

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Coleção dirigida por EDUARDO FORTELLA,
Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Tradução e coordenação de
MARIA DO CARMO PANDOLFO,

com a participação de
SONIA WOLOSKE, TANIA JATOBA, CELINA MARIA
MOREIRA DE MELLO, LUCIA PESSÓA DA SILVEIRA,
PAULO AMÉLIO NASCIMENTO SILVA, EVRIDICE
FIGUEIREDO LETHBRIDGE e CHAIM SAMUEL KATZ

Capa de
ANTÔNIO DIAS

Tradução do original francês
Anthropologie Structurale Deux,
Paris, Librairie Plon, 1973

Direitos reservados às

EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO LTDA.

Rua Gago Coutinho, 61 — ZC-01 — Tel.: 205-5949
22.221 — Rio de Janeiro - RJ — BRASIL

ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL

DOIS

3.ª edição

TEMPO BRASILEIRO
Rio de Janeiro, 1989.



A. J. J. / 11/1/89 / LÉVI-STRAUSS

*Teoria Antropológica e
Histórias da Antropologia
Sob Antropologias
Múltiplas
Ritos
Parentesco
Espiritualidade
Etnohistória
Etnocentrismo*

378

— *Tsimshian Texts*, Smithsonian Institution, Boletim 27, Bureau of American Ethnology, Washington, 1902. (Citado: Boas, 1902).

— *Tsimshian Tests* (News Series). Publicações da American Ethnological Society, v. III, Leyden, 1912 (citado: Boas, 1912).

— *Tsimshian Mythology*, Smithsonian Institution, 31º Relatório Anual, Bureau of American Ethnology (1909-1910). Washington, 1916. (Citado: Boas, 1916).

Começaremos por relembrar alguns fatos, cujo conhecimento é indispensável à compreensão do mito.

Os índios Tsimshian fazem parte, juntamente com os Tlingit e os Haida, do grupo setentrional das culturas da costa noroeste do Pacífico. Seu *habitat* é a Colúmbia Britânica, imediatamente ao sul do Alasca e compreende as bacias dos rios Nass e Skeena, com a região litorânea que se estende dos seus estuários e, mais para o interior, o território banhado pelos dois rios e seus afluentes. O Nass ao norte e o Skeena ao sul correm na direção nordeste-sudoeste e são aproximadamente paralelos, mas o curso do Nass é mais acentuadamente norte-sul, por menor não desprovido de importância, conforme veremos adiante.

Este território era partilhado por três grupos locais, distinguíveis por diferenças dialetais: no curso superior do Skeena, os Gitksan; no curso inferior e na região costeira, os Tsimshian, propriamente ditos; nos vales do Nass e seus afluentes, os Nisqa. Três das versões da gesta de Asdiwal foram recolhidas no litoral e em dialeto tsimshian (Boas, 1895, p. 285-288; Boas 1912 p. 71-146; Boas 1916, p. 243-245 e análise comparativa, p. 792-824). A quarta versão foi recolhida na foz do Nass, em dialeto nisqa (Boas, 1902, p. 225-228). É a que oferece, em relação às outras três, as diferenças mais acentuadas.

Como todos os povos da costa noroeste do Pacífico, os Tsimshian não praticavam a agricultura. Durante o verão, colhiam frutos, favas, plantas e raízes nativas em estado selvagem, ocupação eminentemente feminina, enquanto os homens caçavam ursos e cabras nas montanhas, bem como focas nos recifes do litoral. Pescavam também em alto-mar, sobretudo bacalhau e a solha, além de arenques perto das praias. Era, porém, a pesca fluvial que, com seu ritmo complexo, marcava mais profundamente a vida da tribo. Enquanto os Nisqa eram relativamente sedentários, os Tsimshian se deslocavam, conforme as estações do ano, entre suas aldeias de inverno, situadas na região litorânea, e os locais de pesca, alternadamente sobre o Nass e sobre o Skeena.

CAPÍTULO IX

A GESTA DE ASDI WAL *

I

O presente estudo de um mito indígena da costa canadense do Pacífico tem duplo objetivo. Primeiro, isolar e comparar os diversos níveis em que o mito se situa: geográfico, econômico, sociológico, cosmológico. Cada um destes níveis, assim como o simbolismo que lhe é próprio, aparece como transformação de uma estrutura lógica subjacente, mas comum a todos eles. Segundo, comparar as *diferentes versões* umas com as outras, procurando identificar as variações que as distinguem, ou ao menos distinguir algumas delas, pois que, providas todas da mesma população (mas recolhidas em diferentes pontos do território), tais diferenças não podem ser explicadas em função de crenças, língua ou instituições diferentes.

A gesta de Asdiwal, dos índios Tsimshian, é conhecida em quatro versões, recolhidas cerca de sessenta anos atrás por Franz Boas, publicadas nos seguintes trabalhos:

BOAS, Franz. *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amékas*. Berlin, 1895. (Citado: Boas, 1895).

* École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. *Annuaire 1958-1959*, Paris, 1958, p. 3-43. Republicado por *Les Temps modernes*, nº 179, março, 1962.

famílias reinantes; "pequena nobreza" e "povo", o qual compreendia (salvo em caso de resgate por um generoso *potlatch*) todos aqueles que não pudessem orgulhar-se de nobreza igual nas duas linhas 2.

II

Vamos dar agora um resumo da gesta de Asdiwal, baseado em Boas 1912, tomado como versão de referência. Esta versão foi recolhida no litoral, em Fort Simpson, em dialeto tsimhian. Boas publicou o texto na língua original, acompanhado de tradução em inglês.

A fome assola o vale do Skeena, o rio está gelado, é o inverno. Duas mulheres, mãe e filha, cujos maridos morreram ambos de fome, sonham separadamente com os tempos felizes em que viviam juntas, quando não faltavam alimentos. Tornam-se livres pela viuvez, têm simultaneamente a idéia de reunirem-se e se põem a caminho ao mesmo tempo. Como a mãe mora ao norte, a jussante, e a filha a montante, a primeira se dirige para o leste, enquanto a segunda caminha para o oeste, tornando as duas o leito congelado do Skeena, sobre o qual se encontram, a meio caminho.

Chorando de fome e de tristeza, as duas mulheresacampana na margem do rio ao pé de uma árvore, perto da qual encontram, por todo alimento, uma fava apodrecida que dividem melancolicamente.

Durante a noite, um desconhecido visita a jovem viúva. Logo se saberá que seu nome é Hatsenas⁴, termo que designa, no dialeto tsimshian, um pássaro de bom aspecto. Gracas a ele, as duas mulheres começam a encontrar comida regularmente e, tendo-se tornado esposa do protetor desconhecido, a jovem viúva dá luz a um filho, Asdiwal (Asiwa, Boas -1895; Asi-hwll

3 BOAS, 1916, p. 478-514; GARFIELD, Viola E. *Tsimshian Clan and Society*, p. 173-174 e 177-178; GARFIELD, V. F. WINGERT, P. S. BARBEAU, M. *The Tsimshian: Their Arts and Music*, p. 134; GARFIELD, V. E. e WINGER, P. S. *The Tsimshian Indian and their Arts*.

4 Hatsenas (Boas, 1912), Hatsenas (Boas, 1895): "É um pássaro que se parece com o melro americano [inglês "roblin"]; *Turdus migratorius*, mas não é o mesmo". (Boas 1912, p. 72-73). Segundo Boas 1895, ele canta "hó, hó" e seu nome, que significa "Boa Sorte", designa um pássaro enviado pelo céu, como mensageiro (p. 286). Poderíamos pensar no Melro com coleira (*Turdus naevius*) que é, efetivamente, um pássaro de inverno, de grito estranho e misterioso (L.-S. 1971¹, p. 438-439, 447).

Neste trabalho, sem pretensões lingüísticas, simplificamos ao máximo a transcrição de nomes indígenas, limitando-nos as distinções indispensáveis para evitar ambigüidade entre os termos citados.

1 L.-S. 1971¹ = *Mythologiques*, Paris, Pion, 1971.

No fim do inverno, quando estavam chegando ao fim as provisões de peixe-defumado, carne seca, gordura e frutos em conserva, ou mesmo completamente esgotadas, os índios experimentavam duros períodos de fome, cujo eco se encontra no mito. Esperavam então ansiosamente a chegada do peixe-azeite, que subia, durante cerca de seis semanas, o rio Nass (ainda gelado no princípio) para a desova¹. Este acontecimento começava em torno de 1º de março e todo a população ribeirinha do Skeena se deslocava em barcos, ao longo da costa até o Nass, para tomar posição nos locais de pesca, que eram propriedade de cada família. O período entre 15 de fevereiro a 15 de março era chamado, não sem razão, de "refeição de peixe-azeite", e o que lhe seguia, de 15 de março a 15 de abril, "cozimento de peixe-azeite" (para retirar-lhe o óleo). operação estritamente tabu aos homens, enquanto as mulheres eram obrigadas a usar seus seios como lagar e as tripas e resíduos eram deixados aos vermes e à putrefação na vizinhança imediata das habitações, apesar do mau cheiro pestilencial, até o término dos trabalhos².

Todos voltavam depois pelo mesmo caminho ao Skeena, para um segundo acontecimento de importância capital: a chegada do salmão, que se pescava em junho e julho (os "meses do salmão"). Uma vez defumado e armazenado o peixe para um ano, as famílias iam para as montanhas e os homens caçavam, enquanto as mulheres faziam as provisões de frutas e favas. Quando chegava, com o frio, o mês ritual do jogo dos piões, que rodavam sobre o gelo, instalavam-se nas aldeias permanentes para a hibernação. Durante este período, os homens iam às vezes novamente à caça, por alguns dias ou mesmo semanas. Chegava, por fim, o 15 de novembro, o "mês do tabu", que inaugurava as grandes cerimônias do inverno, em razão das quais os homens estavam presos a diversas proibições.

Convém lembrar que os Tsimshian estavam divididos em quatro clãs matrilineares, não localizados, mas estritamente exogâmicos e divididos em linhagens, estirpes e casas: Águas, Corvos, Lobos e Orcas. As aldeias permanentes eram a sede de outras tantas chefias, em geral chamadas "tribos" pelos informantes indígenas. A sociedade tsimshian estava dividida em castas hereditárias em linha bilateral, todo indivíduo devendo casar-se de acordo com sua posição: "pessoas verdadeiras" ou

1 GODDARD, P. E., *Indians of the Northwest Coast*.

2 BOAS, 1916, p. 398-399 e 44-45.

Boas 1902)⁵, cujo crescimento é acelerado por melcos sobrenaturais por seu pai, que lhe entrega diversos objetos mágicos: arco e flechas infalíveis na caça; aljava, lança, cesta, sapatos para a neve, manto e chapéu que servirão ao herói para transpor todos os obstáculos, tornar-se invisível e produzir um alimeto inesgotável. Hatsenas desaparece e a mais velha das duas mulheres morre.

Asdiwal e sua mãe prosseguem a marcha para o Oeste e se instalam na terra natal deia, Gilsalaseri, nas gargantas do Skeena⁶. Um dia, uma urso branca cecse ao vale.

Perseguida por Asdiwal, e quase alcançada graças aos objetos mágicos, ela começa a subida de uma escada. Asdiwal a segue até o céu, que toma a forma de uma vasta planície, verde e florida. A urso o atrai à casa de seu pai, o Sol, onde se transforma em graciosa moça, a Estrela da Tarde. Casam-se, não sem que antes o Sol submetta Asdiwal a uma série de provas, nas quais todos os pretendentes anteriores sucumbiram (caça à cabra selvagem, na montanha dos tremores de terra; apanhar água, em uma fonte no fundo de uma gruta cujas paredes se fecham; apanhar lenha de uma árvore que esmaça os que a abatem; permanência em um forno quebíssimo), mas das quais Asdiwal triunfa graças a seus objetos mágicos e à oportuna intervenção de seu pai. Conquistado pelos talentos de seu genro, o Sol concorda com o casamento.

Asdiwal, porém, tem saudades da mãe. O Sol consente que volte à Terra com sua esposa e lhes dá, como provisão para a viagem, quatro cestas cheias de comidas inesgotáveis, o que proporciona ao casal uma acolhida cheia de gratidão de parte dos índios, presa da fome hiberna.

Apesar das repetidas advertências de sua mulher, Asdiwal a engana com uma índia da tribo. Estrela da Tarde, magoada, parte, seguida por seu marido arrependido. Chegado à meia-altura, entre o céu e a terra, Asdiwal é fulminado por sua mulher, que desaparece. Ele morre, mas logo chorado por sua esposa, é ressuscitado por seu sogro celestial.

Tudo vai bem por algum tempo, mas Asdiwal sente novamente a nostalgia da Terra. Sua mulher não concorda em acompanhá-lo e lhe diz adeus definitivamente. De volta à aldeia, o herói sabe da morte de sua mãe. Nada mais o retém ali ele retorna a marcha na direção de jusante.

* O nome Asdiwal tem certamente diversas conotações. A forma em língua nass, Asdiwal, significa "desbravador de montanhas" (Boas, 1902, p. 226), mas cf. também *Asdiwal*, "estar em perigo" (Boas 1912, Glossário, p. 257) e *Asewaelgyet*, "nome distintivo e aparência especial do Passaro-Trovão" (BARBEAU, M. *Totem Poles*. vol. I, p. 144-145 e vol. II, p. 476).

• BOAS. 1912. p. 83.

Chegando à aldeia tsimshian de Ginaxangioget, seduz a filha do chefe local com que se casa. A princípio, o casamento é feliz e Asdiwal participa, com seus quatro cunhados, das caçadas de cabra selvagem, coroados de sucesso graças aos objetos mágicos. Aproximando-se a primavera, toda a família se desloca, parando primeiro em Metlakatla, dirigindo-se depois, de barco, na direção do rio Nass, subindo ao longo da costa. Um vento contrário os imobiliza e eles acampam, por algum tempo, em Ksemaksen. As coisas se complicam, por causa de uma briga entre Asdiwal e seus cunhados sobre os méritos dos caçadores das montanhas e dos caçadores do mar. Realiza-se um concurso: Asdiwal volta da montanha com quatro ursos que matou, enquanto os quatro cunhados voltam com as mãos abanando de sua caçada no mar. Humilhados e furiosos, levantam o acampamento, levando a irmã e abandonando Asdiwal.

Este é recolhido por estrangeiros vindos de Gitxatia, que também vão para o Nass, para a estação do peixe-azeite.

Como no caso precedente, formam um grupo de quatro irmãos e uma irmã, que Asdiwal se apressa em tomar por esposa. Juntos, chegam logo ao rio Nass, onde vendem muita carne fresca e salmões aos Tsimshian, já ali instalados e esfaimados.

A pesca tendo sido boa, todo o mundo volta a seus lugares de origem: os Tsimshian para sua capital, Metlakatla, os Gitxatia para sua cidade de Laxadan, onde Asdiwal se torna pai de um menino. Já é rico e célebre. Um dia de inverno, vangloria-se de poder caçar a foca no mar melhor do que seus cunhados. Partem juntos. Graças aos objetos mágicos, Asdiwal realiza uma caçada milagrosa, sobre um recife onde seus cunhados, vexados, o abandonam sem comida e sem fogo. Sobrevém uma tempestade, o rochedo é varrido pelas ondas. Com a ajuda de seu pai, que aparece para salvá-lo, Asdiwal, transformado em pássaro, consegue manter-se à flor das águas, flutuando sobre os objetos mágicos que lhe servem de poleiro.

Passados dois dias e duas noites, a tempestade se acalma. Asdiwal adormece, esgotado. Um ratinho o desperta e o conduz ao subterrâneo das focas (leões marinhos), que ele feriu, mas que se imaginam vítimas de uma epidemia, porque as flechas de Asdiwal são invisíveis. Asdiwal tira as flechas e cura as focas, às quais pede, em troca, que assegurem sua volta. Infelizmente, as embarcações das focas, que são seus próprios estômagos, estão inutilizadas, pois foram transpassadas pelas flechas de Asdiwal. O rei das focas empresta então a Asdiwal o seu próprio estômago, à guisa de barco, com a condição de devolvê-lo sem demora. Chegando à costa, o herói encontra sua mulher inconsciente e seu filho. Com a ajuda desta boa esposa, mas má irmã,

que cumpre os ritos indispensáveis ao êxito da operação, Asdiwal fabrica espadartes (*killer-wale*) de madeira esculpida, aos quais ele dá a vida e que despedaçando as embarcações e golpes de nadadeiras, provocarão o naufrágio e a morte dos cunhados.

Asdiwal, porém, sente de novo irresistível saudade dos lugares de sua infância. Deixa sua mulher e volta ao vale do Skeena. Fixa-se na aldeia de Ginadaos e a ele se reúne seu filho, a quem entrega seu arco e suas flechas mágicas, recebendo dele um cão.

Chegando o inverno, Asdiwal parte para caçar na montanha, mas esquece seus sapatos mágicos. Perdoado, incapaz de subir ou de descer sem sua ajuda, é metamorfoseado em pedra, juntamente com sua lança e seu cão, e ainda podem ser vistos sob esta forma, no cume da grande montanha do lago de Ginadaos⁷.

III

Atenhamo-nos provisoriamente apenas a esta versão, para tentar evidenciar suas articulações essenciais. O relato se prende a fatos de natureza diversa: inicialmente, a geografia física e política do território tsimshian, sendo que os lugares e cidades mencionados têm existência real. Em seguida, a vida econômica dos indígenas, que determina, como vimos, as grandes migrações estacionais entre os vales do Nass e do Skeena, durante as quais se desenvolvem as aventuras de Asdiwal. Em terceiro lugar, a organização social e familiar, visto que assistimos a diversos casamentos, divórcios, viuvezas e incidentes conexos. Enfim a cosmologia, por que, ao contrário das outras, as duas viagens de Asdiwal ao céu e ao fundo da Terra, são de ordem mítica e não reais.

Primeiramente, o quadro geográfico⁸.

⁷ BOAS, 1912, p. 71-146.

⁸ Mais preciso e completo do que o mapa publicado nas primeiras edições deste trabalho, este me foi graciosamente fornecido por Wilson Duff, professor da Universidade de Colúmbia britânica em Vancouver, a quem expresse toda minha gratidão. Os nomes dos lugares continuam facilmente identificáveis, apesar da transcrição um pouco diferente da de Boas.

O relato começa no vale do Skeena, onde as duas heroínas, partindo de suas aldeias, uma a montante, a outra a jusante, encontram-se a meio caminho. Na versão recolhida por Boas no estuário do Nass (Boas, 1902), especifica-se que o lugar de encontro (desta vez sobre o Nass) chama-se Hwil-lê-ne-hwada, isto é, "Lá onde elas se encontraram" (loc. cit., p. 225).

Depois da morte de sua mãe, a viúva jovem e seu filho irão residir na aldeia natal desta última (a aldeia de seu pai, onde sua mãe residiu desde o casamento até a viuvez), ou seja, a aldeia a jusante. Ali se localiza a lenda da viagem ao céu. Esta aldeia, chamada Gitsalasrt, "Homens das gargantas" (do Skeena), não se situava longe da cidade moderna de Usk⁹. Ainda que falando o dialeto tsimshian, localizava-se fora das "nove cidades" que formavam a província tsimshian propriamente dita¹⁰.

Com a morte da mãe, Asdiwal continua a caminhar na direção de jusante, quer dizer, para o oeste. Passa a morar na aldeia de Ginaxangioget, onde se casa. Estamos em país tsimshian propriamente dito, sobre o Skeena. De fato, Ginaxangioget é um vocábulo formado de *git*, "homens", e de *gl. k*, "pinheiro do Canadá" (*hemlock tree*, em inglês), dando *Ginax-angl. k*, "homens dos pinheiros"¹¹ e Ginaxangioget era uma das nove principais cidades dos Tsimshian¹².

Quando Asdiwal inicia a viagem sobre o Nass, com a família de sua mulher, para pescar o peixe-azeite, parte do estuário do Skeena, passa para o mar, pára na capital dos Tsimshian, Metlakatla. É a antiga Metlakatla (aliás, relativamente antiga), existindo uma cidade recente, com o mesmo nome fundada por índios convertidos ao cristianismo, na ilha Annette, no Alasca¹³.

⁹ GARFIELD, I. C., p. 175; BOAS, 1912, p. 71, 276; cf. KRAUSE, 1956, p. 214-215; Kitzelässir, "sobre o rio Skeena".

¹⁰ BOAS, 1912, p. 225.

¹¹ GARFIELD, I. C., p. 175.

¹² BOAS, 1916, p. 482-493. Swanton dá "Kinagingeeg, perto de Metlakatla" (?); SWANTON, J. R. *The Indian Tribes of North America*, p. 606; cf. KRAUSE, 1956, p. 214-215; Kin-nach-hangJC, "na península perto de Forte Simpson".

¹³ BEYRON, W. *The Tsimshians of Metlakatla*, GARFIELD, WINGERT, BARBEAU, I. C., p. 33-34.

panha esta realidade, ora dela se afasta para novamente a ela reunir-se mais adiante.

A seqüência inicial do mito evoca condições sociológicas definidas. Mãe e filha foram separadas pelo casamento desta última e, desde então, cada uma delas morou, com seu respectivo marido, na aldeia deste. No caso da mulher mais velha, seu marido era também o pai da mais moça, que deixou sua aldeia natal para seguir, a montante, seu próprio marido. Identifica-se, portanto, uma sociedade na qual, embora a filiação seja matrilinear, a residência é patrilocal, a mulher indo morar na aldeia de seu marido. Os filhos, se bem que permaneçam ao cū materno, são educados em casa do pai e não entre os parentes maternos.

Esta era a situação social prevalente entre os Tsimshian. Boas o acentua diversas vezes: "Outrora, os grandes chefes tinham o costume de tomar por esposa uma princesa de cada tribo. Alguns deles não tinham, assim, menos de dezesseis ou dezoito esposas...", o que seria impossível se os homens devessem residir na aldeia natal de sua mulher. De maneira mais geral, diz Boas que "numerosos fatos indicam que um jovem casal se estabelecia perto dos parentes do marido", de modo que "os filhos cresciam no lar paterno"¹⁷.

Ora, no mito, este sistema de residência patrilocal é bruscamente abolido pela fome, que liberta as duas mulheres de suas obrigações respecivas e que lhes permite, com a morte de seus maridos, reunirem-se a meio caminho, o que é bastante significativo. Seu acampamento ao pé de uma árvore, às margens do rio congelado, a igual distância entre montante e jusante, oferece a imagem de um modo matrilocal de residência reduzido a sua expressão mais simples, visto que a nova residência consiste apenas em mãe e filha.

Esta inversão, esboçada de leve, é tanto mais digna de observação quanto todos os casamentos subsequentes serão matrilocais, quer dizer, contrários ao tipo real.

Em primeiro lugar, o casamento de Hatsenas com a mais moça das duas mulheres. Por mais fugidia que seja esta união entre uma mulher humana e um ser sobrenatural, não é menos verdade que este moça junto de sua mulher e da mãe dela. A característica matrilocal se apresenta

¹⁷ BOAS, 1916. p. 355, 529, 426. Cf. também p. 420, 427, 441, 499-500.

ainda mais acentuada na versão proveniente do rio Nass. Quando seu filho Asl-hwil já está crescido, Hatsenas (com o nome de Houx nesta versão) diz a sua mulher: "Teus irmãos saíram a tua procura e vão chegar. Preciso, portanto, esconder-me nos bosques". Pouco depois, chegam os irmãos, partem logo após, carregados com provisões de carne fornecidas às mulheres por seu protetor:

Mal eles se foram, Houx voltou. As mulheres lhe disseram que seus irmãos e tios lhes tinham pedido que os acompanhassem de volta à aldeia deles. Então, Houx disse: "Separemo-nos. Voltem para sua casa, que eu voltarei para a minha".

Na manhã seguinte, grande multidão veio buscar as mulheres e o menino. Levaram-nos para Gitxaden. "Os tios do menino fizeram uma festa e a mãe anunciou o nome que lhe tinha dado, Asl-hwil..."¹⁸.

Nesta versão, não apenas o marido aparece como um intruso, mal visto por seus cunhados e temeroso da chegada deles, mas, ao contrário do que acontece entre os tsimshian e outras sociedades caracterizadas pela combinação da filiação matrilinear com a residência patrilocal¹⁹ o fornecimento da alimentação se faz do marido da irmã aos irmãos da esposa.

O casamento matrilocal, juntamente com o antagonismo entre o marido e a família da mulher, também é ilustrado pelo casamento de Asdiwal com Estrela da Tarde: o casal mora na casa da mulher, mas o sogro mostra tanta hostilidade ao genro que lhe impõe uma série de provas, consideradas fatais.

É igualmente matrilocal o segundo casamento de Asdiwal na tribo dos Homens dos pinheiros, seguido de hostilidade entre o marido e seus cunhados, que o abandonam e obrigam a irmã a segui-los.

O mesmo tema é de novo comprovado pelo terceiro casamento, na tribo dos Homens do canal, ao menos no começo, porque, depois da visita de Asdiwal às focas, a situação se inverte: Asdiwal reencontra sua mulher, que se havia recusado a seguir seus irmãos e errava à procura de seu marido. Mais ainda: ela colabora com ele na preparação da "maquinação" — tanto no sentido próprio, quanto no figurado — graças à qual Asdiwal se vingará de seus cunhados.

¹⁸ BOAS, 1902. p. 227.

¹⁹ BOAS, 1916. p. 423. MALINOWSKI, B. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, *passim*.

Por fim, o patrilocalismo triunfa quando Asdiwal abandona sua mulher, enquanto, nos casos precedentes, tinha sido abandonado por suas esposas, e volta ao Skeena natal, onde apenas seu filho vem juntar-se a ele.

Começando pelo relato da reunião de mãe e filha, livres de seus afins ou parentes paternos, o mito termina pelo relato da reunião de pai e filho, livres de seus afins ou parentes maternos.

Se a sequência inicial e a sequência final do mito constituem, portanto, do ponto de vista sociológico, um par de oposições, o mesmo acontece do ponto de vista cosmológico, relativamente às duas viagens sobrenaturais que interrompem o périplo "verdadeiro" do herói. A primeira viagem o leva ao céu, à morada do Sol, que a princípio tenta matá-lo, mas depois consente em ressuscitá-lo. A segunda o leva ao reino subterrâneo das focas, que ele matou ou feriu, mas que aceita cuidar e curar. A primeira viagem tem como resultado um casamento matrilocal, como vimos, e que dá testemunho de uma exogamia extremada (casamento entre um ser humano, da Terra, e um ser sobrenatural, do Céu). Este casamento será interrompido pela traição de Asdiwal com uma mulher terrena, ou seja um esquema de casamento que neutralizaria, por assim dizer, o matrilocalismo (marido e mulher vivendo então na mesma residência) e seria caracterizado por uma proximidade endogâmica também extremada (casamento dentro da mesma tribo). É verdade que a segunda viagem sobrenatural do herói, a visita ao reino das focas, não resulta em casamento. Esta viagem determina, porém, como já mostramos, a reversão da tendência matrilocal dos sucessivos casamentos de Asdiwal, na medida em que afasta sua terceira mulher dos irmãos dela, depois o próprio herói de sua mulher, o filho, de sua mãe, para substituir apenas a associação entre pai e filho.

IV

Analisamos o mito distinguindo quatro níveis geográfico, técnico-econômico, sociológico e cosmológico. Os dois primeiros traduzem fielmente a realidade, enquanto o quarto lhe foge inteiramente e o terceiro entrelaça instituições reais e imaginárias. Apesar dessas diferenças, o pensamento indígena não separa os quatro aspectos. Tudo acontece como se eles fornecessem outros tantos códigos diferentes, utilizados de acordo com as necessidades do momento e segundo sua capacidade indi-

vidual, para transmitir a mesma mensagem, que será examinada adiante.

As fomes de inverno são um incidente recorrente na vida econômica dos Tsimshian. A fome que dá início ao relato é, porém, também um tema cosmológico. Em toda a costa noroeste da Pacífico, o estado atual do Universo é atribuído às perturbações, de natureza original, operadas pelo demurgo Gígante, ou Corvo (em dialeto tsimshian, *Txamsen*), no curso de suas peregrinações para satisfazer uma voracidade insaciável. Txamsen sofre, portanto, de fome permanente, e se bem que a fome seja uma condição negativa, é concebida como o *primum-movens* da criação²⁰. Neste sentido, pode-se dizer que a fome das duas mulheres de nosso mito tem significação cósmica: estas heroínas encarnam princípios, tanto ou mais do que personagens lendários, ligados às origens. Pode-se esquematizar a situação inicial da seguinte maneira:

mãe	filha
mais velha	mais jovem
jusante	montante
Oeste	Leste
Sul	Norte

O encontro das duas se dá a meio caminho, localização que corresponde, como vimos, a uma neutralização da resistência patrilocal e à materialização das condições de uma residência matrilocal, deixada ainda em esboço. Como porém a mãe morre no próprio lugar do encontro e do nascimento de Asdiwal, o movimento capital, inaugurado por sua filha ao deixar a aldeia de seu marido, "muito longe, a montante"²¹, prossegue na direção leste-oeste até sua aldeia natal nas gargantas do Skeena, onde ela morrerá, deixando campo livre ao herói.

A primeira aventura de Asdiwal põe em jogo uma oposição — céu-terra — que o herói consegue vencer graças à intervenção de seu pai, o pássaro de bom augúrio Hatsenas, animal do céu atmosférico ou médio, bem qualificado, portanto, para representar o papel de mediador entre o terreno Asdiwal e seu sogro, o Sol, senhor do céu empíreo. Asdi-

²⁰ Para um resumo e análise comparativa de todos os textos recolhidos no que diz respeito à voracidade de demurgo; cf. BOAS, 1916, p. 636 e seg.

²¹ BOAS, 1912, p. 71.

Asdiwal, não consegue vencer sua natureza terrona, e qual se abandona duas vezes: ao ceder aos encantos de uma mulher de sua própria natureza e, depois, à saudade de sua aldeia.

Há, pois, uma série de oposições não resolvidas:

embalco	no alto
terra	céu
homem	mulher
endogamia	exogamia

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

caça na montanha	caça no mar
terra	água

Estas oposições são igualmente insuperáveis e assistimos pela terceira vez à vitória da natureza terrona de Asdiwal, que tem, como conseqüência, o ser abandonado por sua mulher e por seus cunhados.

O último casamento de Asdiwal é contraído, não mais com mulheres das tribos ribeirinhas, mas com uma mulher dos povos insulares, repletando-se o mesmo conflito. A oposição continua a ser insuperável, embora, a cada etapa percorrida, os termos se aproximem. Desta vez, trata-se de um antagonismo entre Asdiwal e seus cunhados, por ocasião de uma caçada em alto-mar, sobre um recife, quer dizer na terra e na água apresentadas em conjunção.

No episódio precedente, Asdiwal e seus cunhados partiam em direções diferentes, um para o interior e a pé, os outros, para o mar e num barco. Desta vez, estão juntos, num barco, e é tão somente no momento de atracar que se patenteia a superioridade de Asdiwal, em conseqüência da utilização dos objetos destinados à caça na montanha:

Era uma caça muito difícil, por causa das ondas (que variam o recife) na direção do alto-mar. Enquanto discutiam a respeito do assunto, disse Asdiwal: "Meus caros, basta-lhe que calçasse meus sapatos para a neve, neste lugar de que estão falando. Calçarei meus sapatos para a neve e escarei os rochedos de que falam". Vence por este meio, enquanto seus cunhados, incapazes de atracar, permanecem entristecidos no barco²².

²² BOAS. 1912. p. 125-126.

Asdiwal, o terreno, senhor da caça, é abandonado sobre um recife em alto-mar. Chegou ao ponto extremo de sua marcha para o Oeste, o que é o suficiente sob os pontos de vista geográfico e econômico. Sob o ponto de vista lógico, porém, estas aventuras podem ser representadas sob outra forma: a de uma série de mediações impossíveis entre oposições organizadas em ordem decrescente: alto e baixo, água e terra, caça marítima e caça em terra, etc.

No plano do espaço, por conseguinte, o herói chegou ao ponto extremo de sua marcha e sua derrota se exprime por este afastamento mínimo em relação ao ponto de partida. No plano lógico, ele também foi derrotado, considerando-se a desproporção de seu estado de espírito em relação aos cunhados e pela incapacidade de representar o papel de mediador, se bem que a última oposição a vencer — entre o modo de vida dos caçadores de terra e os caçadores do mar — esteja então reduzida a um afastamento mínimo. Aparentemente, não há solução, mas corre uma reversão neste ponto morto, que repõe em movimento a máquina do mito.

O rei das montanhas (em dialeto do Nass, o nome de Asdiwal é Ast-hwii, "O Desbravador de Montanhas") está bloqueado em uma montanha duplamente caricatural: primeiramente, porque é um meio recife e, em segundo lugar, porque está cercado e quase submerso pelo mar. O senhor da caça, matador de ursos, vai ser salvo por uma ratinha, caricatura da caça²³. A ratinha o faz empreender uma viagem subterrânea, como a urso, caça suprema, lhe tinha imposto uma viagem ao céu. Na verdade, nada falta à ratinha a não ser transformar-se em mulher, para oferecer ao herói um casamento simétrico e oposto ao outro, mas, embora tal elemento falte em todas as versões, sabe-se ao menos que a ratinha era uma fada: Senhora Rata, como a chamam os textos, que antepõem à palavra designativa do roedor, o prefixo *ksem*, que é uma forma de tratamento respeitoso para as mulheres. Prosseguindo

²³ Por ser o menor mamífero que aparece na mitologia, em primeiro lugar, mas também porque, na mitologia da costa noroeste, o rato representa os animais ciónicos de nível mais modesto: o da vida doméstica. Na verdade, o rato é o animal ciónico do lar. Nesta conjução, tem direito à oferenda íntima da gordura que cai dos brinços de lá, jogados ao fogo em sua intenção.

mais sistematicamente na inversão do que seria possível na hipótese anterior, a fada é uma mulher velha, incapaz de procriar: uma "esposa ao inverso".

É isso não é tudo. O grande matador de animais às centenas vai desta feita, curá-los e conquistar seu amor²⁴. Aquele que alimenta (em virtude do poder que recebeu de seu pai e que exerce, diversas vezes, em benefício dos seus) transforma-se em alimento, pois é transportado no estômago das focas²⁵.

Enfim, a visita ao mundo subterrâneo (que, sob vários aspectos, é também um "mundo ao inverso") provocará o regresso do herói, pois ele se dirigirá, dali por diante, de oeste para leste, do mar para a terra firme, da água salgada do oceano para a água doce do Skeena.

Esta reversão total não influencia o desenvolvimento da estória, que prossegue até a catástrofe final. Voltando para os seus e para a situação patrilocal do início, Asdiwal retoma a profissão de sua preferência, servido por seus objetos mágicos. Esquece, porém, um deles, fato que não tem remédio. Ao término de uma caça próspera, acha-se bloqueado na montanha a meia altura: "Aonde poderia ir? Não podia subir, não podia descer, não podia ir a lado algum"²⁶. No mesmo local, é petrificado, quer dizer, paralisado, reduzido a sua natureza terrena, sob a forma imutável de rocha e, como tal, contemplado "desde muitas gerações".

V

A análise precedente nos leva a estabelecer uma distinção entre dois aspectos da construção dos mitos: as seqüências e os esquemas.

As seqüências são o conteúdo aparente do mito, os acontecimentos que se sucedem em ordem cronológica: reencontro das duas mulheres,

²⁴ "O amor do chefe das focas e de sua tribo não fazia senão crescer". BOAS. 1912. p. 133.

²⁵ Os Tsimshian do grupo Niska "tiram do rio" (Nass) a sua comida que consiste sobretudo em salmão e peixe-azul. Na verdade, este último peixe sobe o rio em tão grande quantidade, para desovar, no começo da primavera, que este foi chamado "Nass", que quer dizer "estômago" ou depósito de víveres, EMMONS, G. T. Art. "Niska" in *Handbook of American Indians North of Mexico*.

²⁶ BOAS. 1912. p. 145.

intervenção do protetor sobrenatural, nascimento de Asdiwal, sua infância, sua visita ao céu, seus sucessivos casamentos, suas expedições de caça e pesca, seus conflitos com os cunhados, etc.

As seqüências são organizadas, porém, em planos de profundidade variável, em função de esquemas superpostos e simultâneos. Como uma melodia a várias vozes, o relato está preso a um duplo determinismo: determinismo horizontal de sua própria linha melódica e determinismo vertical dos esquemas em contraponto. Façamos o inventário de tais esquemas no mito de Asdiwal.

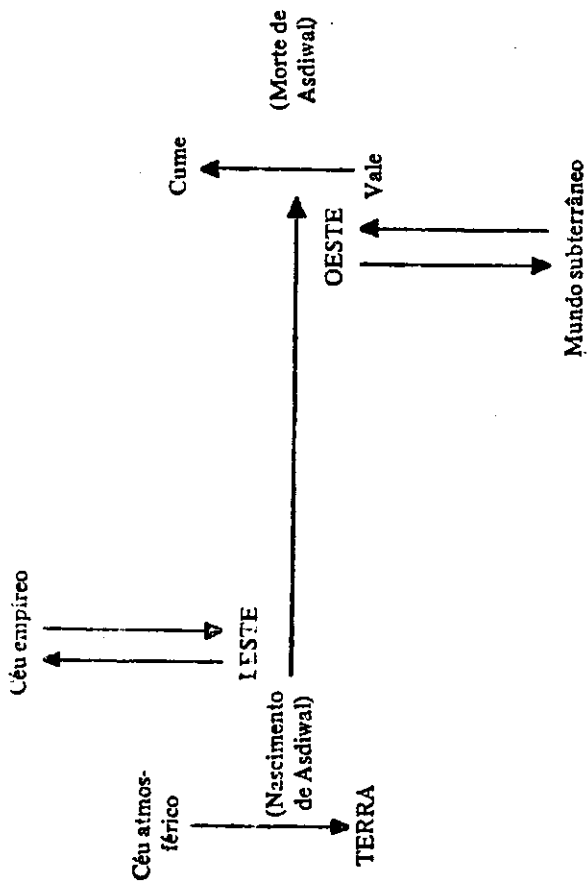
1. Esquema geográfico. O herói caminha de leste para oeste, depois volta na direção oeste-leste. Este ir e vir é modulado por outro ir e vir, do sul, para o norte, depois do norte para o sul, correspondentes aos movimentos estacionais dos Tsimshian (dos quais o herói participa) na direção do rio Nass, para a pesca do peixe-azul na primavera, depois na direção do rio Skeena para a pesca do salmão no verão:

NORTE

LESTE —————> OESTE —————> LESTE

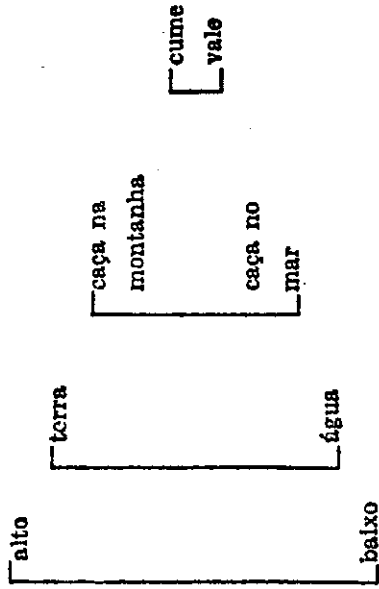
SUL

2. Esquema cosmológico. Três visitas sobrenaturais estabelecem relações entre termos concebidos respectivamente como "inferiores" e "superiores": a visita de Hatsenas, pássaro de bom augúrio, associado ao céu atmosférico, à jovem viúva; a visita de Asdiwal ao céu empíreo, em perseguição à Estrela da Tarde; sua visita ao reino subterrâneo das focas, guiado pela Senhora Rata. O fim de Asdiwal, prisioneiro na montanha, aparece então como uma *neutralização* da mediação média realizada através de seu nascimento, mas que não lhe dá as condições necessárias à consecução das duas mediações extremas (uma entre o céu e a terra, considerados como baixo e alto, em oposição; a outra entre o mar e a terra, leste oposto a oeste).



3. Integração. Os dois esquemas precedentes se integram num terceiro, que se compõe de diversas oposições binárias, todas insuperáveis pelo herói, embora o afastamento entre seus termos vá diminuindo. A oposição inicial e a final — alto/baixo e cume/vale — são “verticais” e se ligam, pois, ao esquema cosmológico. As duas oposições médias — água/terra e caça marítima/caça na montanha — são “horizontais” e se ligam ao esquema geográfico. A última oposição, porém, que é também a de menor afastamento (cume/vale), combina as características peculiares aos dois esquemas precedentes: “vertical” por sua forma, mas “geográfica” pelo seu conteúdo²⁷. A derrota de Asdiwal (por ter esquecido os sapatos para neve, o que o deixa bloqueado na montanha a meia altura) tem, assim, triplice significado: geográfico, cosmológico e lógico.

27 O duplo aspecto, natural e sobrenatural, da oposição entre cume e vale faz parte do mito, porque a situação de perigo para o herói nasce de um tremor de terra provocado pelos deuses. Cf. adiante p. 173-174.



Observe-se que, reduzidos a seus contornos, os três esquemas se complementam, guardando apenas a ordem e a amplitude das oposições.

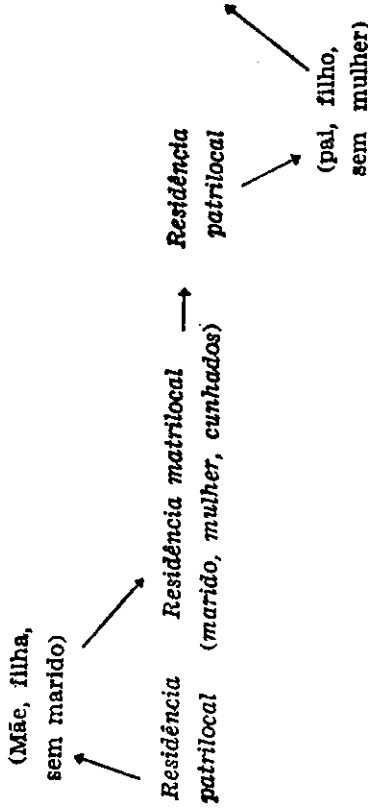
O esquema 1 é formado por uma série de oscilações de amplitude constante: leste-norte-oeste-sul-leste.

O esquema 2 tem sua origem num ponto 0 (reencontro a meio caminho, entre jusante e montante) e prossegue por meio de uma oscilação de amplitude média (céu atmosférico-terra) e depois por oscilações de amplitude máxima (terra-céu, céu-terra, terra-mundo subterrâneo, mundo subterrâneo-terra), que voltam ao ponto 0 (meia altura entre o cume e o vale).

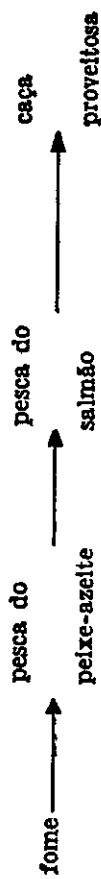
O esquema 3 começa por uma oscilação de amplitude máxima (baixo-alto) que se amortece por uma série de oscilações de amplitude decrescente (água-terra; caça marítima-caça na montanha; vale-cume).

4. Esquema sociológico. A residência patrilocal prevalece no começo. Progressivamente, cede o lugar à residência matrilocal (casamento de Haisenas), que se torna destruidora (casamento celestial de Asdiwal), depois simplesmente hostil (casamento na tribo dos Homens dos pinheiros), enfraquecendo-se e revertendo-se (casamento na tribo dos Homens do canal), de modo a permitir no final a volta à residência patrilocal.

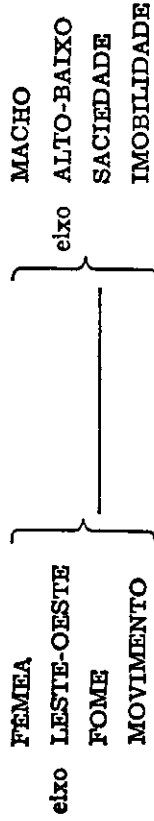
O esquema sociológico não tem, porém, uma estrutura fechada como o esquema geográfico, pois que põe em cena, no começo, a mãe e sua filha; no meio, marido, mulher e cunhados e, no fim, pai e filhas.



5. *Esquema técnico-econômico.* O mito começa pela evocação de uma fome de inverno e termina por uma caçada proveitosa. Entre uma e outra, acompanha o ciclo econômico e os deslocamentos estacionais dos indígenas motivados pela pesca:



6. *Integração global.* Se reduzirmos, finalmente, o mito a suas duas proposições extremas — Inicial e final — que são o resumo de sua função operativa, chegaremos a um quadro simplificado:



Depois de haver diferenciado os códigos, analisamos a estrutura da mensagem. Tratemos agora de decifrar-lhe o sentido.

28 Como se verá adiante, a abertura aparente do ciclo se explica porque, na história de Waux, filho de Asdiwal, o fechamento resultará de um casamento matrilateral, que leva a uma situação "terminal": marido, mulher, sem filhos.

Em Boas, 1916, encontramos uma versão da gesta de Asdiwal que é notável por várias razões. Primeiramente, ela contém outro personagem: Waux, filho do segundo casamento de Asdiwal, que é um duplo de seu pai, conquanto suas aventuras ocorram em prosseguimento às de Asdiwal. Na ordem cronológica, elas formam seqüências suplementares. Ora, estas seqüências posteriores se organizam dentro de esquemas que são, ao mesmo tempo, *homólogos* dos que acabamos de descrever e mais *explicitos* do que eles. Tudo se passa como se, ao aproximarse de seu final, o relato aparente (as seqüências) tendesse a aproximar-se do conteúdo latente do mito (os esquemas), convergência que não deixa de ter alguma analogia com a experimentada por quem ouve os acordes finais de uma sinfonia.

Quando a segunda mulher de Asdiwal (sua primeira mulher terrestre) lhe deu um filho, este chamou-se Waux, que significa "mito lgeiro", porque era tão rápido quanto a centelha que salta²⁸.

Pai e filho se amavam extremamente e caçavam sempre juntos. Para Waux foi causa de grande tristeza o fato de seus pais o obrigarem a segui-los, depois do abandono de Asdiwal em Ksemaksen. A mãe e o filho haviam mesmo tentado reunir-se ao marido e pai e não desistiram senão depois que se convenceram de que havia sido devorado por um animal feroz.

Waux tornou-se um grande caçador, como seu pai. Pouco antes de morrer, sua mãe o tinha feito casar-se com uma prima e o jovem casal vivia feliz. Waux continua suas façanhas nos terrenos de caça paternos, às vezes em companhia de sua mulher, que dá à luz um par de gêmeos.

Em breve Waux é seguido por seus filhos na caça, tal qual ele mesmo havia seguido a seu pai antigamente. Um dia, dirige-se com eles a uma região inexplorada. Os meninos caem e morrem. No ano seguinte, Waux volta ao mesmo lugar para caçar, munido de todos os objetos mágicos herdados de seu pai, exceto a lança, de que ele se esqueceu. Surpreendido por um tremor de terra, Waux tenta em vão fazer com que sua

29 O próprio Asdiwal havia herdado de seu pai a ligeireza e a rapidez dos passaros. São virtudes peculiares ao caçador que deve, segundo os indígenas, ter o "pé tão leve como um pássaro no vôo" (BOAS, 1916, p. 403). O informante de BOAS considera Waux "filho único" de Asdiwal (l. c. p. 243). É um erro, pois Asdiwal teve igualmente um filho do terceiro casamento (BOAS, 1912, p. 123, 133, 135). O ponto não tem maior importância, já que o terceiro casamento é um duplo do segundo.

mulher, que ele consegue ver no vale, entenda que precisa de sua assistência ritual. Pede-lhe, nos ritos, que faça um sacrifício de gordura aos poderes sobrenaturais, a fim de acalmá-los. Sua mulher, porém, não o escuta bem e compiende tudo ao contrário, repetindo, não as palavras do marido, mas aquilo que ela mesma desejaria fazer: "Queres que eu coma gordura?" Desencorajado, Waux concorda e sua mulher se farta de gordura e água fresca. Saciada, delta-se ao pé de uma fonte, explode e transforma-se em um slex venoso, desde então abundante naquele lugar.

Waux, privado da lança que lhe permitia fender rochedos e abrir-se passagem na montanha, perdida a última oportunidade de acalmar os elementos, por causa do mal-entendido entre ele e sua mulher, é petrificado, juntamente com seu cão e todos os objetos mágicos. Lá estão até hoje.

Podem ser observadas várias permutações significativas entre esta versão e a versão de referência.

Asdiwal teve um filho único (na verdade, como vimos, dois filhos únicos de cada um de seus dois casamentos consecutivos, mas que se confundem num só no relato), enquanto Waux teve um par de gêmeos. Não sabemos muito sobre estes gêmeos, mas é tentador estabelecer-se um paralelo entre eles e os dois cães mágicos que Asl-hwl recebe de seu pai, na versão recolhida no rio Nass: um, avermelhado e o outro, manchado, isto é, marcados por um contraste que sugere funções diferentes, tendo em vista os sistemas simbólicos das cores, tão frequentes entre os indígenas da América do Norte.

O dioscurismo fornece, aliás, uma indicação. Na série americana dos mediadores, os dióscuros representam o termo mais fraco e se situam no final da lista, depois do messias (que une os contrários), o deceptor ou *trikster* (que os justapõe em sua pessoa), enquanto o par de dióscuros os associa, deixando-os, contudo, individualmente distintos⁸¹.

A passagem de um mediador único a um par de dióscuros atesta, portanto, um enfraquecimento da função mediadora, tão mais nítido quanto, pouco depois de seu aparecimento no mito, os gêmeos morrem, sem haver representado qualquer papel.

Como Asdiwal, Waux também é transformado em pedra por haver esquecido um objeto mágico, cuja identidade, porém, varia nas duas versões. No caso de Asdiwal, são os sapatos para neve e, no caso de Waux,

a lança. Estes objetos mágicos são instrumentos de mediação, recebidos pelo herói de seu pai sobrenatural, mas ainda aqui há uma gradação: os sapatos para neve permitem escalar as encostas mais íngremes e delas descer; a lança permite passar diretamente através das paredes rochosas. A lança representa, portanto, um meio mais radical do que os sapatos, que se conjugam com o obstáculo, em vez de aboli-lo. O esquecimento de Waux é mais grave do que o de Asdiwal: o mediador mais fraco se esquece do instrumento de mediação mais forte e, consequentemente, sua eficácia se vê duplamente diminuída.

A história de Waux se processa, pois, por uma regressão dialética, mas, por outro lado, assinala uma progressão, visto que, com esta versão, fecha-se uma estrutura que, sem ela, ficaria aberta.

A mulher de Waux morre de *saciedade*. É o fim de um relato cujo início nos mostrava a mãe de Asdiwal (ou de Asl-hwl) presa da *fome*. Era a *fome* que a punha em *movimento*, assim como, nesta versão, o abuso da comida, *imobiliza* a mulher de Waux. Para encerrar este ponto, observemos que os personagens da seqüência inicial eram duas mulheres "sem marido", com *fome* e em *movimento*, ao passo que os personagens da seqüência terminal são um casal formado por um marido e sua mulher, ele o *alimentador* (incompreendido) e ela *excessivamente alimentada* (por não se mostrar compreensiva), igualmente *paralisados* apesar desta oposição, mas talvez também por causa da complementação negativa que ela exprime.

A transformação mais importante é representada pelo casamento de Waux. Vimos que Asdiwal contraiu casamentos em série, sempre sem êxito. Não consegue escolher entre a esposa sobrenatural e a mulher de sua tribo. É abandonado por sua esposa tsimshian, se bem que não por vontade dela. Sua mulher gitxatle permanece-lhe fiel, a ponto de trair seus irmãos: — ele é quem a abandona. Após recuperar o filho, morre na condição de celibatário.

Ao contrário, Waux se casa apenas uma vez, mas este casamento lhe será fatal. Ora, trata-se de um casamento *arranjado* pela mãe de Waux (diversamente dos casamentos *aventureiros* de Asdiwal), e de um casamento com *prima* (enquanto Asdiwal se casara com mulheres com-

⁸⁰ BOAS. 1916. p. 243-245.

⁸¹ Cf. sobre este ponto *Antropologia Estrutural*, cap. XI: "A estrutura dos mitos".

pletamente *estranhas*), isto é, de uma prima *cruzada*, filha do irmão da mãe (o que explica o papel de intermediária que esta representa).³²

Como explica Boas no texto citado na nota, o casamento com a filha do irmão da mãe era preferencial entre os Tsimshian, sobretudo, entre os nobres a cuja classe pertencem nossos heróis. Garfield põe em dúvida que a prática tenha sido estritamente fiel aos modelos míticos, mas o ponto é de importância secundária³³, pois consideramos aqui os esquemas de função normativa. Numa sociedade como a dos Tsimshian, é fácil de ver-se porque este tipo de casamento era tido como ideal. Os meninos cresciam na casa do pai, mas cedo ou tarde, deviam mudar-se para a casa do tio materno, quando herdavam dele seus títulos, preirrogativas e terrenos de caça.³⁴ O casamento com uma prima pelo lado materno dava solução a este conflito.

Por outro lado, conforme já se observou a propósito de outras sociedades do mesmo tipo, este tipo de casamento permitia superar outro conflito, isto é, o conflito entre as tendências patrilinear e matrilinear da sociedade tsimshian, cuja alta consideração pelas duas linhas já tive-

³² O informante de Boas parece ter cometido um erro, que este não corrigiu senão parcialmente. Em Boas, 1916, a passagem é a seguinte: "Antes de morrer, sua mãe queria que seu filho se casasse com uma das primas dela, o que ele fez" (p. 244). Tratar-se-ia, pois, de uma prima da mãe e não do filho. O texto indígena correspondente encontra-se em DURLACH, Th. M., *The Relationship Systems of the Tlingit, Haida and Tsimshian*, p. 124, que transcrevemos simplificada-mente: na gauche (?) dem dzake na' ot da ha' xa dem naksde Iguol- get a kláda Igu-txaát...

O termo de parentesco: *tsaá*, 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 de terceira pessoa. No resumo da história de Waux, Boas repete a lição suspeita: "Casa-se com uma prima de sua mãe" (l. c., p. 825). No comentário, porém, corrige sua interpretação ao colocar, com razão, este exemplo entre todos os outros que cita de casamentos com prima cruzada matrilinear: "O tipo normal de casamento, como descrito nos relatos tradicionais, une um rapaz à filha do irmão de sua mãe. Assim... uma mulher pede a sua filha que se case com seu primo (244)" (BOAS, l. c., p. 440). Como a página 244 não menciona senão o casamento de Waux, vemos que Boas retifica desta vez a relação de parentesco mas confundindo o sexo dos cônjuges. Daí, nova contração, pois esta prima seria a filha da irmã do pai. O sentido parece ser, na realidade, o seguinte: antes de morrer, sua mãe quis que se casasse com uma das primas dele.

³³ GARFIELD, V. E., l. c., p. 232-233.

³⁴ BOAS, 1916, p. 411, m. contração com p. 401. Dentro em pouco trataremos novamente desta divergência.

mos ocasião de observar anteriormente³⁵. Com efeito, por este meio, o homem pode assegurar a preservação de seus privilégios hereditários e de seus títulos dentro de um círculo familiar restrito³⁶.

Já mostramos, em outro trabalho, a inverossimilhança desta interpretação como origem universal do casamento entre primos cruzados³⁷. No caso de uma sociedade com tendências feudais, porém, ela corresponde certamente a motivações reais, que deverão ter contribuído para a manutenção ou adoção de um hábito cuja explicação última deve ser procurada, entretanto, em características comuns a todas as sociedades que a conheceram.

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

Não menos cruel do que orgulhosa, ela exige que o primo lhe prove seu amor, desfigurando-se. Ele corta o rosto, mas a prima o recusa, por causa de sua feiura. Desesperado, o rapaz procura a morte e se aventura no reino do chefe Pestilência, senhor das deformações. Este concorda, após duras provas às quais o herói se submete, em transformá-lo em Príncipe Encantado.

Desta vez, sua prima apalxona-se perdidamente e o jovem impõe-lhe por sua vez, o sacrifício de sua beleza, mas apenas para cobri-la de sarcasmos. Tornada horrível, a princesa tenta despertar a piedade do chefe Pestilência. Imediatamente, os enfermos e aleijados que lhe servem de corte, atiram-se sobre a infeliz, quebram-lhe os ossos e despedaçam-lhe o corpo.

O informante de Boas vê, neste relato, o mito que deu origem às cerimônias e ritos que cercam a união de primos cruzados:

³⁵ F. Cf. também sobre este ponto: SAPIR, E., *A Sketch of the Social Organization of the Nass River Indians*, p. 6 e 27; e GARFIELD, WINGERT, BARBEAU, l. c., p. 17-25.

³⁶ SWANTON, J. R., *Contributions to the Ethnology of the Haida; WEDGEWOOD, C. H. Artigo: "Cousin Marriage"*, in *Encyclopaedia Britannica*; RICHARDS, J. F., *Cross-Cousin Marriage in South India*.

³⁷ *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, p. 158-159 (1967, p. 143-145).

Havia entre nós o costume de que o sobrinho do chefe devia casar-se com a filha deste último, porque a tribo do chefe queria que seu sobrinho fosse seu herdeiro e sucessor. Este costume transmitiu-se de geração em geração e ainda hoje está em vigor, sendo assim que se regula a sucessão da chefia desde todos os tempos.

Ora, prossegue o informante, foi por causa do sucedido à princesa rebelde que se decidiu que, em tais assuntos,

“uma moça não podia conservar a liberdade de escolha... Mesmo que ela não queira casar-se com seu pretendente, deve obedecer, quando se logrou o acordo entre os dois lados”

(isto é, ao fim de uma negociação entre as linhas maternas dos dois jovens).

Quando o príncipe e a princesa se unem, a tribo do tio do jovem se põe em movimento, o mesmo acontecendo com a tribo do tio da jovem, havendo um combate entre as duas. De parte a parte, atiram-se pedras e muitas cabeças são atingidas dos dois lados. As cicatrizes dos ferimentos... (são) as provas do contrato³³.

Em seu comentário, Boas observa que este mito não pertence aos Tsimshian. É encontrado entre os Tlingit e os Haida, igualmente matrilineares e fiéis ao mesmo tipo de união. É, pois, evidente, que representa um aspecto fundamental da organização social destes povos, que consiste em um equilíbrio hostil entre as linhas matrilineares dos chefes de aldeia. Num sistema de troca generalizada, tal qual acontece nas famílias feudais, em consequência do casamento realizado preferentemente com a filha do irmão da mãe, as famílias são ordenadas num círculo mais ou menos estável, no qual cada uma ocupa, ao menos temporariamente, o lugar de “aprovizionadora de mulheres” em relação a uma outra família e de “tomadora” em relação a uma terceira. Conforme as sociedades, esta estrutura “em falso” (pois que uma família dá à outra, sem ter certeza que dela val receber em troca), pode atingir um ponto de equilíbrio — mais aparente do que real — de várias maneiras: demo-

³³ BOAS, 1916, p. 185-191. Descrevendo, segundo relato de outro informante, as cerimônias do casamento entre os Nisga, Boas explica que o combate entre os dois grupos pode ser tão violento que, às vezes, sucede que um dos escravos da guarda do pretendente morre: “É sinal de que os esposos jamais se separarão”. (BOAS, 1916, p. 531).

eraticamente, pelo 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, vem a dar, teoricamente senão na prática, no mesmo, por que cada família acumula as duas posições³⁴. As sociedades setentrionais da costa do Pacífico não puderam, ou não quiseram, escolher um destes pontos de equilíbrio, sendo abertamente recolocados em questão, a superioridade ou a inferioridade respectivas dos grupos de troca no seio da mesma categoria social à qual deviam, em princípio, pertencer um e outro —, por ocasião de cada casamento. A cada união os *potlachs* que acompanham ou que a precederam, as transferências de títulos e de bens a que ela dá motivo, eram o meio utilizado pelos grupos participantes para tentarem conseguir uma vantagem um sobre o outro, e ao mesmo tempo, de por termo aos conflitos anteriores. Tratava-se de celebrar a paz, mas nas melhores condições possíveis. Em termos de instituições matrilineares, nossa sociedade medieval oferece a imagem simétrica de uma situação que tem muito em comum com a que acabamos de descrever.

Em tais condições como espantar-se com a horrível estória em que os indígenas procuram a origem de suas instituições matrimoniais? Como surpreender-se com o fato de que, entre eles, a cerimônia do casamento de dois primos germanos assumia a forma de um combate sangrento? Ao acreditarmos que, mediante a exposição destes antagonismos inerentes à estrutura social dos Tsimshian, “atingimos a rocha” (para empregar uma expressão de Marcel Mauss) exprimimos, por meio desta metáfora geológica, uma aproximação bastante comparável à que fazem os mitos de Waux e de Asdiwal. Todas as antinomias concebidas pelo pensamento indígena sobre os mais diversos fatos (geográficos, econômicos, sociológicos e até mesmo cosmológicos) são, afinal, semelhantes à antinomia, menos evidente, mas extremamente real, que o casamento com uma prima matrilateral procura resolver, sem consegui-lo, como confessam os nossos mitos, cuja função é precisamente esta.

Examinemo-los de novo, passando-lhes os olhos rapidamente sob este ângulo. A fome do inverno, que causa a morte dos maridos das duas heróicas do começo, libera-as da residência patrilocal e permite-lhes, primeira-

³⁴ LÉVI-STRAUSS, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. I. c.; *Antropologia Estrutural*, p. 354-356.

mente, o reencontro é, em seguida, a volta da filha à aldeia natal, o que corresponde para o seu filho a um modo matrilocal de residência. Assim, a falta de alimento é posta em relação com a exportação das mulheres e estas voltam a sua linha de origem quando o alimento desaparece: símbolo de um acontecimento ilustrado mais concretamente em cada ano — mesmo sem fome — pela partida do peixe-azeite do Nass, e depois pela partida do salmão do Skeena. Estes peixes vêm do largo, chegam do sul e do oeste e sobem os rios na direção do leste. Como o peixe que se vai, a mãe de Asdiwal continua sua caminhada na direção do oeste e do mar, onde Asdiwal conhecerá as desastrosas experiências do casamento matrilocal.

O primeiro destes casamentos é com Estrela da Tarde, que é uma criatura do céu. A correlação céu/fêmea, terra/macho, implícita nesta sequência, provoca duas observações.

Em primeiro lugar, Asdiwal é, de certa maneira, pescado pela ursa que o atrai ao céu, sendo que, frequentemente, os mitos descrevem os plantigrados como *pescadores de salmão*⁴⁰. Tal qual um salmão, Asdiwal que caiu do céu em terra, é pescado numa rede pelo Sol compadecido⁴¹. Quando, porém, Asdiwal volta da viagem, inversa e simétrica, ao reino subterrâneo das focas, a viagem se faz no estômago de um dos animais, ao modo também de alimento, comparável ao *peixe-azeite*, que se pesca de Jereré no leito do rio Nass, o "rio-estômago". Ainda mais, o rofeiro do herói é agora na direção inversa, não de leste para oeste, como o alimento que desaparece, mas de oeste para leste, como o alimento que volta.

⁴⁰ BOAS. 1916. p. 403. A dupla viagem de Asdiwal ao céu (contrastando com sua viagem única ao mundo subterrâneo) parece ter a função de tornar ainda mais evidente a analogia com a pesca do salmão. Com efeito, a volta ao céu ocorre sob a forma de uma pescaria, por meio de uma abertura no céu: semelhante à pesca ritual do primeiro salmão da primavera, também com rede e por meio de um buraco aberto no gelo que ainda recobre o rio.

⁴¹ BOAS. 1912. p. 112-113. Se nossa interpretação for correta, será necessário admitir que a oposição explícita céu/terra se materializa aqui sob a forma implícita céu/água, que é a oposição mais forte inerente ao sistema dos três elementos utilizada pelo mito.

Este sistema pode ser representado, com efeito, pela fórmula abaixo, onde o sinal : significa "está para", o sinal :: "como" e sinal/="oposto a".

(1) céu : terra :: terra : água
que também pode escrever-se assim
(2) céu > terra > água.

A hipótese enunciada acima, sobre a "pesca" de Asdiwal, pode ser provada pela permutação:

Em segundo lugar, esta inversão é acompanhada de outra: da residência matrilocal para a residência patrilocal, inversão que é, por sua vez, função da substituição da viagem ao céu pela viagem ao mundo subterrâneo, que faz com que Asdiwal passe da posição terra, macho, dominado, à posição terra, macho, dominador.

Asdiwal não tem melhor sorte com a residência patrilocal, onde, se recupera o filho, perde a mulher e seus afins. Isolado, incapaz de integrar os dois modos de filiação e residência, vê-se bloqueado a meio caminho, quando mais perto estava de seu objetivo, ao fim de proveitosa expedição de caça: reconquistou o alimento, mas perdeu a liberdade de locomover-se. A fome, causa do movimento, foi substituída pela abundância, mas o preço foi a paralisação.

Compreende-se melhor porque o casamento de Waux com sua prima matrilateral, seguindo-se aos casamentos de seu pai, simboliza um derradeiro e vão esforço do pensamento e da sociedade tsimshian para vencer suas contradições. Este casamento fracassa por causa de um *mal-entendido* que se soma a um *esquecimento*: Waux conseguiu permanecer entre seus parentes do lado materno e conservar os terrenos de caça de seu pai. Herdou simultaneamente pela linha materna e pela linha paterna, mas se bem que primos, sua mulher e ele permanecem estranhos um para o outro, porque o casamento de primos cruzados, numa sociedade feudal, é um paliativo e um engano. Nas sociedades deste tipo, trocam-se sempre as mulheres, mas luta-se igualmente pelos bens materiais.

(3) céu : água :: terra : terra

verificando-se que ela corresponde à segunda viagem sobrenatural de Asdiwal, onde a oposição à água (a terra) se exprime por meio de uma viagem subterrânea. Ter-se-ia, pois, o direito de escrever:

(4) céu/terra :: céu/água (quando "água" tem a função de "sub-céu").

(5) terra/água :: terra/terra (quando/"terra" tem a função de "subterra").

Ora, este desdobramento do pólo terra somente se fez necessário por causa da assimilação — encoberta — da oposição maior entre céu e terra à oposição menor, ainda implícita, entre terra e água: Asdiwal é pescado, como um peixe, em uma "terra" confundida com o elemento líquido, do alto de um céu descrito como paisagem terrestre: "planície verde e florida".

O mito parece, assim, disciplinado, desde seu início, por uma oposição mais ativa do que as outras, se bem que não seja imediatamente perceptível: a oposição entre terra e água, que é, igualmente, a de ligação mais direta com as formas de produção e com as relações objetivas entre os homens e o mundo. A análise dos mitos de uma sociedade, ainda que formal, atesta o primado das infra-estruturas.

A análise precedente sugere uma observação de outra natureza: é sempre arriscado empreender, como Boas quis fazer em sua monumental *Tsimshian Mythology*, "uma descrição da vida, da organização social, das crenças e das práticas religiosas de um povo, tais como aparecem em seus mitos" 42.

A relação entre o mito e o real é indiscutível, mas não sob a forma de uma *re-presentation*. Ela é de natureza dialética e as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais. Isto, aliás, acontecerá sempre que o mito procure exprimir uma verdade negativa. Conforme já observamos, a gesta de Asdiwal embarçou um pouco o grande etnólogo americano, porque Waux é apresentado como herdeiro dos campos de caça de seu pai, enquanto outros textos e a observação direta comprovam que os bens de um homem — inclusive seus campos de caça — eram herdados pelo filho de sua irmã, isto é, de homem para homem em linha materna 43.

A herança paterna de Waux, porém, não reflete mais as condições reais do que os casamentos matrilocais de seu pai. Com efeito, as crianças cresciam na residência patrilocal, depois iam completar sua educação na residência do tio materno, voltavam a viver com seu pai depois do casamento e se fixavam na aldeia do tio, quando eram chamados a suceder-lhe. Este era o caso, pelo menos entre as famílias nobres de uma sociedade, cuja mitologia constituía verdadeira "literatura de corte". Estas idas e vindas são um dos sinais exteriores da *tensão* entre as linhas afins. As especulações míticas em torno da residência integralmente patrilocal ou matrilocal não retratam a realidade tsimshian, mas sim as possibilidades inerentes ao sistema, suas virtualidades latentes. Em suma, elas buscam, não pintar a realidade, mas justificar seus aspectos negativos, po: que as posições extremas são *imaginadas* apenas para demonstrar sua *invulnerabilidade*. Este aspecto, que é peculiar à reflexão mítica, implica a admissão, na linguagem dissimulada do mito, de que a prática social, assim apro-

42 BOAS. 1916. p. 32.

43 Cf. as hesitações de BOAS, in BOAS. 1916. p. 401, 411-412. Mesmo GARFIELD, que estudou particularmente o problema, não aceita a sucessão em linha paterna; cf. GARFIELD, WINGERT, BARBEAU. l. c., p. 17.

fundada, está elvada de uma contradição insuperável. Contradição que, tal qual o herói do mito, a sociedade tsimshian não pode compreender e preferir esquecer.

Nossa concepção das relações entre o mito e a realidade restringe, sem dúvida, a utilização do primeiro como fonte documental. Abre, porém, outras possibilidades, pois, renunciando a encontrar no mito um quadro da realidade etnográfica sempre fiel, ganhamos um meio de chegar, às vezes, às categorias inconscientes.

Mas atrás lembrávamos que as duas viagens de Asdiwal — de leste para oeste e de oeste para leste — eram apresentadas em correlação com os modos de residência matrilocal e patrilocal, respectivamente. Ora, os Tsimshian, adotam, na realidade, a residência patrilocal. Daí a conclusão, que se nos impõe, de que uma das orientações corresponde a um sentido direto de "leitura" direta de suas instituições, enquanto a outra corresponde ao sentido oposto. A viagem de oeste para leste, que é a viagem de volta, é acompanhada pelo retorno ao patrilocalismo. Assim, para o pensamento indígena, — a direção em que ela se realiza é a única direção real, a outra sendo apenas imaginária.

Isto mesmo é, aliás, o que o mito proclama. O deslocamento para leste assegura a volta de Asdiwal a seu elemento: a terra e sua aldeia natal. Quando caminhava para oeste, era um provedor de alimentação, que punha fim à fome, ao mesmo tempo em que caminhava na direção pela qual o alimento se val embora. Ao caminhar em sentido inverso, no estômago da foca, identifica-se simbolicamente com o alimento e se desloca no sentido em que o alimento volta.

O mesmo acontece com o domicílio matrilocal: ele é introduzido como uma realidade negativa, para remediar a inexistência de domicílio patrilocal, em consequência da morte dos maridos.

Que representa, pois, a direção oeste-leste, no pensamento indígena? Aquela que tomam o peixe-azeite e o salmão, todos os anos, quando vêm do largo para subir os rios e enfiarem-se na direção de montante. Se esta direção é também aquela que os Tsimshian devem tomar, para que alcancem uma imagem não deformada de sua vida social concreta, não será exato que eles se concebem, a si mesmos, *sub specie piscis*: que se colocam no lugar dos peixes, ou melhor, que colocam os peixes em seu lugar?

Esta hipótese, formulada com base num raciocínio dedutivo, é confirmada indiretamente pelos rituais e pela mitologia.

A pesca e a preparação do peixe são a origem de vários ritos entre os indígenas da costa noroeste. Já observamos que, para extrair o óleo do peixe-azul, as mulheres devem servir-se dos selos nus como lagar e que os resíduos devem ser deixados a apodrecer junto das casas, apesar do mau-cheiro. O salmão não apodrece, seja quando secado ao sol, seja quando defumado. Outros cuidados rituais, porém, devem ser observados. Deve ser cortado com uma faca primitiva, feita da concha de mexilhão, excluídas as lâminas de pedra, osso ou metal. As mulheres procedem a esta operação sentadas no chão, com as coxas afastadas⁴⁴.

Estas proibições e prescrições parecem traduzir uma mesma intenção: "imediatizar" a relação entre o peixe e o homem, tratando-o como se fosse homem ou, ao menos, suprimindo ou reduzindo ao mínimo, o uso de objetos manufaturados, que são objetos de natureza cultural. Por outras palavras: negando ou subestimando aquilo por que os peixes não são homens.

Por outro lado, os mitos contam a história da visita de um príncipe ao reino dos salmões, de onde volta depois de haver feito uma aliança com eles e ele mesmo transformado em peixe. Todos estes mitos contêm o mesmo incidente: recebido pelos salmões, o príncipe esfaimado aprende que não deve, sob qualquer pretexto, consumir o mesmo alimento que eles, mas que não deve hesitar em matá-los e comê-los, sem se importar com a forma humana sob a qual eles aparecem e seus olhos dali por diante⁴⁵.

Isto ocorre porque se dá então um choque entre a identificação mítica e a única relação real entre o peixe e o homem: a de alimento. Tal relação não pode ser ultrapassada, nem transformada. Ela subsiste, mesmo no mito, sob a forma de alternativa: ou comer como os salmões (embora se pertença ao género humano), ou comer os salmões (embora eles sejam como homens). Esta última solução e corielta desde que os ritos exigidos pelos salmões sejam observados e graças aos quais eles recusam a partir das espinhas, cuidadosamente conservadas e depois adicionadas ou queimadas⁴⁶. A primeira solução, porém, seria um *abuso* de

⁴⁴ BOAS, 1916, p. 449-450 e 919-932 (Nootka).

⁴⁵ BOAS, 1916, p. 192-206, 770-778, 919-932.

⁴⁶ Faltam-nos informações sobre outros peixes, notadamente sobre os escorpenídeos. Mas Boas, 1895, mostra que, entre as focas, o herói consumiu suas espinhas, pois no final, estas lhe saem do estômago, causando sua morte.

identificação: do homem com o salmão e não do salmão com o homem. O personagem do mito, culpado deste abuso, foi transformado em raiz ou rochedo — como Asdiwal — condenado à imobilidade e ligado irrevogavelmente à terra.

Partindo de uma situação inicial caracterizada por um movimento irreprimível para chegar a uma situação final caracterizada por uma inércia definitiva, o mito de Asdiwal exprime, portanto, à sua maneira, um aspecto fundamental da filosofia indígena. Surge, em primeiro lugar, a ausência de alimento; e tudo que precede faz pensar que o papel de Asdiwal, como provedor de alimentação, consiste em uma negação desta ausência, que é coisa inteiramente diferente da presença: efetivamente, quando se obtém por fim a presença sob a forma de Asdiwal como alimento (já não como provedor de alimento) ela leva a um estado de inércia.

A fome, mais do que a imobilidade, não é uma condição tolerável pelo homem. Devemos concluir, portanto, que, para nossos indígenas, a única maneira positiva do ser consiste numa *negação do não-ser*. Não caberia, nos limites deste trabalho, aprofundar o exame desta hipótese. Acentuemos apenas, e de passagem, que ela poderia deitar nova luz sobre a *necessidade de se afirmar*, que — manifestando-se nos *potlachs*, *nas festas*, nas cerimônias e nas rivalidades feudais — parece marcar de modo tão singular as sociedades da costa noroeste do Pacífico.

VIII

Resta-nos um problema a resolver: o resultante das divergências entre a versão do rio Nass e as provenientes do litoral, mas cuja ação se passa no rio Skeena. Até aqui, temos seguido estas últimas. Consideremos agora a versão Nass.

A fome reina nas aldeias de Laxqalsap e de Gitwinksilk, que podem ser localizadas. A primeira é atualmente Greenville, no estuário do Nass⁴⁷ e a segunda se encontra no baixo Nass, mais a montante⁴⁸. Duas irmãs, separadas pelo casamento, vi-

⁴⁷ SWANTON, J. R. *The Indian Tribes of North America*, l. c.: "Lakulzap ou Greenville" (p. 586); "Gitwinksilk... perto da foz do rio Nass" (*idem*). O mapa de M. Barbeau, *Totem Poles*, situa Gitwinksilk (Gitwinksilt) a montante das gargantas.

⁴⁸ SAPIR E. A. *Sketch etc.*, l. c.: "Greenville (laxqaltsap)"... (p. 2). Segundo Sapir (l. c.), os Gitwankciltku, "homens da região onde vivem os lagartos", formam o terceiro grupo Nisga, partindo de jusante.

Temos assim a prova de que a versão Nass é que representa um enfraquecimento da versão Skeena e não esta um reforço da outra. Esta prova consiste na sobrevivência da relação originária *mãe/filha*, sob forma de vestígio: maternidade da irmã mais velha, que está acompanhada por sua filha, pormenor cujo rendimento funcional é, sob todos os aspectos, nulo na versão Nass:

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

O elemento constante é dado pela oposição entre *fecundidade retrospectiva* e *fecundidade prospectiva*.

Ora, tais diferenças, que poderiam ser consideradas como "para mais" e "para menos" e, portanto, quantitativas, são acompanhadas por outras, que representam verdadeltras inversões.

Nas variantes Skeena, a mulher mais velha vem de *Jusante* e a mais moça de *montante*. Na variante Nass, dá-se o contrário, pois o par de mulheres (mãe + filha) vem de *Gitwunskilk*, mais a *montante*, e a irmã solteira (que se tornará a mulher do protetor sobrenatural e, portanto, idêntica à filha da versão Skeena) vem de *Laxqaltsap*, a *Jusante*.

Na versão Skeena, as mulheres estão inteiramente desprovidas de alimentos, reduzidas a partilhar *uma única fava*, encontrada no lugar de sua reunião⁵⁴. Novamente a versão Nass atesta um enfraquecimento, pois que as mulheres trazem algumas provisões, na verdade extremamente reduzidas: um punhado de favas e um pouco de ova de peixe:

	<i>Jusante</i>		<i>Montante</i>
Versão Skeena:	0	→	fava apodrecida <----- 0
Versão Nass:	favas	→	<----- ova de peixe

Seria fácil mostrar que, na costa noroeste do Pacífico e em outras regiões da América do Norte, a podridão é considerada o limite entre o

⁵⁴ "Algumas favas", in BOAS. 1895.

alimento e o excremento⁵⁵. Se, na versão Skeena, uma única fava (alimento mínimo, do ponto de vista *quantitativo*) é a base da podridão (alimento mínimo, do ponto de vista *qualitativo*), é porque as próprias favas são consideradas *especificamente* como alimento fraco em relação aos alimentos fortes.

Sem dúvida, na versão Skeena, as duas mulheres estão associadas expressamente à falta de alimento e não a um alimento definido. Esta "ausência de alimento" pode ser, porém, uma categoria negativa, mas não é uma categoria vazia, pois o desenrolar do mito lhe dá um conteúdo. As duas mulheres representam a ausência de alimento, mas estão ligadas respectivamente ao Leste e ao Oeste, à terra e ao mar. O mito de Asdiwal se refere a uma oposição entre dois gêneros de vida, também ligados a estes mesmos pontos cardiais e aos mesmos elementos: caçadores da montanha, de um lado, e caçadores do mar, de outross. Na versão Skeena, a oposição "alimentar" é, portanto, dupla: entre alimento animal (nas posições extremas) e alimento vegetal (em posição média) e entre animal marinho (oeste) e animal terrestre (leste), ou seja:

Alimento vegetal:	meio	<i>não marcado</i>
Alimento animal:	(mar) terra)	<i>marcado</i>
	(oeste)	(este)

Donde a fórmula:

(b) [terra : mar] :: [(terra + mar) : meio]
cuja analogia com (a) se percebe imediatamente.

O sistema alimentar da versão Nass se baseia em uma *estrutura simplificada* (com dois termos em vez de três) e em *oposições atenuadas*. De não marcado, o alimento vegetal passa a um estado fracamente marcado, de estado fronteiro entre alimento e ausência de alimento, passa a alimento positivo, quantitativamente (um punhado de favas) e qua-

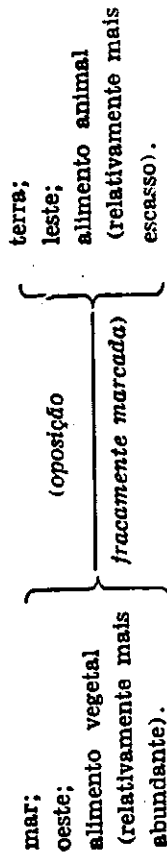
⁵⁵ Em numerosos mitos há referências à perda do salmão pelo homem, devido à recusa de um pedaço de peixe podre ou ao nojo depois da descoberta que a Mãe dos Salmões os concebe pelo ânus.

⁵⁶ BOAS, 1916: "A caça no mar requer uma formação completamente diferente da que convém à caça na montanha". (p. 403).

litativamente (favas frescas). Este alimento vegetal já não se opõe ao alimento animal, categoria fortemente marcada (e precedida do sinal --1), mas à materialização mais pobre que se possa conceber desta mesma alimentação animal (mas precedida do sinal + 1), de três maneiras:

peixe e não carne;
ova de peixe e não peixe;
um pedaço do "tamanho de um dedo".

ou seja um sistema:



A correlação entre as duas variantes, do ponto de vista do sistema alimentar, exprime-se, portanto, pelas fórmulas:

(c₁) [(—carne) : (—peixe)] :: [dx (carne + peixe) : dx alimento vegetal]

(c₂) [carne : peixe] :: [(carne + peixe) : (alimento vegetal)], onde, sob forma simplificada, considerou-se a quantidade mínima dx como ausência, ou, sob forma simplificada (tratando a quantidade mínima dx como uma ausência): (c₂) [carne : peixe] :: [(carne + peixe) : (alimento vegetal)], onde a soma (carne + peixe) constitui a categoria do alimento animal. Note-se, novamente, a analogia das três fórmulas a, b, c.

Na versão Nass, os dois tipos de alimento são as favas (jusante) e a ova de peixe (montante). A ova é um alimento animal e fluvial e as favas são alimento vegetal e terrestre e, de todos os alimentos terres-

tres (diferentemente dos animais que se caçam na montanha) aquela que mais freqüentemente é associada às margens dos rios⁵⁷.

A transformação realizada pela passagem de uma versão à outra pode, portanto, ser escrita do seguinte ponto de vista:

(d) [oeste : leste] :: [mar : terra]
:: [água : terra (firme)] :: [rio : margem]

Ora, a oposição do rio e suas margens não representa apenas um enfraquecimento das antinomias fundamentais entre leste e oeste, terra firme e água, que se exprimem mais acentuadamente na oposição terra/mar, mas é também uma função desta última oposição.

Com efeito, a oposição rio/margem é mais marcada no interior da região (onde o elemento água se reduz ao rio) do que na costa. Aí, a oposição deixa de ser pertinente, porque, na categoria da água, o mar tem primazia sobre o rio e porque, na categoria da terra, a costa a tem sobre a margem. Compreende-se, então, a razão do retorno que, a *montic*, nos permite estabelecer:

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

A jusante, porém, assemelhando-se o conjunto do rio e sua margem à terra em oposição ao mar, desta vez, podemos estabelecer:

(e) [água : terra (firme)] :: [mar : (rio + margem)], onde o conjunto rio + margem permutou sua posição (terra).

Como d e e podem ser reduzidos à fórmula:

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

análoga às fórmulas a, b e c, compreendemos, por este exemplo, como uma transformação mitológica possa exprimir-se por uma sucessão de equivalências, cujos dois extremos estão radicalmente invertidos⁵⁸.

Com efeito, no último estágio da transformação, a posição (jusante, oeste) é tida como alimento vegetal e, portanto, terrestre, enquanto a posição (montante, leste) é tida por alimento animal, que, consistindo em ova de peixe, é fluvial e, conseqüentemente, aquática. As duas mutheres, reduzidas a seu denominador comum, que é a relação mais velha/

⁵⁷ BOAS 1916: "As mulheres vão juntas em barcos, ou caminham pelos bosques para colher favas", (p. 404)

⁵⁸ Cf. *Antropologia Estrutural*, I. c., p. 263-264.

/mais moça, permutaram coerentemente suas posições relativas a jusan-te e a montantess.

Na versão Skeena, por conseguinte, a oposição fraca entre rio e margem é *neutralizada* (o que é expresso pelo mito com a menção ao fato de que o rio está gelado e de que as mulheres caminham sobre o gelo), em favor da oposição forte, entre mar e terra, a qual é, entretanto, evocada negativamente, visto que as mulheres são representadas por sua carência de alimentos associadas a suas posições respectivas. Na versão Nass, é a oposição forte que é neutralizada, por enfraquecimento e inversão, em favor da oposição fraca, entre rio e margem, evocada positivamente, já que as mulheres estavam providas, ainda que parcialmente, de alimentos apropriados.

Transformações semelhantes podem ser observadas no episódio do protetor sobrenatural, se as duas versões forem comparadas. Na versão Skeena, ele fornece exclusivamente carne, em volume crescente (pela ordem: pequeno esquilo, galo, porco-espinho, castor, cabra, urso pardal, urso "grizzly", rena). Na versão Nass, traz simultaneamente carne e peixe em grande quantidade, de maneira que a cabana fica "cheia de carne e de peixe", num caso, e apenas "cheia de carne seca", no outro. Ora, na versão Skeena, este equilíbrio entre os dois gêneros de vida somente se realiza muito mais tarde e passagieramente: durante o terceiro casamento de Asdiwal com a irmã dos Gitxatla, quando, na companhia de seus cunhados, o herói se vê abundantemente provido de "salmão e carne fresca", que vendem aos Tsimshian esfaimados⁶⁹.

Por outro lado, Asdiwal recebe de seu pai alguns objetos mágicos imediatamente reunidos na versão Skeena, enquanto os de Asl-hwil (versão Nass são confeccionados e aperfeiçoados progressivamente. Nos dois casos, o herói volta do Oeste como alimento, transportado nas vis-

⁶⁹ A mais moça, representando a fecundidade prospectiva, oferece uma característica feminina marcada; a mais velha, não marcada. A mais moça deve estar sempre em posição (terra): na versão Skeena por que engendrará Asdiwal, rei das montanhas, caçador terrestre; na versão Nass, pela mesma razão, à qual se soma o caráter estritamente feminino da colheita das favas, que representam alimento terrestre. Cf. BOAS 1916: "Os homens trazem todo o alimento animal, menos os moluscos, enquanto as mulheres colhem as favas, as raízes e os moluscos". (p. 52 e p. 404).

⁷⁰ Comparar, sobre este ponto, BOAS. 1902. p. 225-226 e BOAS. 1912. p. 74-77 e 120-123.

ceras das focas. No segundo caso, porém, a permuta do estômago (Skeena) pelos intestinos (Nass) sugere um alimento mais perto da putrefação, que aqui adquire a característica de tema final, e não mais inicial (fava podre: primeiro alimento das mulheres na versão Skeena). É preciso não esquecer, a este respeito, que o peixe-azul, única esperança de escapar à fome (em tsmshian, seu nome é hale-má'tk, "o salivador") deve ser tolerado até a putrefação, pois, em caso contrário, se sente humilhado e não volta.

IX

Como dar um conteúdo concreto a este duplo mecanismo de *enfraquecimento das oposições* acompanhado de uma *reversão das correlações*, cuja coerência formal acabamos de verificar. Observemos inicialmente que a inversão se dá nas posições geográficas das duas populações: os Nisqa, tribos do Nass, se encontram ao norte; os Tsimshian (cujo nome significa "no interior do rio Skeena", de K-sia'n, que é o nome do rio Skeena), estão no sul. Para se casar numa terra relativamente estranha, o herói do Nass vai à terra dos Tsimshian, isto é, na direção do Skeena, para o sul; o último casamento de Asdiwal, nativo do Skeena, nos mostra o herói, antes da ruptura, acampado com a família de sua mulher às margens do Nass, ao norte, portanto. Cada população forma, espontaneamente, imagens simétricas e invertidas da mesma região.

Ora, os mitos comprovam que a dualidade vale do Skeena/vale do Nass, que, juntamente com a região intermediária, forma a região tsmshian em sentido lato, é concebida sob a forma de oposição, do mesmo modo que as atividades econômicas associadas respectivamente aos dois rios:

Um adolescente, de nascimento miraculoso, decidiu subir ao céu enquanto a noite reina ainda sobre a terra. Transformado em folha, fecunda a filha do senhor do sol, a qual concebe um filho, chamado Gigante. A criança toma conta do sol e, tendo-se tornado o senhor do dia, desce à Terra, onde encontra um companheiro, Logobola, senhor do nevoeiro, da água e das marés. Os dois rapazes começam a competir e, depois de várias provas de resultados indefinidos, resolvem apostar o rio Skeena contra o rio Nass num concurso de arco e flecha. Gigante ganha, empregando astúcia. Fica tão satisfeito que fala em dialeto tsmshian, isto é, em dialeto do curso interior do Skeena, para proclamar sua vitória. "E diz Logobola:

bola: Tu ganhaste, meu irmão Gigante. Agora, o peixe-azete subirá o Nass, por duas vezes, cada verão. E Txamsen (Gigante) respondeu: O salmão do Skeena engordará bastante. — Assim, eles partilharam o que Txamsen tinha ganho às margens do Nass... Depois disso, os dois irmãos se separaram. Uma das versões recolhidas por Boas precisa: "Txamsen partiu na direção do mar e Logobola, para o sul, de onde tinha vindos".

Como quer que seja, a simetria das posições geográficas não fornece senão um esboço de explicação. Já vimos que a reversão das correlações é, em si mesma, função de um enfraquecimento geral de todas as oposições, e que uma simples substituição do Norte pelo Sul e vice-versa não é suficiente para descrever. Passando do Skeena para o Nass, o mito se deforma de duas maneiras, estruturalmente ligadas: de um lado, ele se atenua e, por outro lado, se inverte. Para ser aceitável, a interpretação tem de levar em conta os dois aspectos em conjunto.

Os povos do Skeena e os do Nass falam dialetos semelhantes⁶². Sua organização social é quase idêntica⁶³. Diferem, porém, profundamente no que diz respeito ao modo de vida. Descrevemos o modo de vida do Skeena e da costa, caracterizado por uma grande variação estacional, que, aliás, é dupla: entre as aldeias de inverno e os acampamentos da primavera, por um lado, e entre a pesca da primavera (peixe-azete) no Nass e a pesca de salmão no verão, no Skeena.

Quanto aos povos do Nass, não parece que eles fossem fossem periodicamente ao Skeena. No máximo, somos informados de que aqueles que viviam às margens do Nass, muito longe a montante, se chamavam kit'anw'like, quer dizer, "povos que deixam periodicamente sua aldeia permanente", porque eles desciam anualmente para o estuário do Nass para a pesca ao peixe-azete, somente⁶⁴. As variações sazonais mais amplas praticadas pelos Nisqa parecem assim limitadas ao Nass, enquanto

⁶¹ BOAS. 1916. p. 70. Cf. também BOAS. 1902. p. 7 e seg.

⁶² BOAS. Ed. *Handbook of American Indian Languages. Tsimshian, by Franz Boas.*

⁶³ SAPIR E., *A Sketch, etc.*, l. c., p. 3-7, onde se vê GODDARD (l. c.) se enganou ao atribuir aos Nisqa duas divisões exogâmicas apenas, em vez de quatro. Possivelmente este erro se explicará pelo fato de que, vizinhos próximos dos Tlingit, os Nisqa se viam obrigados, mais do que os Tsimshian, a aplicar, em sua organização social, a regra do mínimo múltiplo comum, a fim de que as leis da exogamia sejam respeitadas nos casamentos com estrangeiros.

⁶⁴ SAPIR. *L. c.*, p. 3.

as dos Tsimshian dependiam de um sistema mais complexo, Skeena-Nass. É que o peixe-azete freqüenta exclusivamente o rio Nass, ponto de encontro de todos os grupos na expectativa ansiosa da chegada do "salvador", enquanto o salmão sobe os dois rios, indiferentemente. Os Nisqa viviam, portanto, num vale e os Tsimshian, em dois.

Assim sendo, todos os indígenas podem conceber a dualidade Nass-Skeena como uma oposição, bem como a oposição correlativa, peixe-azete/salmão. Não há por que duvidar disto, pois o mito no qual tem origem esta oposição, recolhido por Boas em duas versões praticamente idênticas, uma em dialeto do Nass, outra, em dialeto do Skeena. Uma oposição concebida por todos não quer dizer, porém, uma oposição com o mesmo valor significativo para cada grupo. Os Tsimshian a viviam todos os anos, enquanto os Nisqa se limitavam a conhecê-la. Se bem que a construção por pares de oposições se apresente, no dialeto tsimshian, como modelo bastante freqüente e, provavelmente, consciente para o falantes, seu rendimento lógico e filosófico não poderia ser o mesmo nos dois grupos. Os Tsimshian a utilizam para construir um sistema global e coerente, mas não integralmente comunicável a povos cuja existência concreta não é marcada pela mesma dualidade. Talvez também porque o curso do Nass é menos decididamente orientado na direção leste-oeste que o do Skeena, o que contribui para obscurecer o esquema topográfico.

Alcançamos assim uma propriedade fundamental do pensamento mítico, da qual poderíamos, aliás, ir buscar exemplos em outras áreas. Quando um esquema mítico passa de um povo para outro e que diferenças tais como de língua, de organização social ou de modo de vida existem, tornando-se dificilmente comunicável, o mito começa a empobrecer-se e a tornar-se pouco claro. Pode-se, contudo, surpreender uma passagem na fronteira em que, longe de desaparecer completamente pela perda de todos os seus contornos, o mito se inverte e ganha novamente uma parte de sua precisão.

As coisas se passam como em ótica. Uma imagem é percebida exatamente através de uma abertura adequada. Mas, se esta se estreita, a imagem torna-se confusa e de difícil percepção. Quando a abertura se reduz a um ponto, entretanto, isto é, quando a comunicação tende a

⁶⁵ Boas cita 31 pares de "partículas locais" em oposição, do tipo: para o alto/para baixo; para dentro/para fora; para frente/para trás etc. (BOAS. *Manual*, l. c., p. 300-312).

desaparecer, a imagem se inverte e retorna sua nitidez. A experiência serve, nas escolas, para demonstrar a propagação da luz em linha reta, ou seja, que os raios luminosos não se transmitem de qualquer modo, mas conforme os limites de um campo estruturado.

A seu modo, este trabalho constitui uma experiência, pois que se limita a um caso e os elementos isolados para efeito de análise nele aparecem em várias séries de variações concomitantes. Se esta experiência puder contribuir à demonstração de que o campo do pensamento mítico é também fortemente estruturado, ele terá alcançado seu objetivo.

POST-SCRIPTUM

Uma releitura desse texto, feita após quinze anos inteiramente dedicados ao estudo da mitologia americana, impõe certas correções — algumas delas já inseridas no corpo do próprio texto — e outras tantas observações. Havendo tomado demasiadamente ao pé da letra uma indicação de Boas (1916, p. 793) segundo a qual as versões 1895 e 1912 seriam “praticamente idênticas”, dei insuficiente atenção à primeira, acreditando poder negligenciá-la como uma “variante fraca” da outra, que não ofereceria relativamente a esta senão “algumas variações menores” (L.-S. 1958b*, p. 34 e n. 1)⁶⁶. Ora, na verdade, há diferenças consideráveis entre as duas versões.

A mais importante delas diz respeito à posição respectiva das duas mulheres, a qual, de uma versão para a outra, se vê radicalmente invertida: o ponto de partida da mãe é a montante do rio, o da filha, a jusante, parecendo invalidar a interpretação acima oferecida das relações entre a versão 1912, em dialeto tsimshian, e a versão 1902, em dialeto nlsqa. Isto, porém, somente seria verdadeiro se o rio gelado, sobre o qual viajam as duas mulheres na versão 1895, fosse o Skeena. Ora, ainda que esta versão seja também de origem tsimshian e que nela não se dê nome ao rio, ao menos no início do mito, há boas razões para supor-se que se trata do Nass. Nesta hipótese, nossa interpretação, longe de ser invalidada, receberia uma confirmação a mais, pois que ela ligava à mudança do rio a mudança da posição respectiva das heroínas relativamente a montante e a jusante do rio.

⁶⁶ Cf. p. 42 e n. 1 da tradução brasileira, LEVI-STRAUSS, Claude et alii.

Mito e linguagem social. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970. (N.T.)

* L.-S. 1958b = “La geste d’Asdiwal”. In: *Annuaire de l’Ecole pratique des hautes études*. Section des sciences religieuses (1958-1959). Paris.

Que razões militam, pois, em favor do Nass na versão 1895? Observa-se inicialmente que, nela, a mais moça das duas mulheres se casa com um homem de uma tribo estrangeira. Do ponto de vista geográfico, mãe e filha não vivem muito longe uma da outra, porque, tendo deixado ao mesmo tempo suas respectivas aldeias, elas se encontram após dois dias de marcha, mas, em compensação, do ponto de vista sociológico, acham-se extremamente afastadas, de vez que o casamento da filha oferece um exemplo bem marcante de exogamia. É por isto que, quando seu filho Asiwa se tornou homem, Ho (encarnação humana do pássaro Hadsenas) decidiu que ele iria estabelecer-se com sua mãe e sua avó na tribo desta, de acordo com o mesmo princípio de residência matrilocal que prevalece na versão Nass (supra, p. 162-163).

Instalado na aldeia de sua avó materna, Asiwa se dedica à caça na montanha, com exclusão da caça no mar (precisão que poderia parecer supérflua, de vez que a aldeia está muito a montante, mas cujo interesse se verá mais tarde). É na mesma aldeia que Asiwa se casa e este casamento, pelo qual ele paga um preço elevado aos irmãos da noiva, sob a forma de animais inteiros abatidos na caça, se realiza, segundo tudo faz supor, com uma confrãnea. Este casamento endogâmico precede, portanto, o casamento com a filha do Sol (aqui designado simplesmente como o senhor do urso sobrenatural), enquanto na versão Skeena a aventura com a confrãnea se segue ao casamento celestial e o herói sofre as conseqüências de sua infidelidade.

Ora, a versão 1895 (p. 287) precisa que Asiwa viveu com sua mulher nas montanhas, mas que sua casa era perto do Nass, às margens do qual lhe apareceu o urso sobrenatural, por ele perseguido a montante do rio. Não é tudo, pois, quando seu sogro, penalizado, consentiu em reenviá-lo à terra, o colocou na margem do Nass, no mesmo lugar em que Asiwa encontrou, em seguida, seis irmãos da tribo Gitxatla de volta da pesca do peixe-azete, que o levaram (subentendê-se para as ilhas onde moravam) e lhe deram sua irmã em casamento, para mais tarde abandonar-se sobre um Recife porque Asiwa, “se bem que até então não houvesse caçado senão na montanha” (cf. supra), os humilha, mostrando-se melhor caçador do que eles em alto mar. Também neste caso, por conseguinte, a versão 1895 inverte a versão 1912, na qual os homens de Gitxatla recolhem o herói na costa, quando se estão dirigindo ao Nass para a pesca sazonal do peixe-azete; aqui, ao contrário, eles o recolhem no Nass ao final dessa mesma estação de pesca e se dirigem com ele para as ilhas litorâneas onde habitam.

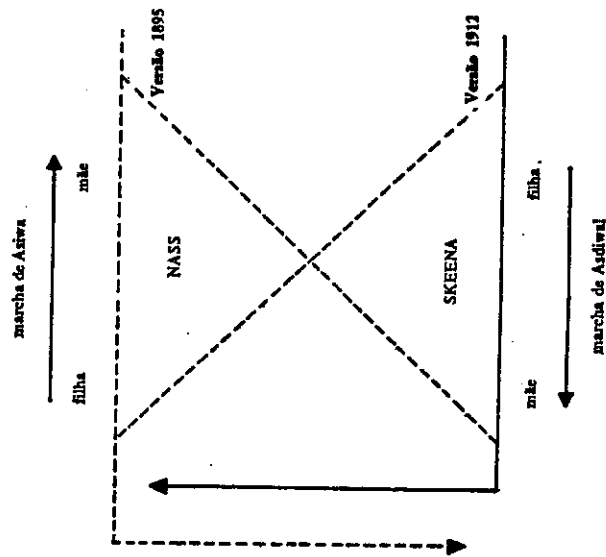
Todas as indicações precedentes convergem, portanto, para sugerir que, antes do casamento gitxatla do herói, o mito se desenvolvia inteiramente ao longo do curso do rio Nass. A versão 1895 representaria, pois, uma espécie de meio termo entre a de 1912, que se passa no Skeena, e a de 1902, cuja origem é efetivamente o rio Nass; a versão 1895 tem a mesma origem que a versão Skeena, mas situa sua intriga sobre o Nass.

Em primeiro lugar, as posições respectivas das mulheres se conformam àquelas da versão do Nass, mas sua relação de parentesco é a mesma que na versão do Skeena. Outros pormenores do mito concorrem para lhe dar este caráter de meio-termo entre os dois outros. Enquanto as mulheres vivem pouco afastadas uma da outra, ou, ao contrário, muito afastadas, vimos que aqui elas estão pouco afastadas do ponto de vista geográfico, mas, tendo a filha casado numa tribo estrangeira, muito afastadas sob o aspecto sociológico e político. Igualmente quanto à alimentação: em vez de trazerem algumas provisões ou, de estarem totalmente desprovidas e encontrarem, ao chegar, uma única fava apodrecida, elas chegam sem provisões, mas colhem algumas favas meio apodrecidas, que repartem entre si e, depois, perto de seu acampamento, retiram pedaços da casca de uma conífera para seu alimento. Esta dualidade de alimentação poderia corresponder à que existe entre a margem fluvial e a terra firme, repetindo aquela entre água e terra firme na versão Skeena e entre rio e margem na versão Nass (supra, p. 190-192). É conveniente notar a este propósito que se, na versão 1912, a fava única e completamente apodrecida de que dispõem as mulheres é imprópria para servir como alimento, tanto sob o aspecto quantitativo, quanto qualitativo, o mesmo acontece com a casca proveniente de uma árvore também apodrecida (*rotten spruce-tree*, p. 77), que as mulheres arrancam ao tronco, ao que parece somente para alimentar sua fogueira: "... *their fire was about to be extinguished. Then the young noble woman... went to get bark...*" (*ibid.*, p. 73). Tal qual na versão Skeena, seu protetor sobrenatural lhes fornece caça de porte cada vez maior, se bem que em escala reduzida, que vai, na versão 1895, da "perdig" à "cabra montês".

Será possível compreender: agora a posição particular da versão 1895, independentemente do fato de que, recolhida como as versões 1912 e 1916 no dialeto tsimshian do baixo Skeena, ela se passa, não neste rio, mas no Nass, como a versão 1902, que dela se origina? Em outras palavras, por que os Tsimshian propriamente ditos sentem a necessidade

de uma versão de seu mito situada, não entre eles, mas na região nlsqa? Esta transferência terá uma função intrínseca, independente das mudanças que se podem verificar objetivamente e que, no ponto em que nos achamos, se reduzem a uma espécie de média aproximativa entre as outras versões?

Comparemos rapidamente a versão 1895 com as passagens correspondentes da versão do Skeena. Esta se passa, inicialmente, sobre o curso deste rio, que o herói percorre de montante a jusante. Ele alcança o estuário, depois sobe ao longo da costa, onde encontra os homens de Gitxatla, até a foz do Nass. O itinerário descrito pela versão 1895 é simétrico e inverso: o herói sobe o Nass, a princípio até a aldeia de sua avó, onde se casa, depois continua a montante em perseguição ao urso; em seguida, desce, em companhia dos homens de Gitxatla, até as terras destes que se situam no estuário do Skeena. As duas versões preocupam-se em respeitar esta simetria, precisando a versão 1912 que Asdiwal, já estabelecido a jusante do lugar de seu nascimento, lançou-se em perseguição à ursa branca "que desce o vale" (*supra*, p. 156); e a de 1895 (p. 287), que Asitwa, estabelecido e casado a montante perto da aldeia de sua avó, foi levado pelo urso mais longe ainda "a montante". Estas diferenças podem ser apresentadas sob a forma de um diagrama:



Esta construção simétrica não deixa, aliás, de apresentar algumas dificuldades, sobre as quais a versão 1895 lança um véu prudente. Ela implica, com efeito, que Asiwa foi recolhido pelos homens de Gitzatia bem a montante do Nass, sem precisar como eles fizeram em seguida para alcançar novamente seu território nas ilhas situadas no estuário do Skeena. Uma descrição da descida do Nass teria, na verdade, posto em risco a bela simetria entre as configurações especiais que aparecem nas duas versões. Mas, qual poderá ser a sua significação?

Lembramo-nos do modo como terminam as versões 1912 e 1916. Na primeira, Asdiwal sente saudade das montanhas onde passou sua infância. Volta para elas, seu filho se junta a ele, e Asdiwal morre na montanha, transformado em pedra um dia em que saiu para caçar sem seus sapatos de neve mágicos, por ele esquecidos. Na versão 1916, o esquecimento de Waux, que é o duplo de seu pai Asdiwal, em cujo território ele continua a caçar, é agravado por outra falta: ele não consegue fazer-se obedecer por sua mulher, que interpreta suas ordens em sentido oposto. Assim ele é petrificado, como seu pai, enquanto sua mulher, empanturrada de gordura, explode e se transforma em sifex venoso.

Como termina a versão 1895? Depois de haver-se desembarçado de seus malvados cunhados (exceto o mais moço, tal qual como na versão 1912), Asiwa viveu tranquilamente com sua mulher gitzatia na aldeia desta (no litoral marítimo, portanto). Após muitos anos, porém, desejou ardentemente rever as focas que o haviam tratado tão bem. Seu filho quis saber porque e também o que as focas lhe haviam dado de comer. A princípio, Asiwa recusou-se a responder, mas pressionado pelas perguntas, revelou que havia sido alimentado com escorpena vermelha ("rock-cad", um peixe espinhoso da família dos escorpenídeos: *Selachodes ruberrimus*) e com óleo de peixe-azeite que, acrescentou, era muito bom. Mal havia pronunciado tais palavras, caiu morto, enquanto as espinhas do peixe lhe saíam do estômago. Foi por haver revelado o que se passara entre as focas que ele morreu dessa maneira, conclui o mito.

Este desenlace provoca diversas observações. De acordo com as versões 1912 e 1916, Asdiwal e seu filho Waux vivem nas montanhas (das quais Asdiwal sentia saudades) e ambos morrem nelas, adentrando-se numa região inexplorada (segundo a versão 1916), em uma expedição de caça, o que coloca os heróis na posição de provedores de alimento. Ao contrário, na versão 1895, Asiwa, em sua origem caçador exclusivamente na montanha (*supra*, p. 197), vive à beira-mar, talvez mesmo

em uma ilha, e morre em razão da saudade que conservou de sua estada entre as focas, no alto mar (mais longe ainda no oceano), onde — a cozinha das focas sendo a principal causa de suas saudades — ele se revê na posição de criança que é alimentada. Saudades da montanha em um caso (se bem que Asdiwal tenha vivido casado, por duas vezes, perto do estuário do Skeena e no litoral), saudades do alto mar no outro (se bem que Asiwa tenha vivido casado, a montante do Nass, "nas montanhas" (Boas, 1895, p. 287), — estas duas conclusões oferecem entre si a mesma rigorosa simetria que os respectivos percursos atribuídos ao herói pelas diferentes versões. Mais uma vez, verifica-se, por este exemplo, que as mensagens míticas, opondo-se, determinam retroativamente construções invertidas.

Ora, em relação a estas duas mensagens — morte do herói em razão da saudade que tem, seja da terra, seja do mar, por não haver sabido, portanto, efetivar o equilíbrio entre os dois elementos — a versão Nass (Boas, 1902, *supra*, p. 185-186) ocupa uma posição neutra: a tentativa do herói, de viagem ao céu, não tem êxito, a estada ctônica entre as focas não lhe deixa saudades e ele acaba seus dias tranquilamente no litoral, onde se casou. Compreende-se, pois, porque a versão 1895 pode entreter simultaneamente relações de simetria com as versões 1912 e 1916, oferecendo também pontos de convergência com a versão Nass, na qual a oposição entre as mensagens se anula: afastando-se das outras versões do Skeena, a versão 1895 passa, se assim se pode dizer, pela versão Nass antes de atingir o plano no qual oferecerá uma imagem simétrica e invertida das primeiras (a propósito da tendência dos mitos da costa noroeste a contemplar sistematicamente todas as soluções possíveis de um mesmo problema (cf. L.-S. 1972 b*).

A versão 1895 oferece outro considerável interesse, qual seja o de nos permitir precisar a posição semântica do *esquecimento* nos mitos. Estamos lembrados de que a versão 1912 explica a morte de Asdiwal por um esquecimento, e que a versão 1916 explica igualmente por um esquecimento a morte de seu filho Waux, mas duplicado e agravado pelo mal-entendido entre marido e mulher, do qual resulta a morte de ambos. Ora, a versão 1895 substitui o esquecimento por outra falta: a indiscrição de que Asiwa se torna culpado ao revelar a seu filho o cardápio da refeição que partilhara com as focas. No estado atual de nossos conhecimentos sobre a etnografia dos Tsimshian, não sabemos porque

* L.-S. 1972 b = "Compte rendu de M. Delienne: les Jardins d'Adonis", *L'Homme*, Revue française d'anthropologie, XII(4).

esta revelação constitui uma falta. Seria proibido preparar os escorpídeos com óleo de peixe-azete? Ou a falta inicial consistiria na ingestão das espinhas, permitida às focas mas proibida aos homens, como as dos salmões (*supra*, p. 184-185)? Ou ainda, as focas teriam proibido a Asiwa revelar o que quer que fosse a respeito de sua permanência num mundo sobrenatural ao qual ele havia sido admitido por uma proteção especial? A solução desse pequeno problema não é necessária, felizmente, para fixar o ponto que nos interessa. Basta que, além do esquecimento, a versão 1916 introduza o mal-entendido como variante combinatória da falta e que a versão 1895 os substitua a um e a outro por uma indiscricção. Que há de comum, com efeito, e que há de diferente entre o esquecimento, o mal-entendido e a indiscricção? E será possível situá-los em um mesmo campo semântico e determinar suas relações no seio desse campo?

Definamos a indiscricção, que consiste em revelar a alguém aquilo que não se lhe deveria dizer, como um excesso de comunicação com outrem. Daí resulta que o mal-entendido, que consiste em compreender, naquilo que alguém disse, uma coisa diferente daquilo que se quis dizer, pode ser definido como uma carência de comunicação, igualmente com outrem. Vê-se então qual o lugar que cabe ao esquecimento neste sistema: ele consiste numa carência de comunicação, já não com outrem, mas consigo mesmo, pois esquecer é deixar de dizer-se, a si mesmo, aquilo que se deveria poder dizer-se⁸⁷:

	indiscricção	mal-entendido	esquecimento
excesso / carência	+	-	-
outrem / si mesmo	+	+	-

O motivo do esquecimento volta frequentemente nos contos e nos mitos, mas tem-se a tendência de considerá-lo, com excessiva freqüência, como um artifício ao qual o narrador recorre arbitrariamente para reativar a condução do enredo. Se a interpretação que acabamos de propor pudesse ser generalizada, ver-se-ia que se trata de coisa totalmente diferente. O esquecimento apareceria como verdadeira categoria do pen-

⁸⁷ Após uma conferência feita em fevereiro de 1973, em Vancouver, onde expus essa interpretação, uma aluna da Universidade da Colúmbia Britânica, Hilda Thomas, sugeriu que a saudade, sendo o contrário do esquecimento, poderia ser definida como um excesso de comunicação consigo mesmo e ilustrar, portanto, a quarta e última combinação: +, -.

samento mítico ou, pelo menos, como um modo, dotado de significação precisa, da categoria constituída pela comunicação.

Após essas considerações sobre a versão 1895, à qual convinha dar seu verdadeiro lugar, gostaríamos, em conclusão, de apresentar algumas observações ligeiras sobre um outro problema: o do casamento com a prima cruzada matrilinear, que havíamos apresentado como típico não apenas dos Tsimshian, mas também dos povos vizinhos (L.-S. 1958b, p. 27) ⁸⁸. Um recente e notável trabalho de Rosman e Rubel parece estabelecer de forma convincente, pelo estudo comparado das genealogias e dos ciclos de prestação do *potlach* que, se esses dados confirmam o caráter preferencial do casamento com a prima matrilinear entre os Tsimshian, o mesmo não acontece entre os Haida e os Tlingit, onde o mecanismo do *potlach* não parece compatível senão com uma preferência pelo casamento com a prima patrilinear.

Seja, porém, qual for a prática observada no fim do século XIX e no começo do século XX (sabe-se que as observações disponíveis raramente são mais antigas), os mitos afirmam a mesma preferência pelo casamento com a prima cruzada matrilinear, tanto entre os Tlingit e os Haida, quanto entre os Tsimshian. Resumimos e comentamos o mito Tsimshian da princesa que recusou o casamento com seu primo (*supra*, p. 177-178). Como havia sublinhado Bcas, este mito existe também entre os Tlingit e os Haida. A versão haida de Skidegate (Swanton, 1905, p. 354) não é de grande ajuda, porque ela não declara que a mulher é uma parente e toda a narrativa se passa na região dos Tsimshian; não pretende, pois, ensinar-nos algo a respeito dos povos vizinhos. Ao contrário, a versão de Masset (Swanton 1908, p. 654-655), que começa entre os Tlingit, mostra-se bastante explícita a respeito das relações de parentesco entre os dois protagonistas, respectivamente filho da irmã do pai e filha do irmão da mãe, o que, provoca o seguinte comentário do informante:

Antigamente, a gente se casava apenas com os filhos dos tios. Não se queria que os bens dos tios passassem para outros. Assim, (um homem) não permitia que outra pessoa senão ele mesmo se casasse com a filha de seu tio. Foi o que Gaogatl, filho do chefe da tribo, também pensou, e por isto esforçou-se para obter em casamento a filha de seu tio, e a filha de seu tio também o queria.

⁸⁸ Cf. também, à p. 34, a nota nº 32 deste livro. (N. T.).

A versão tlingit (Swanton 1909, p. 243) reflete a mesma situação. Um jovem indio, "filho do chefe de um certo clã", corteja sua prima, cujo pai, tio do rapaz, destina "a algum chefe de fora". Como o herói espera conseguir seu objetivo fazendo valer seus direitos à mulher de seu tio, mãe de sua bem-amada — porque, "antigamente, um homem que se casava com uma mulher que tivesse uma filha em idade de casar, casava-se também com a filha" —, o mito parece referir-se àquelas famílias de alta classe entre as quais, segundo as observações de Swanton, Murdock e Laguna, um homem, que sucedia a seu tio materno, casava-se com sua viúva ou com sua filha, ou com todas duas (Rosman-Rubel, p. 40, n. 3).

Um antigo testemunho sugere, aliás, que, entre os Tlingit, a preferência pelo casamento com a prima patrilateral não era talvez mais do que a consequência, aplicável ao homem, de uma tendência mais geral a escolher o cônjuge no clã do pai, tendência que, no caso da mulher, chegaria a uma fórmula de casamento simétrica e inversa:

Os pais da jovem desejam vivamente casá-la com um membro da família paterna. Pode ser um tio, um primo ou o avô. O mesmo princípio prevalece no caso dos pais do jovem, que procuram fazê-lo casar-se com uma jovem ou com uma mulher já madura que seja parenta próxima pelo lado paterno. Pode ser sua prima, sua tia ou sua avó. Não apenas esses tipos de casamento são considerados muito convenientes ... mas eles (os índios) os desejam com mais vontade do que em qualquer outro grupo de parentesco (Jones, p. 128).

Vê-se que, se os Tlingit assim formulavam suas preferências matrimoniais, estas acarretariam a escolha de uma prima patrilateral para um homem, mas a de um primo patrilateral para uma mulher que seria, ela própria, a prima matrilateral de seu cônjuge. Uma narrativa tlingit (Swanton, 1909, p. 242) relata que um jovem haida, abandonado por sua prima matrilateral logo após o casamento, partiu com seu pai para casar-se novamente em outra aldeia. E foi também com a ajuda do pai que, mais tarde, indenizou sua primeira mulher, quando esta reclamou parte de seus bens. Esta insistência sobre o papel do pai sugere que um casamento patrilateral poderia ter-se seguido ao casamento matrilateral do início e que as duas formas eram, portanto, admitidas. Se

acrescentarmos que um mito tsimshian (Boas, 1916, p. 154) se refere a um jovem cujos pais e todos os tios maternos impeliam a casar-se no clã de seu pai, contrariamente à preferência bem documentada pela prima matrilateral, deve-se convir que subsiste relativa incerteza quanto à maneira pela qual esses povos concebiam seu próprio sistema e o punham em prática.

Tais fatos em nada invalidam a demonstração do Rosman e Rubel, que guarda toda sua força, mas sugerem, no mínimo, ou que as duas modalidades de troca generalizada podiam coexistir entre os Tlingit e os Haida (mesmo se uma delas era de caráter excepcional), ou que manifestava certa divergência entre a ideologia e a prática, traduzindo, à sua moda, a tensão entre as estirpes, a respeito da qual chamamos a atenção (*supra*, p. 179). Sem pretender assegurar seu equilíbrio exclusivamente pelo mecanismo das trocas matrimoniais, as sociedades aqui consideradas se orientaram, cada vez mais, para outros ciclos de prestação, fundados nos títulos e nos bens. E, aliás, a razão pela qual, mesmo se a preponderância do casamento patrilateral devesse ser reconhecida definitivamente entre os Tlingit e os Haida, não acreditamos que ela fosse capaz de invalidar nossas antigas considerações sobre a precariedade desta fórmula (L.-S. 1949*, p. 533-558; 1967, p. 512-517). Isto porque esta precariedade intrínseca ressaltaria ainda mais pelo fato de que as sociedades que conseguiram tornar a fórmula mais durável possuem outros mecanismos, políticos e econômicos, mais fortemente res-ponsáveis por sua coesão.

Tradução de PAULO AMÉLIO DO NASCIMENTO SILVA

* L.-S. 1949 = *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, Presses Universitaires de France. 1949.