

Claude Lévi-Strauss

## Antropologia estrutural dois

Tradução Beatriz Perrone-Moisés

COSACNAIFY

de ideias deveria ter nascido de nossas respectivas contribuições ao estudo e interpretação das tradições orais.

Quaisquer que sejam as conclusões que leitores mais bem informados do que eu possam tirar desse confronto, aos olhos deles, tanto quanto aos meus, a obra de Propp terá sempre o mérito de ter sido a primeira.

## IX. A gesta de Asdiwal

I

Este estudo de um mito indígena da costa pacífica do Canadá tem dois objetivos.<sup>1</sup> O primeiro deles é isolar e comparar os *diversos níveis* – geográfico, econômico, sociológico, cosmológico – em que o mito evolui, cada um deles, e o simbolismo que lhe é próprio, aparecendo como transformação de uma estrutura lógica subjacente e compartilhada por todos os níveis. Além disso, trata-se de comparar as *diferentes versões* entre si, buscando interpretar os afastamentos perceptíveis entre todas ou algumas delas, tendo em mente que, por provirem todas da mesma população (embora tenham sido registradas em pontos diferentes de seu território), tais divergências não podem ser explicadas em função de crenças, línguas ou instituições diversas.

Conhecemos a gesta de Asdiwal, dos índios Tsimshian, em quatro versões, colhidas por Franz Boas há algo como seis décadas, e publicadas nas seguintes obras:

- *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlim, 1895 (citado como Boas 1895b);
- *Tsimshian Texts*, Smithsonian Institution, Bulletin 27, Bureau of American Ethnology, Washington, 1902 (citado como Boas 1902);

1. École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. *Annuaire 1958-1959*, Paris, 1958, pp. 3-43. Republicado em *Les Temps Modernes*, n. 179, 1962 (Lévi-Strauss 1959).

- *Tsimshian Texts (New Series)*, Publications of the American Ethnological Society, v. III, Leiden, 1912 (citado como Boas 1912);
- *Tsimshian Mythology*, Smithsonian Institution, 31st Annual Report, Bureau of American Ethnology (1909-10), Washington, 1916 (citado como Boas 1916).

1) Jektor

Começaremos por relembrar um certo número de fatos cujo conhecimento é indispensável à compreensão do mito.

Os Tsimshian, junto com os Tlingit e os Haida, fazem parte do grupo setentrional das culturas da costa noroeste do Pacífico. Seu habitat se situa na Colúmbia Britânica, imediatamente ao sul do Alasca, e compreende as bacias dos rios Nass e Skeena, com a região costeira que se estende entre seus estuários, bem como, no interior, o território banhado pelos dois rios e por seus afluentes. O Nass, ao norte, e o Skeena, ao sul, correm no sentido nordeste-sudoeste e são aproximadamente paralelos, embora o Nass tenha uma orientação norte-sul um pouco mais pronunciada, detalhe não sem importância, como veremos adiante.

Esse território era compartilhado por três grupos locais, que se distinguiam por diferenças dialetais: os Gitksan, no curso superior do Skeena; os Tsimshian propriamente ditos em seu curso inferior e na região costeira; e os Nisqa, nos vales do Nass e de seus afluentes. Três das versões da gesta de Asdiwal foram colhidas na costa, em dialeto tsimshian (Boas 1895b: 285-88; Boas 1912: 71-146; Boas 1916: 243-45 e análise comparativa: 792-824), e a quarta, na foz do Nass, em dialeto nisqa (Boas 1902: 225-28) – esta última é a que apresenta as diferenças mais acentuadas em relação às outras três.

Como todos os povos da costa noroeste do Pacífico, os Tsimshian não praticavam a agricultura. Durante o verão, coletavam frutos, bagas, plantas e raízes selvagens, tarefa feminina, enquanto os homens caçavam ursos e cabras na montanha e focas nos recifes costeiros e pescavam, sobretudo peixes-escorpião e alabotes, em alto-mar, e arenques, próximo da costa. Mas era a pesca fluvial, com seu ritmo complexo, a atividade que marcava mais profundamente a vida da tribo. Os Nisqa eram relativamente sedentários, mas os Tsimshian se deslocavam,

conforme a estação, entre suas aldeias de inverno, situadas na zona costeira, e os locais de pesca, alternadamente no Nass e no Skeena.

No final do inverno, quando as provisões de peixe defumado, carne-seca, banha e frutos em conserva chegavam ao fim ou já se tinham esgotado completamente, os indígenas enfrentavam duros períodos de fome, cujos ecos podem ser encontrados no mito. Então, era com ansiedade que esperavam a chegada do peixe-vela (ou eulacom), que subia, durante seis semanas aproximadamente, o Nass (ainda congelado no início), para a desova (Goddard [1928] 1934: 68). Esse evento começava por volta de 1º de março, e toda a população do Skeena se deslocava em barcos, pela costa, até o Nass, para se instalar nos locais de pesca, delimitados como propriedades familiares. O período compreendido entre 15 de fevereiro e 15 de março era chamado, com razão, de “refeição de peixe-vela”, e o período seguinte, entre 15 de março e 15 de abril, de “cozimento do peixe-vela” (para extração do óleo), uma operação estritamente proibida aos homens, devendo as mulheres usar os próprios seios, nus, para espremer os peixes; o bagaço devia ser abandonado aos vermes e à putrefação na vizinhança imediata das casas, apesar do cheiro horrível, até o final dos trabalhos (Boas 1916: 398-99 e 44-45).

Em seguida, todos retornavam, pelo mesmo caminho, até o Skeena, para outro evento capital: a chegada do salmão, que era pescado em junho e julho (os “meses do salmão”). Uma vez o peixe defumado e armazenado para o restante do ano, as famílias iam para as montanhas, onde os homens caçavam, enquanto as mulheres juntavam provisões de frutos e bagas. Quando chegava, com o congelamento, o mês ritual do jogo de piões no gelo, instalavam-se nas aldeias permanentes por todo o inverno. Durante esse período, os homens às vezes saíam para caçar por alguns dias ou semanas. Em meados de novembro chegava, finalmente, o “mês do tabu”, que inaugurava as grandes cerimônias de inverno, para cuja preparação os homens eram submetidos a vários interditos.

Lembremos ainda que os Tsimshian se dividiam em quatro clãs matrilineares – Águias, Corvos, Lobos e Orcas – não localizados, mas estritamente exogâmicos e divididos em linhagens, linhas e casas; que cada uma das aldeias permanentes era sede de uma chefia (também

chamadas de “tribo” pelos informantes indígenas); e, finalmente, que a organização social dos Tsimshian se baseava numa ordem hierárquica mais ou menos rígida, hereditária em linha bilateral, na qual cada indivíduo, que devia se casar conforme o seu status, pertencia a uma das três categorias: “pessoas verdadeiras” ou famílias reinantes, “pequena nobreza” e “povo”, que compreendia (a menos que um generoso *potlatch* viesse a modificar a situação) todos aqueles que não podiam se vangloriar de igual nobreza nas duas linhas (Boas 1916: 478-514; Garfield 1939: 173-74 e 177-78; Garfield, Wingert & Barbeau 1951: 134; Garfield & Wingert 1966).

## II

Eis agora um resumo da gesta de Asdiwal, a partir de Boas (1912), tomada como versão de referência. Essa versão foi coletada na costa, em Port-Simpson, em dialeto tsimshian. Boas publicou seu texto em língua indígena, acompanhado da tradução em inglês.

Reina a fome no vale do Skeena, o rio está congelado, é inverno. Uma mãe e sua filha, cujos maridos morreram ambos de fome, pensam, cada uma de seu lado, nos tempos felizes em que viviam juntas e não faltava comida. Liberadas pela viuvez, resolvem simultaneamente se reunir, e se põem a caminho, no mesmo momento. Como a mãe reside rio abaixo, e a filha rio acima, a primeira caminha em direção ao leste, a outra em direção ao oeste, ambas sobre o leito congelado do Skeena, e se encontram no meio do caminho.

Chorando de fome e de tristeza, as duas mulheres acampam na beira do rio, ao pé de uma árvore, perto da qual encontram uma baga podre, e compartilham melancolicamente a magra ração.

Durante a noite, um desconhecido visita a jovem viúva. Logo saberemos que ele se chama Hatsenas,<sup>2</sup> termo que, em

2. Hatsenas (Boas 1912); Hadsenas (Boas 1895b). “É um pássaro que se assemelha ao tordo-americano [“*robin*”, em inglês; *Turdus migratorius*], mas é outro” (Boas 1912: 72-73).

tsimshian, designa um pássaro de bom agouro. Graças a ele, as mulheres começam a encontrar alimento regularmente, e a mais jovem, agora esposa do misterioso protetor, logo dá à luz um filho, Asdiwal [Asiwa, cf. Boas 1895b; Asi-hwil, cf. Boas 1902],<sup>3</sup> cujo crescimento é sobrenaturalmente acelerado pelo pai, que lhe entrega vários objetos mágicos: arco e flechas infalíveis na caça, aljava, lança, cesto, raquetes de neve, casaco e chapéu, que permitirão ao herói superar todos os obstáculos, tornar-se invisível e produzir alimento incessantemente. Então, Hatsenas desaparece, e a mulher mais velha morre.

Asdiwal e sua mãe continuam andando em direção ao oeste e se instalam na aldeia natal dela, Gitsalasert, nos desfiladeiros do Skeena.<sup>4</sup> Certo dia, uma urso branca desce o vale.

Perseguida por Asdiwal, a urso é quase alcançada por ele graças aos objetos mágicos, e começa a subir por uma escada vertical. Asdiwal a segue até o céu, que se lhe apresenta como um vasto campo verde e florido. A urso o atrai para a casa de seu pai, o Sol, onde se revela como uma graciosa moça, Estrela da Noite. Os dois se casam, não sem que Sol tenha antes submetido Asdiwal a uma série de provas, nas quais todos os pretendentes anteriores sucumbiram (caça ao cabrito selvagem na montanha dos terremotos; obtenção de água de uma fonte no fundo de uma gruta cujas paredes se fecham; coleta de madeira de uma árvore

Segundo Boas, ele canta “hō, hō” e seu nome, que significa “sorte”, designa um pássaro considerado como mensageiro celeste (ibid.: 286). Poderíamos pensar no tordo-variegado (*Ixoreus naevius*), que é efetivamente um pássaro invernal, de grito estranho e misterioso (Lévi-Strauss [1971b] 2011: 474).

No presente trabalho, sem pretensões linguísticas, simplificamos ao máximo a transcrição dos termos indígenas, retringindo-nos às distinções indispensáveis para evitar as ambiguidades entre os termos citados.

3. O nome Asdiwal possui diversas conotações. A forma nass, Asihwil, significa “aquele que atravessa as montanhas” (Boas 1902: 226), mas ver também *asdiwal*, “estar em perigo” (Boas 1912, Glossário, p. 257) e Asewaelgyet, “nome diferente e aparência especial do Pássaro-Trovão” (Barbeau 1950, v. I: 144-45; v. II: 476).

4. Boas 1912: 82.

que esmaga quem a derrubar; permanência num forno ardente), que Asdiwal vence graças a seus objetos mágicos e à oportuna intervenção de seu pai. Seduzido pelos talentos do genro, o Sol acaba por aceitá-lo.

Mas Asdiwal sente saudades da mãe. O Sol consente em deixá-lo descer à terra com a esposa e, como provisão para a viagem, dá a eles quatro cestos cheios de alimento inesgotável, graças aos quais o casal é recebido com gratidão pelos habitantes da aldeia, que enfrentam um período de fome invernal.

Apesar dos repetidos alertas da esposa, Asdiwal a engana com uma aldeã. Estrela da Noite, magoada, vai embora, e seu marido, em prantos, a segue. Quando chega à metade da altura, entre a terra e o céu, Asdiwal é fulminado pela esposa, que desaparece. Ele morre, mas logo sentem sua falta, e seu sogro celeste o ressuscita.

Tudo vai bem por algum tempo, mas Asdiwal volta a sentir saudades da terra. Sua esposa concorda em acompanhá-lo até lá e lhe dá adeus definitivamente. Ao retornar à aldeia, Asdiwal fica sabendo da morte da mãe. Nada mais o prende, ele prossegue a marcha rio abaixo.

Chega à cidade tsimshian de Ginaxangioget, onde seduz e desposa a filha do chefe local. No início, o casamento é feliz e Asdiwal, com seus quatro cunhados, se põe a caçar cabritos selvagens, sempre com sucesso, graças a seus objetos mágicos. Quando a primavera se aproxima, toda a família se desloca, permanecendo primeiro em Metlakatla e dirigindo-se em seguida, de barco, para o rio Nass, subindo a costa. Ficam imobilizados por uma ventania e acampam por um tempo em Ksemaksén, onde as coisas começam a ir mal, devido a uma discussão entre Asdiwal e seus cunhados a respeito dos méritos respectivos dos caçadores de montanha e do mar. Organizam um concurso; Asdiwal volta da montanha com quatro ursos que matou, enquanto seus cunhados voltam de mãos vazias de sua expedição marítima. Humilhados e cheios de raiva, levantam acampamento, levando consigo a irmã, e abandonam Asdiwal.

Este é recolhido por estrangeiros vindos de Gitxatla, que também se dirigem ao Nass, para a estação do peixe-vela.

Como no caso anterior, formam um grupo de quatro irmãos e uma irmã, com quem Asdiwal logo se casa. Juntos, chegam pouco depois ao rio Nass, onde vendem muita carne fresca e salmão aos Tsimshian, já instalados na região e esfomeados.

Depois de boas pescarias, todos retornam, os Tsimshian para sua cidade-capital de Metlakatla, e os Gitxatla para sua cidade de Laxalan, onde Asdiwal se torna pai de um menino. A essa altura, ele está rico e famoso. Certo dia, no inverno, gaba-se de ser melhor do que seus cunhados para caçar focas em alto-mar. Partem todos juntos. Graças a seus objetos mágicos, Asdiwal faz uma caçada milagrosa, num recife, em que seus cunhados o abandonam, sem comida nem fogo. Ergue-se uma tempestade, a rocha é varrida pelas ondas. Com a ajuda do pai, que surge para salvá-lo, Asdiwal, transformado em pássaro, consegue se manter acima das ondas, empoleirado em seus objetos mágicos.

Após dois dias e duas noites, a tempestade começa a passar e Asdiwal cai no sono, esgotado. É acordado por um camundongo fêmea, que o leva até a morada subterrânea das focas (leões-marinhos) feridas por ele, mas que se consideram (as flechas dos homens sendo-lhes invisíveis) vítimas de uma epidemia. Asdiwal extrai as flechas e cura seus anfitriões, a quem pede, em troca, que garantam seu retorno. Infelizmente, as embarcações das focas, que são seus estômagos, são inutilizáveis, perfuradas que foram pelas flechas do caçador. O rei das focas então empresta seu próprio estômago a Asdiwal à guisa de barco, encarregando-o de devolvê-lo sem tardar. Ao se aproximar da costa, Asdiwal avista sua mulher, inconsolável, e seu filho. Graças à ajuda dessa boa esposa, mas má irmã (que cumpre os ritos indispensáveis para o sucesso da operação), Asdiwal fabrica orcas (*killer-whale*) de madeira esculpida e lhes dá vida; estas destroem as embarcações com golpes de nadadeira, provocando o naufrágio e a morte dos irmãos malvados.

Mas Asdiwal sente novamente enormes saudades dos locais de sua infância. Deixa a mulher, e retorna ao vale do Skeena. Instala-se no vale de Ginadãos, onde seu filho vai ter com ele. Dá a este seu arco e suas flechas mágicas, e recebe dele um cão.

Quando chega o inverno, Asdiwal vai caçar na montanha, mas esquece suas raquetes de neve. Perdido, e sem poder subir ou descer sem as raquetes, é transformado em pedra, junto com sua lança e seu cão, e nessa forma podem ainda hoje ser vistos no topo da grande montanha do lago de Ginadãos (Boas 1912: 71-146).

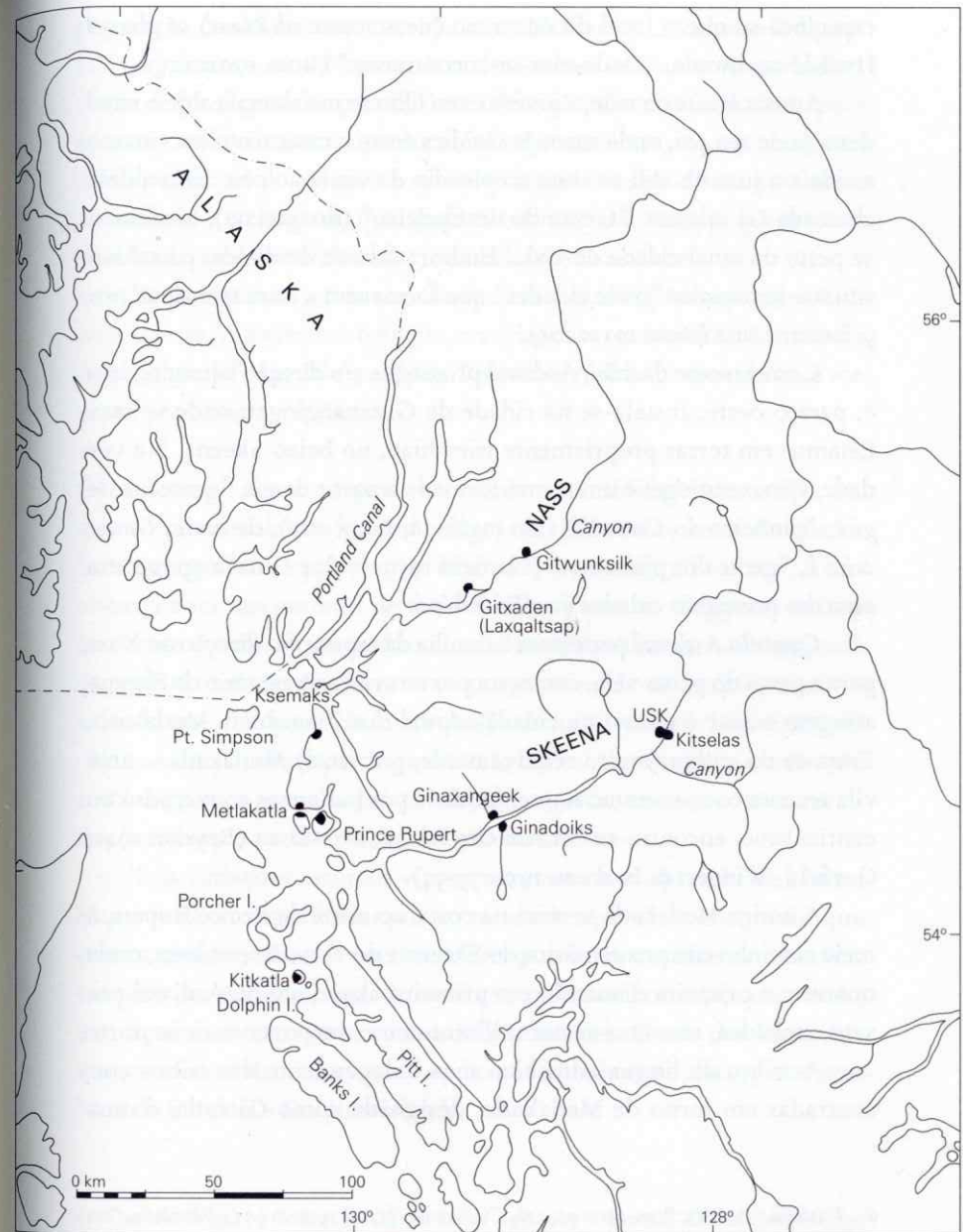
### III

Atenhamo-nos por enquanto a essa única versão, tentando extrair suas articulações essenciais. A narrativa se refere a fatos de ordens diversas. Primeiro, a geografia física e política do território tsimshian: os lugares e cidades mencionados existem realmente. Em seguida, a vida econômica dos indígenas que, como vimos, determina grandes migrações sazonais entre os vales do Skeena e do Nass, durante as quais transcorrem as aventuras de Asdiwal. Em terceiro lugar, a organização social e familiar, já que assistimos a vários casamentos, divórcios, viuvezes e incidentes conexos. E, finalmente, a cosmologia, pois, à diferença das demais atividades de Asdiwal, suas duas visitas ao céu e para baixo da terra são da ordem do mito, e não da experiência.

Começemos pelo quadro geográfico.<sup>5</sup>

A narrativa começa no vale do Skeena, onde as duas heroínas, uma partindo de sua aldeia a montante e a outra de sua aldeia a jusante, encontram-se a meio caminho. Na versão colhida por Boas no estuário do Nass,

5. Mais preciso e completo do que o publicado nas primeiras edições deste trabalho, esse mapa me foi generosamente fornecido por Wilson Duff, professor na Universidade da Colúmbia Britânica em Vancouver, a quem expresse aqui meus sinceros agradecimentos. Os nomes de lugares são facilmente identificáveis, apesar da transcrição um pouco diferente daquela de Boas.



especifica-se que o local do encontro (nesse caso, no Nass) se chama Hwil-lê-ne-hwada, “Onde-elas-se-encontraram” (Boas 1902: 225).

Após a morte da mãe, a jovem e seu filho se instalam na aldeia natal desta (a de seu pai, onde sua mãe residira entre o casamento e a viuvez), a aldeia a jusante. Ali se situa o episódio da visita ao céu. Essa aldeia, chamada Gitsalaser, “Gente do desfiladeiro” (do Skeena), localizava-se perto da atual cidade de Usk.<sup>6</sup> Embora falante do dialeto tsimshian, situava-se fora das “nove cidades” que formavam a terra tsimshian propriamente dita (Boas 1912: 225).

Com a morte da mãe, Asdiwal prossegue em direção a jusante, isto é, para o oeste. Instala-se na cidade de Ginaxangioget, onde se casa. Estamos em terras propriamente tsimshian, no baixo Skeena. Na verdade, Ginaxangioget é um termo formado a partir de *git*, “gente”, e de *gi.k*, “pinheiro do Canadá” (em inglês, *hemlock tree*), de onde, *Ginax-angi.k*, “gente dos pinheiros” (Garfield 1939: 175); e Ginaxangioget era uma das principais cidades dos Tsimshian.<sup>7</sup>

Quando Asdiwal parte com a família da esposa em direção ao Nass, para a pesca do peixe-vela, começam por atravessar o estuário do Skeena, atingem o mar e param na cidade-capital dos Tsimshian, Metlakatla. Trata-se da antiga (muito relativamente, por sinal) Metlakatla – uma vila recente com o mesmo nome, fundada por indígenas convertidos ao cristianismo, encontra-se em Annette Island, no Alasca (Beynon 1941; Garfield, Wingert & Barbeau 1951: 33-34).

A antiga Metlakatla se situa na costa, ao norte de Prince Rupert, a meio caminho entre os estuários do Skeena e do Nass. Ksemaksén, onde ocorrem a primeira discussão e o primeiro abandono de Asdiwal por seus cunhados, encontra-se numa ilha costeira, um pouco mais ao norte.

A tribo, de língua tsimshian mas independente das tribos concentradas em torno de Metlakatla, designada como Gitxatla, é uma

6. Garfield 1939: 175; Boas 1912: 71, 276. Cf. Krause ([1885] 1956: 214-15): Kîtelâssir, “no rio Skeena”.

7. Boas 1916: 482-83. Swanton (1952: 606) se refere a “Kinagingeeg, perto de Metlakatla” (?); cf. Krause (1956: 214-15): Kîn-nach-hangîk, “na península, perto de Fort Simpson”.

população de insulares que residiam em McCauley, Porcher e Dolphin Islands, diante e ao sul do estuário do Skeena. Seu nome é formado a partir de *git*, “gente” e *qxatla*, “canal”.<sup>8</sup> Após ter viajado do leste para o oeste, Asdiwal os acompanha em direção ao Nass, ou seja, num percurso orientado do sul para o norte, e depois em sentido inverso, até a “sua cidade”, ao largo da qual (e provavelmente a oeste, já que se trata de uma expedição em alto-mar) se situa a visita às focas.

De lá, Asdiwal retorna ao Skeena, ou seja, dirige-se agora do oeste para o leste. A narrativa termina em Ginadâos, certamente Ginadoiks, de *git*, “gente”, *na*, “de”, e *doiks*, “corrente rápida”, nome de uma torrente que deságua no Skeena.<sup>9</sup>

Consideremos agora o aspecto econômico. As atividades desse tipo, em que o mito envolve os protagonistas, não são menos reais do que os locais geográficos e populações evocados nos parágrafos acima. Tudo começa com um período de fome invernal, que os indígenas enfrentam entre meados de dezembro e meados de janeiro, antes da esperada chegada do salmão de primavera e pouco antes da vinda do peixe-vela, período que é chamado de intervalo (Boas 1916: 398-99). Depois de sua visita ao céu, Asdiwal participa das migrações de primavera em direção ao Nass, para a pesca de peixe-vela; em seguida, assistimos ao retorno das famílias para o Skeena, na estação do salmão.

Tais variações sazonais – para retomar uma expressão de Marcel Mauss – são acompanhadas por outras diferenças não menos reais, que o mito ressalta, entre as quais a diferença entre o caçador na terra (encarnado por Asdiwal, nascido no rio e a montante, ou seja, no interior) e o caçador no mar, encarnado inicialmente pela Gente dos Pinheiros, que vive rio abaixo, no estuário e, de modo ainda mais claro, pelos insulares de Porcher e Dolphin Islands.

8. Garfield 1939: 175; Boas 1916: 483. Swanton (1952: 607) informa: “Kitkatla, em Porcher Island”.

9. Garfield 1939: 176. Boas (1912: 233): Ginadâiks, “uma das nove cidades dos Tsimshian”; cf. Krause (1956: 214-15): Kinnatôoiks, “na península, perto de Fort Simpson”.

3) Ao passarmos para os aspectos sociológicos, a liberdade aumenta. Já não se trata de um retrato fiel, e quase um documentário, da realidade indígena, mas sim de uma espécie de contraponto, que ora segue de perto a realidade, ora parece afastar-se dela, para depois voltar a encontrá-la.

A sequência inicial do mito evoca condições sociológicas precisas. A mãe e a filha foram separadas pelo casamento desta e, desde então, cada qual residiu com seu marido na aldeia deste. No caso, o marido da mais velha era também o pai da mais nova, que deixou, portanto, sua aldeia natal para seguir o esposo rio acima. Reconhecemos aí uma sociedade na qual, embora a filiação seja matrilinear, a residência é patrilocal – a esposa vai residir na aldeia do marido – e onde os filhos, embora pertençam ao clã da mãe, são criados pelos parentes paternos e não pelos maternos.

Era assim entre os Tsimshian. Boas chama a atenção para isso em vários momentos: “Outrora, os grandes chefes costumavam desposar uma princesa de cada tribo. Alguns deles chegavam a ter até dezesseis, dezoito esposas [...]”, o que seria impossível caso o homem devesse residir na aldeia natal de sua esposa. De modo geral, diz Boas, “numerosos fatos indicam que o jovem casal se instalava junto aos parentes do marido”, de modo que “as crianças cresciam na casa paterna” (Boas 1916: 355, 529, 426; ver também 420, 427, 441, 499-500).

Pois bem, no mito, esse modo patrilocal de residência se vê bruscamente abolido pela fome, que liberta as duas mulheres de suas respectivas obrigações e permite que elas, uma vez mortos os maridos, se encontrem (significativamente) a meio caminho. Seu acampamento ao pé de uma árvore, na beira do rio congelado, a igual distância da nascente e da foz, oferece a imagem de um modo matrilocal de residência reduzido à sua mais simples expressão, já que a unidade residencial é composta apenas de uma mãe e sua filha.

A inversão, aí apenas esboçada, é ainda mais digna de nota na medida em que todos os casamentos subsequentes serão matrilocais, isto é, contrários ao tipo real.

Primeiro, o casamento de Hatsenas com a mais nova das mulheres. Essa união entre uma humana e um ser sobrenatural é fugaz, mas

mesmo assim o marido reside com a esposa e com a mãe desta. O viés matrilocal é ainda mais perceptível na versão proveniente do rio Nass. Quando seu filho, Asi-hwil, cresce, Hatsenas (que aqui se chama Hôux) diz à esposa: “Seus irmãos saíram à sua procura e logo estarão aqui. Devo me esconder no mato”. Pouco depois, os irmãos aparecem, e logo partem novamente, carregando as provisões de carne fornecidas às mulheres por seu protetor:

Assim que foram embora, Hôux voltou. As [mulheres] lhe disseram que seus irmãos e tios lhes tinham pedido que fossem para a aldeia. Então, Hôux disse: “Separemo-nos. Voltem para a sua casa, e eu voltarei para a minha”. Na manhã seguinte, uma multidão veio buscar as mulheres e o menino. Levaram-nos para Gitxaden. Os tios do menino fizeram uma festa e a mãe proclamou o nome que lhe tinha dado, Asi-hwil (Boas 1902: 227).

Não só o marido aparece aqui como um intruso, malvisto por seus cunhados e com medo de encontrá-los, como, ao inverso do que ocorre entre os Tsimshian e em outras sociedades caracterizadas pela associação de filiação matrilinear e residência patrilocal,<sup>10</sup> as prestações de alimento vão do marido da irmã para os irmãos da mulher.

O casamento matrilocal, acompanhado de antagonismo entre o marido e a família da esposa, é igualmente ilustrado pelo casamento de Asdiwal com Estrela da Noite: o casal reside com o pai desta, e esse sogro é tão hostil para com o genro que lhe impõe provas tidas por fatais.

É também matrilocal o segundo casamento de Asdiwal, com a jovem da Gente dos Pinheiros, e acompanhado de hostilidade entre o marido e os cunhados, já que estes o abandonam e obrigam a irmã a acompanhá-los.

O mesmo tema ressurge, enfim, entre a Gente do Canal, no terceiro casamento, pelo menos no início. Pois após a visita de Asdiwal às focas, a situação se inverte: Asdiwal encontra a esposa, que tinha se recusado a seguir seus irmãos e vagava em busca do marido. Mais do que isso, ela colabora

10. Boas 1916: 423; Malinowski 1929, *passim*.



com ele na “maquinação” – tanto no sentido próprio como no figurado – graças à qual Asdiwal irá se vingar dos cunhados; finalmente, o patrilocalismo triunfa quando Asdiwal abandona a esposa (ao passo que, nos casamentos anteriores, foram as esposas que o abandonaram) e retorna ao seu Skeena natal, onde só o filho virá juntar-se a ele. Iniciado com a *reunião de mãe e filha*, liberadas de seus afins ou *parentes paternos*, o mito conclui com a *reunião de pai e filho*, liberados de seus afins ou *parentes maternos*.

A sequência inicial e a sequência final do mito formam, portanto, um par de oposição, do ponto de vista sociológico, e o mesmo ocorre, do ponto de vista cosmológico, com as duas viagens sobrenaturais que interrompem o périplo “verdadeiro” do herói. A primeira viagem o leva ao céu, à casa do Sol, que começa por tentar matá-lo para mais tarde ressuscitá-lo. A segunda leva Asdiwal ao reino subterrâneo das focas, que ele próprio matou ou feriu, mas que acaba tratando e curando. A primeira viagem termina com um casamento matrilocal, como vimos, e que apresenta, aliás, um afastamento exogâmico maximizado (entre um “terreno” e uma “celeste”); mas o casamento será rompido pela infidelidade de Asdiwal com uma aldeã, ou seja, um esboço de casamento que, caso ocorresse, neutralizaria, por assim dizer, o matrilocalismo (marido e esposa teriam a mesma residência) e seria caracterizado por uma proximidade endogâmica também maximizada (casamento dentro da aldeia). A segunda viagem sobrenatural do herói, ao reino subterrâneo das focas, não dá lugar, é verdade, a um casamento; contudo, essa visita determina uma inversão da tendência matrilocal dos casamentos de Asdiwal, desligando a terceira esposa de seus irmãos, o herói da própria esposa e o filho de ambos da mãe, de modo que subsiste apenas a associação de pai e filho.

#### IV

Analisamos o mito distinguindo quatro níveis: geográfico, tecnoeconômico, sociológico e cosmológico. Os dois primeiros refletem exatamente a realidade, o quarto lhe escapa e o terceiro entrelaça instituições

reais e imaginárias. Apesar dessas diferenças, o pensamento indígena não os separa. Tudo se passa, antes, como se fornecessem códigos diferentes, utilizados conforme a necessidade do momento, de acordo com suas capacidades particulares, para transmitir a mesma mensagem, que será agora considerada.

As fomes de inverno são um acontecimento recorrente na vida econômica dos Tsimshian. Mas a fome que desencadeia nossa história é também um tema cosmológico. Pois, em toda a costa noroeste do Pacífico, o presente estado do universo é atribuído às profundas modificações da ordem original, operadas pelo demiurgo Gigante ou Corvo (em tsimshian, Txamsem) no decorrer de peregrinações realizadas para saciar uma voracidade incontrolável. Txamsem vive, portanto, em estado de fome permanente e a fome, embora seja uma condição negativa, é concebida como o *primum movens* da criação.<sup>11</sup> Nesse sentido, pode-se dizer que a fome das duas mulheres de nosso mito tem um significado cósmico; essas heroínas encarnam princípios, tanto quanto e até mais do que personagens lendários na origem de topônimos.

A situação inicial pode ser esquematizada do seguinte modo:

mãe	filha
mais velha	caçula
jusante	montante
oeste	leste
sul	norte

O encontro ocorre a meio caminho, localização que, como vimos, corresponde a uma neutralização da residência patrilocal e à realização das condições para a residência matrilocal, ainda deixada em estado de esboço. Mas a mãe morre no local mesmo do encontro e, a partir do nascimento de Asdiwal, o movimento essencial, inaugurado por sua filha ao deixar a aldeia em que residia desde o casamento, “muito longe rio

11. Para um resumo e uma análise comparativa de todos os textos conhecidos relativos à voracidade do demiurgo, ver Boas 1916: 636 ss.

acima” (Boas 1912: 71), prossegue na direção leste-oeste, até sua aldeia natal, nos desfiladeiros do Skeena, onde ela virá a morrer, deixando o campo livre para o herói.

A primeira aventura de Asdiwal põe em jogo uma oposição céu-terra, que o herói consegue superar em primeiro lugar graças à intervenção de seu pai, a ave de bom agouro Hatsenas, animal do céu atmosférico ou médio – bem qualificado, portanto, para desempenhar o papel de mediador entre o terreno Asdiwal e seu sogro, o Sol, senhor do céu empíreo. Asdiwal não consegue, contudo, superar sua natureza terrena, à qual se entrega duas vezes: ao ceder ao charme de uma aldeã e, depois, à saudade de sua aldeia. Temos, portanto, uma série de oposições não resolvidas:

baixo	alto
terra	céu
homem	mulher
endogamia	exogamia

Prosseguindo sua marcha para o oeste, Asdiwal contrai um segundo casamento matrilocal, que gera uma nova série de oposições:

caça na montanha	caça no mar
terra	água

Tais oposições são igualmente impossíveis de superar, e a natureza terrena de Asdiwal vence mais uma vez, acarretando seu abandono pela esposa e pelos cunhados.

O último casamento de Asdiwal é contraído não com ribeirinhos, mas com insulares, e o mesmo conflito se repete. A oposição continua sendo impossível de superar, embora a cada etapa os termos se aproximem. Desta vez, trata-se de um antagonismo entre Asdiwal e seus cunhados, durante uma caçada num rochedo em alto-mar, isto é, terra e água conjugadas. No episódio anterior, Asdiwal e os cunhados partiam em direções opostas: um no interior, a pé, e os outros no mar, de barco. Desta vez, estão juntos, num barco, e é somente no momento de atracar

que a superioridade de Asdiwal se afirma, em razão de sua utilização dos objetos mágicos destinados à caça na montanha: “Era uma caçada muito difícil, por causa das ondas (que varriam o rochedo) em direção ao alto-mar. Enquanto debatiam a respeito, [Asdiwal] disse: Meus queridos, talvez me baste calçar minhas raquetes de neve no lugar a que vocês se referem. Calçarei minhas raquetes de neve e subirei nos rochedos a que vocês se referem”. Desse modo, Asdiwal tem sucesso, enquanto seus cunhados, impossibilitados de atracar, permanecem nos barcos, envergonhados (Boas 1912: 125-26).

Asdiwal o terreno, senhor da caça, se vê abandonado num rochedo em alto-mar. Atingiu o ponto extremo de sua marcha para o oeste, e isso resume o aspecto geográfico e econômico. Contudo, de um ponto de vista lógico, suas aventuras podem ser representadas de outra forma, a de uma série de mediações impossíveis entre oposições ordenadas em ordem decrescente: alto e baixo, água e terra, caça marítima e caça na montanha etc.

Por conseguinte, no plano espacial, o herói é desviado no ponto extremo de seu deslocamento, e seu fracasso se expressa nesse *afastamento máximo* em relação a seu ponto de partida. Ele também fracassa no plano lógico, em razão de sua atitude exagerada para com os cunhados, por sua incapacidade de desempenhar o papel de mediador, muito embora a última oposição a ser superada – entre os modos de vida de caçadores terrestres e marinhos – tenha sido reduzida a um *afastamento mínimo*. Aparentemente, atingimos um impasse, mas uma reviravolta é introduzida no ponto morto, recolocando a máquina do mito em movimento.

O rei das montanhas (em dialeto do Nass, Asdiwal é Asi-hwil, que significa “aquele que atravessa montanhas”) fica bloqueado num arremedo de montanha, e duplamente: além de rele rochedo, fica praticamente submerso no mar. O senhor da caça, matador de ursos, será salvo por um camundongo, arremedo de caça.<sup>12</sup> Este camundongo fêmea o

12. Primeiro, por ser o menor mamífero a intervir na mitologia e também porque o camundongo representa, na mitologia da costa noroeste, os animais ctônicos do nível mais modesto, o da vida doméstica. De fato, o camundongo é o animal ctônico do lar e, enquanto tal, tem direito à ínfima oferenda da gordura que escorre dos brincos de lã que para ele são lançados ao fogo.

conduz numa *viagem subterrânea*, assim como a urso, caça suprema, havia imposto a Asdiwal uma *viagem celeste*. Na verdade, só faltaria o camundongo se transformar em mulher, para possibilitar ao herói um casamento simétrico e inverso ao outro, mas, embora esse elemento falte em todas as versões, pelo menos sabemos que o camundongo é uma fada: Dona-Rata, como a chamam os textos, acrescentando ao termo que designa o roedor o prefixo *ksem*, que é um termo de deferência para com uma mulher. Avançando a inversão de modo mais sistemático do que a hipótese acima teria permitido, essa fada é uma mulher idosa, imprópria à procriação: uma “esposa invertida”.

Isso não é tudo. O matador de animais às centenas, desta vez, vai curá-los e conquistar seu afeto.<sup>13</sup> O fornecedor de alimento (poder que recebeu do pai e que exerce, repetidas vezes, em benefício dos seus) torna-se alimento, já que é transportado no estômago das focas.<sup>14</sup>

Enfim, a visita ao mundo subterrâneo (que é também, em vários aspectos, um “mundo invertido”) irá determinar o retorno do herói, que a partir de então irá do oeste para o leste, do mar para a terra firme, da água salgada do oceano para a água doce do Skeena.

Essa inversão geral não influi no desenrolar da trama, que prossegue até a catástrofe final. De volta entre os seus e à situação patrilocal inicial, Asdiwal retoma sua atividade preferida, com o auxílio dos objetos mágicos. Contudo, *esquece* um deles, e para esse acidente não há remédio. Após uma caçada bem-sucedida, vê-se bloqueado na montanha, a meia altura: “Para onde poderia ir? Não podia subir, não podia descer, não podia ir para lado algum” (Boas 1912: 145). Ali mesmo é transformado em pedra, ou seja, paralizado, reduzido a sua “natureza terrena”, em sua forma pétreo e imutável; e assim avistado, “há gerações”.

13. “O afeto do chefe das focas e de sua tribo não parava de crescer” (Boas 1912: 133).

14. Os Tsimshian do grupo Nisqa “tiram do rio (Nass) seu alimento, que consiste principalmente de salmão e peixe-vela. De fato, a quantidade de peixes-vela que sobem o rio para desovar, na primavera, é tão grande que este recebeu o nome de Nass, que significa ‘estômago’ ou ‘depósito de víveres’” (Emmons 1910: 76).



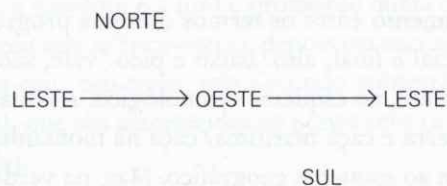
## V

A análise acima nos leva a distinguir dois aspectos da construção mítica: sequências e esquemas.

As sequências são o conteúdo aparente do mito, os eventos que se sucedem em ordem cronológica: encontro das duas mulheres, intervenção do protetor sobrenatural, nascimento de Asdiwal, sua infância, sua visita ao céu, seus casamentos sucessivos, suas expedições de caça e pesca, seus conflitos com os cunhados etc.

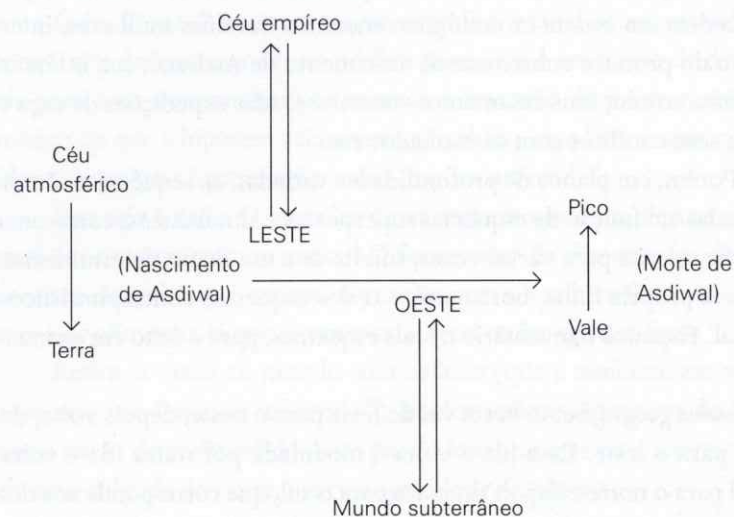
Porém, em planos de profundidades variadas, as sequências são organizadas em função de esquemas superpostos e simultâneos; como uma melodia, escrita para várias vozes, sujeita-se a um duplo determinismo: o de sua própria linha, horizontal, e o dos esquemas contrapontísticos, vertical. Façamos o inventário de tais esquemas, para o mito em exame.

1. *Esquema geográfico*. O herói vai do leste para o oeste; depois volta, do oeste para o leste. Essa ida e volta é modulada por outra ida e volta, do sul para o norte e depois do norte para o sul, que corresponde aos deslocamentos sazonais dos Tsimshian (de que o herói participa), em direção ao rio Nass, para a pesca de primavera do peixe-vela, e depois para o Skeena, para a pesca estival do salmão:



2. *Esquema cosmológico*. Três visitas sobrenaturais relacionam termos concebidos como “inferiores” ou “superiores”: a visita de Hatsenas, ave de bom agouro associada ao céu atmosférico, à jovem viúva; a visita de Asdiwal ao céu empíreo, seguindo Estrela da Noite; sua visita ao reino subterrâneo das focas, guiada por Dona-Rata. O fim de Asdiwal, bloqueado na montanha, aparece, assim, como uma *neutralização* da

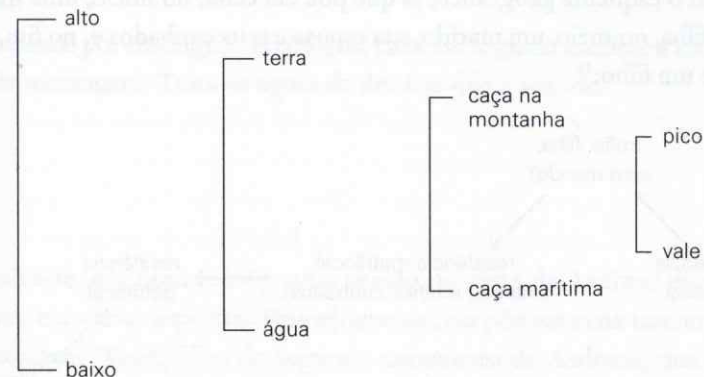
mediação mediana lograda por seu nascimento, que contudo não o capacita a conseguir duas mediações extremas (uma entre céu e terra – como baixo oposto a alto –; a outra entre mar e terra – como leste oposto a oeste).



3. *Integração*. Os dois esquemas precedentes são integrados num terceiro, composto de várias oposições binárias, todas insuperáveis para o herói, embora o afastamento entre os termos diminua progressivamente. As oposições inicial e final, alto/baixo e pico/vale, são “verticais” e pertencem, portanto, ao esquema cosmológico. As duas oposições medianas (água/terra e caça marítima/caça na montanha) são “horizontais” e pertencem ao esquema geográfico. Mas, na verdade, a última oposição, que é também a mais restrita (pico/vale) associa os caracteres próprios aos dois esquemas anteriores: é “vertical” na forma e “geográfica” no conteúdo.<sup>15</sup> O fracasso de Asdiwal (causado por seu

15. O duplo caráter, natural e sobrenatural, da oposição entre pico e vale já está no mito, visto que a situação perigosa do herói resulta de um terremoto provocado pelos deuses. Cf. *infra*, p. 190.

esquecimento das raquetes de neve, que o deixa bloqueado a meia altura) recebe, portanto, uma significação tripla, geográfica, cosmológica e lógica:



Note-se que os três esquemas são complementares, quando reduzidos a seus contornos, mantendo-se apenas a ordem e a amplitude das oposições.

O esquema 1 é composto de uma série de oscilações de amplitude constante: leste – norte – oeste – sul – leste.

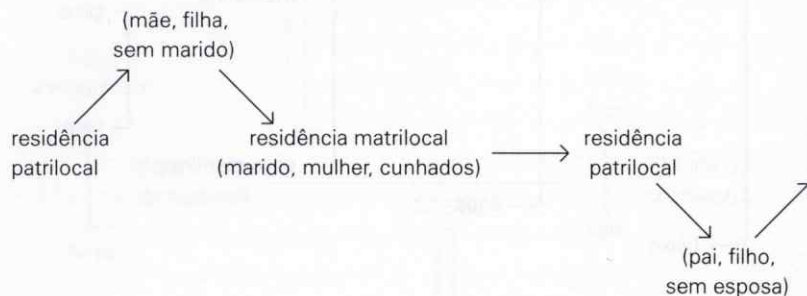
O esquema 2 parte de um ponto zero (encontro a meio caminho entre a nascente e a foz) e prossegue numa oscilação de amplitude média (céu atmosférico-terra), depois em oscilações de amplitude máxima (terra-céu, céu-terra, terra-mundo subterrâneo, mundo subterrâneo-terra), que são amortecidas no ponto zero (a meia altura, entre o pico e o vale).

O esquema 3 começa com uma oscilação de amplitude máxima (baixo-alto), amortecida por uma série de oscilações de amplitude decrescente (água-terra, caça marítima-caça na montanha, vale-pico).

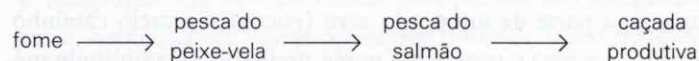
4. *Esquema sociológico*. A residência patrilocal prevalece no início. Vai progressivamente dando lugar à residência matrilocal (casamento de Hatsenas), que se torna letal (casamento celeste de Asdiwal) e depois

simplesmente hostil (casamento entre a gente dos pinheiros), antes de se enfraquecer e se inverter (casamento entre a gente do canal), para finalmente permitir o retorno à residência patrilocal.

Entretanto, o esquema sociológico não tem uma estrutura fechada como o esquema geográfico, já que põe em cena, no início, uma mãe e sua filha, no meio, um marido, sua esposa e seus cunhados e, no fim, um pai e um filho:<sup>16</sup>



5. *Esquema tecnoeconômico*. O mito começa evocando uma fome de inverno; termina com uma caçada bem-sucedida. No intervalo, segue o ciclo econômico e os deslocamentos sazonais dos indígenas para a pesca:



6. *Integração global*. Se reduzirmos o mito, finalmente, a suas duas posições extremas, inicial e final, que resumem sua função operatória, chegaremos a um quadro simplificado:

16. Como veremos mais adiante, a aparente abertura do ciclo se explica porque, na história de Waux, filho de Asdiwal, o encerramento resultará de um casamento matrilocal, abortando em situação terminal: marido, mulher, sem filhos.

	FÊMEA		MACHO
eixo	LESTE-OESTE	{—————}	eixo ALTO-BAIXO
	FOME		FARTURA
	MOVIMENTO		IMOBILIDADE

Começamos por distinguir os códigos, para em seguida analisar a estrutura da mensagem. Trata-se agora de decifrar-lhe o sentido.

## VI

Encontra-se, em Boas (1916), uma versão da gesta de Asdiwal digna de nota, em vários aspectos. Primeiramente, ela põe em cena um novo personagem, Waux, filho do segundo casamento de Asdiwal, que se apresenta como um duplo do pai, embora suas aventuras se situem em sequência às de Asdiwal. Na ordem cronológica, constituem sequências suplementares. Ora, tais sequências *posteriores* são organizadas segundo esquemas que são, ao mesmo tempo, *homólogos* aos que descrevemos e mais *explícitos* do que aqueles. Tudo se passa como se, ao atingir seu termo, a narrativa aparente (as sequências) tendesse a aproximar-se do conteúdo latente do mito (os esquemas); convergência análoga à que o ouvinte percebe nos acordes finais de uma sinfonia.

Quando a segunda mulher de Asdiwal (sua primeira mulher terrestre) lhe deu um filho, este recebeu o nome de Waux, que significa “muito leve”, porque era tão veloz quanto uma fâisca.<sup>17</sup>

Pai e filho eram profundamente apegados um ao outro, e sempre caçavam juntos. Assim, Waux ficou arrasado quando seus

17. O próprio Asdiwal herdara do pai a leveza e a rapidez de um pássaro. Trata-se de virtudes características do caçador que, segundo os indígenas, deve “ter os pés tão ligeiros quanto uma ave em pleno voo” (Boas 1916: 403). O informante de Boas considera Waux como “filho único” de Asdiwal (ibid.: 243). Engana-se, pois Asdiwal teve outro filho, de seu terceiro casamento (Boas 1912: 123, 133, 135), mas isso tem pouca importância, pois o terceiro casamento é um duplo do segundo.

tios o obrigaram a acompanhá-los, depois de terem abandonado Asdiwal em Ksemaksén. Mãe e filho tinham inclusive tentado, em segredo, encontrar Asdiwal, e só desistiram depois de chegarem à conclusão de que ele tinha sido devorado por um animal feroz.

Waux se torna um grande caçador, como seu pai. Pouco antes de morrer, sua mãe faz com que ele se case com uma prima, e o jovem casal vive feliz, enquanto Waux continua realizando seus feitos nos territórios de caça paternos, às vezes acompanhado da mulher, que dá à luz gêmeos.

Logo os filhos começam a acompanhar Waux nas caçadas, assim como ele antes seguira Asdiwal. Certo dia, dirige-se com eles para uma região inexplorada. Os meninos sofrem uma queda e morrem. No ano seguinte, Waux retorna ao mesmo local para caçar, munido de todos os objetos mágicos herdados do pai, exceto a lança, que esquece. Pego de surpresa por um terremoto, tenta em vão fazer com que sua mulher, que ele pode ver no vale, compreenda que precisa de sua assistência ritual. Aos berros, pede a ela que ofereça um sacrifício de gordura às potências sobrenaturais, para apaziguá-las. Mas a mulher não escuta e entende mal, repetindo, em vez das palavras do marido, aquilo que ela mesma gostaria de fazer: “Você quer que eu coma a gordura?”. Desalentado, Waux concorda, e a mulher se farta de gordura e água fresca, deita-se numa fonte, explode e se transforma no sílex rajado que hoje em dia abunda no local.

Waux, sem a lança que lhe permitiria fender as rochas e abrir uma passagem através da montanha, tendo perdido a última chance de apaziguar os elementos em razão do mal-entendido ocorrido entre sua esposa e ele, é petrificado, junto de seu cão e de seus objetos mágicos. Estão lá até hoje (Boas 1916: 243-45).

Várias substituições significativas podem ser aí notadas, em relação à versão de referência.

Asdiwal teve um filho único (na verdade dois, como vimos, de dois casamentos consecutivos, mas que são reunidos num só pela narrativa),

ao passo que Waux tem gêmeos. Não sabemos grande coisa desses gêmeos, mas é tentador estabelecer um paralelo entre eles e os dois cães mágicos recebidos por Asi-hwil de seu pai, na versão proveniente do rio Nass, um vermelho e o outro malhado, ou seja, marcados por um contraste que sugere (quando remetido aos sistemas de cores, tão frequentes entre os índios da América do Norte) funções divergentes.

Além disso, o dioscurismo fornece, em si, uma indicação. Na série americana dos mediadores, os dióscuros representam o termo mais fraco, e encontram-se no final da lista, após o messias (que une os contrários) e o enganador ou *trickster* (que os justapõe em sua pessoa), ao passo que o par dioscúrico os associa, mantendo-os ao mesmo tempo individualmente distintos.<sup>18</sup>

A passagem de um mediador único para um par dioscúrico expressa, por conseguinte, um enfraquecimento da função mediadora, ainda mais evidente na medida em que os gêmeos, pouco após sua aparição na cena mítica, desaparecem em território inexplorado, sem terem desempenhado papel algum.

Como Asdiwal, Waux acaba petrificado em decorrência do esquecimento de um objeto mágico, cuja identidade muda de uma versão à outra: raquetes de neve, em Asdiwal; lança, em Waux. Esses objetos mágicos são os instrumentos de mediação recebidos do herói de seu pai sobrenatural e existe, também entre eles, uma gradação: as raquetes de neve servem para subir e descer pelas encostas mais íngremes, ao passo que a lança permite passar diretamente através das paredes rochosas. A lança propicia, portanto, um meio mais radical do que as raquetes, que se adaptam ao obstáculo em vez de aboli-lo. O esquecimento de Waux parece, assim, mais grave do que o de Asdiwal. O mediador mais fraco perde o instrumento mais forte, e sua eficácia vê-se, por isso, duplamente diminuída.

A história de Waux procede, por conseguinte, por regressão dialética. Porém, em outro sentido, marca uma progressão, já que com essa variante se fecha uma estrutura que, em certos aspectos, continuava aberta.

18. Ver, a esse respeito, *Antropologia estrutural*, cap. XI: “A estrutura dos mitos” (Lévi-Strauss 1955b).

A mulher de Waux morre de *empanturramento*. Assim acaba uma narrativa cujo começo nos apresentava a mãe de Asdiwal (ou Asi-hwil) morrendo de *fome*. A fome a põe em *movimento*, ao passo que agora o abuso de alimento *paralisa* a mulher de Waux. Para finalizar quanto a este ponto, note-se que as duas personagens da sequência inicial eram mulheres *descasadas, não alimentadas* e em *deslocamento*, ao passo que os personagens da sequência final são um *casal*, cujo marido é um *provedor de alimento* (não compreendido) e a esposa uma mulher *excessivamente alimentada* (porque não compreende), igualmente *paralisados* apesar dessa oposição (mas talvez também devido à complementaridade negativa que ela expressa).

A transformação mais importante é representada pelo casamento de Waux. Vimos que Asdiwal contraiu casamentos em série, sempre malsucedidos. Não consegue escolher entre a esposa sobre-humana e a aldeã; é abandonado (à revelia dela, é verdade) pela esposa tsimshian. Sua esposa gitxatla lhe permanece fiel, a ponto de trair os próprios irmãos – é ele que a abandona. Termina seus dias, após ter recuperado o filho, na condição de celibatário.

Waux, ao contrário, casa-se uma só vez, mas esse casamento lhe será fatal. Neste caso, trata-se de um casamento *arranjado* pela mãe de Waux (à diferença dos casamentos *aleatórios* de Asdiwal), e um casamento com a *prima* (ao passo que as esposas de Asdiwal são completas *estranhas*) – entenda-se, aqui, a prima cruzada, filha do irmão da mãe (o que explica o papel de intermediária desempenhado por esta última).<sup>19</sup>

19. O informante de Boas parece cometer um engano, que Boas corrige apenas parcialmente. Em Boas (1916: 244), a passagem se apresenta do seguinte modo: “*Before his mother died she wanted her son to marry one of her own cousins, and he did what his mother wanted him to do*”. Tratar-se-ia, portanto, de uma prima da mãe, não do filho. O texto indígena correspondente encontra-se em Durlach (1928: 124), que transcreve a seguir, simplificando os sinais: “*na gauga (?) dem dzake na'ot da hasa'x a dem naksde Igoiguet a klálda Igu-txaát [...]*”.

O termo de parentesco *txaá* designa os filhos da irmã do pai ou do irmão da mãe, isto é, todos os primos cruzados; *Igu-* é um diminutivo; o sufixo *-t* é um possessivo da terceira pessoa. Em seu resumo da história de Waux, Boas (ibid.: 825) repete a versão suspeita: “*He marries one of his mother's cousins*”. No comentário, porém, ele corrige sua interpretação, ao incluir, com razão, esse exemplo entre todos os que menciona de casamento com a prima cruzada matrilateral: “O tipo normal de casamento, tal como se encontra descrito nas nar-

Como Boas explica, no texto que acaba de ser citado em nota, o casamento com a filha do irmão da mãe era preferencial entre os Tsimshian, sobretudo na nobreza, a que pertencem nossos heróis. Garfield (1939: 232-33) duvida que a prática se conformasse estritamente aos modelos míticos, mas o ponto é de importância secundária, já que aqui consideramos esquemas de função normativa. Numa sociedade como a dos Tsimshian, é fácil perceber por que esse tipo de casamento seria considerado ideal. Os meninos cresciam na casa do pai, mas, mais cedo ou mais tarde, teriam de se mudar para a casa do tio materno, quando dele herdassem títulos, prerrogativas e territórios de caça.<sup>20</sup> O casamento com a prima matrilateral representava uma solução para tal conflito.

Por outro lado, e como notamos diversas vezes a respeito de outras sociedades do mesmo tipo, esse casamento permitia solucionar um outro conflito, este entre as tendências patrilinear e matrilinear da sociedade tsimshian, que, como vimos acima, levava em conta as duas linhas.<sup>21</sup> Com efeito, desse modo um homem garante que seus privilégios hereditários e seus títulos permaneçam dentro de um círculo familiar restrito (Swanton 1905a; Wedgewood 1929; Richards 1914).

Mostrei alhures o quanto tal interpretação é inverossímil como origem universal dos casamentos de primos cruzados.<sup>22</sup> Porém, no caso de uma sociedade com tendências feudais, certamente corresponde a motivações reais, que devem ter contribuído para a manutenção ou adoção

rativas tradicionais, une um rapaz e a filha do irmão de sua mãe. Assim [...] uma mulher pede à filha que se case com seu primo (244)” (ibid.: 440). Como a página 244 menciona unicamente o casamento de Waux, vê-se que Boas retifica aqui a relação de parentesco, confundindo, porém, o sexo dos cônjuges. De onde uma nova contradição, pois essa prima seria a filha da irmã do pai. O verdadeiro sentido parece ser: antes de morrer, sua mãe quis que ele se casasse com uma de suas (dele) primas.

20. Boas 1916, na página 411, em contradição com a página 401. Voltaremos em breve a essa divergência.

21. Ver *supra*, p. 170. Ver também, acerca disso, Sapir 1915: 6 e 27; e Garfield, Wingert & Barbeau 1951: 17-25.

22. Ver *As estruturas elementares do parentesco*, edição original de 1949, pp. 158-59; nova edição, de 1967, pp. 143-45.

de um costume cuja explicação última deve, ainda assim, ser buscada nas propriedades comuns a todas as sociedades que o praticaram.

Os mitos tsimshian oferecem, aliás, uma impressionante glosa da teoria indígena do casamento com a prima cruzada matrilinear na história da princesa que se recusa a desposar o primo (filho da irmã do pai).

Tão cruel quanto orgulhosa, ela exige que o primo prove seu amor desfigurando-se. Ele retalha o próprio rosto, e então a princesa o repele, por sua feiura. Desesperado, o rapaz busca a morte e se aventura nos domínios do chefe Pestilência, senhor das deformidades. Depois de submeter o herói a duras provas, ele consente em transformá-lo em Príncipe Encantado.

Agora, a prima fica perdidamente apaixonada, mas é a vez de o rapaz lhe exigir que sacrifique sua beleza, só para cobri-la de sarcasmos. A princesa, agora horrenda, tenta apiedar chefe Pestilência. Imediatamente, o povo enfermo e deformado que lhe serve de corte se lança sobre a infeliz, quebra-lhe os ossos e a rasga.

O informante de Boas vê nessa história o mito de origem das cerimônias e ritos que marcam a união de primos cruzados:

Havia entre nós um costume, segundo o qual o sobrinho do chefe deveria casar-se com a filha deste, porque a tribo do chefe queria que seu sobrinho fosse seu herdeiro e o sucedesse após a morte. Esse costume foi transmitido de uma geração a outra, e ainda vigora hoje em dia, e a sucessão à chefia sempre foi feita assim.

Ora, prossegue o informante, é por causa do desastre que se abateu sobre a princesa rebelde que foi decidido que, em tais assuntos, “não se deve dar à moça liberdade de escolha [...] Mesmo que ela não queira casar-se com seu pretendente, tem de obedecer, uma vez feito o acordo entre os dois lados” (isto é, na conclusão de uma negociação entre as linhagens maternas dos dois jovens).

Uma vez unidos o príncipe e a princesa, a tribo do tio do rapaz se agita; então, a tribo do tio da moça se agita também, e ocorre um combate entre as duas. Os dois campos se apedrejam, muitas cabeças são atingidas de ambos os lados. As cicatrizes dos ferimentos [...] (são) como provas do contrato.<sup>23</sup>

Boas, em seu comentário, observa que esse mito não é exclusivo dos Tsimshian; encontra-se também entre os Tlingit e os Haida, igualmente matrilineares, e remetido ao mesmo tipo de união. Fica claro que ele traduz um aspecto fundamental da organização social dessas populações, que consiste num equilíbrio hostil entre as linhagens matrilineares dos chefes de aldeia. Num sistema de troca generalizada como o que resulta, nas famílias feudais, do casamento preferencial com a filha do irmão da mãe, as famílias se encontram como que arrançadas num círculo mais ou menos estável, no qual cada uma delas ocupa – ao menos temporariamente – o lugar de “doador de mulheres” em relação a outra família, e de “tomador” em relação a uma terceira família. Conforme a sociedade, essa estrutura desaprumada (já que se dá a um sem jamais ter certeza de receber do outro) pode atingir o equilíbrio – mais aparente do que real, aliás – de vários modos: democraticamente, segundo o princípio de que todas as trocas matrimoniais são equivalentes; ou, ao contrário, estipulando que uma das posições é estatutariamente superior à outra, o que, num contexto social e econômico diferente, do ponto de vista teórico – senão prático – dá no mesmo, já que cada família acumula as duas posições (Lévi-Strauss 1949: loc. cit.; [1953c] 2008: 338-39). As sociedades setentrionais da costa do Pacífico não puderam, ou não quiseram, escolher um desses pontos de equilíbrio, visto que a superioridade ou a inferioridade relativa dos grupos trocadores era – no interior da mesma categoria social à qual ambos, em princípio, deviam pertencer

23. Boas 1916: 185-91. Descrevendo as cerimônias de casamento entre os Nisqa a partir de outro informante, Boas explica que o combate entre os dois grupos pode ser violento a ponto de um dos escravos da guarda do pretendente ser morto: “É sinal de que os nubentes jamais irão se separar” (ibid.: 531).



– abertamente questionada por ocasião de cada união. Cada casamento, os *potlatch* que o acompanhavam ou precediam, as transferências de títulos e de bens que ocasionava, eram meios, para os grupos envolvidos, de conquistar uma vantagem sobre o outro e, ao mesmo tempo, de pôr fim aos conflitos anteriores. Tratava-se de fazer a paz, mas nas melhores condições possíveis. Nossa sociedade medieval apresenta, em termos de instituições patrilineares, a imagem simétrica dessa situação, com vários pontos em comum com a que acabamos de evocar.

Sendo assim, não é de surpreender a terrível novela em que os indígenas buscam a origem de suas instituições matrimoniais, nem tampouco o fato de a cerimônia de casamento entre primos assumir entre eles a forma de um combate mortal. Quando, ao expormos tais antagonismos inerentes à estrutura social dos Tsimshian, cremos “atingir a rocha” (para retomar uma expressão de Marcel Mauss), essa metáfora geológica expressa uma aproximação comparável em vários aspectos àquela efetuada pelos mitos de Waux e Asdiwal. Todas as antinomias concebidas pelo pensamento indígena nos mais diversos planos – geográfico, econômico, sociológico, cosmológico – são, afinal de contas, assimiladas à menos aparente, mas bem real, antinomia que o casamento com a prima matrilateral tenta superar, sem sucesso, como o *confessam* nossos mitos; e é justamente essa a sua função.

Passemo-los novamente em revista, a partir dessa nova perspectiva. A fome de inverno, que faz morrer os maridos das duas heroínas do início, libera-as da residência patrilocal e permite que se encontrem, e posteriormente retornem à aldeia natal da filha, o que significará, para o filho desta, um modo matrilocal de residência. A escassez de alimento é, portanto, relacionada à exportação das mulheres, e estas retornam a suas linhagens de origem quando o alimento acaba: símbolo de um acontecimento mais concretamente ilustrado a cada ano – mesmo sem fome – pelo deslocamento do peixe-vela no Nass, e depois do salmão, no Skeena. Os peixes provêm do oceano, chegam do sul e do oeste e sobem os rios na direção leste. Como os peixes que vão embora, a mãe de Asdiwal prossegue sua marcha em direção ao oeste e ao mar, onde Asdiwal viverá as desastrosas experiências do casamento matrilocal.

O primeiro desses casamentos é com Estrela da Noite, que é uma criatura celeste. A correlação céu-fêmea/terra-macho, implícita nessa sequência, invoca duas observações.

Em primeiro lugar, Asdiwal é, de certo modo, pescado pela Ursa que o atrai até o céu, e os mitos frequentemente descrevem os plantigrados como *pescadores de salmão* (Boas 1916: 403).<sup>24</sup> Também como um salmão, Asdiwal é pescado com uma rede pelo Sol, compadecido, depois de ter-se espatifado no solo (Boas 1912: 112-13).<sup>25</sup> Mas, quando Asdiwal retorna da estadia, inversa e simétrica, no reino subterrâneo das focas, a viagem é feita no estômago de uma delas, também como um

24. A duplicação da viagem de Asdiwal ao céu (contrastando com sua única viagem ao mundo subterrâneo) parece ter por função tornar ainda mais manifesta a analogia com a pesca do salmão. Com efeito, o retorno ao céu é realizado na forma de uma pescaria, por meio de uma rede que desce da abertura celeste – ao modo da pesca ritual do primeiro salmão de primavera, com uma rede introduzida num buraco feito no gelo que ainda cobre o rio.

25. Se nossa interpretação estiver correta, concluir-se-á que a oposição explícita céu/terra se realiza aqui de forma implícita como céu/água, que é a mais forte oposição inerente ao sistema dos três elementos, tal como utilizado pelo mito.

Esse sistema pode ser representado pela fórmula abaixo (o sinal : significa “está para”; o sinal :: “assim como”; o sinal / “opõe-se a”):

1. céu : terra :: terra : água,  
que também pode ser escrito:
2. céu > terra > água.

A hipótese aventada acima, acerca da “pesca” de Asdiwal, pode então ser verificada graças à permutação:

3. céu : água :: terra : terra,

a qual, constata-se, corresponde à segunda viagem sobrenatural de Asdiwal, em que a oposição à água (terra) é expressa por intermédio de uma viagem subterrânea. O que nos permite propor:

4. céu/terra :: céu/água (quando “água” tem a função de “subcéu”);
5. terra/água :: terra/terra (quando “terra” tem a função de “subterra”).

Ora, esse desdobramento do polo terra só se tornou necessário em função da assimilação – velada – da oposição maior entre céu e terra à oposição menor, ainda implícita, entre terra e água: Asdiwal é pescado, como um peixe, numa terra assimilada ao elemento líquido, do alto de um céu descrito como uma paisagem terrestre: “campo verde e florido”.

Sendo assim, desde o início, o mito parece regido por uma oposição mais atuante do que as demais, ainda que não imediatamente perceptível, entre terra e água, que é também a mais diretamente ligada às formas de produção e às relações objetivas entre os homens e o mundo. A análise dos mitos de uma sociedade, mesmo que formal, verifica o primado da infraestrutura.

alimento, aqui comparável ao *peixe-vela*, que é recolhido com pás no leito do Nass, o “rio-estômago”. Além disso, a rota do herói aqui tem o sentido inverso, não mais de leste para oeste, como o alimento que desaparece, mas de oeste para leste, como o que retorna.

Em segundo lugar, essa inversão é acompanhada por outra, da residência matrilocal para a residência patrilocal, e esta última é, por sua vez, função da substituição de uma viagem celeste por uma viagem subterrânea, que faz Asdiwal passar da posição terra-macho-dominado à de terra-macho-dominante.

A residência patrilocal não é melhor para Asdiwal, que com isso recupera o filho, mas perde a esposa e os afins. Isolado nesse outro sentido, incapaz de integrar os dois modos de filiação e de residência, vê-se, no ponto mais próximo do objetivo, bloqueado a meio caminho, após uma caçada proveitosa: conseguiu alimento novamente, mas perde a liberdade de movimento. A fome, causa de movimento, deu lugar à abundância, cujo preço é a paralisia.

Torna-se mais fácil compreender o casamento de Waux com a prima matrilateral, na sequência dos casamentos de seu pai, como símbolo do derradeiro e vão recurso do pensamento e da sociedade tsimshian para superar suas contradições. Pois esse casamento fracassa num *mal-entendido* que se soma a um *esquecimento*: Waux conseguiu permanecer junto de seus parentes maternos e, ao mesmo tempo, conservar os territórios de caça do pai. Embora sejam primos, ele e a esposa permanecem distanciados um do outro, porque o casamento de primos cruzados, numa sociedade feudal, é um paliativo e um logro; nessas sociedades, sempre se trocam mulheres, mas também se compete por bens.

## VII

A análise acima suscita uma observação de outra ordem: é sempre arriscado propor, como fez Boas em sua monumental *Tsimshian Mythology*, “uma descrição da vida, da organização social, das crenças e das práticas religiosas de um povo, tal como aparecem em seus mitos” (Boas 1916: 32).

A relação entre o mito e o dado é certa, mas não na forma de uma *re-presentação*. É de natureza dialética, e as instituições descritas no mito podem ser o inverso das instituições reais. É o que sempre ocorre, inclusive, quando o mito busca expressar uma verdade negativa. Como já notamos, a gesta de Asdiwal causou certo embaraço ao grande etnólogo americano, porque nela se afirma que Waux herdou os territórios de caça do pai, quando outros textos e a observação direta atestam que as posses de um homem, incluindo seus territórios de caça, passavam para o filho de sua irmã, ou seja, de um homem para outro, em linha materna.<sup>26</sup>

Mas a herança paterna de Waux não é menos o reflexo de condições reais do que os casamentos matrilocais de seu pai. Com efeito, os meninos cresciam em residência patrilocal, para mais tarde concluírem sua educação junto ao tio materno; após o casamento, voltavam a viver com os pais, acompanhados das esposas; e fixavam residência na aldeia do tio, quando eram chamados a sucedê-lo. Era assim pelo menos nas famílias nobres de uma sociedade cuja mitologia constituía uma verdadeira “literatura de corte”. Essas idas e vindas constituíam um dos sinais exteriores da *tensão* entre linhagens aliadas. As especulações míticas em torno de modos de residência integralmente patrilocal ou matrilocal não dizem respeito, conseqüentemente, à realidade tsimshian, e sim às possibilidades inerentes à sua estrutura, suas virtualidades latentes. O que elas pretendem, em última análise, não é descrever o real, mas justificar as limitações a que ele se sujeita, já que as posições extremas são *imaginadas* apenas para serem demonstradas como *insustentáveis*; tal procedimento, próprio da reflexão mítica, implica a admissão (mas na linguagem dissimulada do mito) de que a prática social, assim aprofundada, é maculada por uma contradição impossível de superar. Uma contradição que a sociedade tsimshian, como o herói do mito, não pode entender e prefere esquecer.

26. Ver as hesitações de Boas, em Boas 1916: 401, 411-12. Mesmo Garfield, que se debruçou longamente sobre essa questão, não consegue admitir a sucessão em linha paterna; cf. Garfield, Wingert & Barbeau 1951: 17.

Nossa concepção das relações entre o mito e a realidade certamente restringe a utilização daquele como fonte documental. Mas abre outras possibilidades, já que ao renunciarmos a buscar no mito uma representação sempre fiel da realidade etnográfica, ganhamos um meio de atingir, às vezes, as categorias inconscientes.

Lembramos há pouco que as duas viagens de Asdiwal – de leste para oeste e vice-versa – se encontram correlacionadas, respectivamente, a modos matrilocal ou patrilocal de residência. Ora, os Tsimshian praticam, de fato, a residência patrilocal, o que nos leva agora a concluir que uma das orientações corresponde a um sentido de “leitura” direto de suas instituições, e a outra ao sentido oposto. A viagem de oeste para leste, que é a viagem de volta, é acompanhada pela volta ao patrilocalismo. Portanto, para o pensamento indígena, a direção que toma é a única direção real, sendo a outra apenas imaginária.

É exatamente isso, aliás, que o mito proclama. O deslocamento para leste propicia a Asdiwal o retorno a seu elemento, a terra, e à terra natal. Quando se dirige para o oeste, era um provedor de alimento que punha fim à fome; supria a escassez de alimento ao mesmo tempo que avançava no sentido que o alimento toma quando desaparece. Refazendo o itinerário em sentido contrário, no estômago da foca, é simbolicamente identificado ao alimento, e se desloca no sentido do alimento quando volta.

O mesmo ocorre em relação à residência matrilocal, introduzida como uma realidade negativa, um substituto para a inexistência da residência patrilocal, em razão da morte dos maridos.

E o que significa a direção oeste-leste, no pensamento indígena? É a que tomam tanto o peixe-vela como o salmão, todos os anos, subindo os rios e penetrando no interior. Se essa orientação é também a que os Tsimshian devem adotar para obter uma imagem não deformada de sua existência social concreta, não seria porque concebem a si mesmos *sub specie piscis*, colocando-se no lugar dos peixes, ou melhor, colocando os peixes em seu lugar?

Essa hipótese, formulada ao cabo de um raciocínio dedutivo, vê-se indiretamente confirmada no ritual e na mitologia.

Entre os indígenas da costa noroeste, a pesca e o preparo do peixe dão lugar a vários tipos de rito. Observamos acima que, para extrair o óleo do peixe-vela, as mulheres devem espremê-los nos próprios seios nus e que os restos devem ficar apodrecendo perto das casas, apesar do fedor. O salmão não apodrece, já que é posto a secar ao sol ou defumado. Mas outros cuidados devem ser ritualmente observados: deve ser cortado com uma faca primitiva, feita com uma concha de mexilhão, e jamais com lâminas de pedra, osso ou metal. As mulheres realizam essa operação sentadas no chão, com as pernas abertas (Boas 1916: 449-50 e 919-32 [Nootka]).

Tais proibições e prescrições parecem traduzir uma mesma intenção, a de “imediatizar” a relação entre o peixe e o humano, tratando-o como se fosse um humano, ou pelo menos reduzindo ao máximo o emprego de objetos manufaturados, que são da ordem da cultura, ou seja, negando ou subestimando aquilo que faz com que os peixes não sejam humanos.

Os mitos, por sua vez, relatam a visita de um príncipe ao reino dos salmões, de onde ele retorna, depois de ter conquistado a aliança de seus anfitriões, ele mesmo transformado em peixe. Todos esses mitos contêm o mesmo incidente: acolhido pelos salmões, o príncipe faminto é alertado a não comer a mesma comida que eles, sob pretexto algum, devendo golpear e matar sem hesitação os próprios peixes, desconsiderando a forma humana na qual passou a vê-los (Boas 1916: 192-206, 770-78, 919-32).

Pois nesse momento, a identificação mítica se choca com a única relação real existente entre peixe e homem, a de alimento. Essa relação não pode ser nem transcendida nem transformada. Subsiste, mesmo no mito, em forma de alternativa: ou comer como os salmões (embora seja humano) ou comer salmões (embora sejam como humanos). Esta última é a solução correta, contanto que sejam observados os ritos exigidos pelos salmões, graças aos quais podem ser ressuscitados a partir das espinhas cuidadosamente reunidas e depois mergulhadas em água ou queimadas.<sup>27</sup> A primeira solução seria um *abuso de identificação*, do homem ao salmão,

27. Não possuímos informações a respeito de outros peixes, entre os quais os escorpenídeos. Mas deduz-se de Boas 1893b que, durante a estadia entre as focas, o herói consumiu as espinhas, visto que no final elas saem de seu estômago e provocam sua morte.

não do salmão ao homem. O personagem do mito que comete esse erro é transformado em raiz ou rochedo – como Asdiwal –, condenado à imobilidade e irrevogavelmente ligado à terra.

Partindo de uma situação inicial caracterizada por um movimento irreprimível para desembocar numa situação final caracterizada pela inércia definitiva, o mito de Asdiwal expressa a seu modo um aspecto fundamental da filosofia indígena. Começa-se pela ausência de alimento, e todo o exposto acima leva a pensar que o papel de Asdiwal, como provedor de alimento, equivale a uma negação dessa ausência, que é uma não presença; e quando essa presença é enfim obtida, com Asdiwal que se apresenta como alimento (e não mais como provedor de alimento), ela desemboca num estado de inércia.

Mas a fome, tanto quanto a inércia, é uma condição intolerável para os homens. Somos, portanto, levados a concluir que, para nossos indígenas, o único modo positivo do ser é uma *negação do não ser*. Não é possível explorar essa hipótese nos limites deste trabalho. Assim, apenas observaremos que ela poderia lançar uma nova luz sobre a *necessidade de afirmar-se* que, no *potlatch*, nas festas, nas cerimônias e nas rivalidades feudais, parece caracterizar o estilo tão particular das sociedades da costa noroeste do Pacífico.

## VIII

Resta-nos a resolver um último problema, aquele colocado pelas divergências entre a versão do rio Nass e as provenientes da costa, cuja ação se situa no rio Skeena. Até agora, acompanhamos estas últimas. Consideremos agora a versão Nass.

Reina a fome nas aldeias de Laxqaltsap e Gitwunksilk.<sup>28</sup> Duas irmãs, separadas pelo casamento, vivem cada uma numa delas.

28. É possível localizá-las. A primeira é a atual Greenville, no estuário do Nass; cf. Swanton (1952: 586): “*Lakkulzap or Greenville*”; “*Gitwunksilk [...] near the mouth of Nass River*” (ibid.: loc. cit). Ver ainda Sapir (1915: 2): “*Greenville (laxqaltsa’p) [...]*”. O mapa de Barbeau

Decidem reunir-se e se encontram a meio caminho, num lugar nomeado em memória desse evento. Trazem algumas provisões: a irmã de jusante tem umas poucas bagas e a de montante, um punhado de ovas. Partilham o que têm, lamentando sua miséria.

Uma das irmãs, a de rio acima, veio com a filha, da qual não se ouvirá mais falar. A de rio abaixo, que é a mais jovem, ainda é solteira. Um desconhecido vem visitá-la à noite. Chama-se Hôux, que quer dizer “Traz-sorte”. Ao saber da situação das mulheres, fornece-lhes alimento milagrosamente. A mais nova logo dá à luz um filho, Asi-hwil, para quem o pai fabrica raquetes de neve, ineficazes no início, mas que dão ao portador poderes mágicos, uma vez aperfeiçoadas. Asi-hwil também recebe do pai dois cães mágicos e um bastão capaz de perfurar as rochas. A partir de então, o herói demonstra ser melhor caçador do que outros personagens sobrenaturais com quem compete.

Aqui se situa o episódio da retirada de Hôux, quando seus cunhados se aproximam, resumido acima (: 79). Estes levam a irmã e o sobrinho para Gitxaden, abaixo dos desfiladeiros do Nass.<sup>29</sup> Lá, o herói é atraído para o céu pelo escravo de um ser sobrenatural, disfarçado de urso; mas não consegue entrar no céu e volta para a terra depois de ter perdido o rastro do urso.

Vai então para a terra dos Tsimshian, onde se casa com a irmã de caçadores de focas. Humilha-os com sua superioridade, é abandonado por eles, faz uma visita às focas em seu reino subterrâneo, cuida delas e as cura, consegue uma embarcação de intestino que o leva de volta à costa, onde mata os cunhados com a ajuda de cetáceos artificiais. Reúne-se à esposa, para não mais deixá-la (Boas 1902: 225-29).

(1950), contudo, situa Gitwunksilk (Gitwunksihlt) acima dos desfiladeiros. A segunda se encontra no baixo Nass, mas a montante. Segundo Sapir (ibid.: loc. cit.), os Gitwankciltku, “gente de onde moram os lagartos”, formam o terceiro grupo nisqa, a partir da foz.

29. Sapir (1915: 3): “*gitxate’n*, gente das armadilhas (de peixe)”; Barbeau (1950, mapa): Gitrhatin, no início do estuário, a jusante do cânion. Parece ser a localidade inicialmente chamada Laxqaltsap.

Essa versão é evidentemente um tanto pobre. Possui poucos episódios e, quando comparada à de Boas 1912, que nos serviu de referência até agora, a sequência dos acontecimentos parece embaralhada. Todavia, seria equivocado tratar a versão do Nass como mero eco enfraquecido das do Skeena. Na parte mais bem preservada, a sequência inicial, tudo se passa como se a riqueza de detalhes tivesse sido preservada, mas à custa de substituições que formam, indubitavelmente, um sistema. Começamos, pois, por inventariá-las, distinguindo os elementos comuns às versões e os elementos transformados.

Nos dois casos, a narrativa começa num vale fluvial, o do Skeena ou o do Nass. É inverno e reina a fome. Duas mulheres aparentadas, uma vivendo a montante e a outra a jusante, resolvem se reunir, e se encontram a meio caminho.

Várias diferenças já são perceptíveis:

Local da ação . . . . .	Nass	Skeena
Estado do rio . . . . .	?	Congelado
Situação das duas aldeias . . . . .	pouco distantes	"muito distantes"*
Parentesco entre as mulheres . . .	irmãs	mãe e filha
Estado civil . . . . .	{ uma casada } { uma solteira }	duas viúvas

Como se pode ver, essas diferenças equivalem a um *enfraquecimento de todas as oposições* na versão Nass. Isso se evidencia na situação relativa das aldeias e mais ainda na relação de parentesco entre as duas mulheres, cujo elemento constante, a relação mais velha/mais nova, se realiza na forma do par mãe/filha num caso e irmã mais velha/irmã mais nova no outro; há uma *maior distância* entre as aldeias onde residem as primeiras do que no caso das outras, e as primeiras são impelidas ao encontro por um *acontecimento mais radical* (dupla viuvez simultânea) do que as outras (das quais apenas uma é casada, e nada indica que tenha perdido o marido).

Temos ainda uma prova de que é a versão Nass que representa um enfraquecimento da versão Skeena e não esta um reforço da outra.

\* É o que o mito afirma enfaticamente, mas a aldeia da mais jovem não é nomeada.

Trata-se da sobrevivência da relação original, mãe/filha, em forma de vestígio, na maternidade da irmã mais velha, que vem acompanhada da filha, um detalhe cujo rendimento funcional, em qualquer outro plano, é nulo na versão Nass:

(a) [mãe: filha] :: [(mãe + filha) : não mãe]

de modo que o elemento constante é dado pela oposição entre *fertilidade retrospectiva* e *fertilidade prospectiva*.

Pois bem, tais diferenças, que poderiam ser consideradas como "de mais e de menos" – quantitativas, nesse sentido – são acompanhadas por outras, que são verdadeiras inversões.

Nas variantes Skeena, a mais velha das mulheres vem de jusante e a mais nova de montante. Na variante Nass é o contrário, já que o par (mãe + filha) vem de Gitwunskilk, rio acima, e a irmã solteira (que irá tornar-se a esposa do protetor sobrenatural, exatamente como a filha na versão Skeena) chega de Laxqaltsap, rio abaixo.

Na versão Skeena, as mulheres chegam sem nada e dividem *uma baga podre* achada no local do encontro.<sup>30</sup> Mais uma vez, a versão Nass apresenta um enfraquecimento, já que as mulheres trazem provisões, a bem dizer, bastante módicas: algumas bagas e um punhado de ovas:

	Jusante		Montante
Versão Skeena:	o	→	baga podre ← o
Versão Nass:	bagas	→	← ovas

Seria fácil mostrar que, na costa noroeste do Pacífico e em outras regiões da América, a podridão é concebida como limiar entre o alimento e o excremento.<sup>31</sup> Se, na versão Skeena, uma única baga (*quantitativamente*, alimento mínimo) é o suporte da podridão (*qualitativamente*,

30. "Algumas bagas", em Boas 1895b.

31. Vários mitos se referem à perda do salmão pelos homens, devido à recusa de um pedaço de peixe mofado ou ao nojo diante da descoberta de que a Mãe dos Salmões os gera pelo ânus.

alimento mínimo) é porque as próprias bagas são concebidas *especificamente* como alimento fraco em relação aos alimentos fortes.

É fato que, na versão Skeena, as duas mulheres são expressamente associadas não a determinados alimentos mas à falta de qualquer alimento. Contudo, essa “falta de alimento”, ainda que seja uma categoria negativa, não é uma categoria vazia; o desenrolar do mito lhe dá, retrospectivamente, um conteúdo. As duas mulheres são ausência de alimento, mas estão ligadas ao leste e ao oeste, à terra e ao mar. O mito de Asdiwal se refere a uma oposição entre dois modos de vida, também ligados a esses mesmos pontos cardeais e a esses mesmos elementos: caçadores de montanha, de um lado, pescadores e caçadores marinhos, do outro.<sup>32</sup> Na versão Skeena, a oposição “alimentar” é, portanto, dupla: entre alimento animal (nas posições extremas) e alimento vegetal (em posição mediana); entre animal marinho (oeste) e animal terrestre (leste), ou seja:



Daí a fórmula:

$$(b) [terra: mar] :: [(terra + mar) : meio]$$

cuja analogia com (a) pode ser imediatamente percebida.

O sistema alimentar da versão Nass, por sua vez, está assentado numa *estrutura simplificada* (de dois termos em vez de três) e em *oposições enfraquecidas*. O alimento vegetal passa de não marcado para

32. “A caça no mar requer uma formação totalmente diferente daquela adequada à caça na montanha” (Boas 1916: 403).

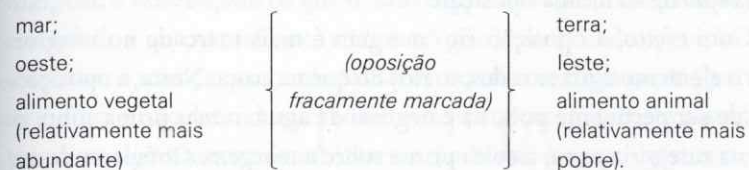
fracamente marcado, de estado-limite entre presença e ausência de alimento para alimento positivo, quantitativamente (umas poucas bagas) e qualitativamente (bagas mais frescas). Esse alimento vegetal não se opõe mais ao alimento animal, categoria fortemente marcada (afetada pelo sinal -1), mas à realização – a mais pobre concebível – do alimento animal (todavia afetado pelo sinal +1), e de três modos:

peixe, e não carne;

ovas de peixe, e não peixe;

um tanto “do tamanho de um dedo”;

ou num sistema:



A correlação entre as duas variantes, do ponto de vista do sistema alimentar, pode ser então expressa pelas fórmulas:

$$(c_1) [(- carne) : (- peixe)] \\ :: [dx (carne + peixe) : dx (alimento vegetal)]$$

ou, em forma simplificada (tratando a quantidade mínima *dx* como uma ausência):

$$(c_2) [carne : peixe] \\ :: [(carne + peixe) : (alimento vegetal)]$$

na qual a soma (carne + peixe) constitui a categoria do alimento animal. Note-se, aqui também, a analogia entre as fórmulas *a*, *b*, *c*.

Os dois tipos de alimento da versão Nass são as bagas (jusante) e as ovas (montante). As ovas são um alimento animal e fluvial, as bagas

um alimento vegetal e terrestre e, de todos os alimentos terrestres (à diferença dos animais caçados na montanha), o que é geralmente associado às margens de rio.<sup>33</sup>

A transformação realizada pela passagem de uma versão à outra pode portanto ser grafada, desse ponto de vista:

(d) [oeste : leste] :: [mar : terra]

:: [água : terra (firme)] :: [rio : margem]

Ora, a oposição entre rio e margens de rio não é apenas um enfraquecimento das antinomias fundamentais entre leste e oeste, terra firme e água, cuja expressão mais marcada é a oposição mar/terra. É também uma *função* desta última oposição.

Com efeito, a oposição rio/margem é mais marcada no interior (onde o elemento água se reduz ao rio) do que na costa. Nesta, a oposição deixa de ser pertinente pois, na categoria da água, o mar prima sobre o rio e, na categoria terra, a costa prima sobre a margem. Compreende-se, assim, a razão da inversão que, a *montante*, permite propor:

(d) [água : terra (firme)] :: [rio : margem]

mas, a *jusante*, assimilando o conjunto do rio e de sua margem à terra, agora por oposição ao mar, somos levados a:

(e) [água : terra (firme)] :: [mar : (rio + margem)]

em que o conjunto (rio + margem) se encontra permutado em posição (terra).

Como *e* e *f* podem ser reduzidas à fórmula:

(f) [terra : água] : [(rio + margem) : mar]

33. “As mulheres vão todas juntas de barco, ou caminhando pela mata, para colher bagas” (Boas 1916: 404).

análoga às fórmulas *a*, *b*, *c*, esse exemplo permite compreender como é possível que uma transformação mitológica se expresse por uma sucessão de equivalências cujos extremos são radicalmente invertidos (Lévi-Strauss [1955b] 2008: 246).

De fato, no último estágio da transformação, a posição (jusante, oeste) é considerada como alimento vegetal, portanto terrestre, ao passo que a posição (montante, leste) é considerada como alimento animal que, consistindo de ovas de peixe, é fluvial e, portanto, aquático. As duas mulheres, reduzidas a seu denominador comum, que é a relação entre mais velha e mais nova, encontram-se assim, coerentemente permutadas quanto a jusante e montante.<sup>34</sup>

Na versão Skeena, por conseguinte, a oposição fraca, entre rio e margem, é *neutralizada* (o que o mito exprime ao precisar que o rio está congelado e que as mulheres andam no gelo), em prol da oposição forte entre mar e terra, a qual, entretanto, é negativamente evocada (pois que as mulheres são definidas pela carência quanto aos alimentos associados a suas posições respectivas). Na versão Nass, é a oposição forte que é neutralizada, por enfraquecimento e inversão, em prol da oposição fraca entre rio e margem, positivamente evocada (pois que as mulheres aqui têm provisões – parcas – dos alimentos apropriados).

Transformações paralelas podem ser notadas no episódio do protetor sobrenatural, tal como narrado pelas duas versões. Na do Skeena, ele fornece exclusivamente carne, em volume crescente (na ordem: pequeno esquilo, galo selvagem, porco-espinho, castor, cabrito, urso preto, urso grizzly, rena); na do Nass, carne e peixe conjuntamente, em grande quantidade, tanto que a casa fica “cheia de carne e peixe” num caso, e “cheia de carne seca” apenas, no outro. Ora, na versão Skeena,

34. A mais nova, representando a fertilidade prospectiva, apresenta um caráter feminino marcado, e a mais velha, não marcado. A mais nova deve, portanto, encontrar-se sempre em posição (terra): na versão Skeena, porque irá gerar Asdiwal, rei das montanhas, caçador terrestre; na versão Nass, pela mesma razão, acrescida do caráter estritamente feminino da coleta de bagas, que representam o alimento terrestre. Cf. Boas (1916: 52, e também 404): “Os homens trazem todo o alimento animal, exceto os moluscos, ao passo que as mulheres coletam bagas, tubérculos e moluscos”.

esse equilíbrio entre os modos de vida só se realiza muito mais tarde, e de modo passageiro, durante o terceiro casamento de Asdiwal com a irmã dos Gitxatla, quando, ainda em companhia dos cunhados, ele possui provisões abundantes “de salmão e de carne fresca”, que vendem aos Tsimshian esfomeados.<sup>35</sup>

Ademais, Asdiwal recebe do pai objetos mágicos imediatamente perfeitos (Skeena), ao passo que os objetos dados a Asi-hwil vão sendo aperfeiçoados (Nass). Em ambos os casos, o herói volta do oeste como alimento, transportado em vísceras de foca; mas, no segundo, a substituição do estômago (Skeena) pelo intestino (Nass) sugere um alimento mais próximo da putrefação, tema final neste caso, e não inicial (baga podre era o primeiro alimento das mulheres na versão Skeena). É preciso lembrar, quanto a isso, que o peixe-vela, única esperança de escapar da fome (em tsimshian, peixe-vela se diz *hale-má'ik*, que significa “salvador”), deve ser tolerado até a putrefação; caso contrário, sentir-se-ia humilhado e não mais retornaria.

## IX

Como dar um conteúdo concreto a esse duplo mecanismo de *enfraquecimento das oposições* acompanhado de uma *inversão das correlações*, cuja coerência formal verificamos? Começemos por notar que a inversão ocorre nas posições geográficas respectivas das duas populações: os Nisqa, gente do Nass, ficam ao norte e os Tsimshian (cujo nome significa “no interior do rio Skeena”, de *K-sia'n*, “Skeena”), ao sul. Para casar-se em terra estrangeira (relativamente falando), o herói do Nass se dirige aos Tsimshian, ou seja, para o lado do Skeena, ao sul; e o último casamento de Asdiwal, nativo do Skeena, leva-o a acampar com seus afins, antes da ruptura, no Nass, ao norte. Cada população imagina espontaneamente o mesmo território de modo simétrico e inverso ao da outra.

Ora, os mitos atestam que a dualidade entre os vales do Skeena e do Nass – que, junto com a região intermediária, formam a terra

35. Comparar, a esse respeito, Boas 1902: 225-226 e Boas 1912: 74-77 e 120-23.

tsimshian (no sentido amplo) – é concebida como oposição, assim como as atividades econômicas associadas a cada um dos rios:

Um adolescente, que nasceu milagrosamente decidiu subir ao céu, quando a noite ainda reinava sobre a terra. Transformado em folha, fecunda a filha do dono do sol, que gera um filho chamado Gigante. O menino se apodera do sol e, tendo-se tornado dono do dia, desce à terra, onde ganha um companheiro, Logobola, dono do nevoeiro, da água e das marés. Os dois entram em competição e, após uma série de provas sem vencedor, resolvem apostar o rio Skeena contra o rio Nass, no tiro ao arco. Gigante ganha graças a um estratagema e fica tão feliz que se exprime em tsimshian – ou seja, em dialeto do curso inferior do Skeena – para proclamar sua vitória. “E Logobola disse: você ganhou, irmão Gigante. Agora, o peixe-vela subirá o Nass duas vezes, a cada verão. – E Txamsen (Gigante) respondeu: o salmão do Skeena será sempre bem gordo. – Assim, eles dividiram o que Txamsen tinha ganho às margens do Nass [...] Depois disso, os dois irmãos se separaram.” Uma das versões registradas por Boas especifica: “Txamsen partiu em direção ao mar e Logobola foi para o sul, de onde viera” (Boas 1916: 70; ver também Boas 1902: 7 ss.).

A simetria das posições geográficas, contudo, fornece apenas um começo de explicação. Vimos que a inversão das correlações é função de um enfraquecimento geral das oposições, que uma simples substituição do sul pelo norte e vice-versa não basta para explicar. Ao passar do Skeena para o Nass, o mito se deforma de dois modos, que estão estruturalmente ligados: ameniza-se e, por outro lado, se inverte. A interpretação só pode ser aceita se der conta de ambos os aspectos solidariamente.

As gentes do Skeena e as gentes do Nass falam dialetos vizinhos.<sup>36</sup> Sua organização social é quase idêntica.<sup>37</sup> Mas diferem profundamente no

36. Ver o verbete “Tsimshian” no *Handbook of American Indian Languages* (Boas 1911).

37. Sapir (1915: 3-7), onde se vê claramente que Goddard ([1928] 1934) enganou-se ao atribuir aos Nisqa apenas duas divisões exogâmicas, em vez de quatro. O erro pode provavelmente ser



que concerne aos modos de vida. Descrevemos o do Skeena e da costa, caracterizado por uma grande variação sazonal, dupla, por sinal: entre as cidades de inverno e os acampamentos de primavera, e entre a pesca de primavera ao peixe-vela, no Nass, e a pesca de verão ao salmão, no Skeena.

Não parece que a gente do Nass fosse periodicamente para o Skeena. É-nos dito apenas que os que viviam no Nass, muito longe rio acima, eram chamados *kit'anwi' like*, “gente que deixa periodicamente sua aldeia permanente”, porque desciam todos os anos para o estuário do Nass, exclusivamente para a pesca ao peixe-vela (Sapir 1915: 3). As mais amplas variações sazonais praticadas pelos Nisqa parecem, portanto, ter-se limitado ao Nass, ao passo que as dos Tsimshian envolviam um sistema mais complexo, Skeena-Nass. Acontece que o peixe-vela chega já em março ao rio Nass, local de encontro de todos os grupos, na espera ansiosa pelo “salvador”, ao passo que o salmão sobe muito mais tarde os dois rios. Consequentemente, os Nisqa viviam num vale, e os Tsimshian, em dois.

Isso posto, todos os indígenas podem conceber a dualidade Nass-Skeena como uma oposição, bem como aquela, correlativa, entre peixe-vela e salmão. Não há por que duvidar disso, visto que o mito que funda essa oposição foi colhido por Boas em duas versões quase idênticas, uma em dialeto do Nass e a outra no do Skeena. Mas uma oposição concebida por todos pode não ser igualmente significativa para os dois grupos. Os Tsimshian vivenciavam-na todos os anos; os Nisqa apenas sabiam dela. Embora a construção a partir de pares de opostos se apresente na língua tsimshian como um modelo bem aparente, e provavelmente consciente para o falante,<sup>38</sup> seu rendimento lógico e filosófico não podia ser o mesmo nos dois grupos. Os Tsimshian o utilizam para construir um sistema global e coerente, mas não integralmente comunicável a gentes cuja existência concreta não é marcada pela mesma dualidade;

explicado pelo fato de os Nisqa, vizinhos imediatos dos Tlingit, serem obrigados a aplicar com mais frequência do que os Tsimshian a regra do mínimo múltiplo comum a sua organização social, para que as leis de exogamia sejam respeitadas nos casamentos com estrangeiros.

38. Boas lista 31 pares de “partículas locais” em oposição, do tipo: para cima/para baixo, para dentro/para fora, defronte/detrás etc. (Boas 1911: 300-12).

talvez também porque o curso do Nass tem uma orientação leste-oeste menos pronunciada do que a do Skeena, o que contribui para obscurecer o esquema topográfico.

Atingimos assim uma propriedade fundamental do pensamento mítico, da qual poderíamos buscar outros exemplos: quando um esquema mítico passa de uma população para outra, e entre elas há diferenças de língua, organização social ou modo de vida que o tornam difícil de comunicar, o mito começa por empobrecer-se e embaralhar-se. Mas pode-se perceber uma passagem limítrofe na qual, em vez de se abolir definitivamente, perdendo todos os seus contornos, o mito se inverte e recupera parte de sua precisão.

As coisas se passam aí como em ótica: uma imagem é percebida com exatidão através de uma abertura adequada, mas basta esta diminuir para que a imagem se torne confusa e difícil de perceber. Porém, quando a abertura se reduz a um orifício pontual, isto é, quando a *comunicação* tende a cessar, a imagem se inverte e recupera a nitidez. Nas escolas, essa experiência é usada para demonstrar que a luz se propaga em linha reta, em outras palavras, que os raios luminosos não são transmitidos de qualquer modo, mas sujeitos às regras de um campo estruturado.

Este trabalho é, a seu modo, uma experiência, já que se restringe a um caso e os elementos isolados pela análise nele se apresentam em muitas séries de variações concomitantes. Se esta experiência tiver sido capaz de mostrar que o campo do pensamento mítico também é firmemente estruturado, terá atingido seu objetivo.

### Post-scriptum

Após uma releitura, ao cabo de quinze anos inteiramente dedicados ao estudo da mitologia americana, este texto requer certas correções – algumas das quais já incorporadas – e comentários. Levando ao pé da letra uma indicação de Boas (1916: 793), segundo a qual as versões 1895 e 1912 seriam “praticamente idênticas”, não dei atenção suficiente à

primeira, acreditando poder desconsiderá-la como uma “variante fraca” da segunda, e que só apresentaria em relação a esta “algumas pequenas diferenças” (Lévi-Strauss 1959: 34 e n. 1). Na verdade, existem diferenças consideráveis entre as duas versões.

A principal delas diz respeito à posição respectiva das duas mulheres, que é radicalmente invertida entre uma versão e outra: a mãe vem de montante, e a filha de jusante, o que aparentemente desqualificaria a interpretação proposta acima quanto às relações entre a versão 1912, em dialeto tsimshian, e a versão 1902, em dialeto nisqa. Mas isso só seria verdade se o rio congelado sobre o qual caminham as duas mulheres na versão 1895 fosse o Skeena. Ora, embora essa versão também provenha dos Tsimshian e não nomeie o rio, pelo menos no início do mito, temos boas razões para supor que se trate do Nass. Nesse caso, longe de ser invalidada, nossa interpretação receberia uma confirmação suplementar, já que ligava à mudança de rio a posição respectiva das heroínas quanto à nascente e à foz.

Quais são as razões que militam em favor do Nass na versão 1895? Notemos, primeiramente, que nela a mais jovem das mulheres é casada com um homem de uma tribo estrangeira. Do ponto de vista geográfico, mãe e filha não vivem muito afastadas uma da outra, já que, partindo ao mesmo tempo de suas respectivas aldeias, encontram-se após dois dias de caminhada. Em compensação, encontram-se muito afastadas do ponto de vista sociológico, já que o casamento da filha constitui um exemplo de exogamia pronunciada. Por essa razão, quando seu filho Asiwa cresceu, Ho (encarnação humana do pássaro Hadsenas) decidiu que ele iria se estabelecer com a mãe e a avó na tribo desta, em conformidade com o mesmo princípio de residência matrilocal que prevalece na versão Nass (*supra*, p. 179).

Instalado na aldeia de sua avó materna, Asiwa se dedica à caça na montanha, em detrimento da caça no mar (precisão que poderia parecer supérflua, já que a aldeia se situa longe rio acima, mas cujo interesse ficará evidente mais adiante). Ele se casa e esse casamento, pelo qual paga um preço alto aos irmãos da moça, na forma de animais inteiros que caçou, ocorre, ao que tudo indica, com uma mulher local. Esse casamento

endogâmico precede, portanto, o casamento com a filha do Sol (aqui designado apenas como o senhor do urso sobrenatural), ao passo que na versão Skeena, a aventura com a aldeã ocorre após o casamento celeste, e o herói sofre as consequências de sua infidelidade.

Pois bem, a versão 1895 (p. 287) afirma explicitamente que Asiwa vivia com a esposa nas montanhas, mas sua residência se situava perto do Nass, às margens do qual apareceu o urso sobrenatural, que ele perseguiu, seguindo rio acima. Isso não é tudo; pois, quando seu sogro, compadecido, concorda em mandá-lo de volta para a terra, deposita-o às margens do Nass, no exato local em que Asiwa encontrou em seguida seis irmãos da tribo Gitxatla que voltavam da pesca ao peixe-vela, que o levaram (entenda-se: para as ilhas onde moravam) e lhe deram sua irmã em casamento, para mais tarde abandoná-lo num recife porque Asiwa, “embora só tivesse caçado na montanha até então” (ver acima), humilha-os ao mostrar-se melhor caçador do que eles no mar. Neste caso também, por conseguinte, a versão 1895 inverte a versão 1912, em que a gente de Gitxatla recolhe o herói na costa, a caminho do Nass para a pesca sazonal ao peixe-vela; aqui, ao contrário, eles o recolhem no Nass, no final da mesma estação de pesca, e se dirigem com ele para as ilhas costeiras em que habitam.

Todas as indicações acima confluem, portanto, para sugerir que, antes do casamento gitxatla do herói, o mito transcorreria inteiramente ao longo do rio Nass. A versão 1895 realizaria, assim, uma espécie de compromisso entre a de 1912, que transcorre no Skeena, e a de 1902, que provém efetivamente do rio Nass; ao passo que esta versão 1895 é da mesma proveniência que a versão Skeena, mas situa sua intriga no Nass.

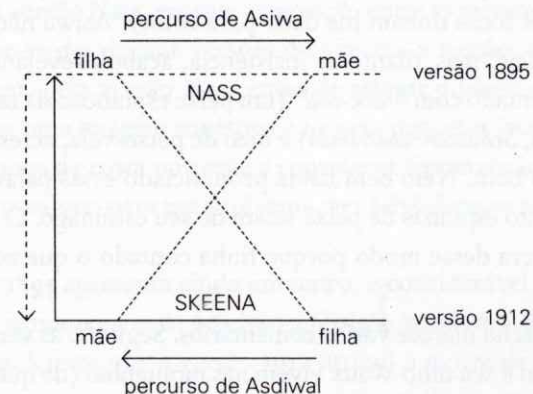
Em primeiro lugar, as respectivas posições das mulheres são conformes às do Nass, mas sua relação de parentesco é a mesma que na versão Skeena. Outros detalhes do mito contribuem para atribuir-lhe o mesmo caráter de compromisso entre os dois outros. Em vez de as mulheres viverem muito longe, ou ao contrário, muito perto, uma da outra, vimos que aqui elas estão pouco afastadas do ponto de vista geográfico, mas muito afastadas do ponto de vista sociológico e político – já que a filha se casou numa tribo estrangeira. O mesmo ocorre em relação ao

alimento: em vez de trazerem provisões ou não terem nenhuma – e dividirem uma única baga podre encontrada no local –, as mulheres chegam sem provisões, mas compartilham algumas bagas semipodres colhidas no local do encontro e alguma casca de conífera que coletam nas vizinhanças do acampamento. Essa dualidade no aprovisionamento poderia corresponder àquela entre margem de rio e terra firme, cruzando, assim, a divisão entre água e terra firme da versão Skeena e aquela entre rio e margem na versão Nass (*supra*, pp. 207-09). Convém notar, quanto a isso, que, se na versão 1912 a baga única e completamente podre de que as mulheres dispõem é imprópria como alimento tanto do ponto de vista quantitativo como qualitativo, o mesmo ocorre com a casca, arrancada de uma árvore bichada (*rotten spruce-tree*, p. 77), apenas para alimentar a fogueira, aparentemente: “[...] *their fire was about to be extinguished. Then the young noble woman [...] went to get bark [...]*” (ibid.: 73). Como na versão Skeena, seu protetor sobrenatural fornece às mulheres caça cada vez maior, embora em escala reduzida, que vai, na versão 1895, da “perdiz” ao cabrito montanhês.

Seria agora possível compreender a posição particular da versão 1895, independentemente do fato de, tendo sido coletada, como as versões 1912 e 1916, no dialeto tsimshian do baixo Skeena, não transcorrer nesse rio, e sim no Nass, como a versão 1902 que provém deste rio? Em outras palavras, por que os Tsimshian propriamente ditos sentiriam a necessidade de ter uma versão de seu mito situada em terra nisqa, em vez da sua? E teria essa transferência uma função intrínseca, independente das mudanças que podem ser objetivamente constatadas e que, no ponto em que estamos, não passam de uma espécie de recorte intermediário entre as demais versões?

Comparemos rapidamente a versão 1895 com as passagens correspondentes da versão do Skeena. Esta última se situa inicialmente no curso deste rio, que o herói desce, de montante a jusante. Chega ao estuário e depois sobe pela costa – onde encontra a gente de Gitxatla – até a foz do Nass. O itinerário descrito pela versão 1895 é simétrico e inverso: o herói sobe o Nass, primeiro até a aldeia da avó, onde se casa, e depois rio acima, ao encaço do urso; em seguida, desce novamente o rio,

na companhia da gente de Gitxatla, até o território destes, no estuário do Skeena. As duas versões respeitam meticulosamente essa simetria. A de 1912 precisa que Asdiwal, já estabelecido a jusante de seu local de nascimento, sai ao encaço da urso branca “que descia o vale” (*supra*, p. 171), e a de 1895 (: 287), que Asiwa, estabelecido e casado a montante, perto da aldeia da avó, foi atraído pelo urso mais longe “rio acima”. Essas diferenças podem ser representadas em forma de diagrama:



Essa construção simétrica acarreta, por sinal, certas dificuldades, que a versão 1895 evita prudentemente. Indica, por exemplo, que Asiwa teria sido recolhido pela gente de Gitxatla no alto Nass, sem dizer como eles teriam feito, em seguida, para retornar a suas terras nas ilhas ao largo do estuário do Skeena. Uma descrição da descida do Nass teria de fato posto em risco a bela simetria entre as configurações espaciais que se delineiam nas duas versões. Mas o que significa isso?

Lembremos os finais das versões 1912 e 1916. Na primeira, Asdiwal sente saudades das montanhas onde passou a infância, retorna, seu filho vem juntar-se a ele e Asdiwal morre na montanha, transformado em pedra, num dia em que saiu para caçar e esqueceu de levar suas raquetes de neve. Na versão 1916, o esquecimento de Waux, que redobra o personagem de seu pai Asdiwal, em cujo território de caça continua caçando, é reforçado por um segundo erro: ele não consegue fazer com

que a esposa, que interpreta suas ordens às avessas, lhe obedeça. Por isso, ele é petrificado, como o pai, enquanto sua mulher, empanturrada de gordura, explode e se transforma em sílex.

E como acaba a versão 1895? Depois de ter-se livrado dos cunhados malvados (excetuando o mais novo, como na versão 1912), Asiwa viveu em paz com sua mulher gitxatla na aldeia desta (no litoral, portanto). Porém, passados vários anos, ele sentiu a vontade incontrolável de rever as focas que o tinham tratado tão bem. O filho quis saber por que, e o que as focas tinham lhe dado para comer. Asiwa não quis responder, no início, mas, diante da insistência, acabou revelando que tinha sido alimentado com “*rock-cod*” (um peixe espinhoso da família dos escorpenídeos, *Sebastes ruberrimus*) e óleo de peixe-vela, acrescentando que era muito bom. Nem bem havia pronunciado essas palavras, caiu morto, enquanto espinhas de peixe saíam de seu estômago. O mito conclui que morrera desse modo porque tinha contado o que acontecera entre as focas.

Esse desfecho merece vários comentários. Segundo as versões 1912 e 1916, Asdiwal e seu filho Waux vivem nas montanhas (de que Asdiwal sentia saudades) e ambos morrem avançando montanha adentro (numa região inexplorada, específica a versão 1916), em expedição de caça que coloca os heróis, portanto, em posição de provedores de alimento. Segundo a versão 1895, ao contrário, Asiwa, que na origem era exclusivamente caçador na montanha (*supra*, p. 214), vive à beira-mar, talvez até numa ilha, e morre devido à saudade que sente da estadia entre as focas, em alto-mar (mais adiante mar adentro), onde se vê na posição de receptor de alimento – é da culinária das focas que mais sente falta. Saudades da montanha num caso (quando Asdiwal tinha vivido, casado, duas vezes perto do estuário do Skeena e na costa), saudades do alto-mar no outro (quando Asiwa tinha vivido, casado, no alto Nass, “nas montanhas”, cf. Boas 1895b: 287), duas conclusões que apresentam entre elas a mesma rigorosa simetria que os diferentes percursos atribuídos aos heróis nas várias versões. Este exemplo permite verificar, mais uma vez, que as mensagens míticas, ao se oporem, determinam retroativamente construções invertidas.

Pois bem, em relação a essas duas mensagens – morte do herói em razão das saudades que sente da terra ou do mar, por não ter conseguido equilibrar os dois elementos, portanto –, a versão Nass (Boas 1902; *supra*, pp. 202-03) ocupa uma posição neutra: a tentativa de viagem celeste do herói fracassa, a estadia ctônica entre as focas não lhe deixa saudades, e ele termina seus dias em paz, na costa, onde se casou. O que torna compreensível o fato de a versão 1895 possuir relações de simetria com as versões 1912 e 1916, e apresentar pontos de convergência com a versão Nass, em que a oposição entre as mensagens é anulada. Ao afastar-se das demais versões do Skeena, a versão 1895 passa, por assim dizer, pela versão Nass antes de atingir o plano em que virá a apresentar uma imagem simétrica e inversa daquelas (acerca da tendência dos mitos da costa noroeste a considerar sistematicamente todas as soluções possíveis para um problema, ver Lévi-Strauss 1972b).

A versão 1895 apresenta ainda um outro, e considerável, interesse: permite-nos situar com mais precisão a posição semântica do *esquecimento* nos mitos. Vimos que a versão 1912 atribui a morte de Asdiwal a um esquecimento e que a versão 1916 também atribui a um esquecimento a morte de seu filho Waux, aqui redobrado e agravado por um mal-entendido entre marido e mulher que virá a causar a morte de ambos. Pois bem, a versão 1895 substitui o esquecimento por outro erro, a indiscrição cometida por Asiwa, ao revelar ao filho os detalhes do menu que degustou entre as focas. No atual estágio de nossos conhecimentos da etnografia dos Tsimshian, ignoramos por que razão essa revelação constituiria um erro. Seria proibido preparar escorpenídeos no óleo de peixe-vela? Ou o erro inicial teria sido a ingestão das espinhas, permitida às focas mas proibida aos humanos, como ocorre com as de salmão (*supra*, p. 201)? Ou, ainda, teriam as focas proibido Asiwa de revelar detalhes de sua estadia num mundo sobrenatural, ao qual ele havia sido admitido por conta de uma proteção especial? A solução desse pequeno problema não é, felizmente, indispensável para desenvolver o ponto que nos interessa. Basta-nos o fato de a versão 1916 introduzir, além do esquecimento, o mal-entendido como variante combinatória do erro e

de a versão 1895 substituir ambos por uma indiscrição. O que haveria de comum, e de diferente, afinal, entre o esquecimento, o mal-entendido e a indiscrição? Seria possível situá-los, e determinar suas relações recíprocas, dentro de um mesmo campo semântico?

Definamos a indiscrição, que consiste em revelar a alguém algo que não lhe deveria ter sido dito, como um excesso de comunicação com outrem. O mal-entendido, que consiste em compreender, naquilo que foi dito por alguém, algo diverso do que o que queria dizer, poderá, então, ser definido como falta de comunicação, igualmente com outrem. Percebe-se o lugar que cabe ao esquecimento em tal sistema: trata-se de uma falta de comunicação, não mais com outrem, mas consigo mesmo; pois esquecer é não dizer a si mesmo o que se deveria ter dito:<sup>39</sup>

	indiscrição	mal-entendido	esquecimento
excesso/falta	+	-	-
outrem/si	+	+	-

O motivo do esquecimento aparece com frequência nos contos e nos mitos, mas costuma ser considerado como um artifício a que o narrador recorre, de modo arbitrário, para dar novo impulso à intriga. Se for possível generalizar a interpretação que acabamos de propor, o esquecimento aparecerá como algo totalmente diferente, como uma verdadeira categoria do pensamento mítico ou, no mínimo, como um modo, dotado de um significado preciso, da categoria constituída pela comunicação.

Tendo feito essas considerações a respeito da versão de 1895, que merecia ter reconhecido o seu lugar, gostaríamos de apresentar, por fim,

39. Após uma conferência em Vancouver, em fevereiro de 1973, em que eu expusera essa interpretação, uma estudante da Universidade da Colúmbia Britânica, Hilda Thomas, sugeriu que a saudade, que é o contrário do esquecimento, poderia ser definida como um excesso de comunicação consigo mesmo, ilustrando, portanto, a quarta e última combinação: +, -.

algumas observações rápidas acerca de outra questão, a do casamento com a prima cruzada matrilateral, que havíamos apresentado como típico não só dos Tsimshian como também dos povos vizinhos (*supra*, p. 194). Ora, um recente e notável estudo comparado das genealogias e dos ciclos de prestação no *potlatch*, de Rosman e Rubel (1972), parece demonstrar, convincentemente, que, se tais dados confirmam o caráter preferencial do casamento com a prima matrilateral entre os Tsimshian, o mesmo não pode ser dito em relação aos Haida e aos Tlingit, entre os quais o mecanismo do *potlatch* aparenta só ser compatível com uma preferência matrimonial pela prima patrilateral.

Contudo, qualquer que possa ter sido a prática observada no final do século XIX e começo do XX (as observações disponíveis raramente são mais antigas), tanto entre os Tlingit e os Haida, como entre os Tsimshian, os mitos afirmam a mesma preferência pelo casamento com a prima cruzada matrilateral. Resumimos e comentamos o mito tsimshian da princesa que não queria se casar com o primo (*supra*, pp. 194-95). Como havia ressaltado Boas, esse mito existe também entre os Tlingit e os Haida. A versão haida de Skidegate (Swanton 1905b: 354) não é de grande auxílio, pois não diz que a mulher é uma parente e toda a narrativa transcorre em terra tsimshian; não pretende, portanto, afirmar coisa alguma em relação aos povos vizinhos. Em compensação, a versão de Masset (Swanton 1908: 654-55), que começa entre os Tlingit, é bastante explícita quanto às relações de parentesco entre os dois protagonistas, ele filho da irmã do pai e ela, filha do irmão da mãe, o que o informante comenta nos seguintes termos:

Antigamente, casava-se apenas com os filhos dos tios. Ninguém queria que os bens dos tios passassem para outros. Assim, (nenhum homem) permitia que ninguém além dele mesmo se casasse com a filha de seu tio. Era assim que Gaogatl, filho do chefe da aldeia, também pensava, e ele tratou portanto de conseguir a filha de seu tio em casamento, e a filha do tio queria o mesmo.

A versão tlingit (Swanton 1909: 243) reflete a mesma situação. Um jovem rapaz, “filho do chefe de certo clã”, corteja a prima, cujo pai, tio do

rapaz, destina “a algum chefe de fora”. Como o herói espera atingir seu objetivo fazendo valer seu direito à esposa do tio, mãe de sua amada – pois “no tempo antigo, quando um homem se casava com uma mulher que tinha uma filha em idade casadoura, casava-se também com a filha” –, o mito parece referir-se às famílias de alta estirpe nas quais, de acordo com as observações de Swanton, Murdock e Laguna, um homem, ao suceder ao tio materno, casava-se com a viúva, sua filha, ou ambas (Rosman & Rubel 1971: 40, n. 3).

Um antigo testemunho sugere, por sinal, que entre os Tlingit a preferência pelo casamento com a prima patrilateral talvez fosse apenas a consequência, aplicada ao homem, de uma tendência mais geral a escolher o cônjuge no clã do pai, uma tendência que, no caso das mulheres, desembocaria na fórmula de casamento simétrica e inversa:

Os pais de uma moça desejam fortemente casá-la com um membro da família do lado do pai. Pode ser um tio, um primo ou um avô. O mesmo princípio prevalece entre os pais de rapazes, que querem fazê-los desposar uma jovem ou uma mulher que seja parente próxima do lado do pai. Pode ser a prima, a tia ou a avó. Esses tipos de casamento não são apenas considerados como bastante convenientes [...] [os indígenas] têm preferência por eles acima de qualquer outro grupo de parentesco (Jones 1914: 128).

Se os Tlingit assim formulavam suas preferências matrimoniais, o resultado seria a escolha de uma prima patrilateral para um homem e de um primo patrilateral para uma mulher, que seria ela mesma prima matrilateral do cônjuge. Uma narrativa tlingit (Swanton 1909: 242) relata que um rapaz haida, abandonado pela prima matrilateral logo após ter-se casado com ela, partiu com o pai para casar-se novamente, em outra aldeia. Seu pai também o ajudou mais tarde a indenizar a primeira mulher, quando esta exigiu uma parte de seus bens. Essa insistência no papel do pai sugere que um casamento patrilateral poderia ter sucedido ao primeiro casamento, matrilateral, e que ambas as formas eram aceitas. Se acrescentarmos que um mito tsimshian (Boas 1916: 154) se refere a um

rapaz incitado pelos pais e por todos os tios maternos a tomar esposa no clã de seu pai, contrariamente à preferência bem atestada pela prima matrilateral, teremos de admitir que paira uma certa incerteza quanto ao modo como essas populações pensavam seu próprio sistema e o punham em prática.

Tais fatos não diminuem em nada a força da demonstração de Rosman e Rubel, mas sugerem que as duas modalidades de troca generalizada podiam coexistir entre os Tlingit e os Haida (ainda que uma delas fosse excepcional) ou que havia certa divergência entre a ideologia e a prática, que poderia traduzir a tensão entre as linhagens para a qual chamamos a atenção (*supra*, p. 196). Sem pretenderem garantir seu próprio equilíbrio unicamente graças ao mecanismo das trocas matrimoniais, as sociedades consideradas lançaram mão cada vez mais de outros ciclos de prestações, envolvendo títulos e bens. É por essa razão, aliás, que mesmo que a preponderância do casamento patrilateral fosse definitivamente confirmada entre os Tlingit e os Haida, não cremos que pudesse invalidar nossas antigas considerações quanto à precariedade dessa fórmula (Lévi-Strauss 1949: 553-58; [1949] 1967: 512-17). Pois tal precariedade intrínseca seria ainda mais ressaltada pelo fato de as sociedades que conseguiram tornar essa fórmula mais duradoura possuírem outros mecanismos, políticos e econômicos, mais importantes para assegurar sua coesão.