso é certamente verdadeiro, mas não impede de voltar bem longe no passado.

Partimos em busca de uma gênese plausível para a redação porco-espinho, e fomos pouco a pouco levados em direção a uma mitologia da caça às cabeças, cujo arcaísmo é revelado por suas características intrínsecas e por sua área de distribuição. Na base dessa mitologia, encontramos duas tríades homomorfas, entre as quais os mitos estabelecem uma relação funcional. De um lado, três tipos de adornos ou troféus, o escalpo, o bordado com espinhos e a franja de pelos pubianos. Do outro, três tipos de seres cósmicos, o sol, a lua e a pedra. O escalpo pertence à categoria do distante e os pelos pubianos, à do próximo, do mesmo modo que o sol se situa bem longe no céu e a pedra, bem perto, na terra. Os mitos exploram esse paralelismo fazendo da cabeça-troféu o meio de um irmão e uma irmã permanecerem junto um do outro e da pedra o meio de obter o resultado oposto. Mas os mitos também dizem que o sol e a lua permanecem a uma distância conveniente um do outro, como fazem igualmente o homem e a mulher quando esta, em vez de cobiçar o escalpo ou os pelos pubianos de seu parceiro, cuida de bordar para ele mocassins.

Além disso, os mitos colocam esse sistema em conexão com uma filosofia das regras femininas. Contaminado pelo sangue menstrual, um herói pode permanecer junto da irmã, contanto que se transforme em cabeça-troféu (M₄₇₄); contaminado pela relação com a irmã, um herói deve se transformar em pedra para ter certeza de permanecer suficientemente longe dela. Mostramos a razão dessa dialética: condenada a um isolamento temporário, a mulher menstruada mantém o marido *à distância*, e tudo se passa como se, durante esse período e num sentido metafórico, ela voltasse para *perto* dos seus. Sendo assim, compreende-se que um único grupo de mitos trate de fundar ao mesmo tempo a origem das regras, do ciúme conjugal e da viuvez (*supra*: 306-07). O ciumento se ilude se pensa que uma esposa pode ser definitiva e irrevogavelmente recebida. A ocorrência da menstruação aviva uma forma de direito de retomada; examinados sob esse ângulo, o da indisponibilidade periódica, torna-se claro que a viuvez do homem resulta de uma indisponibilidade da esposa que a menstruação já impunha em caráter temporário, e que a morte não faz senão tornar definitiva. A viuvez e o ciúme ilustram, portanto, condições extremas entre as quais a mulher viva, mas

periodicamente diminuída, ocupa o lugar do meio. O mesmo ocorre com os adornos extremos que são os escalpos e a franja de pelos pubianos, entre os quais se situa o bordado com espinhos, símbolo das virtudes femininas. E ainda o mesmo com o sol e a pedra, já que entre a periodicidade cotidiana do primeiro e a ausência de periodicidade da segunda, a lua ilustra a periodicidade sob formas mais ricas e mais nuançadas.

Basta considerar o esquema da figura 36 para verificar que se o porco-espinho, por razões que apontamos, deve assumir o papel de um animal metafísico, ele já dispõe de um lugar inscrito no sistema — perto da lua, à qual os mitos o identificam. Como a lua, de fato, o porco-espinho é um ser periódico. E seus espinhos servem para fazer bordados que, por antecipação, quase se poderia dizer, ocupam um lugar intermediário entre o escalpo, cômputo ao sol, e a franja de pelos pubianos. Os pelos não são certamente cômputos à pedra, antítese do sol, do mesmo modo que o escalpo e o sol são cômputos entre si. Sabemos, no entanto, graças a M₄₆₆, que a pedra transforma a lua em virtude da mesma operação que transforma os espinhos em pelos pubianos. Torção que nada tem de surpreendente, pois que constitui um caso particular da lei canônica que outrora enunciamos (Lévi-Strauss 1958: 252; MC: 212).

Estando assim validada a ligação entre o porco-espinho e a lua (em mitos que, vale lembrar, já se referiam à origem da menstruação, cf. *supra*: 285), resta um problema a resolver: por que todos os mitos da redação porco-espinho abrem com o episódio da disputa dos astros?

Começamos por recordar que, em alguns dos mitos que fundam a tomada de escalpos e seus ritos, o sol e a lua desempenhavam um papel. Esposa do Sol, Lua intervém junto a seu cruel marido em favor do homem da cicatriz (M_{482B}). Ou então o herói obtém a ajuda de duas velhas, que são o Sol e a Lua (M₄₈₃). Pois bem, se incluímos esses mitos no dossiê, é porque viamos neles transformações de mitos dos Algonquinos centrais (M₄₇₃-M₄₇₇), sobretudo menomini (M₄₇₈-M₄₇₉), já transformados por mitos mandan e hidatsa (M₄₆₄-M₄₆₅), nos quais o problema das dezenas havia surgido pela primeira vez. Para resolver o problema que subsiste, veremos agora que devemos seguir o caminho inverso. Pois, para compreender o papel do sol e da lua nos mitos sobre a origem dos escalpos, será preciso voltar dos mitos das Planícies que acabamos de evocar para os dos Menomini que, por um caminho diferente, nos levarão de volta aos mitos mandan e hidatsa de que tínhamos partido. Eis o mito da origem dos escalpos tal como o contam os Menomini:

Era uma vez um homem muito maltratado pela mulher. Ele era um bom caçador, mas sua insaciável esposa carregava a caça embora assim que ele a matava. Além disso, ela se comportava mal. O homem não parava de sofrer e pensava em deixá-la. Como ele era um pouco feiticeiro, conseguiu a ajuda de um cervídeo de pelos brancos que tinha acabado de matar. Enquanto o corpo do animal cúmplice, pendurado numa árvore, se esquivava das tentativas feitas pela mulher para pegá-lo, ele fugiu.

Apesar de ter perdido tempo com a astúcia do animal caçado, a mulher descobriu a fuga do marido e resolveu ir atrás dele. Primeiro, ele conseguiu ganhar distância criando obstáculos mágicos, depois, encontrou um homem, concentrado na carne que assava, e lhe implorou que o ajudasse, pois sua perseguidora se aproximava.

Sem se comover, o desconhecido convidou o herói a comer um longo pedaço de intestino por uma ponta, enquanto ele faria o mesmo na outra, esticando-o o quanto pudessem. Enquanto isso, a malvada se aproximava. O herói, apavorado, apressou-se em ingerir sua metade do intestino, e as bocas dos dois convivas se juntaram em tempo para que o desconhecido, satisfeito, se levantasse, colocasse o urso que tinha matado nas costas e mandasse o herói lhe enfiar uma vara para poder transportá-los juntos mais facilmente.

Ele subia pelos ares com sua carga quando a mulher chegou e gritou para o salvador: “Não é porque sua irmã é boa que você vai levar meu marido embora, logo agora, que eu queria matar os dois! Sinto um ciúme terrível!”

O desconhecido era o Sol ou a luz do dia. Ele vivia no céu com a irmã, que fechou a cara para o herói, apesar de o Sol o ter convidado a lhes fazer companhia. Quando o astro não estava, ela zangava com o homem e o maltratava, que achava feio.

Um dia, ele ficou farto e foi dar uma volta. Encontrou um protetor sobrenatural, que lhe disse que a irmã do Sol tinha dez amantes. Por isso sua presença a incomodava. Ofereceu-se a ajudar o herói a combatê-los, mas disse que seria preciso que ele o carregasse nos ombros, porque ele não passava de um meio-homem, hermafrodita e enfermo. Os dois aliados mataram um dos amantes, que tinha os cabelos vermelhos. Tiraram o escalpo e o prepararam, e então o herói voltou para a casa do Sol. Assim que ele entrou, a irmã do astro começou a injuriá-lo: “Como você é feio com todas as suas tripas! Eu as estou vendo, todas enroladas no seu ventre!” O Sol ouviu tudo, e a repreendeu. Tinha convidado o homem para ter um amigo, não para que ele fosse insultado, disse.

O homem caçava e trazia caça sempre que não carregava o enfermo nas costas. Ele também matou cinco dos amantes de cabelos vermelhos e pegou seus escalpos. O enfermo ungiu o corpo de seu protegido com a gordura dos cadáveres e lhe reco-

mendou que oferecesse os escalpos a seu amigo Sol. Este ficou felicíssimo, e disse que faria um casaco esplêndido. Vestido com ele, ofereceria às multidões o espetáculo mais magnífico jamais visto. Ficou ainda mais agradecido quando recebeu os escalpos dos últimos amantes. A irmã, enquanto isso, não ousava dizer nada, pois morria de medo dele.

O enfermo avisou o herói que a mulher iria lhe fazer propostas e ele devia recusar, porque ela só queria um pretexto para se vingar. Mas a carne é fraca. Ele não resistiu e se casou com ela. Tiveram um filho e uma filha. Um dia, o Sol aconselhou a irmã a acompanhar o marido até a terra, para que ele pudesse rever os seus, mas exigiu que lhe entregassem o menino, seu sobrinho. Fez várias recomendações à irmã, para que ela se comportasse bem entre os índios.

O casal ficou fora muito tempo, enquanto seu filho crescia em companhia do Sol, que decidiu usá-lo como substituto. Tudo ia bem no princípio, mas uma vez o rapaz desrespeitou as instruções do tio e pegou um atalho. Voltou em linha reta, em vez de seguir a estrada curva habitual. O Sol ficou desolado. Agora, tudo estava perdido para os homens, os dias de inverno seriam curtos demais e ninguém conseguiria terminar as tarefas diárias.

O Sol também começou a se preocupar com o comportamento da irmã. No início, ela não prestava atenção aos falatórios e maledicências das outras mulheres, que a invejavam por ter-se casado com um grande caçador. Mas acabou esquecendo os conselhos do irmão e olhou as fofoqueiras com um olhar tão hostil que elas morreram. O Sol, descontente, chamou-a de volta ao céu, com o marido e a filha, e ressuscitou as vítimas. Isso foi o que aconteceu quando o Sol e a Lua assumiram a forma humana e se tornaram meio humanos (Skinner & Satterlee 1915: 371-76).

Uma outra versão menomini (M^{495B}: Bloomfield 1928: 531-37) inverte o personagem do herói. Em vez de adulto, mal casado apesar de seus talentos de caçador, ele é um adolescente incompetente que recusa a iniciação. Essa transformação é manifestamente homóloga à do amante feio e infeliz em filho belo e preguiçoso, no ciclo do homem da cicatriz; e, se voltarmos ainda mais para trás, à da esposa em não-irmã, no ciclo dos irmãos celibatários. Quando o herói de M^{495B} finalmente se decide a jejuar para conhecer seu Espírito guardião, a Lua passa a protegê-lo. Ela o leva para o céu, o apresenta ao irmão, o Sol, e se casa com ele. Logo eles têm um filho, que cresce depressa e que o tio decide usar como substituto. Como na versão precedente, o rapaz pega um atalho e o Sol o censura por ter encurtado a duração dos dias.

O Sol então convida o cunhado humano a acompanhá-lo em seu curso cotidiano. Por volta do meio-dia, eles avistam numa aldeia um homem que

se corta acidentalmente fazendo alguma coisa, e desmaia ao ver o próprio sangue. O Sol recebe dos humanos um cão em sacrifício, certamente para curar o ferido. À tarde, os viajantes celestes vêem homens guerreando; vence aquele que é favorecido pelo Sol. Quando finalmente retornam, à noite, constatam que sua irmã e esposa, Lua, está menstruada — é a origem das regras.

Abriremos aqui um parêntese, para notar a tripla transformação [*ferida de um homem, (não guerreira)* → (*guerreira*)] → [*ferida de uma mulher, (não guerreira)*]. Prolongando essa transformação, retornaríamos ao ciclo dos irmãos celibatários, que esconde a origem da menstruação por detrás da metáfora de uma *ferida guerreira* infligida a uma *mulher*. A exigência lógica é aqui, aliás, posta acima da fisiológica, já que a lua tem sua primeira menstruação após o nascimento de seu filho. Num outro mito menomini (Bloomfield 1928: 559), um homem desmaia, como o de M_{495B}, não por ter visto seu sangue correr quando de uma ocupação pacífica, mas porque uma mulher menstruada (cujo sangue corre) olhou para ele.

A sequência de M_{495B} reproduz a da primeira versão, e as duas terminam do mesmo modo. Mas há mitos, provenientes de tribos a distâncias variadas dos Menomini, que comutam os protagonistas em posições diferentes. Os Ottawa (M₄₉₆: Schoolcraft 1856: 228-32 e Williams 1956: 249-51) contam que Lua, irmã do Sol, capturou na terra um homem que se tornou seu marido. Ela o deixou descer de volta na ponta de uma corrente, proibindo-o de se casar novamente com uma humana (cf. M_{387C}).

Os Pawnee (M₄₉₇: G. A. Dorsey 1906: 192-96) invertem ao mesmo tempo o mito ottawa e os mitos menomini. Contam que um personagem chamado Raio-de-Sol prendia a mulher e a fazia passar fome. Ela tentou fugir várias vezes, mas seu algoz a alcançava e a maltratava mais ainda. Finalmente, os habitantes de uma aldeia em que ela tinha se refugiado acusaram Raio-de-Sol, criatura celeste, de usurpar o direito a uma esposa terrestre. Afetado pelas censuras, concordou em juntar-se ao Sol e retomar seu lugar entre os raios do astro. Nunca mais ele se casaria com uma terrena...

Essa variante tem uma contrapartida entre os Mandan (M₄₉₈: Maximiliano 1843: 365), na história do homem que tentou usurpar a identidade do “Mestre da vida”, para seduzir uma humana apaixonada pelo deus. Este descobriu a fraude, e fez descer dois cordões, com os quais içou a moça até o céu. A presença dessa versão entre os Mandan chama ainda mais a atenção na medida em que todos os mitos que acabamos de evocar giram em torno do tema do ciúme conjugal, como um mito de mesma proveniência, de que já falamos e que termina com a transformação das mulheres ciumentas em girassóis selvagens que, desde então, é proibido arrancar e sobre os quais

não se pode urinar (M₄₈₁: Bowers 1950: 373). Esta última proibição, que transpõe a que a lua edita em benefício próprio num mito que iremos discutir, sugere uma estrutura de oposição, *lua/girassol*, *urina/sangue menstrual*, etc, que mereceria ser explorada.⁸



Acabamos de anunciar um mito, no qual localizaremos principalmente as transformações que permitem elucidar pontos que as demais versões deixam obscuros:

M499 OJIBWA: AS DUAS LUAS.

Um jovem rapaz chamado Meia-Vermelha (?) vivia só com o primo (filho da irmã do pai). Como não tinham mulher, eles mesmos cozinhavam e catavam lenha. O primo gostava disso, e chocou Meia-Vermelha ao declarar o desejo de que eles nunca se casassem.

Contudo, pouco tempo depois, o estouvado encontrou várias vezes, na mata, uma moça linda, por quem se apaixonou. Ela porém, sorria para ele e imediatamente desaparecia pelos ares. Apiedado diante do desespero do companheiro, Meia-Ver-

8 . Observe-se imediatamente, para evitar qualquer mal-entendido, que as línguas siuanas não nomeiam o girassol por referência ao sol, como o francês e o inglês [e o português]. Em mandan, é /mapéh o-sedéh/, “grãos de moer” (agradecemos especialmente ao Prof. H. C. Conklin, da Universidade de Yale, que, a nosso pedido, teve a gentileza de colher essa informação diretamente de uma índia mandan); em dakota, /wacha zizi/, “flor amarela”; em omaha-ponca, /zha-zi/, “erva amarela”. A razão da proibição poderia se encontrar alhures: as tribos do alto Missouri cultivavam o girassol, que também crescia em estado selvagem (Maximiliano 1843: 346; Heiser 1951: 435) e parece ser significativo que a proibição decretada por M₄₈₁ diga respeito explicitamente às plantas selvagens que, se fossem tratadas com descaso, teriam negada a sua vocação para serem igualmente plantas cultivadas. Nessa hipótese, o girassol seria um *misto*, como a lua, o bordado com espinhos e o hermafrodita, nas outras tríades do grupo. Encontramos representações do mesmo tipo, na América do Sul, a respeito de uma solanácea, intermediária entre as plantas selvagens e as plantas cultivadas, e que por isso merece um respeito especial (MC: 267-68).

A descrição de Henry (Coues 1897: 323), que data dos primeiros anos do século XIX, se encaixa perfeitamente como confirmação de nossa interpretação: “Os girassóis: na verdade, eles crescem por toda parte, sem serem cultivados, perto dos campos, onde o vento levou as sementes; mas esses os índios não colhem, pois não valem aqueles que foram plantados e cuidados como se deve.”

melha se pôs à procura da mulher. Achou-a, cortou a corda pela qual ela subia ao céu e trouxe-a consigo para casa. O primo casou-se com ela, que se tornou uma perfeita dona de casa para os dois homens.

Veio o inverno. Um dia, enquanto os primos estavam caçando, apareceu na casa um desconhecido, que tinha assumido a aparência de Meia-Vermelha, e levou a moça. Apesar de sua resistência, ele a carregou até uma aldeia distante, onde tudo era vermelho e corcundas esfarrapados trabalhavam como mulheres, pilando os grãos em morteiros. O raptor, que tinha uma cabeça de caveira, explicou à moça que os corcundas eram os maridos das mulheres que ele tinha capturado [cf. M⁴⁷⁹]. E trancou-a numa casa cheia de mulheres completamente carecas. Apavorada com a idéia de ter o mesmo destino, pois ela tinha cabelos muito bonitos, a heroína tentou não dormir; mas, de madrugada, caiu no sono, e acordou careca também.

Ela saiu da casa chorando e andou sem rumo até cair exausta de cansaço e tristeza. O Sol, que passava por ali, lhe perguntou o que estava acontecendo e fez seus cabelos crescerem novamente com uma loção de bálsamo de pinheiro misturado com gordura e dissolvido na água.

Convidou-a a vir com ele, mas avisou-a de que sua velha e malvada esposa, Lua, talvez aproveitasse sua ausência para matá-la, pois eles viajavam separadamente e raramente estavam juntos em casa. Caía a noite quando o Sol chegou com sua protegida. Lua logo os deixou. Do alto do céu, ela viu uma mulher que fazia açúcar de bordo e passava o xarope para uma panela. Enquanto fazia isso, a mulher ficou com vontade de urinar, saiu sem largar o balde e se aliviou contemplando o astro noturno.

Essa inconveniência ultrajou a Lua, que amarrou a transgressora e a colocou em seu cesto junto com o balde. Para puni-la por uma maldade que se tornava habitual, Sol condenou a esposa a sempre carregar a vítima; é a origem das manchas da lua, em que se pode perceber a mulher e o balde.

Durante as ausências do Sol, que sempre dizia à afilhada para tomar cuidado, a Lua tentou matá-la várias vezes. Quase conseguiu, com um balanço que lançou a heroína numa espécie de poço natural. Mas esta se lembrou de que era a protegida dos trovões e implorou socorro. Eles a libertaram (cf. M^{479A}, B). Quando chegou em casa, perguntou ao Sol se ele realmente amava a esposa. Como ele respondeu que não, ela entregou a bruxa aos trovões, que a comeram. O Sol ficou felicíssimo ao ver-se livre tão facilmente, e pediu à heroína que tomasse o lugar do astro noturno e fosse amiga dos humanos.

Certa vez, quando eles descansavam juntos (durante uma noite sem lua, portanto), o homem da caveira tentou recuperar sua prisioneira, mas o Sol mandou seus cães expulsarem-no.

O primo de Meia-Vermelha, enquanto isso, buscava sua mulher. Seguiu suas pistas e chegou à clareira, onde os corcundas previram que ele teria o mesmo destino

deles. De fato, o demônio venceu o adversário na luta, quebrou-lhe a espinha e ele ficou corcunda. Vestido de trapos, com um pilão e um saco de grãos de milho, o infeliz foi condenado aos trabalhos forçados.

Meia-Vermelha, por sua vez, pensava na maldição que o primo tinha lançado contra o casamento e, aparentemente, também no sacrifício que ele mesmo tinha feito em não se casar com a bela desconhecida. Todos as desgraças deles, pensava, vinham daí. E quando uma formosa mulher lhe propôs casamento, ele recusou e partiu em busca dos desaparecidos.

Chegou à casa do gênio malvado, venceu-o na luta, quebrou-lhe a espinha e esticou-lhe o rosto. Depois, exilou-o no mundo das profundezas. Em seguida, endireitou as costas dos corcundas, libertou as mulheres, formou novamente os casais e mandou-os de todos volta para os seus locais de origem (Jones 1917-19, parte 2: 623-53).

Esse mito é especialmente interessante, por vários motivos. Primeiro, permite resolver uma questão que nos colocamos no início deste livro, quando encontramos, entre os Ojibwa, um mito (M₃₇₄, p. 49-50) quase idêntico a um outro, proveniente da América do Sul, que tínhamos longamente discutido no volume precedente. Ora, esse mito dos Warrau (M₂₄₁) pertence ao ciclo do mel selvagem, produto que não existia nas regiões setentrionais da América do Norte, onde o açúcar de bordo ocupava um lugar análogo, pelo menos no que concerne à alimentação. Decorreria daí que os mitos, num caso e no outro, tratam do mesmo modo o açúcar e o mel? Se a resposta fosse positiva, teríamos criado condições para uma verdadeira experiência, cujos resultados validariam, *a posteriori*, as hipóteses sobre a função semântica do mel, que tínhamos tido de inferir unicamente a partir dos fatos sul-americanos. M₄₉₉ permitirá realizar tal experiência.

Ao longo do volume anterior, extraímos progressivamente uma filosofia

.....

9 . Este livro estava pronto para a composição quando nosso colega Gerardo Reichel-Dolmatoff, da Universidade de Bogotá, gentilmente nos enviou o texto inédito de uma entrevista com um informante do Choco que desenvolve toda uma teoria, comparando o mel selvagem ao esperma. Essa notável inversão do sistema que tínhamos isolado num vasto território, que vai da Venezuela ao Paraguai, não contradiz nossa interpretação, mas enriquece-a com uma dimensão suplementar. De fato, o esperma é o *que deve* passar do marido à mulher, e o sangue menstrual, o *que não deve* passar da mulher para o marido. Ora, mostramos em *Do mel às cinzas* que o mel é o *que deve* passar do marido para os pais da mulher, indo, portanto, no mesmo sentido que o esperma, mas mais adiante. Estabelecemos, do mesmo modo, neste volume (*supra*: 329-32), que o escalpo também passa do marido para a mulher, e com maior frequência para os pais desta. Obtém-se, assim, um sistema generalizado de quatro >

do mel, inspirada pela analogia entre esse produto e o sangue menstrual.⁹ Ambos são substâncias elaboradas resultantes de uma espécie de infraculinária, vegetal num caso (já que os índios sul-americanos classificam o mel entre os vegetais) e animal no outro. Além disso, o mel pode ser sã ou tóxico, como a mulher, que normalmente é um “mel”, mas segrega veneno quando está menstruada. Finalmente, vimos que, para o pensamento indígena, a coleta de mel representa uma espécie de volta à natureza, dotada de um atrativo erótico transposto do registro sexual para o da sensibilidade gustativa, e que abalaria as próprias fundações da cultura se fosse exercido por muito tempo. A lua de mel, do mesmo modo, ameaçaria a ordem pública se se permitisse aos esposos gozarem indefinidamente um do outro, descuidando-se de seus deveres para com a sociedade.

E o açúcar de árvore? Convém começar examinando seu modo de produção. No bordo (*Acer saccharum*, *Acer saccharinum*), bem como em outras árvores às vezes sangradas (*Acer negundo*, *Hicoria ovata*, *Tilia americana*, *Betula* sp., etc.), a subida da seiva ocorre no início da primavera, quando a neve ainda cobre o solo. Nessa época, anunciada pelas gralhas migratórias, os índios da região dos Grandes Lagos deixavam as aldeias e cada família ia acampar nos bosques de bordo de sua propriedade. A preparação do açúcar cabia sobretudo às mulheres, enquanto os homens caçavam. Elas levantavam os abrigos e inspecionavam seus 1200-1500 recipientes de casca de bétula, que geralmente era preciso consertar ou substituir, quando ficavam inutilizáveis. Também era no início da primavera que se podia facilmente descolar a casca dos troncos das bétulas para cortá-la, dobrá-la e cosê-la. As costuras eram impermeabilizadas com resina de abeto-balsâmico (*Abies balsamea*). A cor e a qualidade do açúcar dependiam da brancura e da limpeza dos recipientes (Densmore 1928: 308-13; Gilmore 1919: 74, 100-01; Yarnell 1964: 49, 52). Como a resina de abeto é uma seiva amarga, ao passo que a do bordo é doce, e misturava-se gordura no xarope para melhorar sua qualidade, vê-se desde já que a loção capilar preparada pelo Sol em M⁴⁹⁹, com pedaços de bálsamo misturados com gordura, pertence ao mesmo conjunto

.....
> termos, em que se correspondem diametralmente o sangue menstrual e o esperma, de um lado, e o escalpo e o mel, do outro. O marido transfere esperma para sua mulher e, por intermédio de sua mulher, ele transfere o mel a seus sogros em compensação pela esposa que deles recebeu. A não ser que seja uma bruxa (cf. M₂₄), a mulher não transfere sangue menstrual para o marido. Este, por sua vez, transfere o escalpo aos pais de sua mulher para evitar que a não-transferência do sangue menstrual assumo o significado de uma não-transferência da própria mulher por seus pais, negando o que eles pareciam ter efetuado ao consentirem com o casamento.

técnico que o preparo do açúcar de bordo, de que o mito também trata.

Tal preparo exigia muitos cuidados, e um trabalho constante, dia e noite, enquanto não estivesse concluído. Eram feitas incisões nos troncos e colhia-se a seiva que escorria. Várias fervuras sucessivas, em diferentes recipientes, permitiam obter primeiro um xarope denso, depois uma substância granulosa, trabalhada com uma espátula: o açúcar propriamente dito, que os índios certamente conheciam antes da introdução da panela de ferro, já que sabiam como ferver líquidos em recipientes de casca sem queimá-los. Na época histórica, preparavam açúcar em quantidades prodigiosas e o estocavam durante o ano todo, para cobrir os períodos de escassez e, no restante do tempo, temperar os alimentos. Também fabricavam “caramelo”, jogando o xarope fervente na neve, onde coagulava, virando uma pasta mole que era uma guloseima muito apreciada.

Fica já patente que a coleta desse produto selvagem que é a seiva de bordo se parecia muito com a do mel, outro produto selvagem. Ambas impunham um retorno temporário ao estado de natureza, marcado por uma vida nômade ou semi-nômade na mata, num período do ano em que o alimento era escasso, a não ser, justamente, pelo mel ou o açúcar, cujas delícias satisfaziam os sentidos. Contudo, por mais requintado que seja, esse regime limitado não poderia se prolongar sem provocar problemas ou fastio.

Diante desse duplo paradoxo sociológico e alimentar, os índios das duas Américas reagem do mesmo modo. Possuíam dois métodos de consumir o alimento delicioso: consumo imediato, e sem regras, ou então consumo diferido, e nesse caso submetido a todas as exigências de formalidade exigidos por uma convivência entre a substância natural e a ordem sobrenatural, permitindo, assim, superar a contradição que sua coleta — fosse ou não seguida de preparo — representava entre as exigências da cultura e as da natureza.

Assim como os índios sul-americanos praticavam o consumo livre do mel fresco e um consumo regulamentado do mel fermentado, seus congêneres da América do Norte aplicavam à seiva de bordo uma distinção do mesmo tipo. A seiva fresca era bebida livremente e sem controle, como água: “No início do século XVII, os índios (Micmac) tinham o costume de beber a seiva diretamente da árvore para matar a sede” (Wallis 1955: 67). Os Iroqueses “consideravam “a seiva recém tirada como uma bebida apreciada” (Morgan 1954, 2: 251). Em compensação, assim que começava o preparo da seiva começavam a se aplicar os interditos. Entre os Sauk “não era permitido nem experimentar o açúcar antes de estar totalmente pronto”. Então, sacrificava-se um cão e oito pessoas eram convidadas a esvaziar um pote cheio sem beber uma gota d’água (Skinner 1923-25, parte 3: 139). De

modo que se a seiva fresca era como água, pelo menos durante o período ritual, a seiva preparada excluía a água. Um mito conhecido pelos Huron e pelos Wyandot (M₅₀₀: Barbeau 1915: 110-11; 1960: 17) conta como o espírito do bordo transformou, antigamente, a seiva que corria da árvore num pão de açúcar. Uma mulher que estava fazendo a coleta quis comê-lo, mas o espírito apareceu e explicou que ela devia conservá-lo preciosamente numa caixa, como um talismã. De modo geral, o “tempo do açúcar”, como diziam os canadenses franceses, e a vida rústica nos bosques de bordo, eram marcados por cerimônias e ritos: dança do cão, também chamada de dança dos mendigos entre os Menomini (Skinner 1915a: 210-11), dança de guerra para acelerar a chegada do calor e a subida da seiva entre os Iroqueses (E. A. Smith 1881: 115). Tendo em vista o papel de mediadores que é desempenhado pelos mendigos e pelos palhaços cerimoniais nos ritos norte-americanos, seria interessante investigar se a oposição entre guerreiros e mendigos não tem alguma afinidade com aquela entre os guerreiros e os hermafroditas nos ritos matrimoniais das Planícies, para a qual avançamos uma proposta de interpretação (p. 331). Outras prescrições rituais afetavam a coleta. Os Menomini exigiam que a seiva fosse coletada todos os dias, entre uma hora e uma hora e meia antes do anoitecer. Se fosse deixada à espera, tornava-se amarga e inutilizável. Tampouco se podia desperdiçá-la ou derramá-la, sob pena de ofender os poderes subterrâneos e provocar o mau tempo. Caso isso ocorresse, os recipientes colocados ao pé das árvores eram esvaziados e ficavam virados até que cessasse a neve ou chuva (Skinner 1921: 167).

Existe, com efeito, uma segunda analogia entre o açúcar de bordo e o mel. Sabemos que este pode ser doce ou acre, são ou tóxico, conforme provenha de abelhas ou de vespas, de espécies diferentes de abelhas ou ainda dependendo da época da coleta e do tempo entre ela e o consumo. Em matéria de açúcar de árvore, os índios norte-americanos notavam as mesmas diferenças. Primeiro, conforme a espécie: a palavra iroquesa que designa o açúcar de bordo significa “sumo doce” e esses índios o estenderam ao mel assim que conheceram as abelhas. Por outro lado, consideravam amargo o açúcar de cerejeira brava (Waugh 1916: 140-41). Mas, como acabamos de ver, o próprio açúcar de bordo podia ser doce ou amargo, dependendo do tempo que se levava para coletá-lo e do grau de cuidado que se punha em seu preparo. Assinalamos acima a presença de uma oposição radical entre a seiva de bordo e a resina de pinheiro que, embora formem uma dupla tecnológica, são um doce e o outro amargo. Acrescente-se que a subida da seiva tinha uma periodicidade anual, e no Canadá acreditava-se, erroneamente, certamente com base na opinião dos índios, que a resina corre durante a lua

cheia (Rousseau & Raymond 1945: 37). A seiva e a resina se oporiam, assim, tanto pelo gosto como pelo ritmo de suas periodicidades. Contudo, a seiva também pode amargar. De onde uma ambivalência, que um mito menomini supera aproximando a seiva e a urina:

M501A. MENOMINI: ORIGEM DO AÇÚCAR DE BORDO (1).

O demiurgo Mänäbus certo dia descobriu um bordo, criado à sua revelia por um rival. Constatou, para seu desagrado, que a seiva corria como um xarope grosso. Os homens vão levar muito tempo e ter muita dificuldade na coleta, pensou; e urinou na árvore, o que diluiu a seiva. Os homens hão de compreender que é melhor assim, concluiu o demiurgo. Terão mais trabalho e deverão penar, mas dará mais seiva, ainda que seja preciso prepará-la (Skinner 1921: 164-65; cf. variante ojibwa, Kohl 1956: 415).

Este mito e o que vem a seguir chamam inicialmente a atenção por sua espantosa semelhança com os mitos sul-americanos sobre a origem do mel (M₁₉₂, 192b, *MC*: 57-61). A argumentação é a mesma dos dois lados. O primeiro mel, como o primeiro açúcar, se ofereciam ao homem em abundância e sob uma forma imediatamente comestível. Mas tanta facilidade podia provocar abusos. Foi preciso, portanto, que o mel cultivado se tornasse selvagem e que o xarope, naturalmente preparado como que graças à indústria humana, se transformasse em seiva, passando a exigir um trabalho longo e penoso. Essa marcha regressiva, comum a mitos provenientes de populações muito distantes, mas confrontadas a problemas análogos em meios distintos, é ainda mais marcada em outra versão menomini, que ainda por cima converte a urina em sangue menstrual: causa do surgimento da seiva, num caso, ou sua conseqüência, no outro. Mas, antes, será preciso abrir aqui um parêntese.

Já indicamos (p. 324) que os mitos menomini se encadeiam, no relato de Hoffman (1896) como uma longa saga, na qual constituem episódios que ilustram as aventuras do demiurgo. Sendo assim, muitas vezes o leitor se pergunta se os títulos intercalares que o autor adota refletem um recorte indígena ou se foram introduzidos posteriormente, para marcar pausas. Assim, Hoffman intitula o mito que nos interessa “origem do açúcar de bordo e da menstruação”, embora nenhuma relação, exceto a temporal, apareça entre esses dois acontecimentos. Propomo-nos a mostrar que esse recorte possui um fundamento racional, colocando em evidência uma conexão que o mito deixa em estado latente.

M501B. MENOMINI: ORIGEM DO AÇÚCAR DE BORDO (2).

O demiurgo Mänäbush foi caçar e voltou de mãos vazias. Ele e sua avós Nokomis empacotaram suas coisas e foram se instalar mais adiante, num bosque de bordos. A velha inventou os recipientes de casca e coletou a seiva, que escorria como um xarope denso. Mänäbush experimentou e gostou, mas objetou que uma colheita tão fácil tornaria os humanos preguiçosos. Era melhor que eles tivessem trabalho fazendo ferver a seiva durante vários dias e várias noites; isso os ocuparia e os impediria de adquirir maus hábitos.

Subiu no topo de uma árvore e sacudiu a mão, de onde caiu uma chuva que diluiu o xarope. Por isso os humanos têm de dar duro quando querem comer açúcar.

Mais tarde, Mänäbush espantou-se ao notar que a avó estava ficando vaidosa. Espionou-a e pegou-a fazendo amor com um urso. O demiurgo pegou um pedaço de casca de bétula bem seca, ateou-lhe fogo e lançou a tocha improvisada sobre o animal, que foi queimado no baixo ventre e correu para o rio para apagar o fogo, mas morreu antes. Mänäbush pegou o cadáver e ofereceu um naco à avó. Mas ela recusava, horrorizada, e ele lançou um coágulo de sangue no ventre da velha. Ela declarou que, a partir de então, as mulheres ficariam menstruadas todos os meses e produziam sangue coagulado. Mänäbush regalou-se com a carne de urso e guardou o resto para mais tarde (Hoffman 1896: 173-75).

Retomaremos o motivo da avó lasciva no próximo volume, quando tratarmos de mitos provenientes do noroeste da América do Norte em que ele ocupa um lugar de destaque. Aqui, ele apresenta o interesse especial de situar-se logo após a origem do açúcar de bordo. Com efeito, estabelecemos em *Do mel às cinzas* (p. 102-03, 253-60), com a ajuda de mitos sul-americanos, a existência de uma conexão entre o mel, alimento sedutor, e o personagem de um animal sedutor; ou seja, duas encarnações, uma no plano alimentar e a outra no plano sexual, da atração exercida pela natureza, entendida no sentido próprio num caso e no sentido figurado no outro. Reencontramos agora a mesma conexão, desta vez colocada entre o açúcar de bordo e o animal sedutor, o que confirma a homologia semântica entre o açúcar e o mel. O incidente da tocha estabelece uma ligação sutil entre os dois episódios de M501B, pois a casca de bétula intervém duas vezes no relato: primeiro, serve para fazer os recipientes para a seiva que escorre *como água* e, depois, para fabricar uma tocha que arde *como fogo*. De fato, a casca de bétula possui a propriedade de não queimar no fogo quando contém água, mesmo levada à ebulição, ao passo que, seca, fornece o combustível mais utilizado (Speck 1940: 100-01). Ao enfatizar a ambivalência da casca, o

mito confirma o paralelismo entre os dois episódios que conta em sequência.

Porém, principalmente, M_{501A} e M_{501B} conduzem a M₄₉₉ e lançam sobre ele uma nova luz. Para mostrá-lo, é preciso antes lembrar que as duas versões menomini sobre a origem do açúcar de bordo são simétricas: uma faz da urina de homem um *antecedente* da seiva, e a outra faz do sangue que só pode jorrar de uma mulher a *consequência* dessa seiva. Nesse sentido, as duas versões invertem M₄₉₉, em que uma mulher interrompe a preparação do açúcar para ir urinar. Capturada com seu balde cheio de xarope, ela passará a figurar as manchas da lua que outros mitos — que refletem, por assim dizer, a vulgata americana — interpretam como nódos devidas ao sangue menstrual. Conseqüentemente, tanto M₄₉₉ como M_{501B} concebem uma relação estreita entre a origem do açúcar de bordo e a da menstruação. Sua única diferença quanto a isso reside no fato de a relação ser interna e de semelhança, num caso, para tornar-se externa e de contigüidade, no outro.

Uma observação inteiramente de outra ordem sustenta nossa demonstração. Como os índios das Planícies, os Ojibwa celebravam uma grande cerimônia anual, mas dedicavam-na aos trovões em vez do sol e afirmavam que essa forma de ritual era mais antiga do que a outra (Skinner 1914b: 506-08). Os Ojibwa das Planícies, ou Búngi, que talvez tivessem adotado essa cerimônia dos Cree, celebravam-na no outono, com um jejum de quatro dias seguido de cantos e lamentações. No final, copos de xarope de bordo eram passados entre os participantes, que o bebiam. Não há como não lembrar aqui da “água suave” que os Arapaho distribuíam durante a dança do sol, e que simbolizava o sangue menstrual, nesse caso excepcionalmente dotado de uma virtude positiva, como penhor da fertilidade. Sublinhamos esse aspecto (*supra*: 175; cf. Dorsey 1903: 177-78), cuja singularidade se explicaria se, como às vezes ocorre entre tribos vizinhas, o rito das Planícies invertesse um rito setentrional mais antigo e, na falta do produto natural ausente num habitat diverso, reavivasse um simbolismo que os mitos que a ele se referiam deixavam em estado latente. Como o porco-espinho, reflexo metafísico de um animal real mais ao norte, a “água suave” seria, assim, um xarope de bordo que, por força das circunstâncias, ter-se-ia tornado uma bebida imaginária.

Resulta das considerações acima que a análise da mitologia do açúcar na América do Norte vai completamente ao encontro daquela que fizemos a respeito da mitologia do mel na América do Sul, ao longo do segundo volume destas *Mitológicas*. Num caso é o mel, no outro é o xarope de bordo, que apresenta uma afinidade com o sangue menstrual, ligada ao fato de que a secreção animal num caso e vegetal no outro é tida como responsá-

vel pelas manchas da lua. Ora, como vários tipos de mel sul-americanos, o xarope de bordo provém de uma árvore; e os mitos sul-americanos fazem coincidir o mel e o sangue menstrual quando levam ao limite o valor negativo que o primeiro pode assumir.

Isso não é tudo. Segundo os mitos norte-americanos, o xarope original regrediu à condição de seiva por adição de urina masculina. E também foi a urina, mas feminina, a causa de o xarope ter assumido a função metafórica que costuma caber ao sangue menstrual, a de representar as manchas da lua. A esses três termos os mitos acrescentam um quarto, a resina de abeto-balsâmico, amarga como a urina e mensal como o sangue. Duas secreções são animais e as duas outras, vegetais. Além disso, M₄₉₉ introduz uma relação de oposição entre a resina e a calvície de uma mulher, já que a aplicação da primeira recupera o cabelo desta. Os índios não tiravam escalpos de mulheres, de modo que se pode dizer que, para uma pessoa desse sexo, a cabeça calva corresponde à cabeça escalpelada. Mas já sabemos que os mitos também concebem uma equivalência — com mudança de sexo — entre o homem escalpelado e a mulher menstruada. De onde resulta que o sangue menstrual se opõe à resina e, como havíamos postulado, equivale à seiva de bordo que ela mesma se opõe à resina.

Não terminamos o inventário das articulações do sistema. Com efeito, sabemos por M_{475C} que uma mulher de perna quebrada (manca, portanto) se opõe a uma mulher menstruada (*supra*: 287). Notando agora que M₄₉₉ coloca em cena homens de espinha quebrada (corcundas, portanto), podemos deduzir que eles se opõem do mesmo modo ao homem ferido que sangra em M_{495B}, o qual transforma a Lua de M_{495A}. primeira mulher menstruada. Assim, extraímos dos mitos um novo grupo de quatro termos, *mulher manca - homem corcunda - mulher menstruada - homem ferido*, no qual uma relação diagonal se encontra verificada, e do modo mais curioso, entre os Navaho, apesar de viverem bem distantes dos Algonquinos centrais. Dizem eles que um marido não deve bater na mulher quando ela estiver menstruada, pois isso poderia fazer mal à sua própria coluna vertebral, e que se um homem dormir com uma mulher menstruada corre o risco de ficar com a coluna quebrada (Ladd 1957: 424-25).

É igualmente notável que as formas invertidas que acabamos de enumerar apareçam em M₄₉₉ ao lado de várias outras. O mito ojibwa não apenas transforma mulheres mancas em homens corcundas e homens escalpelados em mulheres carecas, como também transforma, em relação a mitos anteriormente examinados, um Cabeça-Vermelha, adversário do herói, num herói Meia-Vermelha, cujo adversário tem uma cabeça de caveira, ou seja, uma cabeça que não tem cabelos vermelhos nem de nenhuma outra cor... O mito

também transforma um time de irmãos num par de primos cruzados, e uma esposa, irmã ou não-irmã, numa não-esposa, já que a única ligação entre o herói e a heroína reside no fato de que ele poderia ter se casado com ela.

Para compreender essas inversões e seu caráter sistemático, num mito que incumbe o xarope de bordo da função pertinente que cabe alhures ao sangue menstrual, é preciso considerar atentamente alguns pormenores de ordem técnica. Indicamos acima que o sabor do açúcar, “de fácil digestão...de gosto agradável e pouco ácido” (Chateaubriand 1873: 139), variava entre o doce e o amargo, segundo a espécie produtora da seiva, o grau de brancura e de limpeza dos recipientes, a hora da coleta e o grau de cuidado empregado em seu preparo. Mas os índios distinguiram ainda duas qualidades de açúcar em função das mudanças do tempo: “Diziam que se obtinha melhor açúcar quando fazia muito frio no início do inverno e o solo gelava em profundidade antes de ser coberto por uma camada espessa de neve. A primeira seiva tirada da árvore era, então, de qualidade superior. Quando o tempo esquentava, geralmente havia uma tempestade, depois da qual a seiva voltava a correr. Mas essa seiva não cristalizava tão bem quanto a outra e a qualidade do produto não era a mesma. O tempo chuvoso mudava o sabor do açúcar e a tempestade, afirmavam, destruíra-lhe o sabor característico... Assim, a última seiva coletada era reduzida ao máximo por ebulição e conservada em caixas de casca, que às vezes eram recobertas de placas de casca e de folhagens e enterradas no solo, para se manterem frescas durante o verão e evitar que o conteúdo gelasse ou amargasse” (Densmore 1928: 309-312-313). Tais variações deviam ser consideradas muito importantes, já que o próprio Chateaubriand tomou o cuidado de anotá-las: “A segunda coleta ocorre quando a seiva da árvore não tem consistência suficiente para virar suco. Essa seiva se condensa numa espécie de melaço que, diluído em água fresca, produz um licor refrescante nos calores do verão” (1873: 139). O testemunho é ainda mais digno de atenção na medida em que precede de pouco uma indicação preciosíssima: para os índios, diz Chateaubriand, o pica-pau era o dono da seiva. Ou seja, o mesmo papel que os mitos sul-americanos atribuem a esse pássaro, em relação ao mel selvagem (MC: 97).

Entre todos esses detalhes, notaremos sobretudo o do sabor destruído após uma tempestade de primavera. Pois conhecemos o personagem que os mitos dos Algonquinos centrais encarregam de encarnar esse fenômeno meteorológico. Trata-se de Mûdjêkiwis, esperado com impaciência e alegremente saudado pelos Menomini quando, no final do longo inverno, eles escutavam o primeiro ribombar do trovão: “Hei, eis Mûdjêkiwis!” (supra: 296). Até por volta de 1950 “os Ojibwa desejavam as boas vindas às

ventanias do mês de março que prenunciavam a primavera... pois associavam Mûdjêkiwis à primavera e à chuva” (Coleman 1962: 104-05). Contudo, vimos também (p. 314) que, em sua língua, o nome dessa divindade talvez significasse “vento ruim, ou sinistro”.

Mas também compreendemos a razão dessa ambigüidade, que os mitos traduzem a seu modo quando atribuem uma natureza equívoca a Mûdjêkiwis, irmão mais velho sobrecarregado com tarefas femininas, simplório, mas ciumento e rancoroso, de espírito fantasioso, ora animado, ora deprimido. É porque, de fato, as tempestades de primavera trazidas pelo vento oeste anunciam o bom tempo, mas também podem provocar grandes estragos. A depender da perspectiva que adotam, os mitos e os ritos retêm um dos dois aspectos. O positivo, ao final das contas, no ciclo de Mûdjêkiwis que trata da periodicidade sazonal, mas que se torna negativo nos mitos relativos ao “tempo do açúcar” em que as tempestades de primavera, se chegarem cedo demais, estragam a produção. Posto que a valência do vento oeste se inverte nesses mitos, é preciso que todos os temas que eles adotam do outro grupo em que o mesmo fenômeno meteorológico desempenha um papel sejam igualmente invertidos.

Em favor dessa interpretação, lembraremos que uma versão da história de Mûdjêkiwis proveniente dos Ojibwa (Schoolcraft in Williams 1956: 65-83) conta a transformação desse personagem, o primogênito de 10 irmãos, em Kabeyun, o vento oeste, pai de 3 filhos, que são os ventos norte, sul e leste. Além disso, Kabeyun fecunda uma moça, neta da Lua, que morre ao dar à luz o vento noroeste, que não é senão Manabohzo, que mais tarde irá travar um renhido combate com o pai. Ora, Manabohzo corresponde, entre os Menomini, a Mänäbush, dono da seiva de bordo a que se opunha, como acabamos de ver, o vento oeste. Os Ojibwa Timagami explicavam o antagonismo entre o vento oeste e o demiurgo, que chamavam Nenebuc, dizendo que vento demais torna a pesca impossível no verão e provoca a penúria mas, se o vento oeste não soprar, a água fica pesada e parada, com o mesmo resultado (M₅₀₂: Speck 1915a: 30-31). De modo que, também nesse caso, o vento oeste possui um caráter equívoco, e a tarefa do demiurgo consiste em discipliná-lo.



O mito ojibwa M₄₉₉, do qual discutimos alguns aspectos, exigiria outros comentários. Mas não avançaremos mais na análise, por duas razões. Primeiro, não nos sentimos aptos a explorar um mito obscuro da mesma proveniência (M_{374C}; Schoolcraft in Williams 1956: 84-86), em que um corcun-

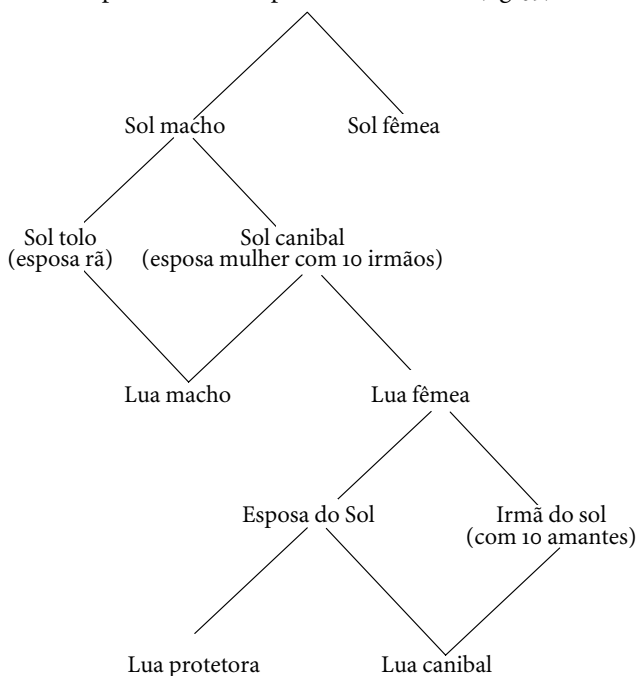
da consegue uma esposa para o irmão, que em seguida se aventura bem longe em direção ao sul, chegando a um povo efeminado cujo modo de vida adota. Vimos que M₄₉₉ coloca em cena corcundas obrigados por seu senhor a desempenharem tarefas femininas. De modo igualmente obscuro, as mulheres carecas de M₄₉₉ lembram um povo de “mulheres públicas” de cabeça raspada, entre os Atabascanos do norte (Petitot 1876: 91-92). Em segundo lugar, seria preciso dedicar um estudo específico ao conflito entre a velha e a jovem lua, que ocupa um lugar considerável na mitologia norte-americana e que mal tocamos. Note-se, entretanto, que esse motivo apenas inverte aquele que junta dois personagens, um celeste e o outro terrestre, em mitos que discutimos: Sem-Língua e o filho do Sol no mito arikara sobre a origem do escalpo (M₄₃₉), homem da cicatriz e Estrela d’Alva, também filho do Sol, nos mitos blackfoot (M₄₈₂), Sol e seu sobrinho nos mitos menomini (M_{495A, B}). Esse sobrinho temerário, se não até mal-intencionado para com os humanos, filho de Lua, que Sol adota como colaborador, lembra o filho de Lua que, em M₄₆₁, seu tio Sol queria tornar canibal.

Retomaremos, no próximo volume, alguns dos mitos consagrados ao conflito entre as duas Luas, mas de um ângulo diferente. Sem abordarmos o grupo de frente, assinalaremos, de passagem, um aspecto. Partimos de uma disputa entre o Sol e a Lua que envolvia uma mulher humana dotada de 10 irmãos e encontramos em M_{495A}, no final de um longo percurso, a mesma disputa envolvendo uma mulher (a própria Lua) dotada de 10 amantes hostis. Conseqüentemente, ou a esposa de Sol tem uma dezena de irmãos ou sua irmã tem uma dezena de maridos. Em ambos os casos, a disputa irrompe por ocasião de um ou vários casamentos que aliam o povo celeste aos humanos.

Há mais. O problema aritmético, colocado pelo número de irmãos, nos levou a estudar outras dezenas, depois mitos sobre a origem do escalpo e, finalmente, mitos sobre a captura do sol e o reinado de uma longa noite. Ora, ocorre que o mito menomini ao qual chegamos (M_{495B}) restitui esses dois últimos temas, dando-lhes uma expressão invertida. De um lado, ele explica a origem dos dias mais curtos do inverno, que certamente fazem reinar uma sorte de longa noite, mas como resultado normal da periodicidade sazonal, ao passo que a longa noite de M₄₉₁-M₄₉₃ apresenta um caráter anormal e escandaloso. Do outro, o incidente do intestino de urso comido pelas duas pontas, que reaparece numa competição de apetite entre os Cree (Bloomfield 1930: 251-52), assume um significado muito mais profundo em M_{495A}, se concordarmos em ver nele uma imagem simétrica do laço: a tira de intestino *esticada* acaba unindo o Sol e seu amigo e torna-se o símbolo da *libertação* deste e de sua *ascensão* ao céu, ao passo que o laço *apertado* permite a *captura* do Sol e

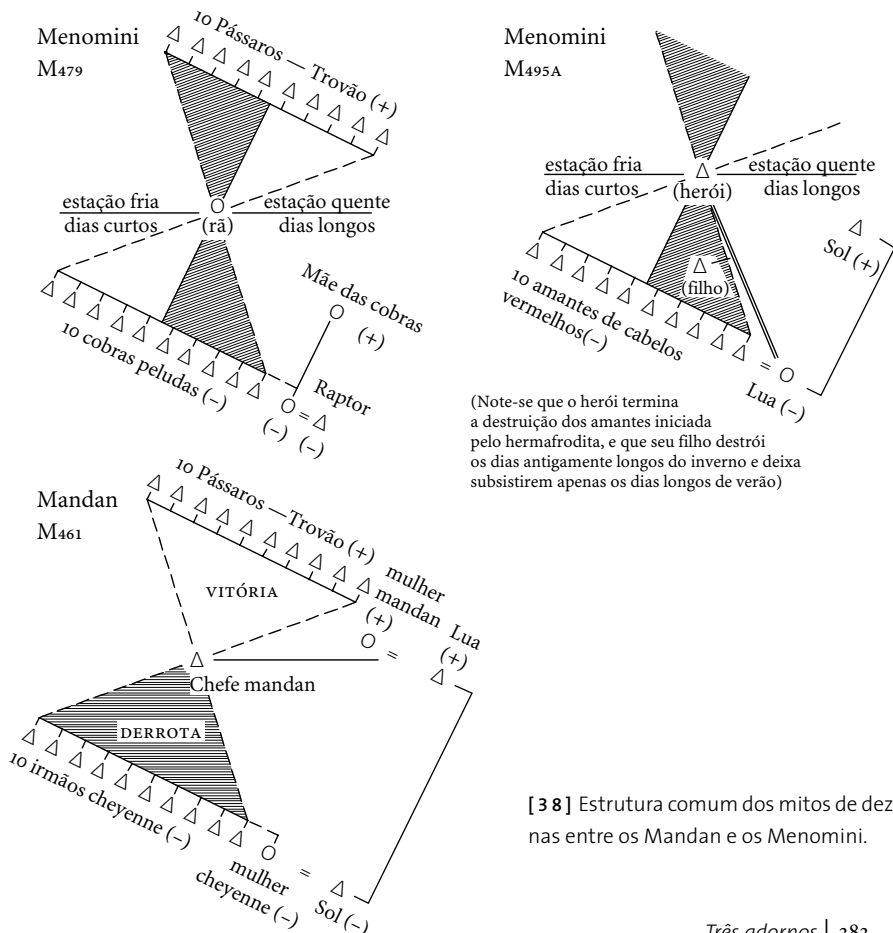
seu *rebaixamento* à terra, por obra, justamente, daquele que ele não quisera ter como amigo, segundo um mito (M₄₅₈) relativo ao equinócio de outono, em correlação e oposição com M_{495A,b}, que se refere ao solstício de inverno e aos dias mais curtos do ano. Como os pelos pubianos, matéria-prima do laço, e como os espinhos de porco-espinho e os cabelos humanos, as tiras de intestino de urso serviam para decorar as roupas (Beckwith 1938: 107).

Resulta de todas essas aproximações que, num sistema em que, por outras razões, mostramos que a redação porco-espinho tinha um lugar de certo modo reservado, estava incluída também a disputa dos astros. Na verdade, a redação porco-espinho só pode se pretender original por abrir um caminho próprio, respeitando obrigações pré-existentes, que lhe impõem que tal caminho deve diferir de todos os outros seguidos pelos demais mitos do grupo. Assim, ela enriquece uma rede que só nos foi possível, graças a uma investigação já muito longa, reconhecer por fragmentos. O Sol pode ser macho ou fêmea. Se for macho, tolo (esposo de uma rã) ou canibal (esposo de uma cheyenne). Em ambas as eventualidades, a lua pode ser macho (esposo de uma humana) e, apenas na segunda, fêmea, na posição de esposa ou irmã do Sol. A esposa ora se mostra protetora, ora hostil; a irmã, por sua vez, sempre se mostra hostil (fig. 37).



[37] Esboço da rede que conecta as valências semânticas do sol e da lua.

Além disso, pelo motivo da disputa entre o Sol e a Lua, M_{495A} e b permitem ligar os mitos algonquinos sobre as dezenas (M₄₇₃-M₄₇₉) aos mitos mandan sobre as esposas dos astros (M₄₆₀-M₄₆₁) que, por sua vez, se ligam, como vimos, a vários mitos que, juntos, formam um sistema (fig. 38). Os mitos sobre as dezenas convertem um eixo espacial e moral (alto e baixo, bem e mal) em eixo temporal e sazonal, o qual subsiste nos mitos sobre as esposas dos astros, ao mesmo tempo em que gera um segundo eixo temporal. Este introduz a periodicidade fisiológica no lugar da sazonal, que aproxima de outra atividade sangrenta e periódica, a guerra, e da tomada de escalpos, que produz na massa compacta dos inimigos descontinuidades comparáveis às que foi preciso introduzir no longo ano para que os rigores de um inverno interminável não fossem, para os humanos, impossíveis de superar. Um longo itinerário dialético se fecha, assim, sobre si mesmo, e leva a



[38] Estrutura comum dos mitos de dezenas entre os Mandan e os Menomini.

investigação de volta a seu ponto de partida.

O papel de pivô que cabe a M_{495A} nesse sistema resulta igualmente de considerações de outra ordem. Nesse mito, encontramos uma armação que é a mesma dos mitos com os quais esta investigação começou. De fato, M_{495A} retoma numa única narrativa duas histórias que, quando as examinamos em suas modalidades sul-americanas, tínhamos sido levados a colocar em relação de transformação. É como se, partindo de M_{495A} ou de uma narrativa equivalente, os mitos sul-americanos tivessem repartido entre eles a tarefa, cada qual contando uma metade da história, mas guardando a lembrança de sua origem comum graças ao paralelismo que se esforçam por manter entre os dois.

M_{495A} começa como um mito terena, também relativo a uma esposa malvada que logo se transforma numa ogra, de que o marido consegue fugir graças a um elusivo animal caçado (carcaça de cervídeo pendurada numa árvore, que se esquiva; filhotes de pássaro jogados do alto de uma árvore, que escapam voando). Ora, M₂₄ transforma M₇₋₁₂ (CC: 114-16; MC: 29, 375) que, por sua vez, são transformações de M₁, e é notável que a seqüência de M_{495A} reproduza esse primeiro grupo. O herói de M₄₉₅ a e b vai à casa do bom Sol e da malvada Lua; o herói de M₇₋₁₂ e seu perseguidor possuem uma ligação indireta com o sol e a lua, pois que, sendo cunhados, pertencem a metades diferentes que a organização social e as crenças religiosas dos Xerente associavam a esses dois astros. E os dois protagonistas de M₁ se relacionam de modo menos visível com objetos celestes que poderiam ser a constelação do Corvo, para um, e as Plêiades para o outro (CC: 233-45, 249-52).

Tanto em M₇₋₁₂ como em M_{495A}, um homem perseguido por uma ou um afim se salva graças a um protetor sobrenatural, o Sol dono do fogo celeste neste último, e nos outros, o jaguar dono do fogo culinário, terrestre portanto, que o leva para a sua casa, para cima ou para baixo (o herói de {M₁, M₇₋₁₂} estava anteriormente preso no alto de uma árvore ou de um rochedo), e o adota, sujeitando-o assim, sem querer, às perseguições de sua irmã ou mulher, que o acha feio e *que não suporta seu modo de comer* — abomina a visão, por transparência, de seu tubo digestivo enrodilhado (M_{495A}) ou se irrita com o barulho que ele faz ao mastigar a carne assada. O que significa dizer que, ora do ponto de vista anatômico, natural portanto, ora do ponto de vista dos bons modos, que diz respeito à cultura, a irmã do Sol e a mulher do Jaguar julgam que o mensageiro da espécie humana não satisfaz suas necessidades alimentares com a devida **discreção**. No mito sobre as esposas dos astros, ao contrário, a visitante humana conquista a estima do povo celeste graças a seus dentes afiados, que deve à natureza, e a seu modo de comer, que deve à cultura.

Até mesmo os mais ínfimos detalhes de M₇₋₁₂ reaparecem, intactos, nas

lições sul-americanas. Como o Jaguar dos mitos jê, o Sol dos mitos algonquinos alerta constantemente seu protegido ou protegida contra as maldades de sua mulher ou irmã. Em M₄₉₉, a heroína pergunta ao Sol se ele ama sua velha esposa e, diante de sua resposta negativa, mata-a; quando o Sol fica sabendo que está viúvo, não esconde o seu alívio. Evidenciamos há muito a mesma “profissão de indiferença” por parte do Jaguar dos mitos jê, mostrando que ela não aparece por acaso no desenrolar da narrativa (cc: 89-91).

Em segundo lugar, o protetor sobrenatural de M₈ e o de M_{495A} transportam o herói do mesmo modo, fazendo com que fique em cima da caça que já carregam nas costas, urso num caso, porco-do-mato no outro. Vimos (cc: 92-96) o quão importante é esse detalhe no mito sul-americano. Devido à sua posição em outros mitos, o porco-do-mato aparece como mediador por excelência entre o reino humano e o reino animal. Ora, entre os Menomini, a posição exatamente inversa cabe ao urso, comutável com os felinos, os grandes cervídeos e as cobras chifradas na posição de espíritos das profundezas, mas cuja associação particular com o quarto e último mundo inferior acentua seu caráter irredutível. No panteão menomini, não há termos mais afastados um do outro do que o sol e o urso e, cada qual do seu lado, mais afastado dos humanos (*supra*: 323). Para os Algonquinos centrais e os Iroqueses, a posição homóloga à que é ocupada pelo porco-do-mato na América do Sul cabe ao cão, que também compartilhava antigamente a condição humana e a perdeu devido à sua indiscrição (Skinner 1921: 179). Esse caráter misto do cão se **adequa** aos empregos a ele reservados em mitos que discutimos.

Não é difícil compreender porque os mitos norte-americanos substituem o animal mediador por um urso convocado a desempenhar esse papel embora tenha, em princípio, a função oposta. Pois esses mitos fundam a instituição do escalpo que, pelo menos entre os Algonquinos centrais, era inseparável do canibalismo praticado para com os inimigos. Os relatos menomini pintam um quadro de costumes que parecem particularmente ferozes, descrevendo tranqüilamente o empalamento, a mutilação e a devoração das vítimas (Bloomfield 1928: 87-93, 107-11, 115-23). Esses índios “praticavam, por bravata, uma espécie de canibalismo ritual. Muitas vezes, ao partirem para a guerra, faziam questão de não levar provisões. Assim que matavam um inimigo, retiravam longos nacos de carne das coxas do cadáver e os enfiavam no cinturão. À noite, assavam a carne, rindo dos imprevidentes que não tinham se abastecido como eles e os frouxos que sentiam aversão por tal menu... ‘Sou um bravo, posso comer qualquer coisa!’, gabavam-se eles comendo a ohhenda refeição.” Costumes semelhantes foram registrados entre os Cree, os Sauk e os Fox (Skinner 1913: 123).

À diferença de seus vizinhos Tupi, que não ficavam nada a dever aos

Algonquinos centrais nesse ponto, os povos jê não eram antropófagos, e em seus mitos, o fogo é roubado por um humano de uma fera, que viria a ser canibal, para criar a instituição da culinária, isto é, a norma de uma alimentação policiada. Vimos também que, entre os Bororo, esses mesmos mitos se invertiam a tratavam da origem da água no lugar do fogo.

Os mitos mandam, como assinalamos (p. 262-66), entre as fórmulas do banquete canibal e de uma culinária mais bem-comportada, adoram uma solução intermediária que decorre de uma atitude ambígua, tanto em relação ao fogo (celeste, neste caso), como à água. Ao mastigar ruidosamente, a visitante humana demonstra ao Sol canibal, detentor de todas as fontes de vida e dono dos poderes da natureza, que o homem pode vir de muito longe, das profundezas da terra, e depender de água para cultivar seu alimento mas, mesmo assim, é capaz de incorporar as forças celestes. O homem precisa da água contra o Sol (M₄₅₉). Mas contra a água terrestre que pode ser igualmente destruidora, o povo celeste e a humanidade, quer queiram quer não, estão *do mesmo lado*.

Justificaremos tais asserções no início do próximo capítulo. Para encerrar este, gostaríamos de chamar brevemente a atenção para a curiosa semelhança — que não exclui, aliás, diferenças — entre a filosofia aritmética e relativa ao calendário dos índios da América do Norte e a que vários testemunhos atribuem aos antigos romanos.

“Rômulo — diz Ovídio — determinou que se contasse duas vezes cinco meses em seu ano... Dez meses bastam para que a criança saia do ventre materno... Também é por dez meses que, após a morte do marido, a esposa veste os tristes trajes de sua viuvez” (*Os fastos*, 1, v. 28-36). Esse calendário parece ser do mesmo tipo que aquele que localizamos em várias regiões da América do Norte, e que nos serviu de ponto de partida para interpretar as dezenas, também ilustradas na Roma arcaica. A analogia aparece de modo ainda mais claro quando se nota que o calendário romano de 10 meses resultava da multiplicação de 5 por 2 e que, como notamos na América, ele tinha uma forma numérica: apenas os quatro primeiros meses eram nomeados — nomes derivados de Marte e de Vênus, Terminus ou a velhice e Juventas ou a juventude, nessa ordem — ao passo que os outros só tinham um número (id. *ibid.*: v. 39-42). Passamos por vários exemplos americanos análogos (p. 278-80).

Numa teria sido o introdutor dos meses de janeiro e fevereiro entre dezembro e março, levando o calendário a doze meses. De fato, a numeração romana freqüentemente justapõe a dezena e a dúzia, revelando assim uma hesitação, comum em várias regiões do mundo e que observamos também na América. Uma antiga crença explora uma fórmula duodecimal, mas que, como a fórmula decimal do calendário primitivo — *menses quinque*

bis —, resulta da multiplicação de uma base aritmética por dois.

No tempo da fundação de Roma, Remo e Rômulo ficaram atentos a presságios. Sobre o Aventino, o primeiro viu 6 abutres e o segundo viu 12 sobrevoando o Palatino. Foi aí que começou sua discórdia (Reinach 1905-23, 3: 302-03; Hubaux 1945: 2). Esse modo de obter, por duplicação, o que chamamos de conjunto saturado já se aproxima da problemática americana. E nos dois casos, tomou-se a recorrência para criar conjuntos de ordem superior. A noção romana dos “grandes meses”, que têm cada um a duração de um século e a do “grande ano” de 365 anos, cujos dias valem cada qual um ano, pertencem a uma família de conjuntos gerados por uma série de operações do mesmo tipo. Os romanos raciocinaram desse modo quando buscaram interpretar a lenda mais tarde. Fazendo com que Rômulo visse 12 abutres, os deuses não poderiam esta prometendo à cidade recém-fundada uma duração de 12 meses, nem de 12 anos — um lapso de tempo tão breve não poderia justificar uma mensagem tão solene. Quando se completaram 120 anos desde a fundação, só se podia chegar à conclusão de que o número de abutres pressagiava uma vida de 1200 anos para Roma. O que explica o desalento que tomou conta de todos quando Alarico ameaçou Roma em 402-03 e, mais ainda, quando Genserico a tomou e saqueou em 455. A datação oficial da fundação era o ano de 753 a.C., de modo que só restava admitir que a velha profecia estava se cumprindo (Reinach, *l.c.*: 304-07).

Como os índios da América setentrional em mitos que discutimos longamente, os romanos começavam, portanto, pela multiplicação por dois. Depois, utilizavam o produto para denotar coleções formadas de elementos complexos de mesma ordem e, em seguida, faziam coleções dessas coleções. Mas percebe-se também que o mesmo procedimento lógico recebia significados opostos no Velho e no Novo Mundo. Para os índios, a possibilidade de incluir numa mesma família conjuntos de ordem igual, mas cada vez mais compactos, constituía um fenômeno perigoso, apavorante até. E quando lhe davam uma expressão mítica, era sempre para tratar de voltar atrás o mais rápido possível. Os conjuntos de conjuntos que encontramos nos mitos não evocam nenhum dado da experiência, mas sim o que poderia ter ocorrido, para grande desgraça da humanidade, se as coisas tivessem evoluído no sentido contrário, em direção a uma progressiva redução dos conjuntos mais elevados. Essa redução só se conclui com o retorno à base inicial que, multiplicada por dois, tinha fornecido um produto numérico cuja enormidade apresenta a imagem prévia de outras enormidades ainda mais monstruosas que a primeira teria inevitavelmente gerado, se fosse entregue a si mesma.

Esse poder multiplicador, cuja ameaça funesta os índios temiam, era espe-

rança de sobrevivência para os romanos. O jogo que consiste em reiterar diversas vezes seguidas a mesma operação sobre o produto da operação precedente tinha, para o pensamento romano, algo de inebriante. Ele se entusiasmava com a perspectiva de futuro que lhe oferecia a gradação progressiva de conjuntos de 12 dias, 12 meses, 12 anos, 12 dezenas, 12 séculos. Em suma, derivava de uma fórmula ainda estática a esperança de um devir histórico, ao passo que os índios, não admitindo outros eventos senão os que situavam no tempo ido do mito, desejavam para eles um termo que os protegesse contra qualquer intrusão do devir, a não ser sob uma forma repetitiva, a da periodicidade.

Essa diferença de atitude em relação aos números elevados reflete admiravelmente o contraste que se percebe entre uma sociedade que já se quer histórica, e outras que certamente também o são, mas à sua revelia, porque imaginam aumentar sua duração e sua segurança expulsando a história de si. Um velho princípio afirma que a natureza abomina o vazio. Talvez se pudesse dizer que, em seu estado bruto, em que ela se opõe à natureza, a cultura, por sua vez, abomina o pleno. Essa é, pelo menos, a conclusão de nossas análises, pois a interpretação que propusemos para as dezenas, ilustrando a noção de conjunto saturado, vai ao encontro da que dávamos para os pequenos intervalos e para o cromatismo no primeiro volume destas *Mitológicas* (cc: 58-63, 261-87) e que inspira várias passagens do segundo.

Mas se esta breve comparação entre crenças romanas¹⁰ e americanas tem algum sentido, entrevê-se a possibilidade de ir mais longe. Com efeito, deveríamos dizer que cabe à história introduzir sua mediação entre tendências antitéticas, que se chocam no homem devido à sua dualidade. A história se definiria, então, realmente por um dinamismo que lhe é próprio, no sentido de que lhe permite mostrar-se ao mesmo tempo destruidora e construtora.

Ao recusar e parcelar a natureza, a cultura encara como sua tarefa primeira fazer o vazio com o pleno. E, quando ela se abre para o devir, concede a si mesma a possibilidade complementar, de fazer o pleno com o vazio. Mas é porque então cede diante da decisão inevitável de sujeitar a sua empresa forças que anteriormente condenava, já que a história, que lhe fornece o meio dessa reviravolta, intervém na cultura como uma segunda natureza — a que a humanidade entregue ao devir histórico destila, envolvendo seu passado com camadas sempre novas e rejeitando as demais nas profundezas, como que para preencher a distância insuperável que a separa do mundo que uma natureza espoliada e escravizada se prepara para desertar.

10. Devido à data de sua publicação, não utilizamos a obra recente de A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, 1967, que, por sinal, só trata das formas do calendário anteriores ao século v a.C.

SÉTIMA PARTE

As regras da civilidade

A alta sociedade, que alguns ainda multiplicam como espécies de um gênero, é o espelho que devemos olhar para nos conhecermos pelo bom ângulo. Em suma, quero que seja o livro de meu aprendiz. Tantas honras, seitas, julgamentos, opiniões, leis e costumes, nos ensinam a julgar corretamente os nossos; e ensinam nosso juízo a reconhecer sua imperfeição e fraqueza natural, o que não é um pequeno aprendizado.

M. de Montaigne, *Ensaíos*, l. I, cap. xxvi.

(VERIFICAR EM TRADUÇÃO: MARTINS FONTES, ACHO)

1. O barqueiro suscetível

Fujam das pequenezas dos heróis de romance.
Boileau, *Arte poética*, canto III.

A posição ambígua da água na filosofia natural dos Mandan aparece claramente em um de seus mitos, o que funda os ritos em homenagem aos “grandes pássaros”, isto é, os pássaros-trovão, cuja principal missão é garantir o sucesso na guerra.

M503 MANDAN: A VISITA AO CÉU

Nos tempos idos, em que as aldeias estavam agrupadas na foz do rio Heart, havia um grande chefe, pai de dois filhos de casamentos diferentes. O mais velho, ajuizado e prudente, chamava-se Remédio-Negro, e o caçula, chamado Planta-que-Cresce-no-Vento, ou Remédio-Perfumado, segundo algumas versões, agia de modo impulsivo e não respeitava nada.

Um dia, enquanto caçavam, os irmãos constataram que a caça estava ficando cada vez mais rara. Buscando-a, foram parar numa casa, de onde saiu um morador levando uma pesada carga, que fingiu não vê-los. Os dois irmãos entraram na casa, que era muito confortável. Carnes de primeira assavam no fogo. Esperaram pelo proprietário, que não voltava, e então comeram e beberam à saciedade, e adormeceram.

No dia seguinte, seguiram na direção que seu anfitrião havia tomado, para o sudeste. Não viram sinais de caça e tampouco o desconhecido. Assim que retornaram à casa, este saiu, carregado como no dia anterior, e sem lhes dirigir a palavra ou o olhar, desapareceu.

Decididos a desvendar o mistério, no dia seguinte, os irmãos tomaram o cuidado de voltar para a casa caminhando contra o vento, para que o homem não pudesse sentir seu cheiro. Lançaram-se sobre ele assim que ele saiu. Seu fardo fez tanto barulho ao cair que pode ser ouvido ao longe. Todos os tipos de caça escaparam dali, pois era ele que os mantinha presos.

Nossos heróis passaram a noite na casa e então partiram. Avistaram uma espécie de agitação branca, no qual Remédio-Perfumado imprudentemente lançou uma flecha, apesar das recomendações do irmão. Era um tornado, que tomou ímpeto e carregou-os pelos ares. Eles mal tiveram tempo para se amarrarem um ao outro com as cordas de couro dos arcos [versão Beckwith: com laços]. Sobrevoaram o Grand-River, em terra arikara, e aterrissaram numa ilha que fazia parte de um arquipélago, cercado por água a perder de vista.

No dia seguinte, partiram em exploração. Seguiram um caminho que os levou até uma grande casa, cercada por roças e milharais. Uma mulher, que era a Velha-que-não-morre-nunca [cf. acima, p. 239] recebeu-os bem e serviu-lhes mingaude milhede um caldeirão minúsculo, mas inesgotável. Os irmãos também tinham fome de carne, e mataram um cervo que passava diante da porta. A velha concordou em prepará-lo, embora não o comesse, e em seguida avisou os cervídeos que não se aproximassem. Os irmãos poderiam caçar, se quisessem, contanto que cozessem e comessem a caça longe da casa, no meio do mato, porque eram os animais que cuidavam das roças.

Um dia, a velha proibiu os irmãos de irem caçar. Escondidos num canto, viram moças entrando na casa, uma depois da outra. Traziam oferendas, de carne seca ou pratos preparados. Eram divindades do milho, que vinham a cada outono se refugiar na casa da velha, até a primavera. Elas logo se transformaram em espigas, que a velha arrumou cuidadosamente, pondo cada variedade num lugar específico. As oferendas seriam as provisões para o inverno.

Os irmãos se cansaram daquela vida parada e quiseram voltar para casa. A velha despediu-se gentilmente deles, entregando-lhes bolinhos de “quatro-em-um” — mistura de milho, feijão, sementes de girassol e abóbora cozidas — que deveriam dar a uma cobra que lhes permitiria atravessar o rio. A cobra chifruda, com a cabeça coberta de mato, artemísia, salgueiros e álamos, seria o quarto barqueiro de um grupo. Os heróis deveriam tratar de afastar os três primeiros, uma cobra com um só chifre, uma outra com chifres ramificados, e uma terceira com a cabeça chifruda e coberta de brotos [versão Beckwith: 1. cobra unicórnio, 2. cobra com pequenos chifres, 3. cobra com a cabeça coberta de bancos de areia e 4. de terra onde crescem álamos]. Recomendou aos irmãos que exigissem que a cobra esticasse a cabeça até a margem e aproveitassem esse instante para passar para a terra firme.

Tudo transcorreu como previsto e a cobra, satisfeita com os bolinhos, conseguiu

atingiramargem. Mas não pode apoiar a cabeça na terra firme. Remédio-Negro saltou e quase foi engolido. Seu irmão insistiu em se aproximar da margem utilizando a cobra como desembarcadouro, mas quando chegou na altura do nariz, a cobra o abocanhou [versão Beckwith: Remédio-Negro saltou de lado e seu irmão azarado, para a frente]. Confortavelmente instalado no bocado do bicho, Remédio-Perfumado convidou o irmão a juntar-se a ele. Mais sensato, este recusou, chorando. Essa situação durou três dias. Na noite seguinte, Remédio-Negro percebeu na água o reflexo de um personagem desconhecido, vestindo um casaco como o pelo para fora e que olhava para ele do alto, nos ares, curioso de saber a causa das lamentações. A cobra voltava à superfície de tempos em tempos, explicou o desconhecido, para pegar bolinhos. Remédio-Negro já tinha esgotado suas provisões, e seu protetor lhe deu um bolinho feito de sementes de girassol piladas com muita caca de coelho e um pouquinho de milho. No quarto dia, o herói ofereceu – o à cobra, pedindo – lhe que abrisse bem a boca para que ele pudesse ver o irmão uma última vez. O cobra concordou, mas não quis colocar a cabeça na terra firme. Perguntou, preocupada, se não havia nuvens escuras no céu. Remédio-Negro mentiu que não, agarrou o irmão pelo pulso e puxou-o para a terra. No mesmo instante, a cobra foi atingida por um raio e morreu imediatamente.

O protetor desconhecido, que era um pássaro-trovão, fez os irmãos desmaiados voltarem a si e os levou para a sua casa. Ele tinha uma mulher e duas filhas [versão Beckwith: loiras e tímidas] que, primeiro, cortaram a cobra em pedaços. A mulher não saía da cama o dia todo. Pássaro-Trovão notou que seus convidados eram ativos e dotados de poderes excepcionais e lhes ofereceu as filhas em casamento, a mais velha para o mais velho e a mais nova para o mais novo [versão Beckwith: sempre desatinado, Remédio-Perfumado, que nesse caso é o primogênito, exigiu a caçula]. Apesar dos avisos do sogro, os dois heróis se lançaram então numa série de aventuras perigosas, das quais saíram vitoriosos, depois de terem destruído monstros que aterrorizavam os pássaros. E também curaram a sogra, que tinha ao pé ferido por um espinho de porco-espinho, o que impedia os pássaros de realizarem sua migração para o oeste na primavera [versão Beckwith: a mulher-água tinha se ferido ao jogar-se do alto do céu sobre um porco-espinho que queria pegar].

Certo dia, Pássaro-Trovão pediu aos genros que se escondessem num canto da casa, pois esperava familiares. Gralhas, corvos, gaviões (na América do Norte, a palavra “hawk” designa sobretudo as aves de rapina do gênero *Buteo*) e águias foram chegando e tomando seus lugares, segundo a espécie e a variedade. Após um banquete de carne de anfibíeno, o último dos monstros mortos pelos heróis, o Pássaro-Trovão lhes deu crédito publicamente por aquela caça e apresentou-os aos seus, que foram logo em seguida dispensados, pois tinham chegado o outono. Eles se encontrariam na próxima primavera para viajarem juntos.

Os pássaros foram inviernar em seus velhos ninhos. Quando chegou a primavera, época da migração rio acima, os pássaros se reuniram e resolveram tornar os dois heróis iguais a eles, para que pudessem voar todos juntos. Transformaram-nos em ovos, dos quais eles renasceram, na forma de águias calvas que aprenderam depressa a voar. Todos partiram, subindo o vale do Missouri. Bem aconselhados por suas esposas, os irmãos escolheram as armas mais velhas e estragadas entre as que os pássaros lhes ofereceram, pois eram essas que tinham o poder mágico de produzir os raios e matar as cobras. Quando o bando sobrevoou a aldeia dos Mandan, o pai dos heróis estava celebrando um rito em homenagem aos pássaros, como faziam todo ano nessa época.

Os dois homens quiseram voltar para casa e convidaram suas esposas a vir com eles. Elas disseram que temiam não se sentir à vontade entre os humanos e deram aos maridos penas mágicas que as substituiriam nos ritos que, doravante, os índios deveriam celebrar também no outono, quando os pássaros voltam para o sul (Bowers 1950: 260–69; Beckwith 1938: 53–62).

Há muito a dizer acerca desse mito. Começaremos apresentando em bloco algumas observações de importância variável mas que podem, cada uma a seu modo, contribuir para a inteligência da narrativa.

Em primeiro lugar, o episódio da mulher ferida no pé liga M₅₀₃ aos mitos sobre a disputa dos astros que pertencem ao que chamamos, seguindo Thompson, de “redação porco-espinho”. Com efeito, esse episódio central simplesmente inverte o episódio inicial da outra redação. Lá, uma moça casadoura se vê mobilizada por um porco-espinho que deseja por razões culturais — para que sua mãe possa terminar um bordado — e que a leva da terra para o céu — ou seja, de baixo para cima — onde ela se casará com um marido celeste. Aqui, uma mãe de moças casadouras se vê imobilizada por um porco-espinho que havia desejado por razões naturais — para comê-lo, já que ela mesma é uma águia — e que a levava do céu para a terra — ou seja, de cima para baixo; e suas filhas celestes irão se casar com maridos terrenos. A ligação aparece de modo ainda mais claro quando se lembra que, num outro mito mandan, uma versão da disputa dos astros substitui a visita aos pássaros, e vem na seqüência da estadia dos dois irmãos na casa da Velha-que-não-morre-nunca e de suas aventuras com a cobra (M₄₆₀, *supra*: 257). Nesse mito, muito próximo das variantes hidatsa de que voltaremos a falar (M_{503B}, c, p. 365), o episódio da cobra precede um outro, que conta a transformação do irmão desajuizado em cobra d’água, por ter consumido a carne de um segundo réptil (de duas cabeças na versão hidatsa) cujo corpo os heróis perfuraram; tipo de incidente também evocado por M₅₀₃ (Bowers

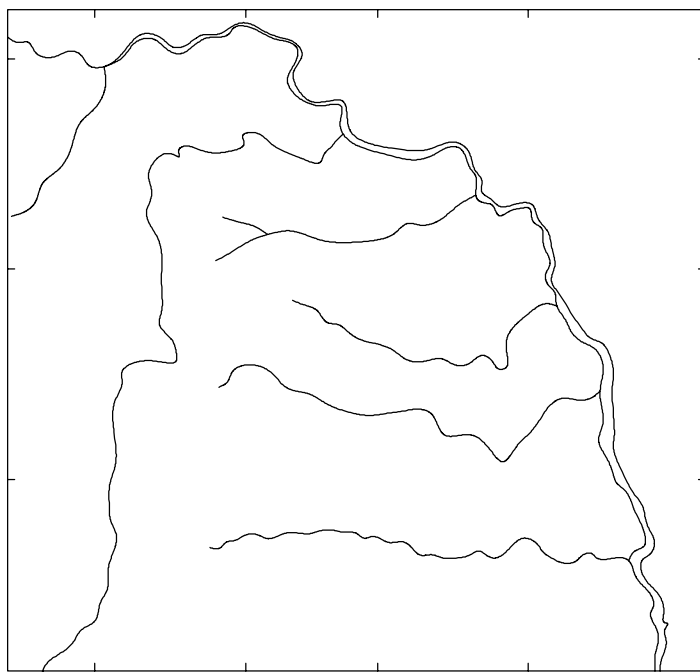
1950: 266), que lhe atribui conseqüências benéficas em vez de maléficas (pois as águias são comedoras de cobras), e que o situa durante a estadia entre os pássaros-trovão. Compreender-se-á mais adiante (p. 377) o sentido desse episódio que, invertido como o do porco-espinho e como ele recorrente nas duas séries míticas, reforça, portanto, sua simetria.

Embora o mito funde ritos guerreiros, tanto a versão mandan como as dos Hidatsa remetem à caça às águias (Bowers 1950: 226, n.5; 1965: 361, 363), cujo cerimonial incluía cabeceiras em forma de serpente (cf. *supra*: fig. 32) e bastonetes guarnecidos com oferendas para os pássaros. Sabe-se, além disso, que as cobras escondidas em buracos de armadilhas representavam um grande perigo para os caçadores (Bowers 1950: 241, n. 33). Mas M₅₀₃ também remete aos ritos da caça comum, já que seu início evoca a libertação dos animais de caça que mantinha presos um personagem, aqui obscuro, mas a que o mito fundador da /okipa/ (*supra*: 254; cf. Bowers 1950: 350) dá o nome de Hoita, a águia pintada. Essa tríplice associação entre a guerra, a caça profana e a caça sagrada se explica pelo fato de os índios das Planícies conceberem a guerra como uma forma limite da caça em geral, cujos símbolos são reunidos, e as propriedades sublimadas, na caça às águias.

Note-se ainda que o irmão insensato de M₅₀₃ adota um comportamento comparável ao de Oxinhede, o “doido” das danças da /okipa/. Um convida o irmão a juntar-se a ele na boca do monstro das profundezas, o outro convida seu pai, o Sol, que é um ogro, a se aproximar dos humanos. Em ambos os casos, a insensatez consiste em se comprazer na imediação.

Mas voltemos ao texto do mito. Um dos irmãos se chama Remédio-Negro, nome de uma planta medicinal com virtudes hemostáticas, utilizada no tratamento das feridas causadas por águias e nas mordidas de cobra (Beckwith 1938: 259, n. 126; Bowers 1950: 261). Essa ranunculácea, *Actaea rubra*, vizinha pelo gênero da erva-de-são-cristóvão (*A. spicata*), que ocupa um lugar de destaque na farmacopéia popular européia, já apareceu em nosso caminho (p. 51). De forma direta ou por perífrase, os nomes do outro irmão também designam uma erva medicinal, que poderia ser *Actaea arguta*, planta “boa para o sangue” segundo os Cheyenne, que dão o nome da planta a um de seus heróis culturais (cf. Grinnell 1923, II: 174 e *passim*). Uma das plantas é negra, e a outra é marrom, como negros e marrons eram os texugos míticos que antigamente dividiam entre si os terrenos de caça às águias, um de cada lado do Missouri (cf. Bowers 1950: 261, 214-15). O rio corre seguindo um eixo noroeste-sudeste, que divide o universo em duas metades, a do oeste (incluindo o sul) e a do leste (incluindo o norte). Demiurgos diferentes se encarregaram da criação dos seres e das coisas

de cada uma das regiões (Maximiliano 1843: 362-63; Will & Spinden 1906: 139). Respectivamente associadas ao oeste e ao leste, as metades perpetuavam, para os Mandan, a lembrança desse dualismo fundamental (fig. 39). Os heróis de M503 — cujas relações de oposição e de correlação são ainda mais fortemente marcadas quando eles aparecem em outros mitos, sob o aspecto do “gêmeo recebido na casa” e do “gêmeo jogado no riacho” (*Lodge boy* e *Spring boy*; cf. acima, p. 235) — via-
jam inicialmente para o sudeste, onde reside a Velha-que-não-morre-nunca, e para onde vão os pássaros em suas migrações do outono. Na primavera, eles acompanham os pássaros em direção ao noroeste. Porém, para irem de leste para oeste, terão tido de atravessar a água. Esta, com efeito, separa e une ao mesmo tempo; assinala a fronteira entre dois mundos e, no entanto, é seguindo seu traçado que os pássaros, quando sobem ou descem pelo vale do Missouri em suas migrações sazonais, passam sem problemas de um ao outro.



[39] Representação esquemática do universo geográfico dos Mandan.

O relato mítico não se inscreve apenas num espaço. Também transcorre no tempo. Um primeiro ciclo sazonal começa com um tornado ou um ciclone, fenômenos meteorológicos que os Mandan e os Hidatsa associam ao nordeste (cf. Beckwith 1938: 62; “Antigamente — diz um informante —, só havia ciclones a leste”). Esse ciclone provoca a translação horizontal dos irmãos amarrados um ao outro em direção à ilha da Velha-que-não-morre-nunca, onde eles passam o verão, o outono e o inverno. Retomam sua jornada na primavera e, no exato instante em que se separam, uma tempestade personificada provoca sua elevação vertical para o céu, onde permanecerão por mais um ano, até a primavera seguinte.

Esse calendário mítico está de acordo com os fatos. As cerimônias mais importantes eram celebradas na primavera, quando os “grandes pássaros” — águias, gaviões, corvos e gralhas — iam para o noroeste em direção às “terras ruins” e às montanhas Rochosas. Nesse momento, procurava-se homenagear os pássaros, para que se aproximassem das aldeias e lhes trouxessem a chuva indispensável para as roças e hortas. Essas cerimônias coincidiam com as primeiras tempestades da primavera e seguiam os ritos para a Velha-que-não-morre-nunca. De fato, os pássaros aquáticos de que a velha é dona, e que a religião indígena juntava com os Espíritos femininos do milho descritos por M₅₀₃ num mesmo culto, iam para o norte antes de a neve derreter completamente. As aves de rapina chegavam mais tarde. O primeiro rito do outono, por outro lado, era em homenagem a estas últimas, pois se acreditava que elas ficavam caçando ao longo do Missouri durante sua viagem para o sul, ao passo que as aves aquáticas — gansos, cisnes e patos — só se punham a caminho quando chegava o frio mais intenso (Bowers 1965: 363).

Assim, havia duas séries de ritos para os grandes pássaros. A primeira celebrava sua chegada, na primavera, e a segunda saudava sua partida, no outono. O leitor terá notado que M₅₀₃ busca menos explicar a origem absoluta de tais ritos do que sua duplicação sazonal. Era preciso que os ritos de primavera já estivessem em vigor, já que o pai dos heróis os está celebrando no momento em que os pássaros sobrevoam sua aldeia. Mas, antes de permitirem a partida de seus maridos, as filhas dos pássaros-trovão lhes ordenam que passem a celebrar os mesmos ritos também no outono.

Esse é um ponto importante, pois as versões hidatsa (M_{503C}, D; Bowers 1965: 359-62; Denig 1930: 613-17 — sendo que esta última foi dada por um chefe assiniboine, que a atribui, no entanto, “aos Gros-Ventre”, isto é, aos Hidatsa, cf. id. *ibid.*: 403) — divergem de M₅₀₃ em vários aspectos. O episódio da visita aos pássaros pode permanecer, mas é um filho dos pássaros que está enfermo, em vez de uma esposa, e não por ter sido ferido por um

espinho de porco-espinho, mas por um chifre de veado. A visita ao céu pode desaparecer, dando lugar a uma visita em direção ao oeste, à grande serpente dona dos bisões, de que os heróis abusam. Em ambos os casos, o irmão insensato comete o erro de consumir carne de cobra, e se transforma num grande réptil no fundo do Missouri. Ora, pelo menos uma das versões hidatsa (M_{503C}, Bowers 1965: 361) se refere de modo explícito à instauração dos ritos da primavera: “Ele 9 (o herói) anuncia que irá celebrar a cerimônia para os grandes pássaros, e avisa a todos de que, no início da primavera, o tempo ficara encoberto e chuvoso durante quatro dias e, logo em seguida, os pássaros chegarão do sul”. Assim, parece que, ao passarmos dos Mandan para os Hidatsa, a função etiológica do mito se inverte em relação ao calendário cerimonial, determinando por conseguinte as transformações que assinalamos (cf. Lévi-Strauss 1973b) em relatos paralelos em todos os demais aspectos.

Convinha lembrá-lo, pois já notamos, entre os Mandan, a presença de um relato idêntico às versões hidatsa, mas servindo de introdução para a disputa dos astros (M₄₆₀). O que confirma, por outra via, nossa hipótese da página 362 de que M₅₀₃ e M₄₆₀ estão em relação de simetria invertida. A conclusão resulta do fato de que M_{503C} inverte M₅₀₃ no eixo do calendário, e de que M_{503C} pertence a M₄₆₀, o qual também inverte, portanto, M₅₀₃. Aliás, a história da disputa dos astros não gira em torno de uma visita ao céu? Apesar das tramas aparentemente muito diferentes, continuamos em terreno conhecido.



Para além dos Mandan, M₅₀₃ desperta outros ecos. A esposa do Pássaro-Trovão é manca, e sua deficiência impede os pássaros de migrarem na primavera. Mancos são também, em outros mitos hidatsa M_{503D}, E (Bowers 1965: 304-08, 439), o sogro do herói que os dois irmãos curam com *Actaea rubra*, o que permite que os índios realizem sua migração sazonal entre a aldeia de inverno e a aldeia de verão, e ainda uma mãe bisão, incapaz de chegar às pastagens de verão. A interpretação que tínhamos avançado (MC: 395-401) para a claudicação ritual, baseados em outros mitos, assim como aquela sugerida por uma discussão neste volume (p. 287), se encontram novamente confirmadas.

M₅₀₃ lembra também, por vários detalhes, um mito warrau (M₂₈; CC: 117-18 e *passim*; MC: 390-95) em que dois irmãos, um sensato e o outro insensato, são vítimas de uma ogra aquática. Ela devora o que tinha se aproximado demais da margem, cujo reflexo percebera na água; ou seja, o mesmo processo de descoberta que M₅₀₃ atribui ao irmão sensato quando localiza seu salvador celeste, tendo antes evitado aproximar-se demais da margem, o

que teria igualmente provocado sua devoração por um ogro aquático. Em ambos os casos, conseqüentemente, o herói que escapa é aquele que compreende que a passagem da água para a terra, ou da terra para a água, apresenta um caráter descontínuo; o outro perece por ter recorrido aos pequenos intervalos, na esperança vã de anular tal descontinuidade.

Dedicaremos especial atenção ao episódio no qual os heróis atravessam um rio nas costas de uma cobra monstruosa. Bastante freqüente na América do Norte, encontra-se também na América do Sul, ilustrado por uma série de mitos que discutimos em *O cru e o cozido* (M₁₂₄, M₁₃₉) e na segunda parte deste livro (M₄₀₂-M₄₀₄). Quando identificamos pela primeira vez o motivo do barqueiro suscetível (cc: 259, n.1), apenas assinalamos sua importância. Convém agora mostrar seu significado.

Sua importância está relacionada, em primeiro lugar, ao fato de os mitos das duas Américas contarem a história quase nos mesmos termos. Depois de retermos o mito mandan (M₅₀₃), voltemos a um mito mundurucu do qual tínhamos apenas apresentado um breve resumo (*supra*: 98-99).

M402 MUNDURUCU: AVENTURAS DE PERISUÁT (TRECHO).

Ao despedir-se de Perisuát, seu tio transformado em tapire explicou-lhe que, para voltar à aldeia, ele teria de atravessar um rio onde moravam três jacarés gigantes. O maior deles se chamava Uāti-pung-pung. Os dois primeiros iriam se propor a fazer o transporte, mas Perisuát deveria recusar e esperar por Uāti-pung-pung, em cujo dorso cresciam /imbaúbas/ (Cecropia sp.; cf. mc: 314).

Assim, o herói dispensou os serviços dos dois primeiros jacarés e pediu ao terceiro para levá-lo para o outro lado do rio. Mas, como o animal se recusava a chegar perto da margem, Perisuát não conseguia embarcar. Acabou saltando sobre as costas do jacaré, agarrando-se aos galhos das árvores que estavam acima do nível da água, evitando cair nela pois, se isso acontecesse, o monstro iria devorá-lo.

No meio do percurso, o jacaré anunciou que ia tocar trompa, e exalou um sopro sonoro e malcheiroso. Seguindo a recomendação do tio, Perisuát conteve a vontade de cuspir de nojo e elogiou o monstro por seu hálito perfumado.

Já no final da travessia, o jacaré tentou convencer seu passageiro a chegar à margem nadando, pois pretendia comê-lo. Mas Perisuát exigiu que ele se aproximasse o máximo possível e saltou à terra com a ajuda de uma vara. Assim que se viu em segurança, declarou que a boca do jacaré fedia. “Por que você não me disse isso durante a travessia?” vociferou o barqueiro, tomado por uma crise de raiva tão intensa que todas as árvores que cresciam em suas costas se quebraram (Murphy 1958: 96-97).

Numa versão assiniboine (M₅₀₄; Denig 1930: 611), o barqueiro, que é um grou, também quer ser elogiado por seu hálito. Um mito kickapoo (M₅₀₅; Jones 1915: 85) conta que um peixe concordou em transportar o herói contanto que ele o golpeasse sempre que ele diminuísse a velocidade; antes disso, um abutre tinha desistido de prestar-lhe esse mesmo serviço, porque fedia tanto que seu passageiro não conseguiu evitar vomitar durante a travessia. Entre os Algonquinos orientais, geralmente nas variantes de M₄₃₇ e M₄₃₈ (Prince 1921: 68-69; Leland 1884: 152-54; Rand 1894: 164-65, 312-13, 320), é a suposta beleza física de um grou que faz as vezes de barqueiro que se trata de elogiar; ou então (Leland 1884: 184-85, 325-26, 328-29) o barqueiro volta a ser um sáurio: caimã com chifres, cego e extremamente irritável.

Todos esses traços persistem em outras versões sul-americanas, como M₁₂₄, em que o herói zomba do físico ingrato do sáurio, ou M₁₃₉ e M_{403A} e C, em que o animal deseja ser insultado por seu passageiro (pois busca um pretexto para comê-lo), ou ainda, como em M₄₀₄, o acuse de faltar-lhe ao respeito.

Semelhanças tão notáveis no modo como mitos muito afastados contam a mesma história colocam um problema. Existiria uma armação lógica capaz de explicar a resistência do tema, apesar de sua transferência para distâncias consideráveis de um lugar de origem hipotético, ou seu aparecimento independente em sociedades muito diferentes? Qualquer que seja a hipótese inicial escolhida, não se pode deixar de recorrer à de uma necessidade interna, que constitui um pressuposto para as duas outras.

Já estávamos a meio caminho de uma resposta ao notarmos (p. 362, 365) que M₅₀₃, que contém o episódio do barqueiro suscetível, inclui também um outro, no qual se reconhece uma inversão do episódio do porco-espinho no ciclo da disputa dos astros. Pois se os dois ciclos são simétricos, não devemos esquecer que o da disputa dos astros tinha surgido em nossa discussão a respeito dos problemas levantados por um outro motivo, a viagem de canoa da lua e do sol. A necessidade interna do episódio do barqueiro suscetível poderia portanto decorrer do fato de que ele mesmo seria uma inversão do motivo da canoa.

Basta formular a hipótese para que sua evidência se imponha claramente. A viagem de canoa, seja de ida ou de volta, transcorre no eixo do rio, ao passo que a viagem nas costas do barqueiro é perpendicular a esse eixo, já que se trata de uma travessia. Há mais. O grou de certas versões norte-americanas estica a pata para fazer uma passarela. As cobras barqueiros dos dois hemisférios possuem chifres, no meio dos quais há bancos de areia em que cresce uma vegetação abundante; são, portanto, ilhas flutuantes, como as que podem ser vistas nos grandes rios das duas Américas no tempo da

cheia. Isso acontecia especialmente no Missouri: “Na primavera, ele arranca grandes pedaços de terra de suas margens: essas ilhas flutuantes descem o Missouri com suas árvores cobertas de folhas ou flores, algumas ainda de pé, outras meio tombadas, num espetáculo maravilhoso” (Chateaubriand 1873: 95; cf. W. Matthews 1873: xxii; Neill 1884: 383).

Pois bem, as pontes e as ilhas se assemelham às embarcações e delas se distinguem, embora nem sempre exatamente pelas mesmas razões: a ilha e a canoa são corpos flutuantes, uma na ordem da natureza, a outra na ordem da cultura; e ainda que as pontes — que os índios da América não construíam — evoquem antes a idéia de passarelas naturais, estas são fixas em vez de móveis, perpendiculares e não paralelas à corrente. Finalmente, a viagem de canoa envolve dois passageiros que, como vimos, devem se manter a uma boa distância, enquanto a travessia conjuga intimamente dois viajantes, o barqueiro e seu cliente.

Vários textos míticos comprovam a realidade objetiva dessa transformação. Interrogado pelo herói de M_{403B}, o caimã responde mentindo (pois só pensa em devorá-lo) que suas costas formam uma grande canoa, capaz de suportar o peso de um passageiro (Wagley & Galvão 1949: 141). Um mito salish (M₅₀₆; Adamson 1934: 270), em que o barqueiro revela seu mau caráter ao repetir os chamados em vez de respondê-los, termina com a garantia de que “doravante, ninguém mais haverá de pretender se fazer de canoa para afogar as pessoas.” Os Oglala Dakota (M₅₀₇; Walker 1917: 205-06) contam como um tronco derrubado se transformou em canoa mágica: “rolou e tornou-se parecido com uma canoa, com cabeça, dois grandes olhos e rabo... era preciso saltar a bordo depressa, se não ele partia sem o passageiro.”

O fato de o monstro das águas ser uma anti-canoa sobressai também de um mito dakota, parente próximo das versões hidatsa de M₅₀₃ e de uma variante mandan (M₄₆₀; cf. Maximiliano 1843: 380-81; Bowers 1950: 199-200).

M508 DAKOTA: O PEIXE GRANDE

Uma filha de chefe que não queria se casar finalmente aceitou um pretendente pobre, contanto que ele realizasse um feito excepcional. O homem organizou uma expedição guerreira, mas não havia meios de encontrar os inimigos. No caminho de volta, os índios encontraram uma tartaruga gigante e subiram todos em suas costas, exceto o herói e seu amigo. Obichomergulhou num lago e todos os imprudentes se afogaram [cf. M385].

Os dois sobreviventes seguiram viagem até que o herói, exausto, teve de parar para descansar, enquanto seu companheiro olhava em redor à procura de peixes

mortos que as águas, altas naquela estação, tivessem porventura empurrado para a margem. Encontrou um, limpou-o e assou-o. Convidou o herói a comer com ele. Este recusou o convite no início, mas acabou concordando, contanto que o amigo se compromettesse a trazer-lhe água quando ele pedisse.

Mas ele se mostrava insaciável, e o amigo se cansou de carregar água no único recipiente de que dispunham. O herói se arrastou até o rio, mergulhou e bebeu direto da corrente. Aos poucos, foi-se transformando num peixe enorme que bloqueou o rio.

Contaram o drama à filha do chefe, que jurou fidelidade ao noivo, morto por sua causa. Passou um ano fazendo roupas de homem e pediu que lhe construíssem uma canoa de casca, na qual desceu o rio até o peixe, oferecendo-lhe seus presentes e prometendo manter o celibato em lembrança de seu sacrifício, contanto que ele concordasse em desobstruir o rio, “para que os índios pudessem voltar a descê-lo de canoa”. O peixe afundou e liberou as águas do rio Sainte-Croix (Stillwater river) (McLaughlin 1916: 23–28; cf. versão Arawak, Dorsey 1904c: 79–80; versão Creek, Swanton 1929: 32–33; etc.).

Se a ilha e seu equivalente mítico são o inverso da canoa, um mito sul-americano atesta que uma canoa manobrada ao contrário pode virar uma ilha:

M 509 ARAWAK: A ORIGEM DAS ILHAS

Durante uma expedição marítima, viajantes visitaram uma terra cujos habitantes não sabiam navegar de canoa a não ser com a maré, porque moviam os remos cortando a água com o lado fino, em vez de usarem o lado chato. Incapazes de lutar contra o fluxo quando a maré era contrária, contentavam-se em enfiar uma vara comprida, para imobilizar a embarcação.

Ovelho fiteiro que comandava a expedição se transformou em pássaro bunia e lançou seu grito, *tarbaran! tarbaran!*, que significa, “lado chato”. “E que tal — responderam os canoeiros ignorantes — se batermos na sua cabeça com o lado chato dos remos?” Acabaram resolvendo seguir o conselho, e viram que podiam navegar três vezes mais depressa, tanto contra a maré quanto com a corrente (W. Roth 1915: 221).

Em seguida a esse mito, que lembra crenças registradas desde os Salish — que lhe dão a mesma forma que na Guiana (Adamson 1934: 40, 420) — até os Karajá (primeiros remos segurados pela parte espalmada, Baldus 1952–53: 215), Roth acrescenta, à guisa de comentário, que uma ilha no Essequibo se chama /hiarono-dulluhing/, “vara da mulher”, porque as mulheres do grupo mencionado acima, ainda não instruídas, plantaram uma vara no lodo para prender sua canoa, e quando a maré subiu, elas a tinham enfiado tão

profundamente que não conseguiram tirá-la. A areia foi-se acumulando em volta e começaram a nascer plantas e árvores, formando a ilha que se vê hoje. Essa ilha, canoa invertida, restitui, assim, a imagem do barqueiro com o dorso coberto de bancos de areia e vegetação.

Se a interpretação que propusemos para as gravuras em osso de Tikal (p. 118) estiver correta, perceberemos que elas ilustram os dois estágios da transformação: a canoa dos animais às vezes assume, de fato, a aparência de uma cobra peluda (fig. 40), criatura mítica concebida (como duplo da cobra chifruda) tanto pelos Waiwai da Guiana (Fock 1963: 91) como pelos Cheyenne (Grinnell 1923, II: *passim*) e Menomini (Skinner & Satterlee 1915: 354). Logo encontraremos, em mitos mandan (M₅₁₂-M₅₁₅, p. 379-84), uma embarcação capaz de desempenhar alternadamente os papéis de canoa leal ou de barqueiro pérfido, a depender de o número dos viajantes ser ou não *medido*.



[40] Canoa em forma de cobra. Gravura em osso de Tikal (cf. Trik 1963, fig. 5. Foto: University Museum, Filadélfia).

Consideremos esse ponto. Sabemos que a viagem de canoa da lua e do sol se realiza sob o signo do equilíbrio; toda a nossa terceira parte demonstrou isso. As indicações que reunimos a respeito do episódio do barqueiro suscetível evocam, ao contrário, um desregramento geral: os dois protagonistas rivalizam em má fé, mentiras e insultos. Ora, tinha-nos parecido que o motivo da viagem de canoa conotava conjunturas de tipo equinocial. Seguir-se-ia, portanto, que o do barqueiro suscetível, simétrico e inverso do outro, conota conjunturas de tipo solsticial?

Seria fácil responder se pudéssemos estabelecer uma correlação entre os rituais associados a cada um dos motivos e esses períodos do calendário. Infelizmente, apesar da verdadeira proeza que a investigação realizada por Bowers entre os Mandan constitui, numa época em que a velha cultura só sobrevivia na memória de uns poucos anciãos, o calendário ritual permanece impreciso e dificilmente interpretável. Se nos arriscarmos a

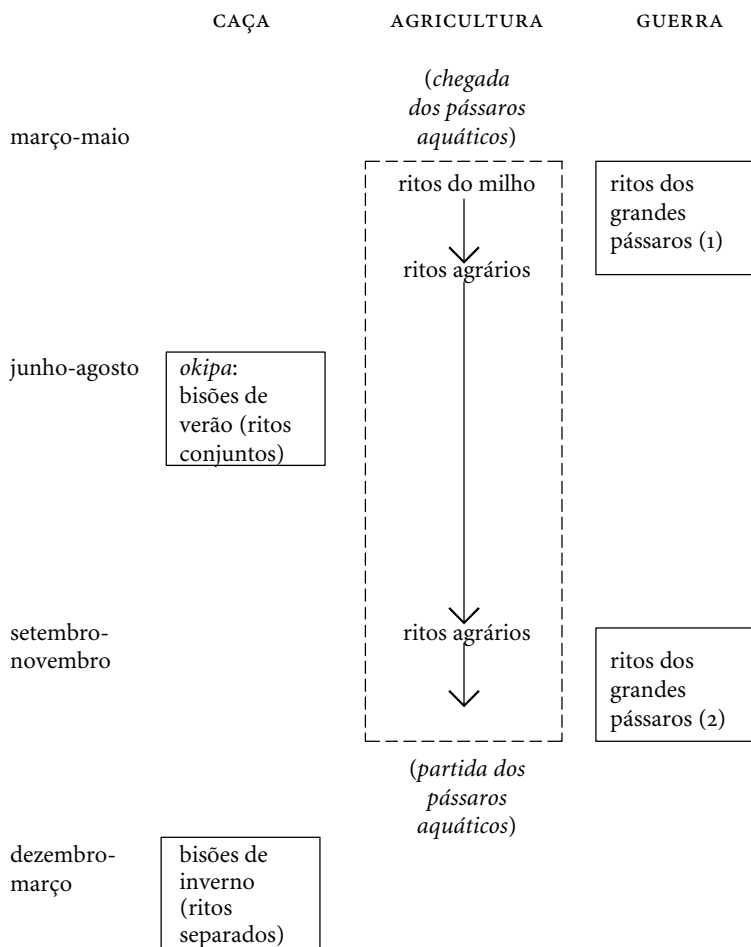
fazê-lo, a imagem que sugere é mais complexa do que a que acabamos de propor a título de hipótese. Com efeito, os Mandan aparentemente construíram seu calendário cerimonial em função de várias oposições, das quais nenhuma parece ser exatamente traduzível nos termos da oposição entre solstício e equinócio.

Uma primeira oposição se manifesta entre os ritos para os grandes pássaros, cuja origem é relatada por M₅₀₃, e todos os demais. Estes, por volta de duas dezenas (cf. Bowers 1950: 108), eram realizados em uma ou várias vezes, mas sempre num lapso de tempo contínuo, da ordem de um ou vários meses, ou até mesmo o ano inteiro. Os ritos dos grandes pássaros, ao contrário, só ocorriam em abril e em novembro. Tratava-se, portanto, de cerimônias celebradas de modo descontínuo, em duas épocas distintas do ano. Situadas na primavera e no outono, essas épocas correspondiam, aproximadamente, aos equinócios. Significativamente, as oferendas ao Missouri, cuja origem é narrada por variantes de M₅₀₃, também eram realizadas duas vezes por ano (cf. *infra*: 377).

Examinemos agora os ritos de caça ao bisão, cuja complexidade evocamos acima (p. 256, 307-09). Pode-se reparti-los em dois grupos: de um lado, a grande festa tribal da /okipa/ para a multiplicação dos bisões, que ocorria durante os meses mais quentes (Bowers 1950: 122), e do outro, diversos ritos aldeões para a caça de inverno, celebrados durante os meses mais frios. As duas épocas se situam, portanto, nas imediações dos solstícios (id.ibid.: 315 e 325, 326: “*in the winter during the shortest days*”; e Bowers 1965: 56 — “*the rites to the winter herds began with the winter solstice*”).

Ritos dos pássaros e ritos dos bisões encontram-se, assim, em oposição e correlação em vários eixos. Os primeiros, idênticos entre si, se repetiam em períodos diferentes; os últimos, diversos entre si (na medida em que a /okipa/ consistia de vários ritos e que havia ao menos três ritos distintos para os bisões de inverno: o “mocho das neves”, o “bastão vermelho” e a “bisão-fêmea branca”), ocorriam, no que diz respeito a cada ciclo, durante um único período do ano. Finalmente, uns se situavam nas imediações dos equinócios, e os outros, dos solstícios.

Contrastando com essas oposições bem marcadas, os ritos agrários, que começavam com a chegada dos pássaros aquáticos no início da primavera, se espalhavam ao longo do ano todo. Simplificando muito, podemos, portanto, organizar o calendário cerimonial num esquema (*ver abaixo*).[*se a paginação não permitir que siga imediatamente o parágrafo*]



Sabemos que os dois grupos de ritos mais afastados no esquema eram incompatíveis. Se os ritos para a caça de inverno fossem celebrados na primavera, quando as sementeiras estavam brotando, as geadas retornariam e destruiriam toda a colheita (Bowers 1950: 327). Os ritos dos grandes pássaros e os ritos agrários, por outro lado, eram compatíveis, já que os primeiros cumpriam uma função subsidiária, de atrair as chuvas de primavera indispensáveis para a prosperidade das plantações (*supra*: 255).

Isso posto, surge um problema no fato de o episódio do barqueiro suscetível aparecer pelo menos três vezes na mitologia dos Mandan. Além de

fazer parte do mito dos grandes pássaros (M₅₀₃), também se encontra no mito fundador dos ritos do milho (M₄₆₀) e no do mocho das neves, que funda um dos ritos para chamar os bisões de inverno (M_{469A, B}). Em outras palavras, o episódio cria uma afinidade entre duas séries incompatíveis, bisões de inverno e milho, e entre duas séries compatíveis, milho e grandes pássaros. Tudo se passa, portanto, como se ele operasse uma sutura num lugar do sistema especialmente frágil porque relações de incompatibilidade e de compatibilidade nele se aproximam em posição marcada.

Sutis diferenças podem ser observadas entre as três narrativas. O mito do mocho de inverno é de longe o mais rico, pois contém o incidente no qual o herói insiste para que a cobra se aproxime cada vez mais da margem e depois salta, agarrando-se às árvores que crescem no dorso do monstro, detalhes que o mito mundurucu de Perisuát (M₄₀₂) narra exatamente nos mesmos termos. Além disso, M₄₆₉ transforma M₅₀₃ em dois pontos: o herói alimenta a cobra com 8 bolinhos em vez de 4, e, com medo de ser devorado, evita colocá-los diretamente na boca do monstro, jogando-os na água longe dele.

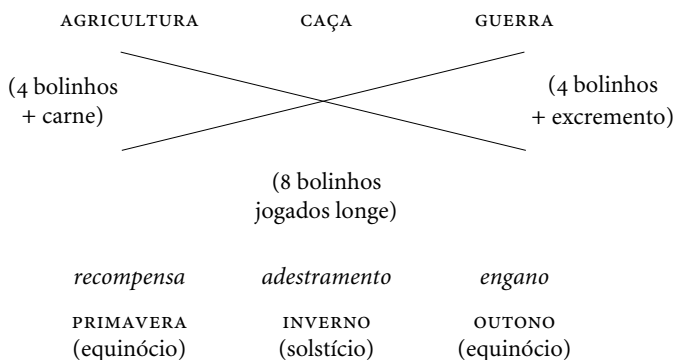
Os episódios correspondentes de M₅₀₃ e M₄₆₀ também se opõem entre si, mas em outros eixos. Em primeiro lugar, se a cobra de M₅₀₃ engole efetivamente um dos irmãos, e se a de M₄₆₄ é impedida de fazer o mesmo, sua homóloga de M₄₆₀ não tem intenções tão maléficas. Só quer ajudar, e é preciso apenas alimentá-la durante o trajeto, para que recupere as forças. O alimento consiste, nesse caso, em quatro bolinhos de “quatro-em-um”, mais um pedaço de carne seca que o herói encontra providencialmente em seu bolso no momento em que a cobra já não tem mais forças para prosseguir.

Fica claro que esse detalhe torna M₄₆₀ e M₅₀₃ simétricos, pois este último mito também menciona uma quinta ração, o bolinho recebido do pássaro-trovão, feito de sementes de girassol piladas com caca de coelho e só um pouquinho de milho. Ou seja, num caso, carne, alimento ainda mais restaurador do que os bolinhos de farinha, e no outro, uma pseudo-comida feita essencialmente de excremento.¹

Ú

1. A análise permanece incompleta, pois acontece também, na viagem de volta, que o herói tem de alimentar a cobra com um pedaço de sua própria coxa (M_{469B}; Bowers 1950: 291). Deixamos esse incidente de lado, pois o mito do mocho das neves é o único em que o barqueiro intervém na ida e na volta. Seria preciso, portanto, analisá-lo à parte, o que nos levaria longe demais. Sobretudo tendo em vista que a mitologia dos Mandan apresenta uma riqueza e uma complexidade que a tornam praticamente inesgotável. Aqui apenas a exploramos superficialmente.

Pode-se portanto dizer que M₄₆₀, M₄₆₉ e M₅₀₃ colocam em cena, pela ordem, um barqueiro prestativo, um barqueiro pérfido cujos planos serão frustrados e um barqueiro pérfido que quase atingirá seus objetivos. O herói recompensa o primeiro, doma o segundo e engana o terceiro. As duas situações extremas se referem aos ritos celebrados perto dos equinócios — de primavera para M₄₆₀ e de outono para M₅₀₃. M₄₆₉, por sua vez, funda ritos celebrados nas proximidades do solstício de inverno. Os ritos dizem respeito à agricultura, à caça ou à guerra, isto é, uma série que também constitui uma progressão:



O diagrama ilustra bem o caráter contrapontístico que apresenta todo sistema mítico e ritual. Pois, se uma série — agricultura-caça-guerra — é progressiva, enquanto a outra — primavera-inverno-outono — é regressiva,² elas se harmonizam juntas com o que gostaríamos de chamar de baixo contínuo, exprimindo a alternância regular entre um equinócio e um solstício. Se avançarmos mais um pouco na análise, perceberemos que o movimento dialético do mito (no caso, M₅₀₃) tende a transformar essa oposição inicialmente dada em estado estático numa progressão dinâmica. Cabe lembrar que M₅₀₃ não funda os ritos dos grandes pássaros em geral, mas explica porque se veio a repetir no outono ritos que antes eram celebrados unica-

Ú

2 . O caráter progressivo da primeira série decorre do fato de M₄₆₀ colocar a carne seca depois dos bolinhos de alimento vegetal, e de que a carne seca de M₄₆₀ se opõe ao bolinho de alimento vegetal e excremento de M₅₀₃. O caráter regressivo da segunda série decorre diretamente do calendário: o inverno vem depois do outono, e a primavera depois do inverno.

mente na primavera. Contudo, quando se os considera do ponto de vista lógico, os dois equinócios remetem a uma transformação idêntica: (*dia = noite*) $\rightarrow$ (*noite = dia*). E do ponto de vista da experiência, ambos são pertinentes no que diz respeito aos pássaros. Mas é justamente por isso que o desequilíbrio conceitual que teria surgido se se tivesse decidido marcar apenas um deles seria ainda maior do que o que existe entre os ritos de caça que acompanham os dois solstícios, pois que nesse caso são celebradas cada vez cerimônias — /okipa/ no verão e ritos especiais no inverno — e essas cerimônias podem permanecer dessemelhantes já que os próprios solstícios se opõem um ao outro: (*dia > noite*) $\neq$ (*noite > dia*). A situação teórica evocada por M₅₀₃, quando imagina uma época em que os índios só festejavam os grandes pássaros na primavera (ou no outono, segundo as versões hidatsa), apresenta, se nos permitem a expressão, um caráter hiper-solsticial — ainda mais desequilibrado do que a oposição entre os solstícios. Assim, o mito parece repousar sobre uma equivalência implícita:

(apenas um equinócio marcado) : (solstício) : : (solstícios) : (equinócios)

Compreende-se, então, porque o episódio do barqueiro suscetível, cujo caráter “solsticial” postulamos, se vê remetido a uma conjuntura equinocial na aparência. Por não ser duplicada, esta violava a exigência de simetria que a própria noção de equinócio impunha.

Essa interpretação vale para M₄₆₉, que remete objetivamente ao solstício de inverno, assim como para M₅₀₃, como acabamos de mostrar. Com o objetivo de instituir um equilíbrio ritual entre os equinócios, o mito recorre a um modelo inicial em desequilíbrio que, do ponto de vista lógico, se situa do lado do solstício. Resta a saber se valeria para M₄₆₀. Aparentemente não, já que este mito funda os ritos da Velha-que-não-morre-nunca, celebrados na primavera para inaugurar cerimônias agrícolas que irão se suceder até o outono, mas que é impossível prolongar para além disso em razão de sua estrita incompatibilidade com os ritos da caça de inverno.

Para resolver tal dificuldade, convém encarar sob uma outra perspectiva as formas assumidas pelo episódio do barqueiro suscetível entre os Mandan. Vimos que existem várias. Uma forma muito fraca em M₄₆₀, no qual o epíteto “suscetível” só se justifica no sentido próprio, já que a cobra falharia em sua missão sem o efeito restaurador dos alimentos aos quais se mostra sensível. Uma forma mais forte em M₄₆₉, em que a cobra deseja comer seus passageiros e ainda mais em M₅₀₃, em que consegue engolir um deles. Contudo, uma diferença digna de nota aparece entre as versões mandan e hidat-

sa, de um lado, e todas as outras que arrolamos, do outro: em vez de o(s) passageiro(s) retribuir o monstro com adulações, injúrias ou até cacetadas, os heróis mandam o alimentam, abertamente em M₄₆₀, prudentemente em M₄₆₉ e, em M₅₀₃, francamente no início e depois, enganosamente, quando o irmão sobrevivente dá um bolinho de excremento à guisa de verdadeiro alimento. Conseqüentemente, apenas esse último incidente, que só aparece num mito mandan, conduz ao tipo mais geral. Pode-se dizer que, dentro do grupo do barqueiro suscetível a que pertencem, os mitos dos Mandan e dos Hidatsa ilustram uma transformação local que, nesse ponto específico, se termina inclusive com uma inversão.

Seria possível apontar a razão disso? Certamente sim, graças a M₅₀₃, cuja construção impecável possui um valor demonstrativo, que também explica o fato de termos escolhido esse mito para servir de ponto de partida para a discussão.

Após o episódio da liberação dos animais de caça, que serve, como mostramos, para ligar a celebração dos pássaros à /okipa/, M₅₀₃ encadeia três seqüências que se referem às aventuras sobrenaturais dos heróis. A primeira os leva à casa da Velha-que-não-morre-nunca, onde permanecem durante um ano. A segunda descreve a travessia do rio no dorso da cobra. A terceira os conduz à morada dos pássaros-trovão, onde passam também um ano. A primeira e a terceira seqüências apresentam um paralelismo completo: idêntica duração da estadia, transcurso de um ciclo sazonal, visita de espíritos sobrenaturais durante a qual os heróis devem se manter escondidos, repartição das plantas e pássaros por espécie ou variedade, etc. Haveria entre eles alguma diferença? A primeira seqüência evoca uma estadia *terrestre* junto a uma divindade *agrícola*, durante a qual os heróis devem se comportar com *comedimento*: podem caçar cervídeos, embora estes sejam espíritos das plantações, contanto que ajam com tato e respeitem um conjunto de regras — matar, cozer e comer os animais na mata, longe das terras cultivadas e habitadas.³ Em sua estadia junto aos pássaros, *celeste* portanto, o comportamento dos heróis é, ao contrário, marcado pelo *descomedimento*: eles *caçam* temerariamente os monstros, sem dar ouvidos aos conselhos de prudência que recebem, e encantam seus anfitriões sobrenaturais com suas loucas proezas.

Percebe-se, então, como a segunda seqüência se opõe ao mesmo tempo à que a precede e à que a sucede. Concerne a uma *viagem*, em vez de *estadias* e transcorre na *água*, em vez de na *terra* ou no *céu*. E finalmente,

Ú

3 . A mesma proibição se encontra num mito dos Wintu da Califórnia (cf. Dubois & Demetracopoulou 1930-31: 343).

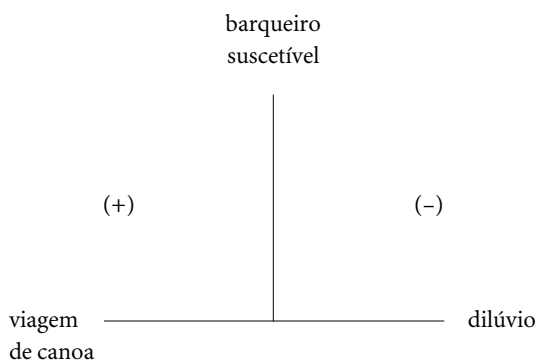
em relação à cobra, os heróis adotam um comportamento rigorosamente intermediário entre o *comedimento* e o *descomedimento* que demonstram junto à deusa agrária ou os deuses guerreiros: *negociam* sua passagem, e escalonam seus pagamentos em comida, que só aceitam efetuar depois de o serviço ter sido realizado. Em relação à cobra chifruda, os heróis exibem, portanto, uma mistura de audácia e de prudência, e o aspecto ambíguo dessa política também se mostra no fato de o irmão sensato conseguir ser transportado, ao passo que o irmão aventureiro é engolido pelo monstro. Note-se, finalmente, que os heróis *recebem* da mãe do milho e *dão* aos pássaros (arriscando a própria pele para conseguir comida, armas de caça e objetos rituais para seus anfitriões), ao passo que *negociam* com as cobras chifrudas sua travessia, mediante bolinhos de comida, alguns deles falsos, mas que mesmo assim permitem enganar o parceiro. Pois a distância não é grande entre o regateio e a esperteza, ou entre a esperteza e o embuste.

As diversas modalidades do episódio do barqueiro suscetível ilustram a passagem progressiva que leva dos pagamentos em matéria-prima àqueles que consistem em palavras lisonjeiras, mentiras, injúrias e golpes. *É preciso, portanto, que o barqueiro seja suscetível*: às vezes fisicamente — em várias versões norte-americanas em que sua nuca ou joelho dolorido não suporta o menor toque —, moralmente, na maior parte das vezes. Se não, a esperteza e o regateio, que operam a mediação entre os dois outros tipos de comportamento, não poderiam ser introduzidos na problemática dos mitos. E se esse comportamento ambíguo aparece aí como o único apropriado em relação a monstro encarregado de personificar o elemento aquático que triangula com a terra e o ar, é porque, nesse sistema, a própria água desempenha uma função ambígua. Versões de M₅₀₃ dizem-no claramente: depois de os heróis terem aberto com fogo uma passagem através do corpo da cobra de duas cabeças (que inverte a cobra de uma cabeça que atravessa a água: ([cobra] *atravessa a água* — *γ é atravessada pelo fogo*), o irmão insensato comete um sacrilégio, comendo a carne do monstro, e se transforma em cobra, dona do Missouri (cf. M₅₀₈ e Bowers 1950: 199; 1965: 373). A partir de então, se os índios lhe fizerem oferendas duas vezes por ano — na época do congelamento, em novembro, e no degelo, em abril (Will & Spinden 1906: 127; Bowers 1965: 372) — ela irá ajudá-los a atravessar; caso contrário, provocará tempestades, dilúvios e inundações que tornam o rio impossível de cruzar e destroem as plantações. Ele explica aos humanos: “Agora, já não sou mais um de vocês. Doravante, vocês terão em mim um amigo ou um inimigo” (M_{503B}; Denig 1930: 613-17).



Assim, o poder da água oscila entre dois modos extremos. De um lado, o que é ilustrado pela canoa, cujo trajeto regula o curso do tempo, a alternância entre dia e noite, o ciclo das estações, contanto que os viajantes se mantenham a uma distância razoável um do outro e, portanto, instituem em sua embarcação um afastamento *interno*. Do outro, a tempestade e a inundação, que subvertem o curso natural das coisas, e que resultam do desrespeito a um afastamento *externo* entre o viajante e o monstro aquático. O personagem do barqueiro suscetível ilustra uma posição intermediária. Ele não viaja pela água, mas a atravessa, e a contigüidade que se impõe entre seu corpo e o do passageiro traz em si um risco mortal, a menos que o herói o conjure, evitando que a distância — para ir da terra para a água ou da água para a terra — seja pequena demais ou grande demais. O que significa transferir o padrão de distância razoável de dentro para fora da embarcação.

Cumpre agora completar a noção demasiado simples, com a qual nos contentamos provisoriamente, de uma relação de inversão entre o barqueiro e a canoa. Na verdade, esses dois termos supõem um terceiro, que acabamos de ver surgir na mitologia hidatsa, o dilúvio, no qual a água controlada pela viagem de canoa se descontrola; ao passo que a travessia bem sucedida aparece como o resultado de um diálogo, que é também um duelo, entre o homem calculista e a água hostil:



Os mitos de origem dos Mandan e dos Hidatsa, em que o dilúvio tem um destaque considerável, permitirão verificar a exatidão dessas afirmações;

Nenhuma das duas tribos concebe a idéia de que a humanidade tenha podido sair da água, embora esta seja, segundo eles, o elemento primordial. Isso já é em si significativo, e torna-se ainda mais significativo quando se constata que os mitos parecem ter dificuldade em escolher entre uma ori-

gem terrestre e uma origem celeste. Eles conjugam as duas teses, e os sábios hidatsa esquematizam seu sistema traçando uma espécie de Y: um dos lados da forquilha representam a emergência de uma parte dos ancestrais, que viviam nas entranhas da terra, e o outro, a descida do céu da outra parte, enquanto o tronco comum evoca as aventuras dos dois grupos depois de terem se encontrado e se associado (Bowers 1965: 304). Os Mandan têm idéias ainda mais complexas acerca de sua origem mítico. Distinguem um número elevado de povos primordiais, gente do peixe, da águia, do urso, do milho, do bisão, etc. (Bowers 1950: 26, 365), dos quais se destacaram três raças que desempenham um papel nos mitos. Entre os Mandan, como entre os Hidatsa, esses mitos — de que conhecemos algo como uma quinzena — variam muito, e parecem conter a tradição de aldeias distintas. Para evitar uma longa seqüência de letras do alfabeto, iremos dar a eles números separados, a não ser para o grupo mandan citado acima sob a referência M₄₅₉, cujas três variantes distinguiremos como a, b e c (Bowers 1950: 156-63, 194-96, 196-97). Os números 510 e 511 remetem às mais antigas das versões conhecidas (Maximiliano 1843: 364; Catlin 1886: 369-70); numeramos de 512 a 522 as versões Beckwith 1938 e Bowers 1950 e 1965, umas provenientes dos Mandan e as outras dos Hidatsa.

É certamente por causa de sua antiga divisão em metades que os Mandan dão um lugar especial em seus mitos ao povo do milho, saído das profundezas da terra, e ao povo do bisão, fabricado pelo demiurgo Homem-Único numa época em que a espécie humana só tinha a ele como representante. Como os povos epônimos, as metades eram respectivamente associadas ao milho e ao bisão, ao leste e ao oeste, à guerra e à paz, ao princípio masculino e ao princípio feminino, ao tubo e ao forninho do cachimbo, à água corrente e à água parada, ao terreno acidentado ou arborizado e ao terreno aberto, etc. (acerca desse dualismo esquemático, ver M₅₁₅; Bowers 1950: 353-61). Os dois povos se encontraram e se uniram, praticamente na mesma época em que foi instaurada a divisão em metades. Algumas versões se concentram mais no povo do milho, outras no do bisão, e outras ainda são misturadas. Nem todas dão a mesma atenção ao povo celeste que desceu à terra para juntar-se aos dois outros. Contudo, os ritos da /okipa/, aos quais o grupo como um todo se relaciona, atestam a importância de um sistema ternário. Personificados por dançarinos, águias e gaviões lutam contra “antílopes” (*Antilocapra americana*, que a sistemática indígena classifica com os cervídeos que são espíritos das plantações), e estes tentam roubar a comida dos ursos e dos bisões (Maximiliano 1843: 376; Bowers 1950: 144, 146, 153). O triângulo tecno-econômico — agricultura, caça e guerra — recobre, por-

tanto, perfeitamente a tripartição da humanidade primordial em povo do milho, povo do bisão e povo do céu, aos quais correspondem também três demiurgos, Homem-Único e Primeiro-Criador, que dividiram a criação ou organização do espaço, cada um de um lado do Missouri, e Hoita, a águia pintada, que não teve participação na empreitada terrestre, pois representa exclusivamente o povo de cima (cf. Bowers 1950: 120). A passagem do sistema binário para o sistema ternário é operada, portanto, mediante a integração de duas oposições, aquela entre Homem-Único e Primeiro-Criador e, depois de o segundo ter-se transformado em coioote, aquela entre Homem-Único e Hoita.

A análise comparativa dos mitos de origem mandan e hidatsa exigiria um trabalho considerável, e não se pode ter certeza quando aos resultados que teria. Ao enfatizar certos aspectos privilegiados da narrativa e deixando outros em segundo plano, cada versão parece ser guiada pela lembrança de peripécias históricas, próprias de determinado clã ou aldeia, que não temos como reconstituir. Contentar-nos-emos, portanto, em extrair o esquema comum a todas as versões. Após a emergência do povo do milho e sua fusão com os povos do bisão e do céu, os ancestrais viviam perto de um rio chamado “o Desconhecido” ou “o Estrangeiro”. Em seguida, ao cabo de uma migração de vários anos, chegaram a um estuário. Foi lá que avistaram, na outra margem, ou numa ilha no meio de um lago, segundo algumas versões, uma grande aldeia cujo chefe se chamava Maniga, palavra em cuja composição entra certamente uma raiz que designa a água. Todas as versões convergem nesse episódio e na seqüência, que é a seguinte:

M512–M515 MANDAN: MITO DE ORIGEM (FRAGMENTO: O DILÚVIO)

Os ancestrais desejavam as conchas que abundavam nas praias daquelaterra longínqua. Agente de Maniga deixou que viessem pegá-las, em troca de peles de lebres e de sturnellas como peitode penas amarelas. Mas os estrangeiros nunca visitavam os Mandan, os quais, para efetuar o escambo, tinham de enfrentar uma travessia perigosa, num barco mágico que obedecia às ordens, com a condição de levar um número fixo de passageiros.

Depois de atravessarem as águas revoltas, os Mandan tinham de enfrentar outras provas. Primeiro, as árvores à beira da praia se transformavam em guerreiros, que era preciso combater antes de poder atracar. Maniga os recebia em seguida, com uma generosidade fingida. Obrigava-os a consumir comida demais, os fazia beber e fumar demais, e lhes oferecia tantas mulheres que os visitantes morriam de indigestão, de excesso de bebida ou tabaco ou de esgotamento sexual. Apenas

os que passassem por todas essas provas podiam encher seus sacos de conchas e partir. Mas a paixão dos Mandan por essas jóias nacara das era tão intensa que eles começavam a aventura a cada verão, e muitos deles morriam.

Graças à ajuda do demiurgo chamado Homem-Único ou Vento-do-Sul, os Mandan finalmente conseguiram enganar seus adversários. Ele teve a idéia de usar um tubo oco, feito de caule de girassol, junco ou caniço, que os índios passariam através de seus corpos e pelo qual despachariam a comida, a bebida e a fumaça para o quarto mundo inferior. Segundo algumas versões, Homem-Único foi ajudado por três xamãs, capazes de comer, outro, de beber, e o terceiro, de fumar em excesso. Os Mandan aprenderam a superar a última prova substituindo seu membro por um rabo de bisão sem pelos. Conta-se também que Homem-Único se encarregou pessoalmente de todas as mulheres pois, se a castidade era para ele dele entre os seus, ele possuía poderes extraordinários quando em terra estrangeira.

Furioso com sua derrota, Manigá rompeu com os Mandan, acusando-os injustamente pelo assassinato de um cão. Provocou um dilúvio, do qual Homem-Único conseguiu proteger seu povo: “Vaicaí uma cerração densa, que irá durar quatro dias e quatro noites. É o sinal de que eles estão chegando para destruí-los. Mas será apenas água.” As águas não conseguiram subir, de fato, até o zimbó protegido por uma cortina de árvores que o demiurgo tinha mandado os Mandan plantarem. (Beckwith 1938: 4-7; Bowers 1950: 132, 340-41, 347-53, 360-61, etc.)

A natureza das trocas já informa acerca do espírito do mito. Pelas conchas, com as quais farão copos (M_{459A}; Bowers 1950: 156) ou brincos (M₅₁₃; Beckwith 1938: 12),⁴ os Mandan oferecem peles de animais, lebres (cangambás segundo M₅₁₄; Bowers 1950: 351) e *sturnellas*. As conchas provêm da água; lebres e cangambás dormem debaixo da terra e vivem no solo; vimos que as *sturnellas* fazem ninhos no solo e voam baixo (*supra*: 194). Estamos portanto, do lado dos Mandan, diante de duas interseções, *subsolo* $\cap$ *superfície da terra* e *superfície da terra* $\cap$ *céu atmosférico*, que integram sob a forma binária a tríade dos povos primordiais. No ato da troca, são terra e céu que, juntos, defrontam a água.

A embarcação mágica só transportava, na origem, 8 pessoas segundo uma versão antiga (M₅₁₀; Maximiliano 1843: 364), ou 12 segundo outras (M₅₁₂; Beckwith 1938: 4; M₅₁₄, 515; Bowers 1950: 347-61) e às vezes 13, quando o demiurgo embarca como excedente, sem fazer virar o barco (M₅₁₂, 514). Como os barcos mandan não acomodavam, na verdade, mais do que uma

4. Na época histórica, os Mandan eram hábeis fabricantes de contas de vidro moído e fundido no forno (Maximiliano 1843: 338, 340, 348; Will & Spinden 1906: 115-16).

ou duas pessoas, e a canoa da lua e do sol também transporta dois passageiros, é provável que estejamos diante de mais um caso de “poliploidia” mítica de que encontramos outros exemplos entre os Mandan e os Hidatsa, que nos permitiram introduzir a noção de conjunto saturado (*supra*: 289-98). Segundo M₅₁₂-M₅₁₃ (Beckwith 1938: 4, 12), esse barco se chamava /i-di-he/, “Vai sozinho”, pois bastava comandá-lo para que se movesse. M₅₁₅ precisa que os índios o perderam porque um menino tonto lhe disse “Siga seu caminho!” quando ele estava vazio — o barco partiu e nunca mais voltou (Bowers 1950: 361). Essas palavras desastradas lembram o uso incorreto dos remos em M₅₀₉.

As árvores que se transformam em guerreiros e as que protegem a aldeia da inundação poderiam ser salgueiros da areia (*Salix interior*), segundo as indicações de Bowers (1950: 162 — “*water willow*”, e 351, 361), posteriormente substituídas por álamos. Ao obrigar seus convidados a ingerir quantidades enormes de comida, bebida e fumaça, Maniga busca claramente voltar contra eles os poderes da terra, da água e do ar. O estratagema de enviar esses alimentos para o quarto mundo inferior lembra a crença mandan em quatro céus sobrepostos acima da terra e quatro mundos abaixo dela.

Considerado de um ponto de vista mais geral, o mito apresenta um caráter etiológico: propõe uma teoria das cheias, encarando-as sob dois aspectos, como consequência de um conflito entre o povo terrestre e o povo aquático e como expressão do ciclo sazonal.

Debrucemo-nos inicialmente sobre o segundo aspecto. Os Mandan nomeavam os meses do ano de acordo com as conjunturas meteorológicas — “pequeno frio”, “sete dias frios” — ou de certos traços da vida animal e vegetal — “cio dos lobos”, “dor nos olhos”, “milho maduro”, “queda das folhas”, etc. Dois períodos, aproximadamente correspondentes aos meses de abril e novembro, tinham nomes simétricos, que evocavam o congelamento e o degelo dos rios, acontecimentos duplamente importantes: de um lado, o congelamento precedia e o degelo sucedia de perto o início e o fim dos trabalhos agrícolas, respectivamente em maio e em outubro; do outro, o degelo anunciava as grandes cheias do final da primavera que, como acabamos de ver, tinham um lugar central nas representações religiosas (Will & Spinden 1906: 117-20, 127).

Esse aspecto temporal do mito não pode, contudo, ser dissociado de seu aspecto espacial. Com a mudança de estação, os Mandan mudavam seu local de residência. Instalavam suas aldeias de verão sobre promontórios próximo do rio, de modo que só precisavam protegê-los com uma paliçada e um fosso de um dos lados. Essa relativa elevação, de uns 20 ou 30

metros, sobressaía ainda mais na medida em que os campos e as hortas se situavam em depressões onde a terra era fértil e fácil de lavar. Lá cresciam 7 variedades de milho, 4 de feijão, 5 de cucurbitáceas e 3 de girassol. Após a semeadura, era preciso tirar as ervas daninhas várias vezes, durante os meses de verão.

Quando o frio chegava, o rio congelava e as cheias não ameaçavam mais. Mudavam então para os acampamentos de inverno, em locais arborizados e protegidos nos vales. Os Hidatsa faziam o mesmo, pelo menos na época histórica: a cada aldeia de verão correspondia uma aldeia de inverno, a primeira num promontório coberto de vegetação baixa à beira do Missouri e a segunda perto do rio, numa área de floresta. A cada tipo de residência correspondia também um tipo de organização política distinta, pois os poderes do “chefe de inverno”, absolutos durante esse período, cessavam com o retorno à aldeia de verão (Bowers 1950: 252; 1965: 61).

Entre os Mandan, a aldeia de verão possuía antigamente uma praça de terra batida, de aproximadamente 50 metros de diâmetro. No centro, havia uma construção cilíndrica, feita de tábuas sustentadas e ligadas por fibras vegetais, em torno de um mastro de zimbro da América (*Juniperus virginiana*). Por volta de 1930, havia ainda vestígios dela numa aldeia (Bowers 1950: fig. 19). A árvore simbolizava o demiurgo Homem-Único e o recinto de tábuas a proteção que ele mandou construir para a aldeia contra o dilúvio (*supra*: 380). Era lá que se realizavam os principais ritos da /okipa/, comemorando a vitória dos Mandan sobre Maniga e o poder destruidor da água (*ver ilustração na quarta capa*). Esse aspecto “aquático” do cerimonial também se evidencia no fato de os tambores sagrados, sempre consertados num barco no meio do rio, serem 6, 3 deles tocados do lado do montante e 3 do jusante (Bowers 1950: 121, 128 n. 18, 151, 360).

Os Mandan designavam essa construção de tábuas, que consideravam como sua arca sagrada, por uma palavra que significa “o grande barco” (M₅₁₁; Catlin 1886: 350, 353, 369). De modo que a oposição entre aldeia e canoa, que havíamos isolado graças aos mitos sul-americanos, dá lugar, entre os Mandan, a uma oposição entre aldeia de inverno e aldeia de verão: uma contígua à água, quando esta está congelada, e portanto imóvel, e a outra, afastada da água durante a cheia do rio, que se torna por isso móvel demais. Entre o congelamento e o degelo, a água paralisada e a água descontrolada, a aldeia de verão cumpre uma função análoga à da canoa que transcende a oposição entre a descida, em que o movimento natural da água acelera a velocidade, e a subida, em que ele a desacelera. E assim como os passageiros celestes da canoa devem manter-se a uma boa distância, nem

perto demais, nem longe demais um do outro, para que os dias, as noites e as estações tenham uma duração precisa, a aldeia de verão, à diferença da aldeia de inverno, deve ser instalada a uma altitude razoável em relação ao rio, não longe demais dos campos cultivados nos baixios, de que é preciso cuidar durante o verão, mas alto o suficiente para que a cheia pare ao pé da muralha simbólica e não atinja as casas. Nesse sentido — e como reconhecem os próprios Mandan, ao designarem assim sua arca — a aldeia de verão *é* uma canoa, já que lhes permite superar os perigos da água.

Mas há mais. Vimos o papel que o pensamento sul-americano atribui à canoa mística: nela e por ela se exerce uma arbitragem entre o próximo e o distante, o incesto e o celibato, a conjunção e a disjunção. Com os dois termos polares, cuja mediação ela opera, ela forma, portanto, um sistema ternário. Ora, vimos que o dualismo mandan também se ajusta a tríades imaginárias, e agora iremos compreender porque. Pois, se a aldeia de verão se encontra numa altura intermediária, só pode ser em relação a dois termos extremos, o céu e a terra. Desse ponto de vista, surge uma oposição diametral entre a aldeia celeste onde viveu uma parte dos antepassados e a aldeia de inverno, mais “terrestre” (pois que mais baixa) do que a aldeia de verão, cujo papel mediador já reconhecemos, por razões totalmente outras.

Os mitos hidatsa, que colocam a oposição *céu/terra* em primeiro plano, insistem nos motivos que levaram os ancestrais a deixarem sua morada celeste para descerem à terra: não havia mais caça, e foi buscando em todas as direções que descobriram as manadas de bisões abaixo deles (M₅₂₀; Beckwith 1938: 22-23; M₅₂₂: Bowers 1965: 304). Os mitos mandan apresentam uma imagem simétrica dessa concepção, ao atribuírem o desaparecimento dos animais de caça ao rancor do demiurgo Hoita, personificação do povo celeste (M₅₁₄; Bowers 1950: 349). Em ambos os casos, a referência ao céu conota a ausência de caça.

As danças da /okipa/, enquanto ritos de multiplicação dos bisões, apenas invertem a relação: encarregam os pássaros de guardar os bisões cuja comida os espíritos das plantações tentam roubar (*supra*: 379). Diremos, assim, que da perspectiva do céu, caçador e caça estão disjuntos.

É significativo que o mito hidatsa da descida do céu desemboque na migração sazonal da aldeia de verão para a aldeia de inverno. De fato, é principalmente no inverno que a relação entre caçador e caça se mostra inversa daquela que prevalece, segundo os mitos, no céu. Desde o início do inverno até a primavera, a subsistência dos Mandan e dos Hidatsa dependia das manadas de bisões que vinham buscar pasto e refúgio nos vales. Os índios instalavam suas aldeias exatamente nos mesmos lugares frequenta-

dos pelos animais. Toda atividade social e religiosa tendia, nesse período, a favorecer a conjunção, no interior da própria aldeia, entre o homem e a caça. Todos se sujeitavam ao jejum e à oração. Se as manadas se aproximassem, uma disciplina estrita proibia de cortar madeira, acender fogo ou fazer qualquer ruído. A polícia dos “Bocas negras” mataria sem hesitar qualquer caçador negligente ou impaciente, pois os bisões se assustavam facilmente nos baixios e levavam vários dias para se habituar à mudança. Os índios, por sua vez, tinham dificuldade em se controlar, sobretudo quando as crianças choravam de fome e de frio. Apesar disso, todos permaneciam enclausurados em suas casas, enquanto os bisões começavam a passar entre elas (Bowers 1965: 56-63).

O fato de uma aproximação extrema entre caçador e caça ser a condição necessária para sair da penúria explica certamente porque a promiscuidade dos sexos era tão ressaltada nos ritos de inverno destinados aos bisões (*supra*: 269-70). Por seus aspectos técnicos, a caça de inverno possui uma conotação endógama, incestuosa até. A conjunção que ela implica se opõe concretamente a uma disjunção abstrata cuja imagem só os mitos podem propor, já que, na prática, os índios caçavam em todas as estações.

Porém, entre essas formas extremas, uma real e a outra imaginária, a caça de verão ilustra um caso intermediário. Ela era realizada longe da aldeia, nas planícies. O caçador ia, portanto, até o bisão, em vez de esperar que o bisão viesse até ele. Já sublinhamos (p. 259) esse contraste comparável, no plano da vida econômica, ao que a vida social instaura entre casamento exogâmico e casamento endogâmico, com a condição, entretanto, de que o primeiro se realize numa distância razoável, ou correria o risco de não se realizar, e se estaria diante de uma disjunção. Ao colocar o problema da arbitragem entre o próximo e o distante em outros termos, o pensamento mandava, portanto, ao encontro dos índios da América tropical. A não ser pela transformação (*canoa móvel/água imóvel*) $\rightarrow$ (*aldeia imóvel/água móvel*), ele apenas instala a aldeia de verão no lugar da canoa, na medida em que ela também protege seus ocupantes da água perigosa, e que é simbolizada por uma arca sagrada, chamada justamente de “grande barco”. Em ambos os casos, num eixo vertical ou horizontal e sempre também temporal, a mesma fórmula exprime as propriedades dos dois mitemas, aquela que nos permitiu (p. 159) definir a canoa como interseção entre a união e a disjunção, e que podemos reproduzir, aplicando-a agora à aldeia de verão: $(\cup) \cap (//)$.



Fechamos um périplo pela segunda vez. Pois foi o mito examinado bem no início deste livro — M₃₅₄, história dos casamentos do caçador Monmaneki — que nos confrontou com a imagem da canoa. Para interpretá-la, tivemos de considerar primeiro mitos norte-americanos que ilustram sua conversão, sob a forma de uma disputa entre o sol e a lua. Revirando este último tema, encontramos a cabana para a caça ritual às águias, morada dos astros reconciliados (M₄₅₈), cujo simbolismo já levava de volta à canoa.

Recomeçando então nosso percurso, passamos do motivo da canoa para o do barqueiro suscetível, e da viagem ao longo do rio para sua travessia perpendicular; por uma reviravolta que os mitos também atestam, esse último motivo nos dava o dilúvio, que torna impossível a travessia dos rios. Finalmente, o dilúvio neutralizado nos levava de volta à canoa, sob a forma da arca sagrada ou tabernáculo da aldeia de verão.

Pode-se dizer que, entre os Mandan e os Hidatsa, a cabana da caça às águias está para a aldeia de verão e a aldeia de inverno assim como a própria aldeia de verão (situada numa altura intermediária) está para a aldeia celeste (de cima) e a aldeia de inverno (de baixo). Com efeito, a caça às águias se situa, no calendário, entre a caça ao bisão de verão e a de inverno, e vimos que estas formavam uma antítese de todos os pontos de vista, técnico, econômico, social, moral e religioso. Essa antítese persiste no outro caso e se reforça, já que a aldeia de verão opera uma mediação entre a caça disjunta (no céu) e a caça conjunta (nos baixios).

Mas fica também evidente que nosso segundo retorno ao ponto de partida envolve uma mudança de direção. Isso já se depreende de uma comparação entre os dois “baixos” sobre os quais escolhemos construir a harmonia entre M₄₅₈ e M₅₀₃. No primeiro caso, havíamos escrito

solstício de verão	equinócio de outono	solstício de inverno

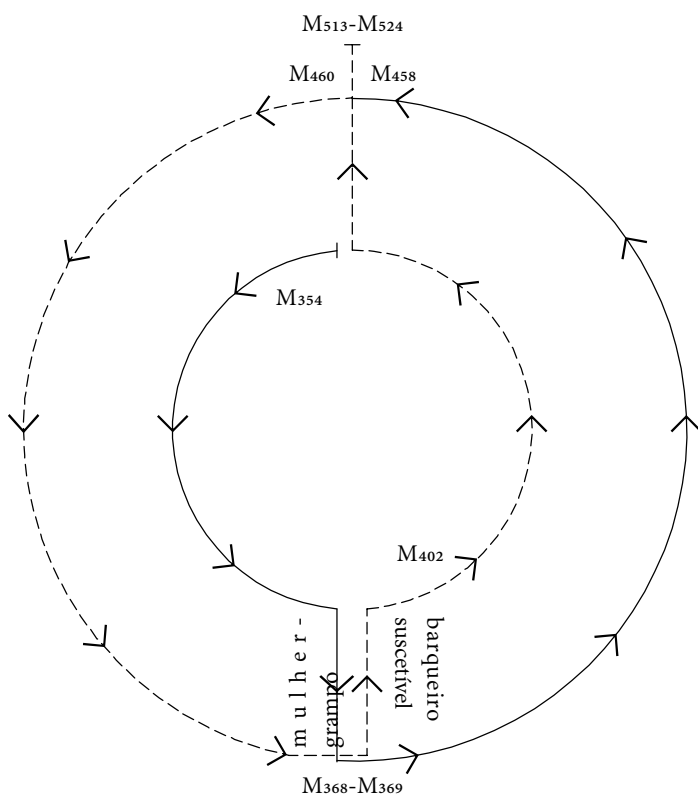
a ser lida da esquerda para a direita (p. 247), ao passo que, no segundo caso, a transcrevemos sob a forma

equinócio de primavera	solstício de inverno	equinócio de outono

que deve ser lida da direita para a esquerda (p. 374).

Ora, basta refletir um pouco para perceber que os dois trajetos são complementares e que seu conjunto define um grupo fechado. Por ocasião do

primeiro, mitos sul-americanos nos forneceram o motivo da mulher-grampo, cujo paradigma só pudemos reconstituir estendendo a investigação à América do Norte, com mitos dos índios das Planícies que, pela disputa dos astros, nos levaram de volta à canoa. Ao longo da segunda etapa, o estudo das modalidades norte-americanas do motivo da canoa nos revelou o do barqueiro suscetível, cujo paradigma não teríamos podido constituir sem recorrer a exemplos sul-americanos; finalmente, foram eles que nos trouxeram novamente à canoa. Se esse modo de decifrar o itinerário estiver correto, segue-se necessariamente que existe uma relação de simetria entre o motivo da mulher-grampo e o do barqueiro suscetível (fig. 41).



Círculo interno : percurso sul-americano
 Círculo externo : percurso norte-americano
 Traço cheio : viagem “de ida”
 Traço tracejado : viagem “de volta”

[4 1] Itinerário percorrido no campo mítico por este livro.

Ora, isso já parece evidente se nos colocarmos na perspectiva semântica apenas. Nos dois casos, trata-se de dois personagens, um dos quais se põe nas costas do outro, para realizar um percurso terrestre ou uma travessia aquática. A mulher-grampo quer permanecer o máximo possível de tempo nas costas do marido, para o qual ela representa um perigo mortal. O herói viajante quer ficar o mínimo possível de tempo no dorso do barqueiro, que representa para ele a mesma coisa. O escravo atual da mulher-grampo se livra dela graças à água, pois ela não sabe nadar. A presa virtual do jacaré canibal se livra dele graças à terra, de que o monstro não pode se aproximar. Finalmente, se o barqueiro se mostra suscetível, a mulher-grampo não o é de modo algum. Cobre as costas do marido de excrementos sem escrúpulos (M₃₅₄), quando uma das manifestações da suscetibilidade do barqueiro consiste em ameaçar o viajante de devorá-lo, caso ele sinta uma necessidade premente e se alivie no dorso do monstro (M_{403D}; Nordenskiöld 1924: 288).

A análise textual dos mitos, por sua vez, traz uma confirmação empírica. Sabemos que o motivo da mulher-grampo pode se inverter de dois modos: como cabeça que rola que persegue suas vítimas até a água salvadora ou como tartaruga mergulhadora que arrasta suas vítimas para o fundo da água, onde elas morrem afogadas. Ora, quase sempre os mitos conectam o motivo do barqueiro suscetível com uma dessas duas inversões de um motivo que, como postulamos, já era ele mesmo uma inversão deste em outro eixo. É o caso, por exemplo, das variantes norte-americanas do barqueiro suscetível em que o grou estica a pata como uma passarela para facilitar a fuga dos heróis perseguidos pela cabeça que rola (Waterman 1914: 43) e de M₅₀₈, cujo primeiro episódio reproduz M₃₈₅, que nos serviu para introduzir o motivo da tartaruga letal. Na América do Sul, certas versões da história do barqueiro suscetível terminam com o motivo do filho-garra (M_{403B}, Wagley & Galvão 1949: 140-41), que transforma o motivo da mulher-grampo em dois eixos: *mulher* → *homem* e *esposa* → *filho* (ao passo que o motivo da cabeça que rola geralmente transforma *esposa* → *mãe*).

Um itinerário tão complicado, com rotas que às vezes mantêm a mesma orientação, às vezes se afastam permanecendo paralelas, ou ainda se cruzam e até se invertem, seria incompreensível se não levássemos em conta que ele nos permitiu realizar simultaneamente várias tarefas. De fato, a argumentação deste livro se desdobra em três dimensões, etnográfica, lógica e semântica; e se pode pretender a alguma originalidade, é na medida em que terá evidenciado que, em todas as etapas, cada uma das dimensões

permanece solidária às outras.

De um ponto de vista etnográfico primeiro, foi preciso cruzar espaços imensos, e superar os múltiplos distanciamentos relativos ao modo de vida, à organização social e às crenças que separam os índios da América tropical e os das Planícies da América do Norte. Tínhamos instalado tão declaradamente os dois primeiros volumes destas *Mitológicas* no campo, para nós mais familiar, da etnografia sul-americana, que essa mudança de objetivo equivale quase à exploração de um outro planeta. Ao limitarmos o presente livro aos mitos das regiões centrais da América do Norte, optamos contudo por colocar nossa nave espacial numa órbita de espera, até que o próximo e último volume lhe dê a chance de uma nova partida, em direção a regiões ainda mais ocidentais e setentrionais. Nelas, não obstante as transformações que, ainda que postulássemos culturas idênticas — o que não é certamente o caso —, a mudança de hemisfério haveria de impor, reconheceremos, como num espelho, os primeiros mitos com que nossa investigação começou. Nesse sentido, a aproximação entre M₄₂₈ e M₁₀ à página 250 apresenta apenas uma antecipação da prova que esperamos oferecer, de que um sistema mitológico, por mais longe que se estenda sua área de dispersão, é sempre fechado.

Passando agora para o ponto de vista formal, distinguiremos três aspectos de nosso procedimento. Em primeiro lugar, para além das oposições com que os primeiros mitos estudados operavam, situadas sobretudo num eixo vertical, cósmico e espacial — alto e baixo, céu e terra, sol e humanidade, etc. — nos dirigimos para mitos pertencentes a um outro sistema, definido por oposições situadas num eixo horizontal, social e temporal — aqui e lá, próximo e distante, endogâmico e exogâmico, etc. Se o espaço em que se situa o primeiro eixo se mostra como absoluto, o tempo em que se situa o outro é relativo.

Essa observação salienta um outro aspecto. Com efeito, construímos nossas primeiras oposições com termos polares, ou mediadores, mas de que sempre era possível dizer, em termos absolutos, se estavam presentes ou ausentes, juntos ou disjuntos. As oposições com que lidamos ao longo de todo este livro, ao contrário, envolvem como elementos primários não mais *termos*, mas *relações* percebidas entre tais termos, segundo sejam percebidos como próximos demais, afastados demais ou a uma boa distância um do outro. O que significa que a conjunção, a disjunção e a mediação, cada qual ilustrada por modalidades empíricas às quais são apenas associados valores aproximados, permanecem certamente definíveis enquanto relações, mas tornam-se, ao mesmo tempo, termos de uma combinatória de ordem mais

elevada do que a outra, no qual se pode ver o esboço de uma verdadeira lógica das proposições, que desenvolve a lógica das formas que o segundo volume havia posto em evidência, a qual, por sua vez, já ultrapassava a lógica das qualidades sensíveis a que fora dedicado o primeiro volume. Percorrendo incansavelmente os mesmos mitos, ou incorporando mitos novos, mas que do ponto de vista formal pertencem ao mesmo grupo, na medida em que se pode demonstrar que são transformações dos precedentes, a análise estrutural avança em espiral. Parece andar para trás, mas sempre para atingir camadas mais profundas da matéria mítica, no âmago da qual se insinua e cujas propriedades vai todas penetrando pouco a pouco.

Com a passagem da quantidade discreta para a quantidade contínua, ou, pelo menos, dos grandes intervalos sazonais para os intervalos menores que são as lunações e a seqüência dos dias, observamos finalmente como uma construção de tipo romanesco vai paulatinamente tomando o lugar da construção mítica, dando assim origem ao que poderíamos chamar de mitologia das *fluxões*, já que se propõe a interpretar as pequeninas oscilações periódicas que fazem alternar a noite e o dia, o montante e o jusante, o fluxo e o refluxo, o congelamento e o degelo, a cheia e a vazante.

Resta a examinar o aspecto semântico. Aqui também surgiu uma transformação. A oposição entre cru e cozido, que deu ao primeiro volume seu título, era uma oposição entre a *ausência* e a *presença* da culinária. No segundo volume, tomamos a culinária como dada, para investigar seus *entornos*, usos e crenças relativos ao mel, aquém da cozinha e, além dela, os que dizem respeito ao tabaco. Avançando na mesma direção, este livro terá versado sobre os *contornos* da culinária, que possuem um lado natural — a digestão — e um lado cultural, que se estende aos modos à mesa, passando pelas receitas. Estas últimas pertencem, na verdade, às duas ordens, na medida em que prescrevem a elaboração cultural de substâncias naturais, ao passo que a digestão ocupa uma posição simétrica à delas, pois consiste numa elaboração natural de substâncias já tratadas pela cultura. Os modos à mesa, por sua vez, correspondem a uma elaboração cultural de certo modo em segundo grau, em que o modo de consumir se acrescenta ao modo de preparar. De que modo e em que sentido se pode dizer que os mitos examinados neste volume articulam uma tripla teoria da digestão, das receitas e dos modos à mesa? É o que ainda nos resta a mostrar, à guisa de conclusão.

II. Pequeno tratado de etnologia culinária

Paulo: Acho que isso quer dizer que mamãe e titia querem ir para a América.

Sofia: Mas isso nada tem de terrível, ao contrário, será muito divertido. Veremos tartarugas na América.

Paulo: E pássaros belíssimos; corvos vermelhos, laranja, azuis, violetas, rosas, não como nossos horríveis corvos negros.

Sofia: E papagaios, e colibris. Mamãe me disse que há muitos deles na América.

Paulo: E também selvagens, negros, amarelos, vermelhos.

Sofia: Oh! Dos selvagens eu teria medo; eles poderiam nos comer.

Condessa de Ségur, As infelicidades/desgraças de Sofia, cap. XXII.

[\(verificar tradução\)](#)

Voltemos, por um momento, aos mitos de origem dos Mandan e dos Hidatsa; um aspecto deles foi deixado de lado por nossa análise. Entre os Hidatsa principalmente, mas também entre os Mandan, a vingança do Povo da água nem sempre aparece como a causa do dilúvio. Várias versões atribuem sua origem a outros acontecimentos, posteriores às visitas a Maniga segundo M_{459A}. M₅₁₈, M₅₁₉ e M₅₂₁ sequer mencionam essas visitas, aliás (Bowers 1950: 156-63; Beckwith 1938: 18-21, 155-58; Bowers 1965: 298-302). Em vez disso, contam que, antigamente, quando os pássaros voltaram na primavera, um caçador, furioso por só achar um deles preso no laço, mandou-o de volta para junto dos seus deitado, com uma pena arrancada de suas asas enfiada na narina, por sarcasmo. Seguimos aqui M₅₁₉, que descreve o incidente em termos muito semelhantes aos de um mito tukuna discutido no volume anterior (M₂₄₀, [MC: 151](#)).

Mais tarde, os índios cometeram outra tolice. Tinham matado uma fêmea bisão e pegaram seu novilho. Acharam divertido colocar os intestinos da mãe (já cheios de ar para serem postos a secar, segundo M_{459A}) na cabeça do filhote e mandá-lo de volta assim enfeitado para junto dos bisões. Ofendidos por essas provocações, os animais provocaram chuvas torrenciais. Seguiu-se uma inundação, de que Homem-Único protegeu seu povo como nas outras narrativas. Trata-se, portanto, do mesmo dilúvio, mas decorrente das chuvas, água de origem celeste, e não do degelo dos rios.

Esses gestos desrespeitosos dos caçadores certamente remetem a um conjunto de comportamentos proibidos em relação aos animais, sobre os quais não sabemos infelizmente quase nada, embora um conto cheyenne (M₅₂₃; Grinnell 1907-08: 176) os esclareça um pouco: um homem avisara a filha para nunca exclamar “coitado do bichinho!” ao ver um filhote de bisão ou de pássaro capturados, pois nunca se deve expressar piedade das criaturas que sofrem. Porém, certo dia, diante de crianças que torturavam um novilho, a menina não se conteve. Por isso, a caça desapareceu.

Trataremos apenas de captar o espírito dos gestos condenáveis. Ao enfiarem uma pena no bico do pássaro, os caçadores colocam na frente o que deveria estar atrás, e dentro o que deve ficar fora. Inversamente, quando cobrem um novilho com as entranhas de sua mãe, colocam fora o que deveria ter permanecido dentro. O comportamento dos índios na casa de Maniga, na outra versão do dilúvio, parece remeter a uma estrutura formal do mesmo tipo. Graças ao estratagema do tubo oco, os visitantes conseguem por para dentro — porque parecem ingerir — um alimento que normalmente deveria ter ficado fora, por ser demasiado.⁵

Os ritos de caça de inverno atestam por outras vias a função pertinente que essa dialética entre dentro e fora possui na filosofia dos Mandan e Hidatsa. Conforme as instruções do mito fundador (M₄₆₄; [acima, páginas 270-ss](#)), os oficiantes encarregados de encarnar os animais prestativos portavam bastões pintados de vermelho, aos quais haviam amarrado pulmões, corações e traquéias. Tais emblemas representavam os bisões (Bowers 1950: 315-16, 332; 1965: 457), assim desnudados, poderíamos dizer, parafraseando Marcel Duchamp, pelos caçadores mesmos. Referência menos disparatada do que poderia parecer pois, nesses ritos, as mulheres casadas, inicialmente vestidas apenas com uma pele, eram desnudadas por solteiros mesmo: “Acontecia muitas vezes de três ou quatro homens do mesmo clã, viúvos e afastados da vida ativa, chamarem à sua presença um filho do clã cuja jovem mulher lhes agradava. Pro-

Ú

5. O francês não é certamente a única língua que possui locuções do tipo “*mettre dedans*” [“por (para) dentro”] significando enganar ou lograr. Se ousássemos generalizar o paradigma, poderíamos dizer que os dois heróis de M₅₀₃, também confrontados com a água, “põem para dentro” o monstro aquático, ao mesmo tempo em que (mas agora no sentido próprio) conseguem eles mesmos ficar fora, tanto da barriga do ogro quanto da água em que quase morreram antes de correrem o risco de ser devorados. [Em português, uma expressão correspondente seria “botar no bolso”, de modo que a frase, forçando um pouco mais as palavras do que é preciso em francês, poderia ser escrita assim: os heróis botam no bolso o monstro enquanto evitam ir para a bolsa dele. N.T.]

metiam trazer sorte a ele se concordasse em lhes entregar a moça.” Como os índios atribuíam poderes sobrenaturais aos brancos, os comerciantes que visitavam as aldeias logo aprenderam a pedir por seus “filhos” que possuíam esposas atraentes: “Assim, passavam noites agradáveis com belas moças e ainda por cima recebiam presentes valiosos, como roupas e até cavalos, oferecidos pelos maridos em troca de sua benção” (Bowers 1965: 462-63).

Voltemos às oferendas viscerais. Antes de atravessarem o Missouri a nado, os Assiniboine prendiam num bastão pedaços de intestino, gordura ou bexiga de bisão e o enfiavam na água dizendo “Isto é para me ajudar a passar sem dificuldades, sem que comece a ventar ou que uma câibra dolorosa me paralise” (Denig 1930: 352). Seria interessante verificar se tal oferenda característica não formaria porventura, na liturgia das Planícies, um par de opostos com a cabeça do bisão, enfeitada e pintada, para a qual se orava pedindo que o animal não chifrasse (ou seja, não estripasse) o caçador.

Ora, se o dono das águas apreciava as oferendas de vísceras, e sobretudo pedaços de intestino grosso (Bowers 1965: 360, 373), a temida chegada das cheias apresentava pelo menos um efeito benéfico: arrastava os bisões mortos, que os Mandan apreciavam especialmente, de preferência à carne fresca (Neill 1884: 383). Na verdade, eles costumavam pendurar os animais até a carne ficar semi podre. Até sua carne seca tinha um gosto forte (Coues 1897, 1: 325; Will & Spinden 1906: 121). Um mito (M₅₁₅; Bowers 1950: 355) confirma o valor que os índios davam a essa pré-digestão realizada fora do corpo, na água. Quando o demiurgo Homem-Único resolveu renascer entre os homens, teve sérias dificuldades para se fazer conceber por uma virgem. Depois de muitas tentativas, finalmente conseguiu, do seguinte modo: uma moça sedenta, que cultivava sua roça sob o sol forte, foi beber no rio. Era o tempo das cheias, a água subia até os salgueiros e carregava um bisão aberto. A pele de seu dorso tinha rasgado, e a moça ficou com vontade de comer a gordura dos rins que viu saindo para fora. Arrastou a carcaça para a margem e comeu a gordura, que a engravidou.

Cabe lembrar que o estratagema dos índios de M₅₁₄-M₅₁₅, de substituir seu tubo digestivo por um caníço oco pelo qual a comida lhes atravessava o corpo sem permanecer, isto é, sem passar pelo processo de digestão, simula — e torna vantajosa — uma condição patológica que nos é familiar desde o início de nossa investigação. O mito bororo, que continua sendo nossa referência fundamental (M₁) e que apenas continuamos a comentar, mesmo neste terceiro volume, apresentava um herói esfomeado e incapaz de se alimentar porque não tinha traseiro, de modo que a comida lhe atravessava o corpo sem ser digerida. A aproximação se impõe ainda mais na medi-

da em que esse herói, vítima da maldade dos seus, irá tornar-se dono da tempestade e da chuva, que utilizará para castigá-los. Simetricamente, em M₅₁₄-M₅₁₅, os índios, vítimas da maldade do dono do dilúvio, vencem seu inimigo eludindo a sujeição à digestão. Não seria porque, à diferença do corpo humano, a água concebida como o meio mais favorável à putrefação realiza *fora* uma transformação natural dos alimentos, de modo comparável àquela que o corpo humano, pela digestão, realiza *dentro*?

No decorrer de nosso trabalho, encontramos diversos personagens como esses, furados ou tapados, encarnados, desde o início deste livro, pela esposa furada do caçador Monmaneki que cobre de excrementos as costas do marido (M₃₅₄) e, posteriormente, pelo casal primordial de um mito yabarana (M₄₁₆) afetados pelo mesmo problema, que um outro mito guianense afirma ter sido a condição geral da primeira humanidade:

M 524 TAULIPANG: A ORIGEM DA DIGESTÃO

No tempo de antigamente, nem os homens nem os animais tinham ânus, e evacuavam pela boca. Pu'uito, o ânus, passeava lentamente entre eles, peidava na cara dele se fugia. Os animais, furiosos, fizeram uma combinação. Fingiram que estavam dormindo e, quando Pu'uito se aproximou de um deles, pronto para aplicar o golpe de sempre, saíram correndo atrás dele, pegaram-no e cortaram-no em pedacinhos.

Cada animal recebeu sua parte, do tamanho correspondente ao orifício que nele se vê hoje em dia. É por isso que todos os seres vivos possuem ânus, sem o qual teriam de evacuar pela boca, para não explodirem (Koch-Grünberg 1916: 77).

Na verdade, segundo outras tradições, certos animais ainda conservam essa antiga condição, como o tamanduá, que por esse motivo, segundo os Tacana, só pode comer pequenos insetos (Hissink & Hahn 1961: 165-76; cf. [MC: 110-13, 171-72](#)) e o preguiça, que não tem ânus, segundo os Karib do rio Barama (Gillin 1936: 203-04), desde que foi preciso tapá-lo com terra para que parasse de peidar o tempo todo. O guariba, que defeca o tempo todo, em compensação, é um personagem aberto demais (cf. [MC: 368-69](#)).

Um livro inteiro seria necessário para estabelecer uma tipologia desses personagens tapados ou furados, em cima ou em baixo, na frente ou atrás, limitados a ingerir apenas líquidos ou fumaça (e que, em certos casos, devem se contentar com deixar que escurram pela superfície de seus corpos), sem boca ou sem ânus e, portanto, privados das funções digestivas.⁶ No plano

6. Lévi-Strauss desenvolveria o tema mais tarde, em *La Potière jalouse* (1985). [N.T.]

alimentar, eles aliás ilustram uma série paralela a outras. No plano sexual, por exemplo, a dos personagens sem pênis ou com um grande pênis, sem vagina ou com uma vagina enorme (condições que os tornam não perfurantes ou demasiado perfurantes, não perfuráveis ou demasiado perfuráveis). Ou ainda, em termos de relação, desprovidos de olhos ou de articulações, que não podem, portanto, ver ou se mover. Limitando-nos à primeira série, que é a única que nos interessa aqui, é patente que os personagens incapazes de ingerir (por cima) ou de evacuar (por baixo), ou aqueles que ingerem ou evacuam depressa demais, servem de argumento para o pensamento mítico para traduzir certas noções fundamentais. Sua recorrência em locais muito distantes do mundo e em épocas diversas não seria de outro modo compreensível. “Há nos confins da Índia — escreve Aulu-Gelle (*Noites antigas*, ix, iv; cf. Plínio, *História natural*, vii, ix) homens que têm o corpo totalmente coberto de penas, como os pássaros, e que se alimentam exclusivamente do perfume das flores, que respiram pelo nariz.” Num texto que nosso colega Georges Devereaux teve a amabilidade de nos indicar, Luciano fala de personagens sem ânus que se alimentam de um sumo espremido do ar, semelhante ao orvalho, que não defecam e praticam o coito na dobra do joelho, com meninos (“Vera Historia”, *Loed Classical Library*; *Lucian*, v. 1: 277).

Entre os Tupi setentrionais, Huxley (1956: 160-73) pôde extrair uma fisiologia implícita na qual a digestão é uma contrapartida natural da cocção. Esta opera a mediação entre o que chamamos alhures de mundo queimado e mundo podre. A presença do tubo digestivo cumpre o mesmo papel em relação à ausência de boca ou de ânus. No primeiro caso, o alimento só pode consistir em fumaça e no segundo, em que é introduzido e descartado pelo mesmo orifício, ele se confunde com o excremento.

Durante a digestão, o organismo retém temporariamente o alimento, antes de eliminá-lo sob uma forma elaborada. A digestão tem, portanto, uma função mediadora, comparável à da culinária, que suspende um outro processo natural, que leva da crueza à putrefação. Nesse sentido, pode-se dizer que a digestão oferece um modelo orgânico antecipado da cultura. Mas esse modelo possui também um alcance mais geral: se passarmos os olhos rapidamente pelos grandes temas míticos que este livro explicitou, veremos que se pode também interpretá-los desse modo. No ciclo do marido-estrela, a esposa humana de Lua, que fracassa em sua função mediadora entre o céu e a terra, morre grávida, no momento em que, tendo tirado a tampa que tornava impossível a comunicação entre os dois mundos, ela tenta atravessar a fronteira que os separa. Simetricamente, a rã aquática pode se fixar de modo duradouro no corpo de seu afim celeste; ela também fracassa

em sua função mediadora, porque ela mesma é furada em cima ou em baixo — incontinente quanto à saliva ou a urina. Assim, o fracasso das duas mediadoras pode ser explicado pelo fato de a primeira *passar através* do obstáculo estando *cheia*, enquanto a segunda *adere* em estando *vazia*, o que ilustra duas soluções contraditórias no que diz respeito ao dentro e fora.

O caráter fundamental dessa sistemática se evidencia também nas correlações, observáveis praticamente no mundo inteiro, entre a abertura e o fechamento de diversos orifícios corporais. Os Sanema [Sanumá?] do sul da Venezuela chamam de /oneitib/ um povo de anões subterrâneos que falam e comem bem depressa, porque não tendo intestinos nem ânus, eles têm fome o tempo todo, comem carne crua e comem as moças que porventura tentem esconder sua primeira menstruação para não serem obrigadas a se casar. Conseqüentemente, personagens abertos do ponto de vista alimentar castigam outros que, embora abertos do ponto de vista sexual, mentem afirmando que são fechados. Os /oneitib/ comedores de mulheres costumam fazer visitas aos homens e causam neles uma fome insaciável: abrem-nos demais por cima em termos alimentares, portanto, em vez de puni-los por alegarem ser fechados demais por baixo em termos sexuais (M525; Wilbert 1963: 234).

Notaremos, para terminar, que a teoria dos orifícios explora os recursos de uma combinatória que, variando no tempo e no espaço, costuma inverter o sentido de suas operações. Quando os Yurok da Califórnia dizem que a mulher em trabalho de parto deve manter a boca fechada, para que a criança tenha mais facilidade em passar pela vagina (Erikson 1943: 284), concordam com antigas crenças européias registradas por Plínio (*História natural*, l. VII): “Bocejar durante o parto é mortal, e espirrar durante a gravidez faz abortar.” Em caso de cesariana, era preciso, ao contrário, manter abertas a boca ou a vulva da mulher (Parker 1958). Mas os Arapaho tinham outra opinião: faziam cócegas na garganta da parturiente com uma pena, para provocar enjôo ou uma ânsia de vômito que deveriam apressar o parto e a expulsão da placenta (Hilger 1952: 16, 17, 19). Assim como em outros campos, só a fórmula da problemática é constante, mas não seu conteúdo.



Crenças menomini proporcionam uma transição oportuna para a teoria das receitas, já que esses índios proibiam alimentos fritos ou grelhados para as mulheres grávidas, temendo que a placenta ficasse colada e causasse a morte da mãe (Hilger 1951: 163). De todo modo, a principal transformação que nos levou dos mitos sobre a disputa dos astros para os do desaninhador de pás-

saros (e mais especificamente a M₁₀, a partir de M₄₂₈, *supra*: 250) procede de uma doutrina culinária implícita, que põe em correlação e oposição a carne assada demais que o herói de M₁₀ tem de mastigar em silêncio e as tripas ensopadas que a heroína de M₄₂₈ deve, ao contrário, mastigar ruidosamente.

Os Jê, de quem provém M₁₀, só conheciam, em matéria de forno, a estufa. Quando não empregavam essa técnica, que consideravam como a única nobre, colocavam a carne diretamente no fogo. Assim, o repertório de suas receitas culinárias não distingue claramente o grelhado e o assado. Como para a maioria dos povos ditos primitivos, para eles, a primeira técnica era apenas uma modalidade da segunda, e elas não se distinguem a não ser pela maior proximidade entre a carne e o fogo. Por isso, deixaremos provisoriamente de lado o grelhado como técnica específica, restringindo-nos à oposição pertinente entre assado e ensopado.⁷

Essa oposição faz parte, claro está, de um sistema mais vasto, a cujo exame o primeiro volume das *Mitológicas* se dedicava quase que exclusivamente. O alimento se apresenta ao homem em três principais estados: pode estar cru, cozido ou podre. Em relação à culinária, o estado de cru constitui o pólo não marcado, enquanto os dois outros o são fortemente, mas em direções opostas, o cozido como transformação cultural do cru e o podre como sua transformação natural. Assim, é possível discernir uma dupla oposição, subjacente ao triângulo principal, entre *elaborado/não elaborado* de um lado, e *cultura/natureza*, do outro.

Tomadas em si mesmas, tais categorias se reduzem a formas vazias, que nada nos ensinam acerca da culinária de uma determinada sociedade. Somente a observação etnográfica pode precisar o que cada uma delas entende por “cru”, “cozido” ou “podre”, e não há razão alguma para que sejam as mesmas coisas para todas. A recente multiplicação dos restaurantes italianos habituou-nos a alimentos mais “crus” do que os que a culinária francesa tradicional nos apresentava: simplesmente lavados e cortados, sem serem previamente macerados no vinagrete, como costumávamos, a não ser pelos rabanetes — mas estes, significativamente, pedem um generoso acompanhamento de manteiga e sal. Sob a influência italiana, alargamos, portanto, nossa categoria de cru. Incidentes ocorridos após o desembarque dos aliados em 1944 revelam que os militares americanos concebiam a categoria de podre de modo mais inclusivo do que a nossa, pois que o cheiro

Ú

7. Um primeiro esboço das observações que seguem foi publicado sob o título “Le Triangle culinaire” em *L’Arc* n. 26, 1965 (reeditado em 1967 e 1968).

— de cadáver, segundo eles — exalado pelas queijarias normandas levou-os a destruir algumas.

Assim, o triângulo *cru-cozido-podre* delimita um campo semântico, mas visto de fora. Para qualquer culinária, nada é simplesmente cozido, mas deve sê-lo de um determinado modo. Tampouco existe cru em estado puro: apenas certos alimentos podem ser consumidos nesse estado e, mesmo assim, contanto que tenham sido previamente lavados, descascados e cortados, ainda que nem sempre temperados. E até as culinárias mais tolerantes em relação ao podre só o admitem como resultado de certos processos, espontâneos ou dirigidos.

Em *O cru e o cozido*, ignoramos deliberadamente tais nuances. A partir de exemplos sul-americanos, tratava-se para nós de definir o triângulo culinário sob seu aspecto mais geral e de mostrar como, em qualquer cultura, ele podia servir de quadro formal para expressar outras oposições, de natureza cosmológica ou sociológica. Tendo-o assim delimitado por dentro, pela análise de suas propriedades internas, propusemo-nos, em *Do mel às cinzas*, a abordá-lo de fora e examinar seus entornos. Situando-nos sempre numa perspectiva formal, buscávamos então definir o cru, o cozido e o podre encarando-os não apenas em si mesmos ou do ponto de vista de sistemas de oposições análogos ao seu, mas em relação a funções periféricas: o mais-que-cru, isto é, o mel, e o mais-que-cozido, isto é, o tabaco. Embora certas modalidades do cozido, como o assado e o ensopado, já tenham surgido em nosso caminho (MC: 290 n. 1), não nos tínhamos permitido discuti-las.

Agora é preciso fazê-lo, já que os mitos examinados neste terceiro volume não se contentam em opor entre eles o cru, o cozido e o podre, mas contrastam expressamente o assado e o ensopado que, para um incontável número de culturas, representam os modos fundamentais do cozido. Eles aliás aparecem, entre outras oposições não menos reais, num texto francês do século XII que merece ser citado encabeçando esta discussão. De uma forma concisa, que torna mais densa a significação de cada termo, ele constrói o programa do que poderia ser uma análise estrutural da linguagem culinária: “Os outros se aplicam inutilmente ao preparar as carnes, cogitando infinitos modos de cozimentos, frituras e temperos; desejando, como costumam fazer as mulheres grávidas: ora mole, ora duro, ora frio, ora quente, ora ensopado, ora assado, ora com pimenta, ora com alho, ora com canela, ora com sal” (Hughes de Saint-Victor, *De institutione novitiarum*, in Franklin 1889: 157).⁸ Esse texto coloca uma oposição básica entre alimento e condimento.

8. Citado no original em francês arcaico. [N.T.]

Distingue duas formas extremas que o preparo dos alimentos pode assumir, o ensopado e o frito, por sua vez passíveis de possuir várias modalidades, classificadas por pares: mole e duro, frio e quente, ensopado e assado. Além disso, classifica também os condimentos em pares de opostos: pimenta e alho de um lado, canela e sal do outro; num eixo, a pimenta é oposta ao que, um século depois, era ainda chamado de os “*aigruns*” (alhos, cebolas, etc.; cf. Améro 1855, II: 92) e, no outro eixo, as especiarias doces se opõem ao sal.

Mas em que consiste afinal a oposição entre assado e ensopado? O alimento assado, diretamente submetido à ação do fogo, encontra-se numa relação de *conjunção não mediatizada* com ele, ao passo que o alimento ensopado resulta de um duplo processo de mediação, pela água na qual é imerso e pelo recipiente que contém a ambos.

O assado pode, assim ser colocado do lado da natureza, e o ensopado, do lado da cultura, em dois sentidos. Realmente, já que o ensopado exige a utilização de um recipiente, que é um objeto cultural, e simbolicamente, na medida em que a cultura exerce sua mediação entre o homem e o mundo, e a fervura também exerce uma mediação, pela água, entre o que o homem incorpora e o outro elemento do mundo físico que é o fogo.

O modo mais simples de conceber a oposição postula que a técnica rústica surgiu antes da outra: “Nos tempos antigos — diziam os gregos pela boca de Aristóteles — os homens assavam tudo.” Segue-se que é possível ferver uma carne previamente assada, mas não assar uma carne fervida, pois significaria ir contra o sentido da história (*Problemas*, III, 43; *apud* Reinach 1905-23, V: 63). Se a conclusão é não menos do que universalmente aceita, as premissas se encontram entre os mais diversos povos. Os indígenas da Nova Caledônia, embora conhecessem a cerâmica antes da chegada dos franceses (contrariamente ao que indicava uma transcrição incorreta de nossas anotações nas primeiras tiragens de *L’Arc*, Lévi-Strauss 1965: 21), faziam questão de enfatizar que antigamente “só se usava grelhar e assar, “queimar” como dizem hoje em dia os autóctones... O uso da panela e o consumo de tubérculos ensopados são considerados, com orgulho, ... como uma prova de... civilização” (Barrau 1956: 57-58). Em seu mito de origem (M₅₂₆; Fletcher & La Flesche 1911: 70-71), os Omaha contam que os homens inventaram primeiro o fogo, e que comiam a carne assada, mas enjoaram da repetição e se perguntaram como poderiam preparar a carne de outro modo. Foi então que inventaram a cerâmica, puseram a água no pote, a carne na água, e tudo no fogo. Assim eles aprenderam a comer carne ensopada. Os Micmac também invocavam costumes primitivos para explicar sua predileção pela carne assada (Wallis & Wallis 1955: 404).

A oposição que coloca o assado do lado da natureza e o ensopado do lado da cultura, implícita nos exemplos acima, sobrepõe-se a uma outra, entre alimento não elaborado e alimento elaborado. Há que reconhecer, contudo, que essa oposição pode assumir valores muito diversos, pois as sociedades não definem todas do mesmo modo o que entendem por “ensopado” e “assado”.

Os índios das Planícies, a que nos dedicamos longamente neste livro, ilustram bem tais divergências. Certas tribos cozinham por muito tempo, outras rapidamente, ou então estabelecem durações de cozimento muito diferentes para a carne assada ou para a carne ensopada. Os Assiniboine, por exemplo, preferiam carne assada a carne ensopada, mas independentemente da receita, gostavam dela apenas ligeiramente cozida (Denig 1930: 581-82). Seus vizinhos Blackfoot, que deixavam a carne assando por um tempo prolongado, apenas passavam rapidamente a carne na água fervente, para perder a cor (Grinnell 1892: 205). Os dois estilos culinários contrastam com o dos Kansa e dos Osage, que cozinham demais tudo (Hunter 1957: 348) e com os Ingalik do Alasca, pescadores que consumiam o peixe ou cru ou hiper cozido, ou seco ou podre, mas nunca meio cozido, pois isso seria má culinária (Osgood 1958: 165).

Voltemo-nos, finalmente, para a América do Sul. Segundo Armentia (1906: 11), os Cavina comiam seus alimentos super fervidos, deixando-os no fogo das 6 horas da tarde até as 2 horas da madrugada, e só se serviam depois de deixá-los descansando até o amanhecer. Os colonos da Guiana holandesa certamente tinham aprendido com os índios a receita da “panelada-com-pimenta”, em que se iam pondo continuamente os restos da refeição anterior, com um pouco de caldo fresco, e que ia melhorando com o passar do tempo. Uma dessas paneladas é até mencionada como um verdadeiro tesouro doméstico, que foi mantida em uso durante trinta anos seguidos, sem nunca limpar o pote (Schomburgk 1922, I: 96).

Não se pode, portanto, afirmar que todas as sociedades devam necessariamente classificar o ensopado com o elaborado e colocar o assado do outro lado. Em vez disso, digamos antes que a oposição parece ser sempre pertinente, não obstante a variedade de seus conteúdos empíricos, e também que esse modo de formulá-la parece ser mais freqüente do que o outro. Com efeito, a observação comprova, em diversas sociedades, uma dupla afinidade, entre o assado e o cru, ou seja, o não elaborado, e entre o ensopado e o podre, que é um dos modos do elaborado.

A afinidade entre o assado e o cru decorre do fato de ele admitir, geralmente, um cozimento parcial, que entre nós chega a ser o efeito desejado.

É o que acontece sempre que o assado é desigualmente cozido, ou de um lado em relação ao outro, ou por fora em relação a por dentro. Um mito dos Wyandot (M₅₂₇; Woodman 1924: 8) enfatiza essa natureza paradoxal do assado: “O Criador fez surgir o fogo e mandou o primeiro homem enfiar um pedaço de carne num bastão e colocá-lo para assar. Mas o homem era tão ignorante que deixou a carne no fogo até ficar carbonizada de um lado, e ainda crua do outro.” Para os Pocomchi do México, o assado representa um compromisso entre o cru e o queimado. Após o incêndio universal (M₅₂₈; Mayers 1958: 10), o que havia escapado do fogo ficou branco, e o que fora queimado, preto. Tudo o que tinha sido apenas chamuscado ficou vermelho. Isso explica as diversas cores dos grãos de milho e de feijão. O feiticeiro waiwai da Guiana inglesa deve abster-se de carne grelhada ou frita, preparos incomuns entre os índios, que geralmente fervem ou defumam a carne, e não pode ter contato com tintura vermelha ou com sangue (Fock 1963: 132), o que também sugere uma afinidade entre o assado e o cru. Aristóteles colocava o cozimento por ebulição acima do assado, porque era mais apropriada para retirar a crueza das carnes: “as carnes assadas são mais cruas e mais secas do que as carnes fervidas” (*apud* Reinach, *idem*, *ibidem*).

A afinidade entre o ensopado e o podre é revelada, em várias línguas européias, em locuções como “*pot pourri*” e “*olla podrida*”, que designam vários tipos de carnes temperadas e cozinhadas junto com legumes, ou ainda, em alemão, “*zu Brei zerkochtes Fleisch*”, “carne podre de cozida”. Algumas línguas americanas exprimem a mesma afinidade, e é significativo que isso ocorra entre povos siouanos vizinhos dos Mandan que, como vimos, mostravam-se grandes apreciadores de carne em decomposição, a ponto de preferirem a carne de um animal morto cuja carcaça tinha permanecido longamente na água à carne fresca. Assim, em língua dakota, o verbo /i-ku-ka/ exprime ao mesmo tempo a idéia de decomposição ou deterioração sob uma ação externa e a de fervura de um produto alimentar cortado em pedaços e misturado com outros (Riggs 1890: 196). O verbo mandan /na’xerep here/, “por para ferver”, parece implicar um cozimento mantido até que a carne descole do osso (Kennard 1936-38: 12).

Essas distinções não esgotam todas as riquezas do contraste entre assado e ensopado. Um é cozido dentro (de um recipiente), o outro fora; um evoca o côncavo, o outro, o convexo. Além disso, o ensopado está frequentemente ligado ao que poderíamos chamar de “endo-culinária”, feita para uso interno e destinada a um pequeno grupo fechado, o que a língua hidatsa expressa com especial vigor: a mesma palavra, /mi da ksi/, designa tanto a paliçada que cerca a aldeia quanto a panela e o tacho “pois todos formam

um recinto” (W. Matthews 1869: 126). O assado, ao contrário, pertence a uma “exo-culinária”, a que se oferece aos convidados de fora. Antigamente, na França, a galinha de panela era para os jantares de família, e a carne assada, para os banquetes, marcando inclusive seu ponto culminante: era obrigatoriamente servida após as carnes ensopadas e hortaliças do início, acompanhada de “frutos extraordinários” como melões, laranjas, azeitonas e alcaparras. “O assado é posto na mesa uma vez retirados as entradas e o ensopado... [Mas] a hora de servir o peixe é no final da carne, entre o assado e a sobremesa” (Franklin 1889: 221-23).

A mesma oposição pode ser observada em sociedades exóticas, ainda que não formulada do mesmo modo. Entre os Kaingang do sul do Brasil, a carne ensopada é proibida para viúvos e viúvas, bem como para matadores de inimigos (Henry 1941: 184 e n. 15). A escolha do ensopado poderia, portanto, conotar o fechamento, e a do assado a abertura dos elos familiares ou sociais.

Nos mitos, nos ritos ou no uso corrente, a oposição entre assado e ensopado pode também aparecer em outros planos. Várias tribos americanas associam o assado à vida no mato e ao sexo masculino, e o ensopado à vida na aldeia e ao sexo feminino. Os Yagua da Amazônia aferventam ou defumam a carne; a primeira técnica cabe às mulheres, e a segunda é empregada pelos homens durante as expedições de caça ou mesmo na aldeia, se suas esposas estiverem ausentes (Fejos 1943: 44). Karsten (1935: 115) explica que os Jivaro “fervem a carne numa panela de terra ou assam-na no fogo. Recorrem à segunda técnica quando acampam numa caçada ou pescaria ou para outras atividades; é a única que possa ser decentemente utilizada pelos homens. Ferver o alimento na aldeia cabe exclusivamente às mulheres, pois os homens não fervem nada, exceto os preparados de tabaco e outras plantas mágicas”. Goldman (1963: 79) atribui aos Cubeo o “sistema habitual da floresta tropical: as mulheres põem para ferver e os homens assam no forno ou grelham”.⁹ Na aldeia trumai, dizem Murphy e Quain (1955: 30), “os homens se encarregam exclusivamente dos assados, embora sejam às vezes auxiliados pelas mulheres. Mas quase toda a comida é colocada para ferver, de modo que o grosso das tarefas culinárias cabe às mulheres.”

No noroeste do hemisfério boreal, os Ingalik distinguiam os alimentos naturalmente destinados a serem ensopados ou fervidos: “o primeiro método era aplicado ao alimento preparado em casa e o segundo, a não ser por algumas espécies de peixes, nos acampamentos nômades” (Osgood

9. Traduzimos literalmente, mas os termos ingleses *bake* e *broil* parecem pouco apropriados ao “sistema habitual da floresta tropical”, baseado antes no assado e no defumado.

1958: 276-77). Entre seus vizinhos orientais Tanana, que consumiam quase toda a sua comida ensopada, a cozinha era, no entanto, tarefa masculina. Tal estilo incomum de vida era aparentemente compartilhado por outros **Athabaskan** do norte, como os Ahtena, Tanaina e certos Kutchin, embora alguns grupos vizinhos pela língua, cultura e habitat, como os Chandalar-Kutchin e ou Loucheux, encarregassem as mulheres da cozinha (McKenna 1959: 41-46). Mas apenas os homens cozinhavam entre os Sahaptin do rio Columbia (Garth 1964: 52).

Observamos acima que os Assiniboine, de língua siuana, invertiam em suas práticas culinárias as conotações correntes do assado e do ensopado. De modo que é ainda mais curioso encontrar entre eles atitudes semelhantes às dos Atabascanos que acabamos de mencionar: “Quando os homens iam para a guerra... consumiam seu alimento ensopado. As mulheres nunca utilizavam essa técnica; para elas, o método normal era assar a carne num espeto inclinado sobre o fogo... Antigamente eram fabricados e empregados recipientes de cerâmica... mas apenas os homens utilizavam-nos” (Lowie 1909: 12). Um grupo de mitos menomini (M_{475C-F}) adota o mesmo sistema: contrariamente à prática real, nele as mulheres assam a carne e os homens a fervem; mas as mulheres, aqui, são ostras. A atribuição do ensopado aos homens e do assado às mulheres parece caracterizar também certos países da Europa do leste; voltaremos a isso.

A existência desses sistemas aberrantes coloca um problema. Sugere que o campo semântico das receitas comporta dimensões mais numerosas do que indicamos no início da discussão. Os povos nos quais tais inversões se manifestam certamente empregam outros eixos de oposições. A título de hipótese, podemos sugerir alguns deles. Por exemplo, o ensopado apresenta um método de conservação integral da carne e de seus sucos, ao passo que o assado é acompanhado de destruição ou perda. Assim, um evoca a economia e o outro, o esbanjamento; um é do povo, e o outro, aristocrático. Esse aspecto salta ao primeiro plano em sociedades que marcam diferenças de status entre os indivíduos ou as classes. Entre os antigos **Maoria**, um nobre podia assar ele mesmo sua comida, mas evitava qualquer contato com os utensílios de cozinha e o forno de estufa, relegados aos escravos e às mulheres de classe baixa. Comparar alguém a um “forno fumegante” constituía, aliás, uma injúria mortal. Nada era mais capaz de arruinar as qualidades físicas e morais de uma pessoa bem nascida, ou as da natureza em estado selvagem, do que o vapor; os pássaros desapareceram das florestas quando se adquiriu o hábito de levar até elas comida ensopada. Quando os brancos introduziram panelas e caldeirões na Nova Zelândia, os indígenas conside-

raram-nos como utensílios infectados, assim como as pedras quentes de seus fornos (Prytz-Johansen 1954: 46, 89, 208-11). Tais atitudes invertem notavelmente as que observamos entre os Canaques da Nova Caledônia.

Observações do mesmo tipo podem ser feitas nas sociedades européias, em que as atitudes em relação ao assado e ao ensopado também evoluíram com o tempo. A inspiração democrática dos redatores da *Enciclopédia* se reflete na apologia que fazem do ensopado: “... um dos alimentos humanos mais suculentos e mais alimentícios... Pode-se dizer que o ensopado está para os outros pratos como o pão para os outros tipos de alimento” (art. “ensopado”). Meio século mais tarde, o dândi Brillat-Savarin (*Fisiologia do gosto*, VI, § 2) inverte o argumento: “Os professores jamais comem ensopados por respeito aos princípios e porque enunciaram na cátedra a verdade incontestável de que o ensopado é a carne menos seu suco... Essa verdade começa a ser incorporada, e o ensopado desapareceu dos jantares realmente cuidados; foi substituído por um filé assado, um linguado ou uma caldeirada.” Se, para os checos, o ensopado é comida de homem, talvez seja porque sua sociedade tradicional tinha um caráter mais democrático do que a de seus vizinhos eslovacos e poloneses. Poderíamos interpretar no mesmo sentido as diferentes atitudes em relação ao assado e ao ensopado entre os gregos, os romanos e os hebreus, conforme recentemente descritas por Piganiol (1963).

Alhures, a oposição assume outros contornos. O ensopado é elaborado sem desperdício de substância e num recipiente fechado (*supra*: 400); isso o torna apropriado para simbolizar a totalidade cósmica. Os Arawak da Guiana exigiam que a carne dos animais caçados fosse fervida em fogo baixo, numa panela sem tampa vigiada constantemente, pois se o líquido viesse a transbordar, todos os animais da mesma espécie fugiriam para longe e não se poderia mais caçá-los (W. Roth 1915: 295). Na outra extremidade do Novo Mundo, na região dos Grandes Lagos da América do Norte, os Fox seguiam a mesma regra em relação ao preparo do alimento cerimonial: “Se transbordasse, toda vida escaparia.” Tampouco nada deve entrar na panela e, durante o consumo, nada pode cair e nenhum resto pode ser deixado (Michelson 1919: 249, 261).

O ensopado é a vida; o assado é a morte. O folclore do mundo inteiro apresenta numerosos exemplos de caldeirão da imortalidade; mas não há sinal de espeto da imortalidade. Um rito dos Cree do Canadá traduz bem esse caráter de totalidade cósmica atribuído ao alimento ensopado. Segundo eles, o Criador mandou os homens ferverem as primeiras bagas do ano e apresentarem a copa primeiro ao sol, pedindo que fizesse amadurecer os frutos, depois ao trovão, para que chovesse, e finalmente à terra, para que

frutificasse (Mandelbaum 1940: 285). Para os Ojibwa o ensopado também remetia à ordem do mundo: normalmente, eles grelhavam os esquilos no fogo, cortados ao meio, mas aferventavam-no quando queriam atrair chuva (Speck 1915a: 80). Nesse caso, o assado e o ensopado recebem funções diferenciadas, e sua conjugação pode se apresentar como um universo culinário, imagem em miniatura do universo cósmico. É certamente essa a interpretação que se deve dar à curiosa receita galesa de ganso assado, recheado com uma língua de boi ensopada e cercado, primeiro de carne moída e em seguida de massa, que devia durar toda a semana do Natal (Owen 1959: 34).

Deparamo-nos assim com o simbolismo do passado indo-europeu mais recuado, conforme restituído por Dumézil (1959: 60): “Pertence a Mitra o que quebra sozinho, o que é cozido no vapor, o que é bem sacrificado, o leite... a Varuna, o que é cortado com machado, o que é cozido no fogo, o soma embriagante.” É assaz surpreendente — e quão significativo! — encontrar intacta, entre agradáveis filósofos da culinária, a consciência do mesmo contraste entre saber e inspiração, serenidade e violência, medida e desmedida, como sempre simbolizado pela oposição entre ensopado e assado: “Cozinheiro é algo que alguém se torna; assador se é de nascença” (Brillat-Savarin, *l.c.*, aforismo 15); “Assar é ao mesmo tempo nada e a imensidão” (marquês de Cussy, *A arte culinária*, in Améro 1855, I: 367).



Dentro do triângulo fundamental formado pelas categorias cru, cozido e podre, inscrevemos assim dois termos: o assado, que de modo geral se situa nas imediações do cru e o ensopado, nas imediações do podre. Falta ainda um terceiro termo, ilustrando em suas modalidades concretas a forma de cozimento que mais se aproxima da categoria abstrata do cozido. Parece-nos que essa modalidade é a defumação, que implica uma operação não mediatizada (sem recipiente e sem água), como o assado, mas que à diferença deste, e nesse sentido, como a fervura, é uma forma de cozimento lento, e portanto ao mesmo tempo profundo e regular.

Tanto na técnica da defumação como na do assado, nada se interpõe entre o fogo e a carne, a não ser o ar. A diferença entre as duas técnicas reside no fato de que num caso a camada de ar interposta é reduzida ao mínimo e, no outro, estendida ao máximo. Para defumar a carne de caça, os índios sul-americanos — para quem essa é a técnica culinária predileta — constroem um suporte de madeira de aproximadamente 1,50m, sobre o qual colocam a carne, e debaixo dela, mantêm um fogo baixo por 48

horas ou mais. Nota-se, por conseguinte, em relação a uma característica constante, a presença de ar interposto, características diferenciais, que se expressam nas oposições *aproximado/afastado* e *rápido/lento*. Uma terceira característica diferencial está na ausência de utensílio no caso do assado (em que qualquer bastão pode servir de espeto), ao passo que o moquém é uma construção humana, objeto cultural, portanto.¹⁰

Nesse último ponto, a defumação certamente se aproxima do cozimento por fervura, que também exige um meio cultural, o recipiente. Mas entre os dois utensílios uma diferença capital se apresenta, ou melhor, é instituída pela cultura, como que para melhor afirmar a oposição que de outro modo teria permanecido fraca demais e correria o risco de escapar da empresa de significação. As panelas e potes são utensílios cuidadosamente mantidos, lavados e guardados após o uso, para poderem ser utilizados diversas vezes seguidas. O moquém, ao contrário, *deve ser destruído imediatamente após o uso*, para evitar que o animal queira se vingar e venha moquear o caçador. Essa é pelo menos a crença dos índios da Guiana (W. Roth 1915: 294), entre os quais destacamos outra, patentemente simétrica a essa, de que uma fervura mal vigiada que viesse a transbordar teria por resultado o perigo inverso, a fuga da caça — o caçador não poderia chegar a ela, em vez de ser atacado por ela. E, finalmente, como já observamos, o ensopado se opõe ao mesmo tempo ao defumado e ao assado quanto à presença ou ausência de água.

Mas retornemos rapidamente à oposição entre utensílio perecível e utensílio durável, que se mostrou a nós nas Guianas em relação ao defumado e o ensopado. Pois ela nos permitirá resolver uma dificuldade de nosso sistema que não terá certamente escapado ao leitor. Caracterizamos inicialmente uma das oposições entre assado e ensopado como expressão da oposição entre natureza e cultura. Contudo, mais adiante, sugerimos a existência de uma afinidade entre o ensopado e o podre, que definimos então como elaboração do cru por vias naturais. Parece haver uma contradição no fato de uma técnica cultural levar a um resultado natural. Em outras palavras, que significado filosófico teria a invenção da cerâmica (e, portanto, da cultura), se a problemática indígena aproxima o cozimento por fervura da putrefação que, no estado de natureza, constitui o aspecto que o alimento cru deve assumir espontaneamente?

Ú

10. Contudo, também nesse caso seria imprudente generalizar, pois os índios do Oregon demonstravam um respeito especial pelos bastões pontudos que serviam de espeto, entre eles opostos ao recipiente para fervura com pedras aquecidas, geralmente uma mera peça de casca fabricada às pressas. Voltaremos a isso no próximo volume.

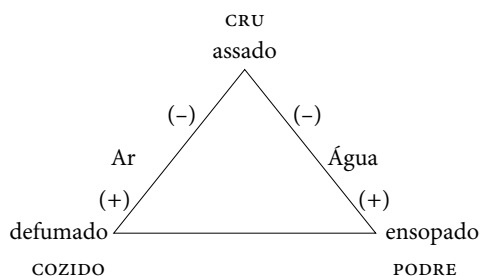
Tal como formulada pelos indígenas guianenses, a problemática do defumado envolve um paradoxo do mesmo tipo. Pois de um lado, o defumado é, de todos os modos de cozimento, o que mais se aproxima da categoria abstrata do cozido; e como a oposição entre cru e cozido se mostra homóloga à oposição entre natureza e cultura, ele representa o modo de cozimento mais cultural, ao mesmo tempo o mais estimado na prática indígena. Contudo, por outro lado, seu meio cultural, que é o moqué, deve ser destruído sem demora. Percebe-se um notável paralelismo com o cozimento por fervura, cujos meios culturais — os recipientes — são preservados, enquanto ele mesmo é assimilado a um processo de destruição espontânea. Pelo menos no vocabulário, o ensopado equivale freqüentemente ao podre, estado que cabe ao cozimento, antes impedir ou retardar.

Que razões poderíamos avançar para dar conta de tal paralelismo? Nas sociedades ditas primitivas, o cozimento em água e a defumação têm em comum o fato de exigirem tempo, um no que diz respeito aos meios, a outra quanto aos resultados. O cozimento em água é realizado graças a recipientes de cerâmica (ou de madeira entre os povos que não possuem cerâmica, e que fervem a água colocando nela pedras quentes). Esses recipientes mantidos, cuidados e consertados de geração em geração estão sempre entre os objetos culturais mais duradouros. A defumação, por sua vez, produz alimentos que resistem à corrupção por muito mais tempo do que os cozidos de qualquer outro modo. Tudo se passa, portanto, como se o gozo prolongado de uma obra cultural acarretasse, ora no plano do rito, ora no do mito, uma concessão feita em contrapartida à natureza: quando o resultado é durável, é preciso que o meio seja precário, e inversamente.

Ora, essa ambigüidade que, como vemos, marca igualmente o defumado e o ensopado, mas em direções diferentes, é a mesma que nos pareceu estar ligada à concepção mais freqüente que os homens têm do assado. Queimação de um lado e cru do outro, ou grelhado por fora e sangrento por dentro, o assado encarna a ambigüidade de cru e cozido, natureza e cultura, que o defumado e o ensopado devem ilustrar a seu modo, para tornar a estrutura coerente. Mas a razão que os obriga a isso não é puramente formal: desse modo, o sistema atesta que a arte culinária não se situa inteiramente do lado da cultura. Respondendo às exigências do corpo e determinada, em cada um de seus modos, pela maneira particular a cada caso como o homem se insere no universo, situada portanto entre a natureza e a cultura, a culinária se encarrega de sua articulação necessária. Remete a ambos os domínios e reflete essa dualidade em cada uma de suas manifestações.

Mas não pode fazê-lo sempre no mesmo plano. A ambigüidade do assado é intrínseca, a do defumado e do ensopado é extrínseca: não diz respeito às coisas em si, mas ao modo como se fala delas ou ao comportamento em relação a elas. Pois impõe-se aqui novamente uma distinção. O caráter de ser natural que a língua muitas vezes confere ao alimento ensopado é da ordem da metáfora: o ensopado não é podre, apenas se parece com ele. Inversamente, a transfiguração do defumado em ser natural não resulta da inexistência do moqué, mas de sua destruição voluntária. Trata-se, portanto, de uma transfiguração da ordem da metonímia, pois que consiste em fazer como se o efeito não requeresse uma causa e pudesse, portanto, cumprir ambas as funções. Mesmo quando a estrutura muda ou se enriquece para superar um desequilíbrio, é invariavelmente às custas de um novo desequilíbrio que surge em outro plano. Constatamos mais uma vez que a estrutura deve a uma assimetria inelutável o poder de gerar o mito, que não é senão um esforço para corrigir ou dissimular essa dessimetria constitutiva.

Voltemos ao triângulo culinário. Dentro dele, traçamos um outro triângulo, que diz respeito às receitas, ou pelo menos às mais simples, já que nos limitamos a considerar três tipos de preparo, o assado, o ensopado e o defumado. Defumado e ensopado se opõem quanto à natureza do elemento interposto entre o fogo e a comida, ora ar, ora água. Defumado e assado se opõem pelo lugar maior ou menor que se dá ao elemento ar; assado e ensopado, pela presença ou ausência de água. A fronteira entre natureza e cultura, que se pode traçar à vontade paralela ao eixo do ar ou ao da água, coloca assado e defumado do lado da natureza e ensopado do lado da cultura *quanto aos meios*; ou, *quanto aos resultados*, defumado do lado da cultura e assado e ensopado do lado da natureza (fig. 42).



[42] O triângulo culinário.

Longe de nós a ingenuidade de crer que todos os sistemas de receitas respeitam esse modelo na mesma medida e do mesmo modo. Tomamo-lo como exemplo, porque reflete um aspecto de nosso próprio sistema (cuja análise completa exigiria, aliás, dimensões suplementares) e, segundo cremos, de vários outros. Porém, é evidente que o esquema ilustra apenas uma transformação entre outras, num conjunto infinitamente complexo de que certamente jamais poderemos captar senão fragmentos, na falta de informações suficientes a respeito das práticas culinárias dos povos do mundo, às quais os etnólogos não deram atenção.

Para nos limitarmos aos sistemas aberrantes de certas tribos das Planícies mencionadas acima (p. 398, 401), comecemos por notar que essas populações não conheciam ou menosprezavam a defumação (fig. 43). Tinham o costume de colocar a carne cortada em lâminas para secar ao ar livre, técnica que nós mesmos empregamos diversas vezes no Brasil, onde é chamada de *carne de vento*.^{*} A carne assim preparada é muito saborosa, mas apodrece muito mais depressa do que quando é previamente salgada ou defumada. Por isso, os Blackfoot, Cheyenne e Oglala Dakota não paravam por aí. Depois de obterem lâminas de carne dura e seca, colocavam-nas diretamente sobre um leito de brasas ardentes, primeiro de um lado e depois do outro. Em seguida, batiam na carne com força, para reduzi-la a pedaços, que amassavam com gordura ou moela de bisão derretida; e guardavam essa mistura em sacos de couro, cuidando para que não ficasse ar no interior. Uma vez costurados os sacos, as mulheres pulavam sobre eles e pisavam neles para tornar a massa homogênea. Quando cada saco e seu conteúdo formava um bloco compacto, era novamente posto no sol até ficar completamente ressecado (Grinnell 1892: 206; Beckwith 1930: 431, n.1; Berthrong 1963: 31).

Ú

* Em português no original. [N.T.]

MAPA

[43] Carne seca e carne defumada na América do Norte (cf. Driver & Massey 1957, mapa 53).

Na medida em que essa técnica de preparo do *pemmican* substitui a defumação, é normal que acarrete uma fissão do termo polar que se opõe ao ensopado e ao assado no triângulo culinário, e que o substitua por um par de termos em correlação e oposição: de um lado, a *secagem*, mais afastada do cozido do que o assado e o ensopado, já que prescinde de fogo, e do outro, a *conserva*, que supõe a secagem mas difere dela pelo fato de a carne ser posta em contato direto com o fogo, e que representa, portanto, uma forma superlativa de cozimento.

Os Blackfoot pareciam nos colocar um problema, pois seu sistema culinário situa o ensopado do lado do quase cru e o assado do lado do mais que cozido. Mas dispomos de precisões suplementares a seu respeito. Primeiro, um de seus melhores observadores (Grinnell, *l.c.*) explica que a grelhagem da carne seca, que constitui uma fase do preparo do *pemmican*, era realizada em dois fogos contíguos. Com efeito, a carne queimada tornava cada fogo temporariamente inutilizável, devido à fumaça amarga que exalava, e que daria um gosto ruim à rodada seguinte. Por isso se utilizavam dois fogos alternados, de modo a dar tempo à combustão para eliminar as matérias orgânicas daquele que acabava de ser utilizado. Pode ser que, num tal sistema, em que o abuso de combustão tinha um efeito corruptor, a categoria de queimado viesse a substituir a do podre, numa comutação ainda mais concebível na medida em que considerações totalmente alheias ao desenvolvimento presente nos mostraram que essas duas categorias formam um par de termos correlativos e opostos (cc: 184-86, 299-302, 340-45). A inversão entre podre e queimado teria acarretado, como fenômeno concomitante, a inversão entre ensopado e assado, em relação aos pólos cru e cozido.

Mas, sobretudo, os Blackfoot viviam numa encruzilhada de línguas e culturas na qual se misturavam, e às vezes entravam em choque, influências diversas: a dos Algonquinos dos bosques, aos quais se ligavam pela língua, a das tribos das Planícies, cujo modo de vida compartilhavam, e a dos Atabascanos do noroeste e dos índios do Planalto, com os quais tinham relações comerciais. Esse cosmopolitismo reverberava também no sistema culinário. Como as demais tribos das Planícies, os Blackfoot sabiam ferver carnes em recipientes improvisados, forrando as paredes de um pequeno buraco com couro cru, onde colocavam a água e, em seguida, pedras em brasa. Mas parecem ter sido os únicos a fabricar vasos de pedra (Grinnell 1892: 202),¹¹ certamente por influência das culturas do Planalto, a

11 . Pelo menos é o que Grinnell afirma. Os testemunhos no mesmo sentido em relação aos Crow provêm sobretudo dos mitos (cf. Lowie 1922).

quem deviam igualmente uma técnica extremamente complexa para tornar comestíveis os bulbos de uma liliácea (camácia: *Camassia quamash*) — cozimento durante vários dias seguidos num forno de terra, seguido de secagem ao sol e estocagem em sacos.

Os Blackfoot dispunham, portanto, de uma ampla gama de recipientes para a culinária da fervura, que ia do couro cru até o vaso de pedra, passando por sacos de pele macia, tigelas de madeira e, antigamente, de cerâmica, em suma, utensílios tão perecíveis quanto o couro não curtido ou tão duráveis como a baixela de pedra. Correspondia a esse dualismo da culinária da fervura considerada do ponto de vista de seus meios técnicos um dualismo do método culinário inverso (no sentido de que exclui a água), agora considerado do ponto de vista dos resultados. Com efeito, a carne que seca ao ar livre é perecível, mas o *pemmican*, no qual é transformada, não o é. Finalmente, os quatro principais métodos culinários dos Blackfoot — preparo do *pemmican*, cozimento das camácias no forno, “branqueamento” da carne em água fervente ou sua secagem ao ar livre — parecem poder ser reduzidos a pares de termos em correlação e oposição. As duas primeiras são complexas, as duas últimas, simples. A primeira e a última são realizadas ao ar livre, a segunda e a terceira abaixo do nível do solo, num buraco cheio de água ou sem água. O forno de terra, ligado a um alimento vegetal, se opõe à carne animal pendurada numa altura intermediária, assim como o *pemmican* ensacado em couro seco e hermeticamente fechado se opõe, em termos de alimento animal, à carne rapidamente branqueada num couro cru, aberto e cheio de água. Não surpreende que um tal sistema quadrado e distendido, em que dois termos representam o *quase cru* (carne seca ou branqueada) e os outros dois o *mais que cozido* (*pemmican* e camácia, ou seja, um alimento animal e um vegetal, ambos em conserva), necessite de dois pontos de apoio internos, para garantir sua amarração às valências simples de *cru* e *cozido*, que os quatro outros termos implicam indiretamente. E sabe-se que os Blackfoot costumavam consumir entranhas de caça, como tripas e fígado, crus; por outro lado, como notamos, exigiam que a carne assada fosse muito bem cozida.

Acabamos de dar um exemplo de transformação do modelo. Há outros. Num sistema culinário em que a categoria do assado se desdobra em assado e grelhado, e este último termo (conotando o afastamento mínimo entre a carne e o fogo) que se coloca no topo do triângulo das receitas, enquanto o assado se coloca, no mesmo eixo do ar, a meio-caminho entre o grelhado e o defumado. Proceder-se-á analogamente se o sistema culinário considerado fizer uma distinção entre cozimento em água e cozimento ao vapor: este último, que afasta a água do alimento, se situará a meio-caminho entre o ensopado e o defumado.

Será preciso recorrer a uma transformação mais complexa para introduzir a categoria frito. O triângulo de receitas terá de ser substituído por um tetraedro, que fornecerá um terceiro eixo, o do óleo, acrescentando-se aos do ar e da água. O grelhado permanecerá no topo, mas na metade da aresta que liga o defumado e o frito deveremos colocar o assado no forno (com aplicação de gordura), que se opõe ao assado no espeto (sem gordura). Do mesmo modo, na aresta que liga o frito e o ensopado, será inserido o guisado (num fundo de água e gordura), oposto ao cozimento ao vapor (sem gordura e longe do fundo de água), bem como ao assado no forno (com um fundo de gordura e sem água). O eixo do frito intervém raramente na América.¹² Aparece, no entanto, num mito menomini (M_{476B}; Bloomfield 1928: 434-35), cuja heroína se livra da cabeça que rola submetendo-a a um banho a vapor em que óleo fervente substitui a água. Esse episódio inverte o do mito fox (M₄₇₆) em que a heroína desacelera a perseguição do mesmo ogro dando-lhe óleo cru para lamber.

Se for o caso, pode-se incrementar ainda mais o modelo opondo alimento animal e alimento vegetal, quando requererem modos de preparo exclusivos a cada um, e isolando, na categoria dos alimentos vegetais, os cereais e as leguminosas, já que estas últimas, à diferença das primeiras, que basta grelhar, não cozinham sem água, gordura, ou ambas; a menos que se faça fermentar os cereais, o que exige água mas exclui o fogo durante a operação (cf. Anderson & Cutler 1950, Aschmann 1952, Braidwood 1953). Finalmente, os condimentos serão incluídos no sistema de acordo com a ordem das combinações admitidas ou excluídas com cada tipo de alimento e em função da natureza do contraste que cada cultura institui entre as duas categorias. É de fato notável que a maior parte das sociedades americanas vejam no alimento podre o protótipo da comida pré-cultural e façam da pimenta, que é seu principal condimento, um disjuntor entre natureza e cultura. Por outro lado, uma sociedade africana, os Dogon, descreve a comida pré-cultural sob a forma de areia temperada com molho de ger-gelim (Dieterlen & Calame-Griaule 1960), ou seja, a conjugação do condimento com o não-alimento.

Acrescentando outras dimensões ao modelo, serão integrados aspectos diacrônicos, tais como os referentes à ordem, à apresentação e aos gestos da refeição. Nada de mais sugestivo, nesse sentido, do que o quadro com-

Ú

12 . Embora a fritura tivesse seu lugar na culinária, notadamente entre os Iroqueses (Vaugh 1916: 137-38) e na costa oeste (Elmendorf 1960: 133-34; Haeberlin & Gunther 1930: 23).

parativo, proposto por Elmendorf & Kroeber (1960: 139-40, 146), da ordem da refeição em dois povos da costa oeste dos Estados Unidos, os Twana e os Yurok, no qual se percebe uma série de contrastes: refeições regulares ou irregulares, pratos servidos em seqüência ou ao mesmo tempo, incompatibilidades presentes ou ausentes entre certos tipos de comida, competições de gulodice numa tribo, em lugar das competições de riqueza na outra, etc. Não há dúvida de que tais contrastes podem ser postos em correspondência com vários outros, de natureza não alimentar, mas sociológica, econômica, estética ou religiosa, como homens e mulheres, família e sociedade, aldeia e mato, economia e esbanjamento, nobre e plebeu, sagrado e profano... Assim, pode-se esperar descobrir, para cada caso particular, como a culinária de uma sociedade é uma linguagem, na qual ela traduz inconscientemente sua estrutura, a menos que, também sem sabê-lo, não se resigne a desvelar-lhe nela as contradições.

III. A moral dos mitos

Adeus, Paris: buscamos o amor, a felicidade, a inocência; nunca estaremos suficientemente longe de ti.
J. J. Rousseau, *Emílio*, 1, IV.

A digressão acima se justifica, se tiver permitido mostrar a riqueza e a fecundidade de oposições tais como aquela entre assado e ensopado que nos foi dada pelos mitos. Ora, estes não só contrastam essas receitas, e associam cada uma delas a um tipo de carne, partes carnudas ou vísceras, segundo um estilo culinário de que conhecemos outros exemplos na América (MC: 298 e n. 1), como também ligam o assado e o ensopado a comportamentos distintivos, que se deve adotar ou banir durante a refeição.

Num mito dos Timbira do Brasil central (M₁₀), um jovem de sexo fracamente marcado, pois que impúbere, hospedado por um casal cuja mulher está grávida, não deve fazer ruído ao mastigar a carne grelhada. Num mito dos Arapaho das Planícies da América do Norte (M₄₂₅-M₄₂₈), uma mulher de sexo fortemente marcado, esposa encantadora segundo várias versões, grávida ou prestes a engravidar segundo todas elas, recebida por uma família composta de um casal de velhos e seus dois filhos, deve fazer barulho ao mastigar um pedaço de tripa ensopado.

A coincidência não pode ser fortuita, já que em ambos os casos o entorno semântico permanece o mesmo. A narrativa das Planícies começa com um erro do sol, que se engana em relação à aparência física dos humanos — como eles não podem olhar para ele diretamente, ele não conhece seu verdadeiro rosto. Pois bem, os mitos e ritos dos Jê proclamam que a conjugação entre o sol e os homens, entre o céu e a terra, geraria uma catástrofe

para o mundo de baixo e seus habitantes. Nessa perspectiva, as caretas dos espectadores ofuscados seriam como que um prenúncio de uma aproximação funesta que, caso se acentuasse, provocaria a seca e uma deflagração.

Os índios das Planícies professam idéias bastante semelhantes às dos Jê nesses assuntos. Em ambos os casos, o sol aparece como monstro canibal; os Mandan, que eram agricultores, observavam ritos contra a seca quase tão rigorosos quanto os dos Xerente, temendo que o sol queimasse suas plantações. Pois não se coloca a possibilidade de um tête-à-tête entre o sol e os homens.

O esquema inicial da série das Planícies coincide, portanto, com o que havíamos percebido por detrás dos mitos jê sobre a origem da cozinha. E é um episódio culinário que segue, ou melhor, uma história de modos à mesa, certamente esdrúxula de nosso ponto de vista, pois que o comportamento prescrito consiste em fazer ruído ao comer. Mas será que alguma vez paramos para pensar na importância extraordinária que damos à mastigação silenciosa? Em nossa sociedade, ela fornece um critério suficiente para classificar definitivamente o desconhecido que não a respeitar.

Para qualificar o comportamento da heroína na série arapaho, ou o da contrerrânea na série mandan, argumentamos que a personagem ocupa um lugar ambíguo em ambos os casos. Os terrenos possuem hábitos mais pacíficos do que os canibais celestes mas, embora a água desempenhe o papel de termo mediador entre o sol e a terra, o elemento terra é mais forte do que o elemento água. O sol se equivoca, portanto, ao se casar com uma rã alegando que só ela pode encará-lo, pois se em relação a isso a terrena é inferior à ondina, noutro plano ela está mais capacitada a enfrentar o céu. Com seus dentes de lobo e sua mastigação sonora, pode-se dizer que ela é alguém em quem o sol canibal encontra afinidades.

Compreende-se então porque o herói jê deve mastigar em silêncio e a heroína das Planícies com ruído. Num caso, trata-se de realizar a passagem entre o alimento cru e o alimento cozido, de fazer do ato de se alimentar uma operação cultural e mediatizada. Por ter sido o primeiro a tentá-lo, o herói timbira merece tornar-se o santo padroeiro de todas as criancinhas civilizadas que escutam seus pais repetindo incansavelmente que “não se deve fazer barulho ao comer”. A mastigação sonora e de boca aberta, ao contrário e por duas razões, conjuga forças que geralmente se prefere manter separadas. Mas é aqui que o problema se coloca nos mesmos termos com que o enunciamos às páginas 266 e 353: trata-se de demonstrar, para o sol canibal, que o homem é capaz de incorporar uma parte das forças hostis, fazer-se seu cúmplice e usá-las a seu favor. Se o ruído parece ser condenável

quando se come à mesa do dono do fogo de cozinha, ao contrário, ele se impõe na do dono do fogo celeste.

Permanece, entretanto, uma dificuldade, no fato de os mitos das duas Américas prescreveram comportamentos diferenciados de acordo com as circunstâncias, ao passo que nós autorizamos apenas um em qualquer situação que possa se apresentar. Em qualquer lugar ou tempo, nosso código de educação exclui a possibilidade de comer ruidosamente. Tal desacordo não se reduz ao que é normal observar entre as representações míticas e os hábitos, pois mesmo no caso destes, os índios da América admitiam que os comportamentos se adequassem às situações. Assim, os Omaha repreendiam as crianças que fizessem ruídos ou caretas ao comer, “mas não exigiam uma mastigação silenciosa, a não ser da parte dos chefes quando tomavam sua sopa. Essa operação devia ser realizada sem barulho, e acreditava-se que havia uma razão religiosa para isso, que ninguém recordava” (Fletcher & La Flesche 1911: 336). Razões mais terra-a-terra moviam os Ingalik, que geralmente comiam em silêncio, mas produziam um estalido de lábios quando achavam a comida ruim e queriam envergonhar a cozinheira (Osgood 1958: 166).

Assim, parece que, num certo sentido, entre os povos que chamamos de primitivos, os modos à mesa constituem uma espécie de código livre, cujos termos eles sabiam combinar para transmitir mensagens distintas. Mas entre nós, até não muito tempo atrás, ocorria o mesmo. No século XIX, os franceses reconheciam o modo ibérico de elogiar uma refeição copiosa com arrotos corteses no final. E mais: nossos antepassados decifravam como uma linguagem as diferenças no modo de comer que notavam entre eles e os povos estrangeiros: “Os alemães mastigam de boca fechada e acham feio não fazê-lo. Os franceses, ao contrário, abrem ligeiramente a boca e acham o procedimento dos alemães [um tanto nojento]. Os italianos fazem-no suavemente, e os franceses decididamente, de modo que acham o procedimento dos italianos demasiado delicado e afetado. E assim cada nação tem algo de próprio e diferente das outras. Por isso a criança poderá proceder conforme os lugares e os costumes de onde se encontrar” (Imitação francesa de *A civilidade* de Erasmo por C. Calviac, publicada em 1560, in Franklin 1889: 210-02). Como vemos, há não muito tempo os franceses se teriam facilmente reconhecido na heroína do mito indígena.

Ú

* Em francês arcaico no original. [N.T.]

Trocamos, portanto, nossos modos à mesa por outros que, pelo menos em termos de norma, tornaram-se gerais no ocidente. Pois, em nossa civilização, modos diferentes de mastigar não mais denotam tradições nacionais ou locais. São simplesmente corretos ou não. Em outras palavras, e ao contrário do que observamos em sociedades exóticas, os comportamentos não mais constituem para nós um *código livre*: selecionamos alguns, proscrevemos outros e nos conformamos aos primeiros para transmitir uma *mensagem forçada*.

Ora, essa sutil mudança no convívio social é acompanhada de uma outra, que ilustraremos com um exemplo. Se perguntássemos hoje em dia a vários pais porque eles proibem seus filhos pequenos de tomar vinho, todos certamente responderiam nos mesmos termos: o vinho, diriam, é uma bebida forte demais, que não pode ser dada a organismos frágeis, que toleram apenas os alimentos cuja delicadeza é comparável à sua própria. Explicação recentíssima, já que desde a Antiguidade e até o Renascimento, ou até mais tarde, o vinho foi proibido às crianças por razões exatamente opostas, invocando, em vez da vulnerabilidade de um jovem organismo a uma agressão externa, a virulência com que os fenômenos vitais nele se manifestam, de onde o perigo de colocar em contato forças explosivas que exigem, antes, um adjutório moderador. Portanto, em vez de considerarem o vinho forte demais para uma criança, consideravam a criança forte demais para o vinho, ou pelo menos tão forte quanto ele. Uma passagem da imitação francesa de *A civilidade* de Erasmo, a que já nos referimos, formula essa teoria de modo bastante preciso: “A bebida da criança deve ser vinho tão aguado que seja quase água pois, como diz Platão exatamente a respeito disso, “deve-se evitar pôr fogo no fogo”, o que ocorreria se a criança (que é só calor e fogo) bebesse vinho puro ou pouco diluído, ou cerveja forte. Além disso, eis o castigo que recebem as crianças que tomam vinho pouco diluído ou cerveja muito forte: seus dentes ficam amarelos ou pretos, ou corroídos, as bochechas caem, os olhos ficam remelentos e a cabeça estúpida e abobada” (in Franklin 1889: 197).¹³ O preceito invocado provém das *Leis* (II, 666a). Plu-

Ú

* Em francês arcaico no original. [N.T.]

13 . Eis a tradução do texto de Erasmo (1877: 67): “O vinho e a cerveja, que é tão embriagante quanto o vinho, prejudicam igualmente a saúde da criança e depravam seus hábitos. Convém melhor à abrasada juventude beber água... Se não, eis as recompensas dos que gostam muito de vinho: dentes pretos, bochechas caídas, olhos remelentos, embotamento da inteligência e envelhecimento precoce”.

tarco também foi certamente inspirado por ele, ao invertê-lo para explicar o gosto dos velhos pelo vinho puro: “Tendo sua temperatura ficado baixa e fraca, ela deseja ser devidamente excitada e atizada “ (*Questões de mesa*, questão sétima: “Por que os velhos preferem o vinho puro?”). Vê-se, portanto, que atribuímos às crianças uma natureza idêntica à que os antigos atribuíam aos velhos, mas proibimos a elas o vinho pela mesma razão que o tornava indicado a eles.

No tocante à educação moral, continuamos entretanto a respeitar o modelo tradicional. Agimos, nos mais das vezes, como se se tratasse de disciplinar uma desordem e uma violência de origem interna, enquanto que em matéria de higiene mostramo-nos ansiosos em proteger uma fragilidade também de origem interna, e um equilíbrio ainda frágil, contra as agressões de fora. Seria difícil conceber algo que se opusesse mais frontalmente à filosofia da educação que encontramos em M⁴²⁵-M⁴²⁸ e outros mitos, em que as pupilas humanas do povo celeste aprendem ao mesmo tempo o manejo dos utensílios domésticos, as receitas culinárias e o controle de suas funções fisiológicas, obrigadas que estão, para provar suas virtudes femininas, a mostrar capazes nas tarefas domésticas, dotadas de uma menstruação regular e pontuais quando vier a hora de parir.

Ora, os primeiros consignatários dessas regras práticas que se deve entender ao mesmo tempo no plano físico e no moral, foram os meninos na América do Sul e as meninas na América do Norte, no momento em que se aproximavam da puberdade. Como se, na história da civilização, o protótipo das “meninas modelo” tivesse sido antes concebido à imagem das jovens menstruadas.

De fato, é difícil conceber uma condição que manifeste com mais intensidade essa ebulição interna, essas forças incontrolláveis que devem ser subjugadas de múltiplos modos que, mesmo em nossa sociedade, foram ou são invocadas para justificar os rigores da educação. Limitemo-nos aqui à América, pois que a escolhemos como laboratório. A África e a Oceania apresentariam dados observados em tudo comparáveis. As moças do Chaco e das regiões vizinhas, quando vinha sua primeira menstruação, eram penduradas e amarradas numa rede durante um período que ia de três dias, entre os Lengua, até dois meses, entre os Chiriguano. Medidas de isolamento igualmente severas foram registradas entre os Guaraní meridionais (Colleville & Cadogan 1963-64: 50; Cadogan 1965: 6), na bacia amazônica e nas Guianas. Em todo o oeste e noroeste da América do Norte, as meninas menstruadas pela primeira vez não podiam tocar no chão com os pés descalços nem olhar para o sol. Para evitar a primeira eventualidade, os Carrier exigiam que fos-

se carregada nos braços. Alhures, evitava-se a segunda cobrindo a cabeça da moça com uma touca, uma esteira ou um cesto, ou se amarrava uma viseira de plumas em torno de sua cabeça (Dixon 1902-07b: 457-58). Para os Algonquinos da região dos Grandes Lagos, bastava que elas mantivessem os olhos virados para baixo. Qualquer contato de suas mãos com seus corpos ou com utensílios domésticos seria fatal. Por isso, elas usavam luvas entre vários Atabascanos (Carrier, Tsesaut), usavam objetos especiais para coçar a cabeça e as costas, ou até as pálpebras, tubos para beber e ossos pontudos para pegar a comida (a não ser que alguém se encarregasse de colocar os pedaços de comida em sua boca, um por um). Entre os Lilloet, essas restrições vigoravam pelo menos durante um ano, às vezes até quatro anos.

Por mais variáveis que fossem as proibições alimentares impostas às moças (cf. Frazer 1923-26, X: 22-100; Driver 1941), podem ser isolados alguns denominadores comuns. No oeste e no noroeste da América do Norte, terra por excelência dessas proibições, elas não podiam beber nem frio nem quente, apenas morno. Morno devia ser também o alimento sólido, nem cru, segundo os Esquimó, (que muitas vezes o consumiam assim) nem sangrento, segundo os Shuswap, nem fresco alhures. Tampouco ensopada, entre os Cheyenne. Os Klikitat excluía alimentos passados. Mas o que comiam, afinal, as reclusas? Se deixarmos de lado a proibição referente à cabeça de certos animais que afeta todas as pessoas em situação de perigo, e cuja estranha distribuição pelos quatro cantos do Novo Mundo mereceria um estudo à parte,¹⁴ pode-se dizer, para começar, que as moças comiam muito pouco, e somente comida muito cozida, ou até seca, como exigiam os Twana do estado de Washington para a carne, o peixe, as conchas, os legumes e as frutas (Elmendorf & Kroeber 1960: 440). Assim que foram introduzidas, as técnicas civilizadas ofereceram aos indígenas soluções simples e elegantes

Ò

14. Para a América do Norte: Tsimshian (Boas 1916: 110); Tanana (McKenna 1959: 137, 141-42); Wintu (C. Dubois 1935: 9); Menomini (Skinner 1921: 194). Para a América do Sul: Guayaki (Clastres 1965); Jivaro (Karsten 1935: 515); Kachúyana (Frikel 1961a: *passim*); Hixkaryana (Derbyshire 1965: 167). Certas tribos justificam a proibição pelo temo de que um defeito do animal se transmita a consumidores demasiado vulneráveis à contaminação. Alhures, ela parece resultar de uma preferência dos adultos ou velhos pela cabeça, considerada como parte nobre. Nós mesmos guardamos da infância a lembrança de refeições em que alguma pessoa idosa, geralmente a dona da casa, ficava com a cabeça do peixe ou do coelho, que teria provocado uma repulsa incontável nos jovens convivas se lhes tivesse sido servida. Seria interessante investigar se esse costume possui ampla distribuição e explorar suas motivações. Que certamente não se mostrariam simples, nem puras.

para seus problemas de abastecimento, permitindo-lhes ao mesmo tempo respeitar as regras tradicionais, e eles as adotaram, às vezes com bastante rapidez. Uma chippewa de Wisconsin, por exemplo, lembra sua reclusão de 32 dias assim: “... minha avó também me trouxe um balde de água. Mas ela não tinha ido pegar a água no lago, encheu o balde na bomba. Eu não podia comer nada que viesse da terra, nem legumes, nem batatas, nada... Minha avó... me dava pão... laranjas, bonbons... e milho em conserva. Era permitido, já que saía da lata. Mas ela não teria podido me oferecer milho fresco. Eu também podia comer salmão e sardinha em lata” (Barnouw 1950: 118-19).

O fato de costumes tradicionais se adaptarem tão bem a técnicas culinárias nossas e se tornarem tão fáceis de respeitar ajuda a compreender seu significado. Todas as proibições que arrolamos são homólogos. As jovens púberes não podem beber nem frio nem quente, pela mesma razão que não podem consumir alimentos frescos ou passados. Nelas ocorre uma violenta agitação interna, que seria intensificada se seu organismo incorporasse alimentos sólidos ou líquidos fortemente marcados, em qualquer sentido. Ao alimentarem-nas com conservas indígenas ou industriais, e preparados semelhantes, busca-se fornecer-lhe substâncias inertes e de certa forma estabilizadas.

Uma culinária que respeita a natureza, seja na intenção de preservar-lhe os encantos ou de suspender sua obra destruidora, corre o risco de sempre deixar a comida aquém do ponto de equilíbrio desejado pela cultura para que ela se mantenha ou, ao contrário, de fazê-la ir além. Em suma, os índios submetem suas moças púberes a um regime de conservas para mantê-las afastadas da crueza e da corrupção (cf. CC: 340-44). Esse motivo não exclui outros, inspirados por mero comodismo; todos se parecem estranhamente com os que movem as donas de casa americanas (e em breve muitas outras, certamente) a alimentarem suas famílias do mesmo modo.

Sem que o tenhamos provocado, estabelece-se portanto um diálogo entre passado e presente, entre costumes exóticos e costumes próximos. Contudo, a filosofia indígena resguarda, mais uma vez, sua originalidade. Vejamos os perigos invocados em cada caso para justificar tais regras de comportamento. Riscos para si e para os seus, diria a dona de casa contemporânea, que prefere as conservas ao alimento fresco temendo que este ainda não esteja maduro ou já tenha passado do ponto. Riscos para os outros, respondem unanimemente os selvagens, com uma impressionante unanimidade.

Se os índios das Guianas deixam suas filhas e esposas com fome quando elas estão menstruadas, é porque, dizem, para que seus corpos eliminem o veneno que poderia fazer murchar a vegetação ou inchar as pernas dos homens por onde elas passaram (W. Roth 1924: 680). Na outra ponta do

continente, os Chinook lhes fazem eco: “Os velhos contam que, antigamente, quando as mulheres estavam menstruadas, elas não iam visitar os doentes. Pois se uma pessoa menstruada e uma pessoa doente se encontrassem, explicavam, o estado desta última pioraria. Ocorreria o mesmo se a primeira oferecesse comida à segunda ou se dirigisse o olhar para o que a outra iria comer” (M. Jacobs 1958-59, parte 2: 496). Segundo os Salish do rio Cowlitz, as jovens menstruadas não devem olhar para os velhos ou as velhas, para indivíduos de sexo masculino de qualquer idade ou para o céu, para não atraírem sobre eles graves perigos (Adamson 1934: 261-62). Os tlingit do Alasca justificam o uso de um chapéu de abas largas para evitar que os olhos das moças se dirijam ao céu e o sujem (Krause 1956: 153). Vimos que os Atabascanos setentrionais submetem as mulheres menstruadas a restrições estritas; é porque pensam que “essa enfermidade natural das mulheres é causa de doença e morte para os homens” (Petitot 1876: 76). Os Hupa da Califórnia agrupam sob a expressão “ más pessoas” as pessoas de luto, as mulheres menstruadas, as que acabam de dar à luz e as que tiveram recentemente um aborto. Juntam a elas os coveiros, cuja condição trágica é ilustrada por sua oração tradicional: “Sofro dessa morte que nos foi deixada em nosso mundo. As pessoas têm medo de mim. Não tenho meu fogo onde os outros têm seus fogos. Tenho um fogo para mim sozinho. E o que os outros comem, eu não posso comer. Além disso, não posso olhar para as pessoas. Todo o meu corpo as assusta...” (Goddard 1904: 266 n., 357).

Poderíamos dar muitos outros exemplos comprovando a completa inversão entre os motivos que os povos ditos primitivos e nós mesmos damos para justificar os bons modos. Nós usamos chapéu para *nos* proteger da chuva, do frio ou do calor; nós usamos garfos à mesa e luvas quando saímos para não sujarmos *nossos* dedos; nós bebemos com canudinho para *nos* preservarmos da temperatura baixa da bebida e nós consumimos comida enlatada para *nos* liberarmos de tarefas práticas, ou para *nos* protegermos contra um perigo teórico ligado à crueza e à corrupção. Mas chapéus, luvas, garfos, canudos e conservas constituíam antigamente, e ainda constituem em outras sociedades, barreiras erigidas contra uma infecção que emana do próprio corpo do usuário. Em lugar de, como pensamos nós, proteger a pureza interna do sujeito contra a impureza externa dos seres e das coisas, os bons modos servem, entre os selvagens, para proteger a pureza das coisas e dos seres contra a impureza do sujeito.

Contudo, é preciso moderar a fórmula acima com uma observação. Na verdade, a violação das proibições que afetam as jovens púberes acarretam perigos também para elas, mas qualquer que seja a sociedade investigada,

serão definidos nos mesmos termos ou em termos muito semelhantes. A transgressora se tornará um esqueleto seco, dizem os Zulu; ela ficará estéril ou seus filhos morrerão cedo e ela mesma terá vida curta, crêem os Akamba e os Baganda, também na África. O mesmo na América: se desrespeitar as proibições, a moça menstruada ou recém-parida terá músculos fracos, sofrerá hemorragias e morrerá na flor da idade, segundo os Atabascanos setentrionais. Entre eles, encontram-se os Tanana, que dizem que se, em vez de morno, ela beber quente, perderá os cabelos, e se beber frio, perderá os dentes; e se uma mulher menstruada olhar para o sol seus cabelos ficarão grisalhos antes do tempo (McKenna 1959: 143, 167). Os Twana de Puget Sound afirmam que se uma mulher em reclusão tocar a própria cabeça com os dedos ela apodrecerá: “Seus cabelos vão parar de crescer, e tudo o que uma mulher deseja é uma cabeleira longa e densa” (Elmendorf & Kroeber 1960: 440). Rugas precoces e cabelos brancos seriam também a sina do viúvo ou viúva que, entre os Chinook, tocasse o próprio rosto; e ainda segundo eles, adolescentes que não respeitam os bons modos e se apoderam gulosamente dos pedaços grandes de carne mais tarde só conseguirão velhos para se casarem (M. Jacobs 1958-59: 501-03). Longe dali, no coração da América tropical, os Bororo garantem envelhecimento precoce para quem comer no recinto sagrado da casa dos homens: suas sobancelhas, brancas antes da hora, não poderão mais ser depiladas (E.B., v. 1: 371). Lembremos que o texto francês do século XVI citado acima (p. 415) avisa que crianças que bebem vinho terão problemas diversos, mas todos eles são geralmente associados à idade avançada.

Se as proibições que afetam as moças púberes — às vezes também as parturientes, os viúvos e viúvas, os matadores, os coveiros e os oficiantes de ritos sagrados ou profanos — têm algum sentido, será apenas com a condição de integrar os dois aspectos que descrevemos separadamente. Violar um regime alimentar, deixar de empregar talheres ou utensílios de toalete, praticar gestos proibidos, tudo isso infecta o universo, arruína as colheitas, afasta a caça, expõe os outros à doença e à fome; e para *si mesmo*, abrevia a duração normal da vida humana, fazendo surgir os sinais de uma senilidade precoce. Mas nada compreenderíamos desse sistema se não atentássemos para o fato de que os dois tipos de sanção são mutuamente exclusivos. Se não respeitar as regras, a mulher menstruada ou parida envelhece, mas não faz outrem envelhecer. Os perigos causados por seu comportamento diferem, portanto, em função de quem está em causa. Para *elas* consistem numa *aceleração* do curso da existência, proveniente de fatores internos. Para os outros, consistem numa *interrupção* desse curso, proveniente neste caso de fatores externos, como o contágio e a penúria.

Tal dualismo seria inexplicável se não admitíssemos que um conjunto de prescrições e proibições aparentemente disparatadas torna-se coerente quando são situados simultaneamente nas duas perspectivas. Do ponto de vista espacial, elas servem para evitar uma conjunção perigosa em razão do potencial elevado que reina nos pólos de um mesmo eixo: o das forças naturais, em que essa condição é habitual, e o que é momentaneamente ocupado por um indivíduo particular, que se tornou o palco de uma intensa agitação, em decorrência de circunstâncias fisiológicas ou sociológicas que o fazem mudar de estado. Entre a pessoa social e seu próprio corpo, em que a natureza se descontrola, entre esse mesmo corpo e o universo biológico e físico, os talheres e utensílios de toalete cumprem um papel eficaz como isolantes ou mediadores. Sua presença interposta impede a descarga catastrófica que poderia ocorrer. Já salientamos esse aspecto em *O cru e o cozido* (p. 342), retomando por conta própria uma afirmação de Frazer que, pela riqueza dos documentos com que opera e pelo rigor da análise, merece de fato permanecer um clássico.

Mas agora vemos que tal interpretação é incompleta, pois só abarca parte dos fatos. Os ritos de puberdade não se situam apenas num eixo espacial, “entre o céu e a terra”, como sugeria Frazer, intitulado assim com razão o primeiro capítulo do volume final de *The Golden Bough*. Situam-se também num eixo temporal que só em aparência dizem respeito à interioridade. Pois sabemos, desde a primeira parte destas *Mitológicas*, que os mitos utilizam o tema do envelhecimento (M₁₀₄, CC: 185 e pp. 144-ss deste livro; M_{149A}, id.ibid.: 112-14) para introduzir uma categoria fundamental, a de periodicidade, que modula a existência humana pela atribuição de uma duração e, no seio dessa duração, pelo estabelecimento dos grandes ritmos fisiológicos que têm lugar no organismo feminino. Outros mitos (M₄₂₅-M₄₂₈; M₄₄₄-M₄₄₇ etc.) também nos ensinaram que a educação das moças é atingida essencialmente pela interiorização psíquica e biológica da periodicidade.

Agora constatamos que a falta de utensílios mediadores como pentes, coçadores de cabeça, luvas e garfos entre o próprio sujeito e seu corpo provoca o aparecimento de cabelos brancos, pele enrugada, etc. Não seria porque apenas o reinado de uma periodicidade regular e, de certo modo, ela mesma mediatizada, permite escapar de um perigo duplo: de um lado, o que resultaria da ausência de periodicidade, tão freqüentemente **ecovada** pelos mitos sob o aspecto do dia contínuo ou da noite eterna, e, do outro, o que decorreria de uma periodicidade rápida demais, o que daria praticamente no mesmo, como mostra a imagem da corrente alternada cujo efeito deixa de ser perceptível do da corrente contínua, contanto que se encurte seu período?

Se principalmente as mulheres precisam ser educadas, é porque são seres periódicos. Devido a isso, elas se encontram constantemente ameaçadas — e por causa delas, o universo inteiro — pelas duas eventualidades que acabamos de evocar. Seu ritmo periódico pode se desacelerar e imobilizar o curso das coisas. Ou pode se acelerar, e precipitar o mundo no caos. Pois o espírito pode com a mesma facilidade imaginar que as mulheres deixem de gerar e de ficar menstruadas, ou que sangrem sem parar e dêem à luz a torto e a direito. Em qualquer uma dessas hipóteses, os astros que regem a alternância dos dias e das estações não poderiam mais desempenhar seu papel. Sempre afastados do céu pela busca, doravante impossível, de uma esposa perfeita, sua demanda jamais terminaria.

Regimes alimentares, bons modos, talheres e utensílios de higiene, todos esses meios da mediação desempenham, portanto, uma dupla função. Como percebeu Frazer, eles certamente fazem o papel de isolantes ou transformadores, suprimem ou baixam a tensão entre pólos cujas cargas estavam anormalmente altas. Mas servem também como padrões de medida. Sua função se torna, então, positiva, em vez de negativa como no primeiro caso. Seu emprego obrigatório atribui a cada processo fisiológico, a cada gesto social, uma duração razoável. Pois, afinal das contas, o decoro exige que o que deve ser se cumpra, mas que nada se cumpra de modo precipitado. E assim, apesar da missão banal que lhes é atribuída pela vida cotidiana, ainda hoje instrumentos aparentemente tão insignificantes quanto um pente, um chapéu, luvas, um garfo ou um canudinho continuam sendo mediadores entre extremos. Carregados de uma inércia que um dia foi deliberada e calculada, eles moderam nossas trocas com o mundo, lhes impõem um ritmo moderado, calmo e domesticado (cf. [MC: 121](#)). Na escala modesta do corpo a que eles se adaptam, manuseados por cada um de nós, eles perpetuam a fabulosa imagem da canoa da lua e do sol que nos surgiu no decorrer deste livro. Ela também é um objeto técnico, mas que manifesta claramente a função que talvez se deva atribuir, em última análise, a todo e qualquer objeto técnico, e à própria cultura que os engendra, a de ao mesmo tempo separar e unir seres que, se ficassem perto demais ou longe demais um do outro, deixariam o homem mergulhado na impotência ou na insensatez.

Resta a saber se a vitória sobre a impotência, explorada muito além de todos os objetivos com que o homem se satisfaz durante milênios, não leva à insensatez. Os dois primeiros volumes desta obra nos permitiram isolar a lógica secreta que guia o pensamento mítico, sob seu duplo aspecto de lógica das qualidades e de lógica das formas. Constatamos agora que a mitologia também encerra uma moral, porém infelizmente mais afastada

da nossa do que sua lógica o é de nossa lógica. Se a origem dos modos à mesa e, para falar de modo mais geral, do decoro, se encontra, como julgamos haver mostrado, numa deferência para com o mundo, cuja civilidade consiste, precisamente, em respeitar as obrigações, segue-se que a moral imanente dos mitos vai no sentido contrário da que professamos atualmente. Em todo caso, ela nos ensina que uma fórmula de que fizemos tanto caso, como “o inferno são os outros” não constitui uma proposição filosófica, e sim um testemunho etnográfico sobre uma determinada civilização. Pois fomos habituados desde a infância a temer a impureza de fora.

Quando proclamam, ao contrário, que “o inferno somos nós mesmos”, os povos selvagens dão uma lição de modéstia que gostaríamos de crer que ainda somos capazes de escutar. Neste século em que o homem teima em destruir inumeráveis formas de vida, depois de tantas sociedades cuja riqueza e diversidade constituíam desde tempos imemoriais seu maior patrimônio, nunca, com certeza, nunca foi mais necessário dizer, como o fazem os mitos que um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo. Coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio. E que mesmo uma estadia de um ou dois milhões de anos nesta terra — já que de todo modo há um dia de acabar — não pode servir de desculpa para uma espécie qualquer, mesmo a nossa, dela se apropriar como coisa e se comportar sem pudor ou moderação.

Paris, fevereiro de 1966 — Lignerolles, setembro de 1967.