UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“As resenhas americanas de Marcel Mauss”

Tiago Guidi

As resenhas americanas de Marcel Mauss

Tiago Guidi

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profª. Drª. Marcela Stockler Coelho de Souza

“As resenhas americanas de Marcel Mauss”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

_____

Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza (PPGAS-DAN/UnB)

Orientadora

_____

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional/UFRJ)

_____

Prof. Dr. Alexandre Nodari (PPGL/UFPR)

_____

Prof. Dr. Carlos Sautchuk (PPGAS-DAN/UnB)

_____

Prof. Guilherme José da Silva e Sá (PPGAS-DAN/UnB)

La méthode structurale suppose que l'ethnologue [...] se décentre par rapport à sa culture. [...] Il rejoint là une des dimension essentielles de l'ascèse ethnologique qui conduit à l'éclatement des cadres mentaux qui nous sont les plus familiers et auxquels nous avons tendance à accorder la permanence des univers naturels pour dévoiler la possibilité pour l'homme de structurer sa propre existence suivant des principes antithétiques.

Lucien Sebag, *L'Invention du monde chez les Indiens pueblos*.

Para Milza, para sempre

Resumo

Essa tese parte de duas preocupações iniciais: primeiro, retomar as resenhas escritas pelo antropólogo francês, Marcel Mauss, no periódico *L'Année socioologique* que, apesar de constituírem o grosso da sua contribuição bibliográfica, permaneceram virtualmente esquecidas ao longo dos anos; segundo, sublinhar a importância que a leitura atenta de etnologias produzidas em solo americano exerceu no pensamento de Mauss acerca de uma variedade de fenômenos como categorias mágicas, formas de classificação e dádiva. Considerando a conexão estreita entre esses dois aspectos, o intuito da pesquisa foi retomar as resenhas de Mauss dedicadas a povos ameríndios, traduzindo-as e comentando-as, com vistas a produzir uma nova imagem do pensamento do antropólogo francês.

Palavras-chaves: dádiva, estruturalismo, americanismo, Escola Francesa de Sociologia

Abstract

This thesis stems from two initial concerns: first, to revisit the reviews written by the French anthropologist Marcel Mauss in the journal L'Année socioologique, which, despite constituting the bulk of his bibliographic contribution, have remained virtually forgotten over the years; second, to highlight the importance of a careful reading of ethnologies produced on American soil in Mauss's thinking about magical categories, primitive forms of classification, and the gift. Considering the close connection between these two aspects, the aim of this research was to revisit Mauss's reviews dedicated to Amerindian peoples, translating and commenting on them, with a view to producing a new image of the French anthropologist's thought.

Keywords: gift, structuralism, Americanism, French School of Sociology

Agradecimentos

Agradeço ao CNPq, cuja contribuição financeira foi fundamental para a realização e escrita dessa pesquisa.

Agradeço a Eduardo Viveiros de Castro, que me deu a ideia inicial de toda essa empreitada numa sugestão casual que mudou minha vida (e também por ter me dado uma linguagem com a qual pensar).

Agradeço aos meus colegas de pesquisa, Gabriel Tupinambá, Rafael Saldanha e Maikel da Silveira, pelas discussões e pela cumplicidade.

Agradeço à minha esposa, Karoline, cujo amor é um acontecimento que ainda hoje me faz melhor.

Agradeço a Marcela Coelho de Souza pelas conversas infinitas.

Agradeço à minha mãe, Milza – durante as manhãs, assim que escrevia o último parágrafo daquele dia, já era tomado pela euforia de saber que em breve estaria correndo na direção da sua casa. Conseguir defender a tese antes do seu falecimento e chegar ao hospital para lhe contar a notícia foi um dos grandes acontecimentos da minha vida. Tudo que escrevi é graças a você.

Sumário

Introdução: Marcel Mauss, *L'Année sociologique* e as resenhas americanas, **p. 11**

***L'Année sociologique*, 1898**

J. Curtin, *Mythes de la création dans l'Amérique primitive*, **p. 35**

***L'Année sociologique*, 1901**

F. Boas, "The Mythology of the Bella Coola Indians"; F. Boas e G. Hunt, "Kwakiutl Text"; C. Lumholtz, "The symbolism of the Huichol Indians"., **p. 43**

G. A. Dorsey e H. R. Voth, "The Oraibi Soyal Ceremony"; H. R. Voth, "The Oraibi Powamu Ceremony". **p. 54**

***L'Année sociologique,* 1902**

F. Boas, "The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay"; E. W. Nelson, "The Eskimo about Bering Strait", **p. 60**

C. Lumholtz, *Unknown Mexico,* **p. 71**

R. B. Dixon, "Maidu Myths"; R. B. Dixon, "System and Sequence in Maidu Mythology"; F. Boas, *Kathlamet Texts*, **p. 84**

J. W. Fewkes, "Notes on Tusayan. Snake and Flute Ceremonies"; J. W. Fewkes, "Minor Hopi Festivals"; G. A. Dorsey e R. V. Voth, "The Mishongnovi Ceremonies of the Snake and Antelope Fraternities"; J. W. Fewkes, "Sky Gods in the Hopi Worship", **p. 92**

J. W. Fewkes, "Tusayan Migration Traditions"; C. Mindeleff, "Localization of Tusayan Clans", **p. 98**

Mindeleff, C. "Navajo Houses", **p. 103**

Mooney, J. "Calendar History of the Kiowa Indians", **p. 107**

Mooney, J. "Myths of the Cherokees", **p. 113**

***L'Année sociologique*, 1903**

F. Boas, "The Folklore of the Eskimo", **p. 118**

M. C. Stevenson, "Zuni Games", **p. 119**

***L'Année sociologique*, 1904**

G. A. Dorsey, "Traditions of the Skidi Pawnee", **p. 122**

J. W. Fewkes, "Hopi Katcinas", **p. 125**

A. C. Fletcher, "The Hako: A Pawnee Ceremony", **p. 128**

J. N. B. Hewitt, "Iroquoian Cosmology", **p. 131**

C. Hill-Tout, "Report on the Ethnology of the Siciatl of British Columbia…"/ C. Hill-Tout, "Ethnological Report on the Stseelis and Skaulits tribes…", **p. 134**

***L'Année sociologique*, 1905**

P. Hermant, "Evolution économique et sociale de certaines peuplades de l'Amérique du Nord"; J. R. Swanton, "The Development of the Clan System and of Secret Societies among the N.-W. Tribes", **p. 140**

C. Hill-Tout, "Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia", **p. 143**

M. Schmidt, *Indianerstudien in Zentralbrasilien: Erlebnisse und ethonologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren. 1900 bis 1901,* **p. 147**

H. R. Voth, "Hopi Proper Names"; H. R. Voth, "Oraibi Natal Customs and Ceremonies", **p. 150**

***L'Année sociologique*, 1906-1909**

F. Krause, *Die Pueblo Indianer. Eine historisch-ethnographische Studie*; M. C. Stevenson, "The Zuni Indians. Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies"; H. R. Voth, "The Traditions of the Hopi"; H. Eickhoff, *Die Kultur der Pueblos in Arizona und New-Mexico*, **p. 157**

J. R. Swanton, "Contributions to the Ethnology of the Haida"; J. R. Swanton, "Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians"; J. R. Swanton, *Haida Texts and Myths. Skidegate Dialect*, **p. 174**

***L'Année sociologique*, 1909-1912**

W. Bogoras, "Chukchee Mythology", **p. 185**

A. C. Fletcher e F. La Flesche, "The Omaha Tribe", **p. 189**

W. B. Grubb, *An Unknown People in an Unknown Land. An Account of the Life and Customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco*, **p. 197**

W. McClintock. *The old North Trail, or Life Legends and Religion of the Blackfeet Indians*, **p. 201**

F. G. Speck, *Ethnology of the Yuchi Indians*, **p. 204**

J. Teit, "The Shuswap", **p. 208**

Primeiro Capítulo: Orenda e cerimônia hopi, **p. 216**

Segundo Capítulo: Uma antropologia baseada em resenhas, **p. 235**

Terceiro Capítulo: Outras formas de classificação, **p. 258**

Quarto Capítulo: A parcela da alma inuit, **p. 281**

Conclusão: Depois da América, **p. 300**

Bibliografia, **p. 310**

Introdução: Marcel Mauss, L'Année Sociologique e as resenhas americanas

Cena inicial: estamos no começo do ano de 1898 e Marcel Mauss, sobrinho de Émile Durkheim, encontra-se em Leiden, após ter decidido embarcar em uma expedição científica pela Holanda e Inglaterra, com vistas a aprofundar seus estudos de ciência da religião nos países que, à época, figuravam como principais centros acadêmicos de antropologia das práticas religiosas. Mauss possui três interesses especiais — levar adiante a escrita da sua tese sobre a "prece", traduzir sutras diretamente do sânscrito (e, assim, aumentar o seu conhecimento de documentos védicos), e escrever resenhas, notas e apresentações para o primeiro número da revista do seu tio, *L'Année sociologique*, a ser publicada ainda naquele ano (Fournier, 2005: 58).

Inicialmente, Mauss descreve a Holanda como "sonolenta", e numa carta a Hubert diz: "Como país, é uma completa nulidade... É plano, encharcado, sem irregularidades, sem colinas e vales, sem vida... As coisas são como as pessoas. A vida como um todo é ordenada pelo movimento de barcos lentos que tomam o lugar de nossos transportadores" (Fournier, 2005: 59). Sem nada para distraí-lo, Mauss procura ler Espinosa e traduzir sutras que, no entanto, lhe são enorme motivo de frustração, uma vez que se sente aquém do aprendizado de sânscrito. Interrompendo temporariamente a escrita da tese, ele escreve, sobretudo, resenhas de livros para *L'Année sociologique* — para o primeiro

volume, publicado em 1898, ele contribuirá com mais de vinte resenhas e aproximadamente duzentas notas. Durkheim, zeloso da formação do sobrinho, havia lhe confiado essa tarefa como forma de aprendizado, aconselhando-o a não se aprofundar excessivamente nas leituras, mas a realizar sobrevoos que se detivessem em fatos relevantes. Contudo, o próprio Durkheim não ignorava o caráter maçante do trabalho, entendendo perfeitamente que a escrita de "resenhas" era uma "tarefa penosa" e exigia "trabalho ingrato", muitas vezes às custas de outras atividades intelectuais mais gratificantes. No mesmo ano, ele escreve ao sobrinho: "Você sente que ficou preso a esse trabalho bibliográfico?" (ibid.: 64). Na troca de cartas com Hubert, Mauss descreve com contornos semirreligiosos o seu trabalho na escrita de resenhas: "Naquela oficina *(L'Année sociologique*) deve-se ter abnegação" (ibid.: 65). No entanto, a escolha de Mauss como encarregado pelas resenhas na *Année sociologique* não fora um gesto gratuito de Durkheim.

Na verdade, os primeiros escritos publicados por Mauss haviam sido justamente resenhas que submetera a *Revue de L'Histoire de Religions* em 1896. A primeira fora dedicada a um livro de Adolf Bastian, e a segunda, menos uma resenha e mais um estudo crítico de cinquenta páginas, fora escrita em duas partes sobre um livro de S. R. Steinmetz cujo tema era a "religião e as origens do direito penal". Sublinhamos a primeira indicação da importância da resenha como forma literária para Mauss: o artigo sobre Steinmetz incluía duzentas notas de rodapé, citações de estudos não apenas franceses, mas também ingleses, alemães e americanos, e uma análise da lei hebraica com várias referências a Gênesis e Deuteronômio. É à luz também desse esmero que Durkheim escolhe os talentos do seu sobrinho para a sua incipiente revista.

Année sociologique elegia como modelo outra revista, *Année Psychologique*, dirigida por Alfred Binet e publicada pela primeira vez pela Alcan em 1895, que propunha uma revisão ampla dos trabalhos do campo da psicologia divulgados ao longo do último ano. Durkheim pretendia publicar os estudos de seus colaboradores ("ensaios originais"), e, ao mesmo tempo, uma revisão global da literatura sociológica internacional. Por exemplo, o prefácio do primeiro volume, publicado mais tarde no mesmo ano de 1898, deixava claro que a intenção dos fundadores da *Année sociologique* era informar os sociólogos regularmente "sobre as pesquisas que estão sendo feitas nas ciências especializadas, a história do direito, dos costumes, da religião, estatísticas morais, economia e assim por diante, uma vez que é lá que são encontrados os materiais a partir

dos quais a sociologia deve se construir" (Durkheim, 1898: 1). Mais importante, a revista deveria funcionar como uma "fábrica de fatos sociais" — tratava-se não só de uma revisão ampla de bibliografias, mas de um projeto que visava extrair e organizar fatos sociais espalhados pelas mais diferentes pesquisas, de modo a emprega-los futuramente em outros trabalhos de comparação sociológica.

A cena inicial da qual partimos não foi escolhida à toa. Lá estava Mauss, estranho em terra estrangeira, isolado e distante de todos em Leiden, obrigado a um trabalho maçante que o alienava dos seus verdadeiros interesses intelectuais, comunicando-se à distância com interlocutores sempre ausentes, fossem os autores dos livros sobre os quais resenha, fossem os seus colegas da *Année sociologique*. No fim de sua estadia, quando estava "em uma verdadeira febre de trabalho e tristeza", Mauss sentiu-se torturado pelo "tempo passando" e pela "necessidade... de terminar" (Fournier, 2005: 60). Ora, não podemos ver aí os contornos de um rito de passagem, como descrito à exaustão por antropólogos (Van Gennep, 1909)? Mais especificamente, de modo distinto, não vemos aí uma cena análoga àquela descrita em sociedades norte-americanas, quando nos deparamos com a imagem de um jovem que se isola dos seus familiares e se submete a todo tipo de abnegação e sevícias, justamente para conseguir a visão do seu espírito guardião (Benedict, 1923)?

E curiosamente, a figura responsável pela vida espiritual de Mauss é justamente aquela do seu tio materno, que lhe promete uma profunda transformação por meio do isolamento e do engajamento efetivo com textos e livros oriundos de terras distantes — Mauss deve decifrar, sozinho, essas mensagens até que, por acúmulo crítico, elas resultem numa metamorfose interior, em que ele passará para o outro lado como grande cientista. Essa constatação ecoa o trecho de uma resenha de 1923, escrita pelo próprio Mauss sobre um livro de Boas, na qual comenta o fenômeno de espíritos guardiões entre os Kwakiutl: "a natureza do brasão a que o iniciado é revelado pelos espíritos é precisamente determinada por sua posição no clã" (Mauss, 1923: 514). Guardadas as diferenças, a natureza do brasão a que Mauss é revelado pelos espíritos é precisamente determinada pela sua posição no seu clã materno. *Haveria aí, no isolamento do sobrinho e na aposta do avúnculo, a promessa sutil de que o esforço e a disciplina da escrita das resenhas culminariam em uma revelação*.

Ademais, ao longo dos anos, a participação na *Année sociologique* e na escrita de resenhas estava longe de ser um fato secundário na produção bibliográfica e teórica de

Mauss. Posteriormente, o antropólogo avaliou sua contribuição desta forma: "Para medir as coisas pelo volume, a maior parte do meu, ou do nosso, trabalho foi dedicada a escrever, editar e publicar a *Année sociologique*. Publiquei cerca de duas mil e quinhentas páginas das dez ou onze mil páginas nos quatorze volumes já publicados ou em publicação" (Mauss, 1979: 212). Não seria exagero dizer que Mauss incorporou melhor do que ninguém a devoção à nova ciência sociológica trazida por Durkheim, com sua correspondente necessidade de sistematizar e comparar fatos sociais e instaurar a face pública da sociologia — além de ser o principal contribuinte de Durkheim em publicações conjuntas, era ainda o principal responsável por chamar novos pesquisadores para integrar o quadro da *Année sociologique*. E, nesse longo rastro de resenhas, críticas e notas, Mauss, sempre diligente, não se apresentava somente como leitor rigoroso de um sem-número de trabalhos oriundos dos mais diferentes locais do mundo, mas também não hesitava em lembrar aos leitores das várias regras do método sociológico. Duplo trabalho, portanto: extrair fatos particulares e, ao mesmo, oferecer diretrizes gerais para o estudo sociológico. Vez após vez, Mauss insistia que aqueles que queriam satisfazer imperativos históricos e filológicos deveriam igualmente se submeter à necessidade de explicação científica consagrada no método sociológico:

> Graças a ele [o método], fatos de natureza religiosa permanecem como coisas objetivas e naturais. Eles têm uma existência fora dos momentos fugazes em que o indivíduo os pensa e age sobre eles. São parte de um todo real, aquele formado por coisas sociais, e têm uma função útil a desempenhar lá (Mauss, 1899: 544-45).

E realmente não seria exagero dizer que toda a sua vida científica foi organizada em torno do periódico, e a maior parte dos seus escritos tomou a forma de notas, avisos e resenhas de livros. Enfatizando o escopo dessa colaboração, Henri Lévy-Bruhl escreveria depois: "Mauss espalhou grande parte de seu conhecimento e pensamento entre as muitas resenhas de livros que escreveu para Année. ... Foi para Année Sociologique que ele deu o melhor de si" (Lévy-Bruhl, 1948: 9). Ao analisar as cerca de 2.800 resenhas de livros de pelo menos seis linhas, Marcel Fournier identificou os principais colaboradores da revista. Em ordem de importância, eles seriam: Durkheim (498 resenhas), Marcel Mauss (464 resenhas), Henri Hubert (396 resenhas) e François Simiand (254 resenhas) [Fournier, 2005: 68]. E se considerarmos não o número de resenhas, mas o número de livros e artigos revisados e analisados, o papel de Mauss é ainda maior que o de Durkheim. A questão que se coloca é: sobre o quê exatamente Mauss escrevia tanto?

Correspondendo ao lugar central ocupado por Durkheim e Mauss na *Année* estava a importância concedida à sociologia religiosa como "a pedra angular da teoria social" (Karady, 1979: 75). Nos três primeiros números, a seção "sociologia religiosa" foi a mais volumosa, ocupando um quarto das páginas dedicadas às resenhas de livros, e o principal responsável por ela era justamente Marcel Mauss. Antecipando as constatações posteriores de *Formas elementares da vida religiosa* (1912), a importância da sociologia religiosa na *Année sociologique* já prefigurava os fenômenos religiosos como arcabouço dos fatos sociais — olhando para as representações coletivas referentes à religião, era possível tocar a própria gênese da sociedade enquanto sociedade. Equação fundamental, embora subliminar, da *Année sociologique*: não se fala somente da origem social da religião, mas, sobretudo, da origem religiosa da sociedade. Onde há instituições sociais, há os contornos de práticas religiosas — onde há relações sociais, há categorias simbólicas do sagrado.

Do mesmo modo, é assim que gostaríamos de emoldurar estes fatos biográficos — as relações sociais de Mauss com o seu tio materno, mediadas por protocolos rituais de isolamento e contato com alteridades (livros dos mais diversos idiomas, oriundos dos mais diversos países, sobre os povos mais diversos), são também o rito de passagem de Mauss, com todos os contornos de separação, marginalidade e re-integração que assinalam a mudança de status simbólico de um iniciando. E aqui, mais especificamente, um rito de passagem nos moldes das experiências xamânicas da América do Norte. Com efeito, entre indígenas norte-americanos, os meios empregados por aprendizes de xamã para induzir a experiência do espírito-guardião são típicos: isolamento, concentração, purgativos, autoimolação, orações e preces constantes (Benedict, 1923: 10). Guardadas as diferenças, os mesmos meios são empregados por Mauss em Leiden — isolamento, autoalienação, concentração, e a espera paciente de que o trabalho maçante de resenhas irá transformá-lo por dentro. É, inclusive, Mauss quem descreve a sua experiência em termos religiosos: ele "tortura a si mesmo", volta-se à "abnegação" (Fournier, 2005: 65). Mas precisaríamos ainda esperar pela revelação.

Ruth Benedict nos diz que entre indígenas norte-americanos a autoimolação poderia adquirir grandes proporções nos ritos de iniciação às práticas xamânicas; de fato, entre os Mandan, Dakota ou Cheyenne, o costume era cortar as juntas dos dedos, ou inserir espetos na carne e amarrá-los a um poste do qual o suplicante tentava se libertar (Benedict, 1923: 41). Ou o jejum poderia ser prolongado além dos limites da resistência

como entre os Algonkianos Centrais. Nessa área etnográfica das Grandes Planícies, a frase que descrevia a experiência sobrenatural sublinhava a dor que ela implicava, como forma do iniciando "ser lamentado pelos espíritos" (Id., 27), isto é, ser objeto da sua compaixão. Porém, os casos norte-americanos ainda portam uma diferença: no Noroeste do Pacífico, entre os Bella Coola é impossível ser iniciado ao xamanismo por jejum e oração, pois trata-se de um presente gratuito da divindade. Uma pessoa que deve ser um xamã ficará doente e, durante sua doença, *Snx* lhe dará uma canção que deve ser mantida em segredo profundo; depois disso ela será capaz de curar doenças. Talvez o caso de Marcel Mauss esteja em um lugar intermediário entre uma experiência indutora da revelação, e a pura dádiva dos espíritos: ainda precisaríamos esperar mais seis anos até que houvesse de fato um abalo sísmico na superfície maçante das resenhas, que faria Mauss se aproximar do seu destino.

Segunda cena: o ano é 1904, e Mauss já começa a dar seus primeiros passos fora da sombra do tio; tornara-se professor da instituição onde antes havia sido aluno, *École Pratique des Hautes Études* e, na sua conferência inaugural, assinalava que havia uma "quantidade enorme de fatos a serem estudados (...) uma quantidade enorme de documentos confiáveis, um conjunto de testemunhas verdadeiras. Fatos genuínos estão proliferando. Eles não estão aquém da ciência, mas os cientistas que estão aquém deles" (Mauss, 1902: 229); realmente, após anos batendo a cabeça contra o muro das resenhas, Mauss agora não só parece se conformar com a sua realidade de leitor paquidérmico, como também parece estabelecer um programa de pesquisa bibliográfica séria, capaz de percorrer os mais diferentes textos para deles extrair os fatos sociais relevantes. Entre 1903 e 1907, a sua atenção será, sobretudo, magnetizada pelas etnologias recentes que saíam de territórios norte-americanos (financiada em sua maioria pelo filantropo Morris Jesup, e capitaneadas por Franz Boas), dedicando as suas aulas de segunda-feira na École aos estudos das relações entre família e religião entre populações da América do Norte.

Alguns livros lhe marcam em especial. Nos anos seguintes à sua difícil estadia em Leiden, duas obras maiores eram publicadas, *The Eskimo about Bering Strait* [Os Esquimó da região do Estreito de Bering] (1899) de E. W. Nelson, e *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay* [Os Esquimó da Terra de Bafin e da Baía de Hudson] (1901) de F. Boas, às quais ele dedicaria uma leitura atenciosa no ano 1901, publicando uma resenha conjunta sobre os dois livros na edição de 1902 da *Année sociologique*. Os livros representavam um acontecimento importante na etnologia da época por dois motivos:

diferentemente do que se pensava até então, Nelson assinalava a existência de um totemismo entre determinadas sociedades inuit, e Boas, por sua vez, balizava o efeito da descoberta sugerindo que o totemismo nos territórios do Alasca, caso existisse, certamente seria oriundo de empréstimos do Noroeste do Pacífico. Mauss, na sua leitura, posicionava-se favoravelmente às considerações de Nelson e, embora lamentasse a ausência de dados adicionais sobre organização social e parentesco (Nelson não possuía treinamento como etnógrafo, apesar do rigor minucioso das suas descrições), detinha-se sobre um fato singular encontrado no livro:

> É evidente que os Esquimó estão entre as populações mais interessantes do ponto de vista de um estudo comparativo dos sistemas de propriedade e troca; ver, por exemplo, (p. 442)[1], um notável rito pelo qual o vendedor sempre retém uma parcela (da alma?) da coisa vendida. (Mauss, 1904: 226)

Ora, é inegável o assombro dessa passagem. Pois, vinte anos depois, essa pequena anotação marginal — "uma parcela (da alma?) da coisa vendida" — retornaria como pedra de toque do célebre *Ensaio sobre a dádiva* (1924), desta vez sob uma torção sutil que levaria Mauss a postular no centro dos fenômenos sociais da troca a existência de uma propriedade metafísica — uma parcela da alma do doador —, que teria por efeito forçar as dádivas a retornarem e a circularem em um sistema ilimitado de prestações e contra-prestações. Ou como o próprio Mauss salientava:

> Mas, para bem compreender o jurista maori, basta dizer: "Os taonga e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um hau, um poder espiritual. Você me dá um, eu o dou a um terceiro; este me retribui um outro, porque ele é movido pelo hau de minha dádiva; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é o produto do hau do seu taonga'". Assim interpretada, a ideia não apenas se torna clara, mas aparece como uma das ideias dominantes do direito maori. Se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. (Mauss, 1924: 34).

As dádivas aqui, assim como a coisa vendida pelo Inuit descrito por Nelson lá, conservariam uma relação metafísica com seus donos, e seria esse o elemento de síntese

[1] [1] N.T: Todas as resenhas apresentam citações com essa referência simples. Achamos importante mantê-las como registro da metodologia de Mauss, na medida em que mostrar como o seu pensamento buscava sempre se lastrear em fontes.

capaz unificar os atos discretos do dar, receber, e retribuir — o célebre *hau*, a fonte de energia que, participando dos objetos, guardaria a memória da sua origem a cada doação concebida. Ou como o próprio Mauss diz em outro momento: "Pode-se... provar que nas coisas trocadas... há uma virtude que força as dádivas a circularem, a serem dadas e retribuídas" (Mauss, 2003: 251). Por outro lado, essa apreensão analítica dos fatos sociais, que faz Mauss perceber a troca nos seus elementos decomponíveis ("mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele"), sem, no entanto, apreender-lhes a estrutura, será igualmente objeto de crítica de Lévi-Strauss, para quem Mauss, por não conseguir apreender o todo, ver-se-ia obrigado a conceber uma propriedade metafísica que, entranhada nas coisas, faria os diferentes momentos da dádiva serem somados, parte a parte, numa conta geral.

Fato surpreendente, portanto: quando submetemos a uma lente de aumento as resenhas laboriosas de Mauss escritas na *Année sociologique*, descobrimos tanto o princípio do *Ensaio sobre a dádiva* quanto a gênese de uma apreensão fragmentária dos fatos sociais, em virtude da qual a relação entre os elementos deve sempre ser construída e acrescentada ao quadro social, sem parecer-lhe imanente. Se a revelação chega, por fim, a Mauss após um longo percurso de sevícias e autoimolação, ela chega inexoravelmente através de um meio opaco, que a distorce e pulveriza. Sem dúvida, a escolha da palavra "parcela" por Mauss não é gratuita e nos coloca no caminho da nossa investigação. Vê-se em que sentido as resenhas — e, sobretudo, a forma de apreensão de dados etnográficos que elas impõem — tornam-se cruciais para entender o desenvolvimento do pensamento de Mauss. De tal modo que não seria exagerado dizer que parte da sua produção teórica pode ser explicada pelas restrições formais impostas pela escrita de resenhas na *Année sociologique*: por exemplo, a construção progressiva da noção de "fato social total" (Karsenti, 1994) não se dissocia da apreensão, própria do leitor interessado, de que os dados etnográficos lidos nos livros daquela época apresentavam conexões parciais que sugeriam um todo, apesar de serem frequentemente apresentados sob forma fragmentária. Não podemos esquecer aqui que boa parte dos escritos resenhados por Mauss são oriundos, muitas vezes, de viajantes, missionários, etnólogos amadores, atravessados por pequenas e grandes distorções.

E, de fato, passando em revista as resenhas de Mauss, tudo se passa como se, por trás de cada livro lido, Mauss buscasse apreender um livro total, que os abarcasse: cada fragmento de fato social sugeria uma lógica interna que o ligava a um outro fragmento e,

se fosse possível seguir até as últimas consequências o movimento dessa lógica, haveria um quadro geral — isto é, os fatos etnográficos fariam "sociedade entre si", em uma expansão total. Vez após vez, a reclamação de Mauss nas resenhas dizia respeito à natureza fragmentária do material que se lhe apresenta:

> As fórmulas rituais utilizadas (cantos, hinos, ordens, muitas vezes orações muito longas) são recolhidas com cuidado muito desigual ou mesmo negligenciadas por Fewkes. Falta o texto das palavras, e só conhecemos lhes os gestos. (Mauss, 1902: 20)
>
> Infelizmente, quaisquer que sejam os recursos da erudição de Paul Hermant, ele está longe de ter cumprido sua tarefa. Por mais engenhosas que algumas de suas ideias possam ser (por exemplo, p. 64, uma conexão entre a existência da escravidão no Noroeste e a castidade da jovem), todo o seu trabalho carece da precisão e consideração necessárias. (Mauss, 1905: 44)
>
> Também falta nesse trabalho uma descrição do potlatch, em uso aqui como em todo o Noroeste e que deve afetar seriamente os sistemas jurídicos e religiosos. Os nomes zuwen, misteriosos, parecem de fato estar sujeitos às regras do potlatch. (Mauss, 1905: 46)
>
> O que mais falta a este livro não é fidelidade de descrição nem penetração de detalhes; é antes a arte de dominar o assunto, de perceber o ritual como um todo, a relação das cerimônias e das várias organizações entre si; é, em uma frase, o esforço de compreender. Não podemos, para isso, substituir-nos à autora. Vamos nos limitar a marcar o lugar de alguns dos elementos mais essenciais. (Mauss, 1909: 59)

A cada leitura, Mauss tenta reescrever o livro resenhado, ora reintegrando os fragmentos em um quadro geral, o qual Mauss precisa adivinhar, ora sugerindo acréscimos que possam preencher as lacunas de compreensão. O pressuposto é que os fragmentos sempre sugerem um quadro total e que o resenhista, partindo do que era lido e conhecido, poderia sempre extrapolar para o que não era conhecido por meio da lógica sugerida pelos fatos. E novamente não devemos subestimar a vida de leitor de Mauss.

Para efeito comparativo, bastaria justapor o volume da sua produção como resenhista em três anos com a sua bibliografia autoral: entre 1905 e 1907, Mauss publica cento e três resenhas na *Année sociologique*, ao passo que publica quatro ensaios, "*Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*" [Estudo resumido da representação do tempo na religião e na magia] (1905), "*Les tribus de l'Australie centrale et septentrionale*" [As tribos da Austrália central e setentrional] (1905), "*Les tribus de l'Australie du Sud-Est*" [As tribos do sudeste da Austrália] (1906), "*Les Euahlayi*" [Os Euahlavi] (1907). Se detivéssemos a nossa atenção somente nos ensaios e textos autorais, perderíamos de vista o fato de que a paisagem mental de Mauss nesses

anos é principalmente aquela de um leitor rigoroso que imagina mundos sociais a partir do isolamento da leitura e fragmentos colhidos aqui e ali, em descrições semiprofissionais. Por mais que, em um primeiro momento, tenhamos descrito a participação de Mauss na *Année sociologique* nos termos de um ritual doloroso para a aquisição de uma revelação, cujo fiador era o avúnculo, vemos agora que, passada a revelação, permanece a escrita de resenhas, cujo exercício de sistematização e comparação de fatos etnográficos torna-se, de certo modo, a própria substância dos seus dias. As resenhas tornam-se, com o passar do tempo, no próprio método de Mauss. E não sem consequências: a todo momento, ele escreve a partir de fatos coletados por outrem — ele é um resenhista —, e por isso, também escreve, a todo momento, a partir de fatos que sempre lhe chegam fragmentados.

Ademais, a escrita de resenhas ainda não deixa de ser uma demonstração de fidelidade ao tio, mesmo que inconstante — não são poucos os momentos em que o tio se frustra com as intermitências do sobrinho, que raramente honra prazos, e cujo comportamento é descrito como "implausível" (Fournier, 2005: 151). Longe de haver aqui um mero contrato impessoal de trabalho, há sobremaneira vínculos familiares: é o peso da "pessoa" de Mauss que sobrecarrega Durkheim, assim como é o peso da "pessoa" de Durkheim que sobrecarrega Mauss, levando-o a se submeter a trabalhos mal remunerados e maçantes. A despeito de idas e vindas, Mauss jamais para de escrever resenhas para *Année sociologique*.

Ora, cumpre dar contornos mais precisos à relação entre sobrinho e avúnculo e ao modo como tal relação inflete na produção específica do conhecimento antropológico — para além do fato genealógico de que Durkheim seria realmente tio materno de Mauss, gostaríamos de dizer que Durkheim também ocuparia uma posição estrutural na vida do sobrinho, análoga àquela do átomo de parentesco de Lévi-Strauss, exercendo influência sobre a vida dele graças ao desvio lateral a partir da mãe como "*mother's brother*"[2] (Lévi-Strauss, 2017: 41). Em outro contexto, Viktor Shklovsky, ao falar sobre mudanças históricas na literatura, proclamava que tal mudança não seguia a linhagem "de pai para filho", mas "de tio para sobrinho" (e, claro, várias outras linhagens são concebíveis quando se preserva somente o cálculo do desvio lateral: "de tio para sobrinha", "de tia

[2] Preservamos aqui a convenção dos estudos de parentesco, devedora da sua origem em língua inglesa, em que se escreve "mother's brother" ou "MB" (irmão da mãe"), "sister's husband" ou ZH (marido da irmã) etc

para sobrinho" ou "de tia para sobrinha") [Shklovsky, 1990: 189]. O ponto importante aqui é que, de acordo com Shklovsky, na história da literatura, muitas vezes formas anteriormente marginais eram retomadas e podiam então ocupar posição central em um período posterior, graças a um desvio na transmissão linear da tradição. Por exemplo, de acordo com Shkolovsky, Aleksandr Blok "canoniza os temas e ritmos da 'canção cigana'", ou Dostoiévski "eleva os recursos do romance barato ao nível de uma norma literária": tais autores não se relacionam como seus ascendentes imediatos, mas com os seus parentes laterais (ciganos, romancistas baratos etc). A aplicação do esquema de Shklovsky parece ser imediata ao caso de Mauss: a sua relação com Durkheim é literalmente a sua relação com o seu avúnculo, porém, mais importante, quando nos detemos nas particularidades da sua formação intelectual, vemos como as posições estruturais de pai e tio preservam a constatação original, uma vez que é Sylvain Lévi o principal mentor de Mauss na *École Pratique des Hautes Études* (Mauss depois diria que S. Lévi concentrava na sua pessoa tudo aquilo que se desejava ser: "ele é excelente, sábio, bom, forte, poderoso e beato" [Fournier, 2005: 47]), assim como é Durkheim o principal responsável por estabelecer desvios sistêmicos na vida de Mauss, primeiro deslocando-o para *Année sociologique*, depois para as resenhas, depois para trabalhos conjuntos que adiam *ad aeternum* a conclusão da sua tão esperada tese sobre a prece.

Levando o esquema de Shklovsky até as suas últimas consequências lógicas, a questão que se coloca, portanto, é: o que chega a Mauss em virtude do desvio para o seu tio que não chegaria até ele pela transmissão direta com os seus mestres? A resposta óbvia seria o método sociológico, o programa de uma nova ciência social que distinguia com clareza fatos sociais e a sua formalização em instituições sociais. Com Lévi, Mauss seria exposto a um engajamento efetivo com fontes primárias dos Vedas e dos Brahmanas, no rigor do idioma original e da bibliografia consagrada — Ao lado do célebre indologista, Mauss teria uma educação completa como "*scholar*' em sentido oitocentista; além disso, é Lévi quem assegura a Mauss as suas primeiras experiências docentes na *École Pratique*, dando-lhe a chance de lecionar entre 1900-1901 sobre "história sucinta das religiões na Índia" e uma "análise de vários sistemas hindus e explicações de textos védicos". Vemos na relação com Lévi todos os contornos de uma formação verticalizada, com ritos e sucessões mediados por instituições, com vistas a formar uma imagem de "erudição", ao passo que vemos na relação com Durkheim justamente a deriva, o confronto com um sem-número de textos oriundos dos mais distintos campos, lidos em regime de leitura

acelerado, no que gostaríamos de chamar de "erudição selvagem". Mas ainda dizemos pouco. O que chega, de fato, a Mauss a partir desses deslocamentos laterais a Durkheim, e que ilustra a regra de transmissão "avuncular" como colocada por Shklovsky? Se a relação com o tio permite a Mauss retomar formas anteriormente marginais e transformá-las em aspectos centrais, quais seriam essas formas? A importância que a anotação marginal sobre os Inuit adquire posteriormente na obra de Mauss já nos dá uma resposta inicial.

Como Bérnard Saladin d'Anglure observa, para Mauss e Durkheim, os Inuit faziam parte, ao lado dos aborígenes australianos, dos povos mais arcaicos entre as sociedades "primitivas", e por isso adquiriam nos seus escritos um lugar privilegiado (D'Anglure, 2004: 93). Se comparamos os parágrafos iniciais da tese sobre a prece de Mauss com os parágrafos iniciais da monografia que ele dedica às variações sazonais dos Inuit, vemos em ambos os casos a eleição de dados etnográficos que são tidos como ideais por constituírem as imagens mais cristalinas das relações sociais sob estudo:

> É preciso primeiramente conhecer as formas elementares. Queremos proceder por ordem, de acordo com a natureza dos fatos; como o biólogo que, tendo começado pelo conhecimento dos organismos monocelulares, pode passar depois ao estudo dos organismos policelulares, sexuados e assim por diante (Mauss, 1909: 236)

> Pelo contrário, pretendemos estabelecer relações de certa generalidade no que diz respeito aos esquimós. E se tomamos esta notável população como objeto especial do nosso estudo, é porque as relações para as quais queremos chamar a atenção são como que ampliadas e amplificadas, apresentam caracteres mais pronunciados que nos permitem compreender a sua natureza e o seu alcance. Estamos, portanto, mais bem preparados para vê-los mesmo em sociedades onde são menos imediatamente aparentes, onde o quadro formado por outros factos sociais os esconde mais dos olhos o observador. (Mauss, 1904: 7)

Mauss escolhe as populações aborígenes, por um lado, porque elas constituem formas elementares nas quais se destacam os elementos mínimos do fenômeno da prece e, por outro, Mauss escolhe as populações inuit igualmente porque nelas é possível ver de forma irredutível como a vida material de grupos humanos, isto é, a natureza e a composição de seus substratos, afeta os diferentes modos de atividade coletiva. E, de fato, a mesma lógica é perseguida no texto escrito ao lado de Durkheim, *Algumas formas primitivas de classificação* (1903), quando ambos elegem as populações aborígenes e

Zuni como exemplares para entender a correlação entre categorias sociais e categorias lógicas — e o mesmo princípio metodológico é seguido por Mauss quando dá também destaque às sociedades australianas e ameríndias nas suas resenhas da *Année sociologique* e nos seus textos autorais da primeira década do século vinte. Contudo, precisamos assinalar as particularidades misteriosas da atividade da leitura, o fato de que os dados etnográficos também exercem uma atração sobre os pesquisadores – inegavelmente, há preferências, afinidades espontâneas.

De fato, em *Algumas formas primitivas de classificação*, conseguíamos notar um idioma conceitual adquirido por Mauss nas suas leituras de resenhista — exposto às etnologias recentes oriundas da América do Norte, Mauss conseguia cotejar o conhecimento do tio sobre populações australianas com o seu próprio conhecimento referente às populações Zuni. Ora, qual é a importância dos estudos ameríndios na obra de Mauss? Objetivamente sabemos que entre 1902 e 1904 ele se entregou, a partir de contribuições com Henri Beuchat, à escrita do seu único texto dedicado a só um povo, *Variations saisonnières des societés Eskimo* [Variações sazonais das sociedades esquimó], publicado em 1904 – o que por si só já seria digno de nota. No entanto, cumpre observar o arco temporal maior desse interesse. Nos seus cursos ministrados na *École Pratique des Hautes Études*, ele manteve-se rigorosamente por uma década nas mesmas áreas etnográficas americanas, embora diversificasse seus objetos de interesse: dedica-se a "análise e estudo crítico de documentos etnográficos sobre a relação entre família e religião na América do Norte" (1903-1905), "análise e estudo crítico de documentos etnográficos sobre a relação entre família e religião em sociedades americanas do Noroeste do Pacífico" (1905-1906), a "sociedades secretas no noroeste americano" (1905-1906), a "relações entre religião e clãs entre os indígenas Pueblo" (1907-1908), a "explicação de documentos concernentes a serviços legais, religiosos e econômicos em Tribos Indígenas do Noroeste Americano" (1910-1911), a "explicação de documentos concernentes a serviços legais, religiosos e econômicos entre fratrias e clãs do Noroeste Americano" (1911-1912) [Fournier, 2005: 95]. Sabemos também que, no ano letivo de 1905-1906, Mauss fez um estudo comparativo do potlatch (peça-chave para a escrita de *Ensaio sobre a dádiva* anos depois), que à época ele descrevia como instituição que "afeta e domina todos os fenômenos sociais nessas tribos". Um de seus alunos bolsistas, Marius Barbeau, jovem canadense com diploma em direito, estava preparando uma tese em

Oxford dirigida por Marett, intitulada "O sistema totêmico das tribos indígenas do Noroeste da América do Norte" (1910).

À luz desses fatos, é inegável que as leituras americanas, embora marginais à sociologia de Durkheim (que seguiria privilegiando populações aborígenes no seu texto derradeiro *Formas elementares da vida religiosa* de 1912), tornavam-se na verdade peça central para o pensamento de Mauss. Durante a escrita da sua monografia dedicada aos Inuit, Mauss estabeleceria tarefas para os seus diferentes estudantes à época, para ampliar e testar a sua teoria central — a saber, aquela da oscilação sazonal da vida social Inuit entre o individualismo de verão e o comunismo de inverno: a Henri Beuchat era dada a tarefa de escrita de um relatório sobre os Inuit, a Stefan Czarnowski a de um outro relatório sobre um livro de Nansen chamado *Eskimoleben* [Vida esquimó], a Maxime David sobre o comunismo sexual, a René Maunier sobre as relações entre fenômenos econômicos e religiosos, a Jean Marx sobre a noção de alma (Fournier, 2005: 14). Ademais, ele estimulou Barbeau e Beuchat a perseguirem trabalho de campo entre os Inuit — este último é, inclusive, responsável à única menção da possibilidade de trabalho de campo para Marcel Mauss, quando numa carta escreve:

> Partimos amanhã de manhã para [o Alasca], onde ficaremos pelo menos dez dias, para embarcar cães, trenós e esquimós que serão nossos costureiros e costureiras. De lá, navegaremos, no Karluk, em direção a Point Barrow e à Ilha Herschel [...]. Vi Barbeau em Ottawa; ele era encantador. Mas nada pode ser feito por você em relação aos Tsimshians, porque essa é uma parte que ele reserva para si. Talvez, se você quiser estudar os Montagnais (Algonquins) da província do Quebec, seja possível contratá-lo temporariamente na Divisão de Antropologia. Veja, e se o assunto lhe agradar, escreva para Barbeau [...]. A expedição passou por muitas tensões [...]. Finalmente, tudo parece ter se acalmado e o melhor entendimento reina entre todos os membros. Em particular, Jenness e eu estamos em ótimas condições e vejo um bom presságio para o sucesso da expedição... (D'Anglure, 2004: 102, tradução nossa)[3]

De acordo com a carta de Beuchat, Mauss vislumbrara planos de trabalho de campo na Colômbia Britânica, perto dos Tsimshian — porém, após terem sido frustrados,

[3] Original: Nous partons demain matin, pour [Alaska] où nous séjournerons, au bas mot, une dizaine de jours, pour embarquer des chiens, des traîneaux et des Esquimaux qui seront nos confectionneurs et nos couturières. De là nous ferons voile, sur le Karluk, vers Point Barrow et Herschel Island [...] J'ai vu Barbeau à Ottawa; il a été charmant. Mais rien à faire pour vous quant aux Tsimshians, car c'est une portion qu'il se réserve pour lui-même. Peut être, si vous voulez étudier les Montagnais (Algonkins) de la province de Québec, serait il possible de vous engager temporairement à la Division d'anthropologie. Voyez, et si la chose vous plait, écrivez à Barbeau [...] L'expédition a subi bien des tiraillements [...] Enfin tout semble s'être aplani et la meilleure entente règne entre tous les membres. En particulier, Jenness et moi-même sommes au mieux et j'en augure bien pour le succès de l'expédition...

tais planos teriam dado lugar à possibilidade de campo entre indígenas montanheses de Québec. De qualquer modo, a opção pelos Tsimshian ou populações do Québec não é estranha, pois "a oscilação" entre estilo de vida de inverno e estilo de vida de verão, que Mauss colocava no centro da vida social inuit, também era característica típica de populações do Noroeste do Pacífico.

Paralela à docência, que perseguia temas ameríndios, há também as suas atividades de resenhista, que não deixavam de se deter em trabalhos oriundos da América, sobretudo em virtude da qualidade das etnologias oriundas da região. No mesmo período, não só o Instituto Smithsonian e o Museu Americano de História Natural financiavam expedições, como também Boas começara a fixar as diretrizes da antropologia cultural como disciplina acadêmica em solo americano — beneficiado pelo filantropo Morris Jesup, Boas fez ele mesmo pesquisa de campo e ainda enviou pesquisadores para o Alasca, Noroeste do Pacífico e Sibéria, além de treinar estudantes nos protocolos e rigores da sua antropologia culturalista. E, de fato, nas resenhas Mauss não cessou de expressar a sua grata surpresa:

> O valor dessas publicações dificilmente pode ser exagerado. Leva-se adiante, neste momento, uma série de trabalhos etnográficos na América e na Austrália, cujos resultados devem ser cuidadosamente registrados, pois muitos deles são de valor sociológico de primeira ordem, assim como qualquer tentativa feita sem eles, fora deles, terá um escopo singularmente limitado. (Mauss, 1901: 6)
>
> Por outro lado, as informações que Lumholtz nos trouxe sobre esses vários pontos são de uma autoridade e uma exaustividade que, em nossa opinião, nada se aproxima a eles, nem nas obras sobre a Antiguidade Clássica, nem mesmo naquelas que os etnógrafos produziram recentemente. O sistema de crenças e figurações é estudado integralmente, segundo objetos confeccionados e identificados no local, descritos e explicados pelos próprios participantes dos atos religiosos. De um certo ponto de vista, quase diríamos que o melhor documento de iconografia religiosa, atualmente conhecido, é esse trabalho sobre os Huichol. (Mauss, 1901: 9)
>
> O livro de Nelson é, até certo ponto, um acontecimento sociológico. Ele nos sinaliza, de forma definitiva, a existência de um totemismo característico entre os esquimós do Alasca ou, mais exatamente, entre os Unalit e nos grupos imediatamente ribeirinhos do mar de Bering, ao norte do rio Kushkokwim. (Mauss, 1902: 13)
>
> O ritual das festas hopi começa a ser conhecido por nós de uma forma incomparável. Acumula-se uma série de documentos maravilhosos, como talvez não tenhamos de nenhuma outra religião, todos coletados graças ao zelo dos etnógrafos americanos, Fewkes, Dorsey e Voth em particular. (Mauss, 1902: 20)

Ou seja, não seria exagero dizer que Mauss era atraído pela sua relação com Durkheim para estudos sistemáticos daquelas que eram vistas como as sociedades mais "primitivas" — uma vez que ofereciam as formas mais "elementares" de organização social —, a saber, as populações aborígenes e inuit. Porém, sem dúvida, Mauss era mais ainda atraído pelos Inuit, a quem se dedicou com fervor por anos a fio; e esse entusiasmo de certo modo o tornava ainda mais sensível aos dados ameríndios, a quem dedicava vez após vez leituras detalhistas e atentas na *Année sociologique*, assim como na sua prática docente. *A lei da transmissão avuncular, quando aplicada ao caso Durkheim-Mauss, revela-nos o contrabando de dados americanos para o interior do pensamento de Mauss*. De tal modo que nos resta fazer a pergunta: qual é a imagem do pensamento de Mauss que se apresenta quando consideramos a atração exercida sobre ele pelas etnologias ameríndias?

Terceira cena: é janeiro de 1914; Henri Beuchat depois de contribuir significativamente à escrita do *Essai sur les variations saisonnières* [Ensaio sobre as variações sazonais], provendo Mauss com uma pletora de dados etnográficos, encontra-se na costa do Yukon a caminho do seu trabalho de campo entre os Inuit de Cuivre no Canadá; por uma infelicidade, a embarcação se vê presa por geleiras e, em seguida, lançada à deriva por cinco meses; na situação desesperadora que se instaura, as circunstâncias se agravam ainda mais quando, no coração da noite polar, a embarcação é completamente destruída pelo frio intenso; Os tripulantes conseguem saltar para um bloco de gelo próximo onde montam acampamento; Beuchat e mais três tripulantes resolvem sair em uma expedição para tentar chegar a pé à ilha de Wrangel, mas não obtêm sucesso e desaparecem para sempre; os únicos sobreviventes do naufrágio são resgatados somente em setembro do mesmo ano (D'Anglure, 2004: 103).

A perda do seu principal colaborador em temas inuit tem um efeito devastador para Mauss, assim como a Primeira Guerra Mundial que, começando no mesmo ano de 1914, tomaria também as vidas de ex-alunos e fiéis colaboradores, como Maxime David e Robert Hertz. É por isso que trazemos essa terceira cena à baila, para demarcar uma interrupção no trajeto intelectual de Mauss: a morte de Beuchat, assim como a eclosão da Primeira Guerra Mundial logo em seguida, impõem o fechamento forçado de um ciclo de pesquisas. Se Mauss encorajou o desenvolvimento de uma nova etnografia dos Inuit, com orientandos partindo para trabalho de campo no Alasca e no Canadá para verificar suas

teses, e se Mauss investiu boa parte do seu tempo em leituras e aulas sobre populações ameríndias, esse mesmo ímpeto é também violentamente levado a termo após a morte trágica de Beuchat e o começo da Primeira Guerra: isso significa que agora um novo grupo começava a se formar em torno de Mauss, com outros interesses de pesquisa, voltados a outras latitudes.

Por isso, a pergunta que pauta a nossa investigação — qual é a imagem do pensamento de Mauss que se apresenta quando consideramos a atração exercida sobre ele pelas etnologias ameríndias? — é também acompanhada de um esforço de contra-história: trata-se de recuperar as resenhas de Mauss escritas para *Année sociologique* (relegadas a um plano secundário da sua bibliografia, embora tenham sido parte fundamental da sua experiência intelectual), perseguindo potencialidades não-atualizadas do pensamento de Mauss e trazendo-as à existência.

Em um primeiro momento, passaremos em revista a totalidade das resenhas escritas por Mauss sobre populações ameríndias, que serão traduzidas e comentadas, entre a primeira edição da *Année sociologique* até 1914. Estabelecemos esse limite cronológico justamente porque, após a Primeira Guerra Mundial, o pensamento de Mauss passa a ser definido pela publicação do *Ensaio sobre a dádiva* — momento em que passa também a ser associado, inevitavelmente, às categorias melanésia e polinésia de *mana* e *hau*. À luz da nossa investigação, essas duas restrições — resenhas dedicadas a etnologias americanas, e resenhas escritas até 1914 —, permitem-nos criar um campo artificial de análise, em que o pensamento de Mauss ainda não adquiriu contornos definidos (ele ainda está longe de se tornar o principal teórico da dádiva), e na ausência desses contornos podemos adivinhar outras figuras, outros conceitos, outros caminhos. Por meio de um método de leituras paralelas e simultâneas em que leremos também os livros resenhados por Mauss, o nosso esforço será aquele de reconstituir sua paisagem mental à época — ler exatamente os livros que ele leu e resenhou, de modo a aclarar o fulcro de ideias que, embora não tenham sido levadas a termo, ainda se encontram lá. Com efeito, o nosso plano é criar uma imagem invertida da história de Mauss — não o desenvolvimento linear de um pensamento cujo fim é a elaboração de uma teoria da dádiva, mas a dádiva como preâmbulo para desdobrar outras possibilidades teóricas que, guardadas em textos falsamente marginais, permanecem ainda *in potentia*, à espera de uma retomada. Por isso, muitas vezes o *Ensaio sobre a dádiva* nos servirá não como destino, mas como anteparo para projetar perguntas sobre esses outros textos.

Em um segundo momento, a partir dos ganhos efetivos da tradução e comentários das resenhas, pretendemos atualizar essas possibilidades do pensamento teórico de Mauss, cotejando-as com seus outros textos escritos à época. Mais importante, se a nossa hipótese inicial de trabalho estiver correta, será possível assim transformar vislumbres em imagens mais claras, ancorando certas preocupações ameríndias de Mauss naqueles seus textos de maior escopo. Por exemplo, se sabemos que Mauss é primeiramente leitor de J.N.B. Hewitt, cujo texto dedicado à noção de *orenda* é cuidadosamente escandido por ele, e cujos trabalhos etnográficos são igualmente esmiuçados nas resenhas da *Année sociologique*, então o que acontece com o *Esboço de uma teoria geral da magia* (1902-1903), *se colocamos a ênfase na noção iroquesa de orenda e na noção tlingit de yêk, e não na noção melanésia de mana* (primeiro capítulo)? Se sabemos que vez após vez nas suas resenhas Mauss vê-se às voltas com aquilo que identifica como problemas de classificação e "anomalias" lógicas nos sistemas simbólicos de populações ameríndias, então o que acontece com *Algumas formas primitivas de classificação*, se colocamos a ênfase no material zuni e não no material australiano (terceiro capítulo)? Se sabemos que durante mais de dez anos Mauss se dedica à escrita da sua tese sobre a prece, o que acontece se localizamos nas resenhas americanas de Mauss um laboratório de experimentação de certas ideias, em que os dados de populações ameríndias permitem-lhe rever e reelaborar esquemas conceituais acerca da oração (segundo capítulo)? Se sabemos que houve em determinado momento o brevíssimo vislumbre de uma teoria da dádiva construída em torno de materiais inuit, o que acontece se transformamos esse vislumbre numa imagem mais duradoura (quarto capítulo)?

Um terceiro momento se segue como consequência do segundo — os problemas que Mauss encontra nos dados etnográficos de populações ameríndias (sobretudo norte-americanas), aos quais tenta responder com esboços de teorias, não se esgotam naqueles limites temporais, mas também ecoam em etnologias atuais. Por isso, ao longo do nosso texto haverá também um texto subterrâneo que, por meio de comentários, tentará deslocar apontamentos e problemas indicados por Mauss para contextos mais recentes, principalmente aqueles descritos por etnologias das Terras Baixas da América do Sul. Esse deslocamento não é gratuito, mas visa mostrar como o pensamento de Mauss arremessa pedras no escuro que, por vezes, tocam em lugares e tempos que ele mesmo não poderia adivinhar. Como Lévi-Strauss na sua célebre tetralogia mitológica, fazemos aqui um percurso mais longo que, indo da América do Norte à América do Sul, deseja

evidenciar o substrato do que seria um pensamento ameríndio. Não abandonamos, portanto, a pretensão de uma geração anterior de antropólogos da AS para quem o exercício de análise etnográfica não estaria dissociado de comparações antropológicas.

Por fim, não podemos ignorar a centralidade da resenha como forma textual, tanto para Mauss quanto para nós. Se iremos comentar as resenhas de Mauss, mas também resenhar ao lado de Mauss os livros que ele mesmo resenhou, *precisamos aqui certamente de uma definição da resenha como gênero textual que não simplesmente se esgote numa noção de leitura "eficiente" ou levantamento de "informações cruciais" de determinado livro*. O que está em pauta aqui não é só o uso da resenha, mas da resenha dentro de um projeto etnológico mais amplo, em que o jogo entre *ego* e *alter* está colocado de um extremo a outro. Esclareçamos.

A resenha, assim como o comentário, resvala inevitavelmente para uma modalidade de discurso indireto livre — isto é, de certa forma, o resenhista só pode sentir que de fato faz jus ao livro resenhado quando o lê sob a impressão de que adivinha os pensamentos do autor resenhado ou de que o autor resenhado adivinha os seus próprios. Passando em revista os trechos mais importantes de um livro, o resenhista depara-se com um curto-circuito: após ter emprestado sua voz às palavras lidas, essas mesmas palavras devolvem ao resenhista uma voz que os seus pensamentos careciam.

Com efeito, não poderíamos estar mais longe aqui do agnosticismo mental de base do trabalho antropológico, que pressupõe sempre uma distância entre os pensamentos do investigador e aqueles do investigado. *No interior da resenha, o resenhista e o resenhado ambicionam, pelo contrário, uma fusão*. Mas estaríamos enganados se tomássemos essa violação do tabu antropológico como destituída de interesse antropológico. Para o resenhista, a resenha redunda numa maneira de emprestar a própria voz às palavras dos outros, que acaba se fundindo com o seu reverso: temos na resenha "*um discurso que fala em seu próprio nome somente sob a condição de tomar emprestada a voz de outro"* (Zourabichvili, 2014: 14). Mais importante, esse empréstimo toca o próprio "eu" do resenhista: é porque experencia a si mesmo como outro, com uma voz diferente da sua própria, que o resenhista também consegue falar paradoxalmente com a própria voz. É somente assim, quando toca esse cerne de impessoalidade no interior dos próprios pensamentos, que o resenhista consegue igualmente arranjar os próprios pensamentos numa forma em que reconhece a si mesmo.

E mencionamos “interesse antropológico” porque há uma inegável aposta no trabalho do resenhista, que em tudo excede o mero exercício de exegese ou comentário. O que move o trabalho do resenhista — se o que lhe interessa é não somente um sumário ou fichamento do livro — são as leis de atividade inconsciente que levaram o autor do livro àquelas descrições e não outras, àquelas formas e não outras, àqueles fatos e não outros, isto é, o que motiva a investigação do resenhista é alcançar a necessidade interna que teria culminado naquele livro, escrito do jeito que foi escrito, com o conteúdo que foi escrito. Mas é justamente aqui onde repousa o dilema do trabalho do resenhista: o seu objeto são as leis da atividade inconsciente que teriam culminado no livro resenhado, porém, essas leis estão sempre fora da apreensão subjetiva, uma vez que determinam as modalidades mesmas de toda e qualquer apreensão subjetiva. De tal modo que a própria busca pelo objeto leva o resenhista a uma situação em que ele perde a si mesmo: se ele compreende bem o livro resenhado, ele já é pensado pelo livro resenhado; se ele alcança de alguma maneira as leis da atividade inconsciente do livro, ele já é agido pelas mesmas leis. Daí que tenhamos dito que o resenhista ambiciona uma fusão com o autor resenhado – por óbvio, não se trata de uma fusão de subjetividades, mas do delineamento de uma potencialidade que, partindo de dentro do livro, pode ser atualizar no autor resenhado ou no próprio resenhista. Se tal núcleo é alcançado, o resenhista sente que pensa em paralelo com o livro resenhado, ao lado do livro resenhado.

E realmente, o trabalho de Mauss como resenhista ilustra justamente essas colocações, embora acrescente-lhes uma nova dimensão: Mauss é, antes de tudo, um resenhista de *livros devotados a fenômenos sociais* de sociedades não ocidentais — sejam livros de cientistas sociais, sejam livros de missionárias ou viajantes — dentro de uma revista, *Année sociologique*, que se pretendia ser um panorama para tópicos e tendências teóricas das Ciências Sociais em sentido amplo. E não eram poucas as restrições e exigências sob as quais Mauss resenhava: Durkheim deu ao seu sobrinho conselhos precisos sobre como compor resenhas de livros, recomendando-lhe não analisar cada obra individualmente, mas fazer um plano geral para evitar repetições, para apresentar as coisas da forma mais interessante, para identificar e apontar “todos os resíduos”, para se limitar às obras importantes, para colocar os pontos em todos os i’s (Fournier, 2005: 65). Em outras palavras, o papel de Mauss como resenhista era aquele de extrair o resíduo objetivo das obras que eram lidas, isto é, destacar-lhes os fatos socias. Mas é precisamente esse o ponto em que Mauss se afasta de um positivismo tacanho — para Mauss, como

salienta Lévi-Strauss, apreender conscientemente um fato social era apreendê-lo totalmente, isto é, apreendê-lo por fora como coisa, mas fundamentalmente apreendê-lo como coisa na qual estava integrada a apreensão subjetiva (Lévi-Strauss, 2003: 26). O que se perseguia nos "fatos sociais" não era só a estrutura do dar, receber e retribuir, mas o modo pelo qual essa estrutura se fincava na subjetividade dos agentes envolvidos, como ideias inconscientes que agiam sobre eles. Ora, vemos aqui sem dúvida um eco feliz entre o papel geral do resenhista e o papel específico de Mauss como resenhista na *Année sociologique*: da mesma forma que a tarefa do resenhista é chegar às leis da atividade inconsciente do livro, a tarefa de Mauss como etnólogo era chegar às leis da atividade inconsciente da vida social. *Resenhando, o termo mediador entre leitor e autor é o inconsciente, assim como etnologando, o termo mediador entre investigador e investigado é o inconsciente. Há uma razão geométrica que aproxima o resenhista e o etnólogo.* Mas há também uma diferença inegável: se o resenhista ambiciona fundir-se ao resenhado, o etnólogo guarda e observa a distância com o etnologado a todo momento. Por isso, o trabalho duplo de Mauss como resenhista e etnólogo irá se equilibrar entre dois polos: por um lado, há sem dúvida um ritmo de especulações e arroubos teóricos, que desejam se aproximar do núcleo inteligível dos fatos, por outro, há igualmente um recuo e uma frenagem, que submete a especulação a uma correspondência rigorosa com o material lido.

E de fato, vez após vez, as resenhas de Mauss caminham por extrapolações, inferências, saltos, que surgem do próprio esforço de leitura atenta do resenhista, como se a premissa básica de Mauss fosse: "Se penso corretamente os pensamentos contidos no livro, então será possível seguir o encadeamento desses pensamentos para fora do livro, para fora do que está escrito", ou melhor, "Se acompanho esses fatos sociais, então inevitavelmente poderemos concluir que (...)". Ou seja, o momento-chave da resenha como etnologia é momento em que o resenhista se vê pensado pelo material, antes de ser aquele que o pensa – a partir da lógica que o próprio material oferece. Por exemplo, em uma resenha acerca de um livro de Carl Lumholtz, na edição da Année Sociologique dedicada ao ano de 1901, após deter-se em uma análise quase semiológica de práticas religiosas dos indígenas Huichol, Mauss não hesita em lançar sua rede um pouco mais à frente:

> Poderíamos muito bem tratar como signos as representações que os Huichols têm da natureza dos deuses e das relações que conectam suas várias noções míticas. Encontraríamos aí as mesmas características:

> predominância de classificações analógicas, existência de conjuntos sintéticos de origem sentimental. Mas devemos, para concluir sobre este ponto, aguardar as informações que M. Lumholtz terá de nos enviar sobre mitologia, festivais e ritos dos Huichols. Esta obra não é tão aproveitável quanto parece, justamente por ser toda parcial. (Mauss, 1902: 253)

Aqui, Mauss recua diante da falta de dados, mas não se furta da possibilidade de traçar uma tangente para fora do círculo dos dados — "poderíamos muito bem ir adiante, e considerar ainda mais elementos como parte de uma mesma produção de signos".

Ou numa outra resenha, desta feita na Année Sociologique dedicada aos anos de 1909-12, acerca de um livro de Fletcher e La Flesche. Após observar a prevalência de uma unidade religiosa entre os Winnebago, constituída a partir do culto de Wakanda, dedicado ao deus Wakan, Mauss então depara-se com uma variedade de rituais não relacionados ao Wakan e, mais importante, com um culto do milho que parece constituir a camada mais antiga da religião winnebago, uma vez que remontaria ao período em que os Winnebago ainda eram agricultores — e mesmo ali, no culto, que teria todas as características de uma prática paradigmática, não seria possível encontrar wakan. Daí que, Mauss especula, a prevalência posterior do Wakan e a unidade assegurada por ela teriam advindo não de uma homogeneidade de códigos simbólicos, mas certamente de um ato político entre os Winnebago:

> Em primeiro lugar, como se verá adiante, acima das metades e dos clãs, o grupo desenvolveu um agudo senso de unidade. É a isso que responde o culto de Wakanda, o grande deus, o Wakan, o manu, personificado e sublimado (pp. 597 e segs.). É notável, de fato, que o Wakauda seja particularmente proeminente nos grandes rituais de iniciação que são essencialmente grupais (apresentação da criança, p. 1; anfidromia, p. 103; consagração ao deus-trovão dos guerreiros da sociedade, pp. 1 :22-128). O ritual da estaca sagrada (pp. 230 e segs.) e o ritual provavelmente mais antigo dos Hedewachi (pp. 251 e segs.), que também são celebrados na presença de todos os clãs, mas que são administrados por clãs ou subclãs determinados, não estão tão expressamente conectadas com essa noção do grande deus. O que é ainda mais demonstrativo é que, no culto do milho, Wakanda está implicada apenas implícita e indiretamente. Ora, este culto talvez represente a camada mais profunda da religião omahiana: data, de fato, da época em que os Omaha e os outros Sioux ainda eram fazendeiros; é uma espécie de ritual totêmico e agrário ao qual um subclã é atribuído (p. 155, 162). Em todo caso, é certo que Wakanda é -- com o trovão, com o qual, aliás, intimamente associado – o deus da sociedade dos guerreiros e, mais propriamente, da caça ao búfalo (pp. 280 e segs.). Parece, portanto, que a formação de uma organização militar e a prática da caça ao bisão estiveram na vanguarda das causas que determinaram a instituição deste culto tribal e mesmo internacional (internacional, pois ultrapassa os limites da sociedade Siou). Em suma, temos aqui um

> caso especial de relação geral, de que encontraremos exemplos marcantes na África equatorial e oriental, e que une uma espécie de tendência ao monoteísmo com uma forte organização militar. (Mauss, 1913: 109)

Ou seja, seguindo os dados winnebago, *é possível especular* que o culto a Wakan surgiria em paralelo à constituição de um órgão separado de poder, não sendo compreensível a sua atual proeminência a partir de dados das práticas religiosas do passado.

Ou em outra resenha, na edição da *Année Sociologique* dedicada ao ano de 1905, acerca de um livro de Charles Hill-Tout, que apregoava "a teoria americana do totemismo", cuja inovação seria uma suposta origem individual dos totens e nomes totêmicos. Mauss persegue as próprias pistas deixadas por Hill-Tout ao longo do seu livro, e singulariza o exemplo central empregado por Hill-Tout — o nome pessoal tel-smum — , deixando claro que ele não poderia existir a não ser em relações de replicação e substituição mais amplas:

> Quanto à teoria do Sr. H. T., que gostaria de ver nos fatos que cita mais uma prova de sua teoria da origem pessoal do totem do clã, pensamos que ele se baseia em fatos cuja observação sua própria teoria desvirtuou. É até surpreendente que ele pudesse confundir assuntos e coisas a tal ponto. Se o tel-smum, nome totêmico, não é coletivo, mas individual, como é possível que seja carregado por mais de uma pessoa, e como poderia ser objeto de herança de toda uma família. Se o tel-staz, nome próprio individual, não é hereditário, como se explica a reencarnação dos ancestrais no clã? (Mauss, 1906: 237)

Novamente, a lógica interna aos dados cria uma sucessão de pensamentos que se encadeiam à revelia do autor resenhado e até mesmo do próprio resenhista. Isto é, se justapomos os três exemplos citados, podemos encontrar uma tendência que constitui a forma etnológica mesma das resenhas de Mauss ao longo de toda a sua colaboração para *L'Année sociologique*. Quanto mais Mauss se aproxima do livro e dos fatos sociais contidos no livro resenhado, mais esse encadeamento de pensamento impessoais — impessoais uma vez que oriundos de um substrato de operações lógicas — destacam-se e ganham vida, conduzindo a resenha para fora do resenhista, mas também para fora do que foi escrito, como um encadeamento de pensamentos que ganham vida própria a partir da lógica que lhes é própria. Nesses três exemplos, Mauss especula, mas especula movido pela lógica que conseguiu destacar nos livros resenhados — ele segue o curso de pensamentos que pensam a si mesmos através dele.

Resenhas americanas de Mauss, de 1898 a 1914

L'Année Sociologique, 1898

J. CURTIN. - Mythes de la création dans l'Amérique primitive, Williams et Nortgate: Londres, 1898[4]

Resenha de Mauss:

Os mitos coletados neste trabalho são aqueles oriundos dos grupos indígenas Wintu e Yana, habitantes das margens do rio Sacramento. Reduzidos a um pequeno número de famílias, estão à beira do desaparecimento. Por esse motivo, essa coleção representa um documento único e valioso sob vários aspectos.

Em primeiro lugar, são mitos completos que o autor nos expõe ou traduz; isto é, cada um deles nos é dado na sua totalidade e, provavelmente, na sua forma original. Quando se tratam de mitos védicos, semíticos ou greco-latinos, não temos a mesma sorte. Temos que reconstituí-los detalhe por detalhe e de forma tentativa, reunindo laboriosamente os pedaços que se espalham em diferentes textos, literários ou sacerdotais, produtos de rituais ou literatura avançada. Aqui, os mitos foram contados ao autor de uma só vez, sem interrupção ou alteração, como a tradição costumeiramente os apresenta. Segue-se que esses documentos podem ser considerados originais. Consequentemente, eles têm algo de espontâneo e instintivo que os torna particularmente interessantes para uma psicologia coletiva ainda a ser constituída. A teoria da imaginação em geral, e da imaginação social em particular, encontraria aí uma série de fatos, objetivamente

[4] Reproduzimos o modelo de citação bibliográfica como consagrado na revista, com a inicial do primeiro nome seguida do sobrenome em letras maiúsculas.

registrados, sobre os quais poderia se basear. Em temas como Hitchinna (lobo selvagem que arremessa partes do corpo, tornando-se um ser-crânio, que é o espírito dos ciclones), vemos claramente como as imagens são trocadas, ampliadas, transformadas umas nas outras. Em outros lugares, nós as vemos se dividindo, se multiplicando, etc (a partir da p. 281).

Quanto ao conteúdo do livro, o título dá uma ideia bastante precisa. Não se tratam exclusivamente de mitos de criação, mas mitos da natureza em geral, muitos dos quais têm um caráter etiológico. Todos eles se referem a um período que já desapareceu e as causas que determinaram o encerramento de tal período variam de acordo com as diferentes tradições. Alguns contam como os primeiros seres, que eram ao mesmo tempo homens, deuses e coisas, se transformaram e se tornaram o que são hoje, abandonando tais e tais atributos. São mitos de metáforas. Outros têm o objetivo de explicar certos fenômenos naturais, a origem dos ciclones (p. 251)[5], o curso regular do sol ou a existência de certas espécies animais, etc. O conjunto de relatos, além disso, não inclui apenas mitos separados, mas ciclos míticos, uma verdadeira mitologia, que é uma cosmogonia relativamente completa. Olelbis entre os Wintu é o deus do céu, o céu é sua cabana. Ele é o chefe dos primeiros seres e dos primeiros homens. É o centro de tudo o que serviu, por meio de transformações progressivas, para constituir posteriormente o mundo estreito em que se move o pensamento coletivo desses grupos. Em torno do mito de Olelbis agrupam-se os mitos do dilúvio (p. 24), dos ventos, das águas, do oceano, da origem do sol e da lua (p. 157 e 160), da estrela polar, da luz e da escuridão, da morte, etc. Todos esses seres passam pelas peripécias típicas dos heróis ordinários de histórias que conhecemos: usam meios mágicos, ensinam as artes aos indígenas, trazem-lhes fogo, fornecem caça, transformam-se uns aos outros por vários meios e assim dão origem aos deuses, aos homens, aos animais e às coisas do mundo atual. A explicação do universo é, portanto, quase completa. A mitologia dos Yuan apresenta os mesmos personagens. O personagem mítico que faz o papel de Olelbis é chamado Yupka.

Mas se o interesse dos documentos é indiscutível, temos sérias reservas quanto à forma como foram registrados. O autor não indica suas fontes. Ele não nos diz quem foram os narradores, não diz se o mito foi contado a ele na língua nativa ou em inglês, traduzido por ele após ditado na língua nativa ou composto a partir do relato de um

[5] Optamos por deixar as marcações de páginas de Mauss para mostrar como o seu pensamento buscava sempre se lastrear em referências bibliográficas precisas.

intérprete. Em segundo lugar, quanto mais interessantes são esses mitos, mais gostaríamos de conhecer o ambiente social que os produziu. No entanto, Curtin é muito breve em informações sobre esse ponto. Encontramos em seu livro apenas pouquíssimas indicações relativas à possessão e à iniciação (p. 270 e 511), curandeiros e feiticeiros (p. 514), as ações destes sobre os espíritos do sol, da lua, etc. Na maioria das vezes, nem sabemos se os mitos correspondem a um culto ou se são simples relatos orais. Finalmente, fatos essenciais são inutilizáveis porque Curtin não se perguntou certas questões essenciais. Os deuses ancestrais costumam ser animais e, nessa forma, desempenham um papel importante; Yupka, o deus do céu, também é o bicho-da-seda. Esses animais são totens? Alguns entre eles, pelo menos, apresentam essa característica? Existe uma organização totêmica parcial dessas tribos? A ignorância em que ficamos sobre todos estes pontos muitas vezes nos impede de ver o verdadeiro significado dos documentos recolhidos.

Comentário:

Este volume oferece uma coleção de mitos de dois povos californianos, os Wintu e os Yana, falantes de língua penutiana e habitantes do norte do estado (Chase-Dunn; Mann, 1998). Assolados por ondas migratórias de colonos brancos desde o começo do século 19, tanto os Wintu quanto os Yana sofreram enormes perdas populacionais nos anos seguintes: os primeiros tiveram suas populações reduzidas em quase 90%, ao passo que os segundos foram inteiramente dizimados já no começo do século vinte (Cook, 1976). Ambos os povos historicamente ocuparam o Vale do Sacramento e, à luz de dados posteriores, podemos dizer que o padrão de organização social na maior parte da região baseava-se em pequenos assentamentos, que consistiam em um ou mais grupos de parentesco estendidos bilaterais com tendências patrilocais, com uma ausência de ênfase na linhagem. Tratavam-se de grupos residenciais fluidos e altamente flexíveis, com uma terminologia de parentesco geralmente classificada no sistema Omaha.

Os mitos do volume em questão foram registrados e traduzidos na década de 1880 por Jeremiah Curtin, à época um importante linguista americano. Sem treinamento como cientista social, Curtin se concentra exclusivamente na coleta de relatos orais de mitos,

carecendo de descrições adicionais acerca da organização social, ritos, parentesco etc. Contudo, zeloso de uma "pureza cultural" no seu trabalho de campo, Curtin evidencia, ao final do volume, nas suas notas de campo, que coletou os mitos com contadores de histórias que haviam recusado a cristianização de missionários — por mais que, aos olhos atuais, tal esforço de pureza pareça canhestro, à época ele surgia como a pedra angular da própria investigação científica, o que motivará o comentário de Mauss "Aqui, os mitos foram contados ao autor de uma só vez, sem interrupção ou alteração, como a tradição os apresenta".

Na sua introdução, Curtin busca sublinhar a "antiguidade" destes mitos da criação, aproximando-os de um passado remoto, anterior mesmo às elaborações míticas dos gregos e dos egípcios – a tese central de Curtin é a de que o sistema mítico americano ("*the American myth system*") se formou em um completo isolamento geográfico, depurado de toda influência externa, ao longo dos milênios:

> Quando os europeus chegaram a este hemisfério, o sistema mítico americano era ininterrupto e perfeito. Não havia aqui uma segunda ordem de pensamento (...) O resultado de tudo isso é que temos na América um monumento de pensamento absolutamente inigualável, totalmente único na experiência humana. O valor especial desse pensamento reside, além disso, no fato de ser primitivo, de ser o pensamento de eras muito anteriores àquelas que encontramos registradas no hemisfério oriental, seja em livros sagrados, histórias ou literatura, seja preservado em tijolos cozidos, cilindros queimados ou papiros. (Curtin, 1898: 16, tradução nossa)[6].

Novamente, a ideia que se apresenta é aquela de um retorno, sem mácula, à origem do pensamento simbólico, de tal modo que, retendo os pontos centrais do sistema mítico americano, seria possível igualmente aclarar os pontos obscuros dos sistemas míticos semíticos, gregos, persas etc, estes inevitavelmente fragmentados pela própria forma como nos foram transmitidos pela tradição, através de textos avulsos, ritos, relatos secundários.

[6] Original: *When Europeans came to this hemisphere, the American myth system was unbroken and perfect. There was no second order of thought here (...) The result of all this is that we have in America a monument of thought which is absolutely unequalled, altogether unique in human experience.The special value of this thought lies, moreover, in the fact that it is primitive, that it is the thought of ages long anterior to those which we find recorded on the eastern hemisphere, either in sacred books, histories, or literature, whether preserved on baked brick, burnt cylinders, or papyrus*

Curtin também fornece uma descrição historicamente importante dos ataques genocidas aos povos Wintu e Yana por parte dos californianos brancos na década de 1860. Como os Yana foram exterminados em sua totalidade, a representação de Curtin de alguns de seus mitos é uma contribuição especialmente valiosa para a compreensão contemporânea da mitologia nativa americana. Com efeito, em 1890, Curtin fora enviado pelos próprios Wintu a Washington para negociar a legalização fundiária das suas terras – o seu trabalho investigativo não se dissocia aqui de uma luta política pelo direito à existência dos seus interlocutores.

Desa pletora de fatos (mitos coletados sem contexto sociológico, cenário de etnocídio generalizado, dados apresentados sob camadas de especulações e conjecturas), Mauss parece se esforçar por uma leitura na contramão — isto é, e se as aparentes deficiências do texto de Curtin fossem na verdade o seu trunfo? O primeiro corte de Mauss é transformar a coleta isolada de mitos em uma virtude etnográfica: por mais que não saibamos nada acerca da vida social em que tais mitos grassam, a própria forma por meio da qual foram registrados nos dá uma informação importante sobre o instituto da imaginação coletiva, uma vez que isola os mitos dos demais fenômenos sociais. E, de fato, Mauss sugere aí uma leitura quase semiótica, que se concentra no funcionamento interior dos signos — como os mitos são deslocados metonimicamente, como são condensados metaforicamente?

A seguir, a respeito do substrato filosófico das narrativas, Mauss acrescenta algo que não se encontrava anteriormente no texto original, justamente por privilegiar os mitos como sistema de signos. Curtin diz: "O sistema americano, como vemos, começa com um número desconhecido, grande e indefinido de seres não criados — em outras palavras, de personagens ou divindades autoexistentes." (Curtin, 1898: 14, tradução nossa)[7], ao passo que Mauss diz "Alguns [mitos] contam como os primeiros seres, que eram ao mesmo tempo homens, deuses e coisas, se transformaram e se tornaram o que são hoje, abandonando tais e tais atributos. São mitos de metáforas." Se a ênfase de Curtin vai se deter no caráter divino dos seres primevos, Mauss, mantendo a sua leitura protossemiótica, vai delinear o caráter *metafórico* de tais seres homogêneos, capazes de condensar vários atributos em um só plano de existência, até que uma mudança ulterior acarreta sua dispersão metonímica em seres heterogêneos. Assim como Curtin, Mauss

[7] Original: *The American system, as we see, begins with an unknown great, indefinite number of uncreated beings,—in other words, of self-existent personages or divinities*

também vai indicar a tendência exaustiva do sistema mítico wintu e yana, capaz de cobrir a quase totalidade do cosmos com relações inteligíveis: Curtin diz *"O que diremos desse sistema indígena e qual é o seu valor? A primeira coisa a dizer é que ele é completo e, para cada crente indígena, bem fundamentado e simetricamente desenvolvido.*" (Curtin,, 1898: 21, tradução nossa)[8], ao passo que Mauss diz: "A explicação do universo é, portanto, quase completa."

No entanto, com o benefício da nossa distância histórica, gostaríamos de assinalar que a estrutura mítica e as contingências históricas também podem dialogar. Isso porque, diferente de Curtin e Mauss, não precisamos nos ater a uma noção de pureza ou ao privilégio de mitos transmitidos sem a mácula da aculturação e da influência dos brancos. Na verdade, é possível ler nos mitos os acontecimentos históricos recentes da invasão europeia. Não só porque os mitos sugerem que o mundo atual é fruto de um cataclismo que destruiu o primeiro mundo, mas também porque os seres originários do tempo mítico — The First People — sabem que uma nova raça está a caminho — a saber, os indígenas Wintu — e, portanto, fogem incessantemente deles, sob a certeza de que, se forem vistos pelos atuais habitantes do mundo, sofrerão uma mudança inevitável e perderão suas características primevas:

> Há ainda outros que sabem, como todos sabem, que uma nova raça está chegando, que serão transformados quando ela chegar, a menos que sejam transformados algum tempo antes. Sabem que devem ser transformados assim que virem o novo povo ou um sinal ou marca de sua chegada. Esses primeiros povos inalterados, relativamente poucos em número, tentam escapar; mas suas tentativas são vãs, seus esforços são inúteis. No distante oriente, veem a fumaça das fogueiras do novo povo que avança, os índios da América, ou ouvem o latido dos cães desse povo, e naquele instante recebem as formas que lhes são devidas. Outros escapam por um período e se escondem em lugares escuros; mas os índios vão a todos os lugares, e as metamorfoses continuam até que a carreira do primeiro povo termine.
>
> Tenho em mente neste momento um quadro representativo deste último grupo de pessoas que não estavam dispostas a se metamorfosear e se esforçavam para evitar a nova raça, os inevitáveis índios. (Curtin, 1898: 12, tradução nossa)[9]

[8] Original: What shall we say of this Indian system, and what is its value? The first to be said is that it is complete, and for every Indian believer well-founded and symmetrically developed

[9] Original: There are still others who know, as do all, that a new race is coming, that they will be changed when it comes unless they are changed some time earlier. They know that they must be changed as soon as they see the new people or a sign or a mark of their coming. These unchanged first people, few in number comparatively, attempt to escape; but their attempts are vain, their efforts are useless. In the distant east they see smoke from the fires of the advancing new people, the Indians of America, or hear

Curiosamente, na narrativa mítica, não são os indígenas quem sofrem com a invasão de um ser intruso, mas são eles mesmos os agentes dessa mudança cataclísmica, os intrusos dos quais os seres primevos fogem.

the barking of the dogs of this people, and that instant they receive the forms which are due them. Others escape for a season and hide in dark places; but the Indians go everywhere, and the metamorphoses continue till the career of the first people is ended.
I have in mind at this moment a representative picture of this last group of persons who were unwilling to be metamorphosed and strove to avoid the new race, the inevitable Indians.

L’Année Sociologique, 1901

Memoirs of the American Museum of North American History – Anthropology. Jesup North Pacific Expedition. Vol. II, Part. II: F. Boas. *The mythology of the Bella Coola Indians*. Nov. 1898, p. 25-127. pl. VII XII, in 4º. – vol. V, part. 1: F. Boas et G. Hunt. *Kwakiuti Text*. 1902, p. 1-270. – Vol. III, Part I: Carl Lumholtz. *The symbolism of the Huichol Indians* 1900, p.1-228.

Resenha de Mauss:

O valor dessas publicações dificilmente pode ser exagerado. Leva-se adiante, neste momento, uma série de trabalhos etnográficos na América e na Austrália, cujos resultados devem ser cuidadosamente registrados, pois muitos deles são de valor sociológico de primeira ordem – não seria exagero dizer que qualquer tentativa feita sem eles, fora deles, terá um escopo singularmente limitado. Das memórias publicadas pelo American Museum of Natural History, na sequência da expedição antropológica organizada por eles, sob os incentivos financeiros do Sr. Jesup, retemos aqui apenas as séries relativas à mitologia. Outras, que deveríamos ter mencionado em seu tempo, dizem respeito à organização social[10]; outras têm a ver com a estética das sociedades ribeirinhas do Pacífico Norte[11]. Mas a razão que nos levou a escolhe, numa massa de obras, esta série em particular é que consideramos que o domínio sociológico em que a atividade dos etnógrafos americanos foi exercida com mais sucesso ainda é a mitologia. A contribuição deles é a mais importante.

[10] J. Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*

[11] F. Boas, The Decorative Art of the Indians of the North Pacific Coast

As duas obras de Boas são dedicadas aos estudos mitológicos. Uma consiste no estudo sistemático da mitologia da etnia Bella Coola (Colúmbia Britânica), a outra, na edição e tradução de textos mitológicos recolhidos da boca dos Kwakiutl, grupo vizinho dos Bella Coola, e da qual Boas já descreveu a organização social, as sociedades religiosas e seus ritos (*L'Année Sociologique v. III*).

Vamos começar com este último trabalho, em que nenhuma concessão é feita a qualquer espécie de teoria. Os textos são todos de tradições pertencentes a aldeias e sociedades; todos eles se relacionam com questões de origem, ancestralidade, revelação de ritos, conquistas, poderes e máscaras, direitos de desempenhar tal e tal papel durante a "dança do inverno", em suma, esse tecido complicado de cerimônias divididas tanto entre irmandades quanto no interior dessas irmandades. Toda essa mitologia é, por assim dizer, apenas um comentário infinito sobre a organização religiosa e social desse importante grupo. O caráter etiológico dessa mitologia é até bastante limitado. O principal são as maravilhosas aventuras dos heróis, aventuras que incluem, às vezes, simplesmente episódios, às vezes, temas relativos a criações (sol, etc.), dilúvios. Dissemos mitos de heróis, porque a rigor esses ancestrais, embora dotados de poderes sobrenaturais (é até uma das suas prerrogativas, por exemplo, p. 230-31), não são deuses, e mesmo a vida da maioria deles está positivamente relacionada com tempos recentes (a partir da parte III os mitos narram apenas eventos que ocorreram após a era mítica).

A mitologia dos Bella Coola é comparada com a dos Kwakiutl, um sistema mais elaborado e completo. Em primeiro lugar, inclui um panteão propriamente dito, uma "casa de mitos", cujo senhor é o Sol, e os deuses, em número quase indeterminado, com funções bastante definidas, são todos objeto de cerimônias, ou mesmo chegam a ser considerados os seus agentes, como a cerimônia Kusiut realizada pela lua durante um eclipse (p. 31). As principais características dessa mitologia são relativamente banais, principalmente quando comparadas com as outras mitologias da costa do Pacífico Norte. Lendas do nascimento milagroso dos filhos do sol (p. 94), mitos diluvianos (p. 96, com canoas, montanhas etc), não são nada extraordinários. Em segundo lugar, esse sistema mitológico está diretamente ligado às cerimônias das irmandades que, tanto entre os Bella Coola como entre os Kwakiutl, absorvem as atividades públicas de culto. As danças de inverno e as sociedades canibais recebem suas ilustrações míticas, e os mitos são representados nas máscaras das quais já temos descrições. Mas aqui um fato ainda mais notável; se acreditarmos em Boas, um bom número dessas tradições está ligado a certos ritos que são

propriedade de certos clãs (com descendência uterina e masculina como entre os Kwakiutl). As unidades sociais coincidiriam com as unidades mitológicas. Mesmo essas últimas seriam, por um curioso regresso, as causas de uma organização muito especial para os Bella Coola. Para assegurar a transmissão exclusiva desses ritos, desses mitos, desses poderes, em linhas de parentesco, os clãs locais teriam se tornado estritamente endogâmicos (p. 121-5), exceto os chefes, que, ao agregarem às esposas os parentes de mulheres de outros clãs, podem acrescentar à sua fortuna as máscaras e as riquezas mágicas de outras famílias e de outros clãs. — O fato seria interessante se fosse certo, mas a informação de Boas tem todo o caráter de uma hipótese.

O trabalho de Lumholtz sobre o simbolismo dos indígenas Huichol nos transporta para um mundo de fatos completamente diferente e nos traz de volta, em parte, ao tema da memória que apresentamos acima. Os Huichol são indígenas Pueblo do centro do México. Sua civilização, sua mitologia estão a meio caminho entre a civilização dos Zuni e a dos antigos astecas. Seu simbolismo muito particular e sua mitologia são (ou rapidamente se tornaram unânimes neste ponto da ciência) um assunto muito interessante. Seu estudo lança uma luz completamente nova sobre a mitologia em geral e sobre a mitologia comparada das religiões do Sul da América do Norte. Por outro lado, as informações que Lumholtz. nos trouxe sobre esses vários pontos são de uma autoridade e uma exaustividade que, em nossa opinião, nada se aproxima, nem nas obras sobre a Antiguidade Clássica, nem mesmo naquelas que os etnógrafos produziram recentemente. O sistema de crenças e figurações é estudado integralmente, segundo objetos confeccionados e identificados no local, descritos e explicados pelos próprios participantes dos atos religiosos. De um certo ponto de vista, quase diríamos que o melhor documento de iconografia religiosa, atualmente conhecido, é esse trabalho sobre os Huichol.

Concentraremos nossas observações aqui apenas em dois pontos, que são, aliás, aqueles aos quais Lumholtz dedicou sua conclusão.

A primeira é a relação da oração com os símbolos míticos. O exemplo dos Huichol é tanto mais importante à medida que expressa, de maneira típica, uma multiplicidade de fatos norte-americanos[12] e, talvez, ilustre um número incalculável de fatos ainda obscuros

[12] Cf. p. 89, opinião de Cushing que aproxima as flechas-pedras dos Huichols das pedras cerimoniais de outros indígenas Pueblo.

de todas as civilizações. A representação figurativa, escrita, por assim dizer, dos mitos possui entre os Huichol e alhures, um valor precatório; é uma prece em si mesma. E, inversamente, uma das formas mais importantes de entrar em rotações precativas com os poderes religiosos, um dos meios de rezar a eles, é representá-los, imaginá-los. Chegamos assim ao fato importante de que o mito muitas vezes se materializa por ocasião da oração, e que, inversamente, um dos meios mais frequentes de rezar é materializar, por uma figuração relativamente permanente, o ser religioso a quem se dirige. Deste lado, o rito oral, o mito e a representação do mito realmente coincidem. Existe até na imaginação religiosa uma espécie de linguagem interior, e isso significa que sua mera objetivação de imagens pode ter uma virtude efetiva. Erguer uma estátua é fazer um ex-voto, uma oração, como dizem as inscrições gregas; é um contato, em parte oral, estabelecido com o deus. O fato dos Huichols é singularmente demonstrativo — Seus templos estão literalmente sobrecarregados com objetos simbólicos que contêm orações (entre as páginas 219 e 221 encontra-se um apêndice em que todos os fatos são cuidadosamente reunidos de acordo com o objeto das orações simbolizadas). Esses objetos são depositados e confeccionados pelos sacerdotes (Lumholtz erroneamente os chama de xamãs) em nome do coletivo, durante as festas, e simbolizam orações públicas; os outros simbolizam orações individuais. Mas ambos são do mesmo tipo, da mesma forma, e as decorações, que são os símbolos dos deuses, seguem os mesmos princípios. As diferenças de tamanho, cor e disposição podem ser explicadas de acordo com princípios rituais fixos ou acidentes naturais da técnica. — Alguns objetos, e esses pertencem ao culto público, são discos colocados sob os ídolos e os próprios ídolos dos deuses. Os outros são escudos de oração, flechas de oração, garrafas votivas, olhos de deuses. Além disso, todos os objetos de culto têm, entre os Pueblo, um valor representativo e precativo ao mesmo tempo. Assim, as penas do xamã, os bolos de oferenda, as pinturas faciais rituais nas festas são meios de consagração, orações e também, de certa forma, a transcrição dos vários mitos.

O segundo ponto que pretendemos estudar é a relação que existe entre o mito e sua figuração. Em decorrência dessa necessidade, na qual o mito se encontra, de se expressar em ideogramas rituais, é criado um certo número de símbolos que são verdadeiras escritas convencionais que designam os deuses. Apreendemos aqui, portanto, um momento da evolução mitológica em que, ao contrário do que se encontra em outras sociedades, o signo é relativamente independente da coisa significada; é apenas um meio de evocação; ele não é mais o deus, a força religiosa. Quando durante um de seus ritos

totêmicos, os Arunta representam a espécie totêmica, a ema por exemplo[13], por meio de desenhos feitos com sangue de pessoas do totem da ema, é de fato a espécie inteira que se torna imediatamente presente. Mas uma mitologia mais erudita, um ritual mais complexo, necessitou entre os Huichol do estabelecimento de todo um sistema de signos. Esses signos, como resultado, são espécies de escrita em processo de formação; eles simbolizam e não mais reproduzem (isto é, representam literalmente). Tornaram-se, até certo ponto, convencionais, artificiais; eles têm uma vida própria. Alguns destinam-se a observar ideias abstratas, que são os deuses. Outros, ideias concretas. Mas eles não apresentam senão relações indiretas ao mito, por mais que acabem materializando-o.

O método assinalado pela mente coletiva na criação desses sistemas pode ser facilmente seguido e ilustra suficientemente o que dissemos acima. Um pequeno número de objetos, mas de considerável importância do ponto de vista técnico, fornecem os quase-ideogramas que servem de chaves para os demais. Assim, a noção de serpente desempenha um papel considerável na mitologia: a serpente torna-se assim o princípio de uma multiplicidade de representações (p. 211); os deuses são, em sua maioria, serpentes; as deusas são todas; é o caso das correntes de água, vento, do trovão, dos rios, da chuva, dos raios do sol, das chamas do fogo, de todos os fenômenos naturais. Mas as coisas humanas também são serpentes: é o caso da flecha, do arco, do cabelo, do cinto, do milho, das trilhas. Há, pode-se ver, um processo de identificação forçada: é dada uma noção que, investida de uma força considerável, atrai outras para si e assim lhes serve de símbolo.

Mas ainda permanecemos em um estágio primitivo de simbolismo. Em primeiro lugar, o significado de tal linha, de tal cor não é único, varia de acordo com os outros signos associados. Assim, as linhas longitudinais significam uma cama, um rastro, a chuva, as penas da águia, a águia; as mesmas linhas, mas mais curtas, representam a planta do milho, etc.; dispostas como raios em um círculo são outras plantas; escapando de uma circunferência, são os raios do sol. Os valores dos sinais são, portanto, múltiplos. É o mesmo nos simbolismos mais primitivos conhecidos, por exemplo entre os Arunta.

Em segundo lugar, e este é um corolário do que precede, a relação das várias representações é eminentemente sintética. O que é representado é o todo; o significado das partes do desenho simbólico é fixado apenas em relação ao todo do evento mítico representado. Porque um deus é sempre acompanhado dos seus animais associados, dos

[13] Cf. Spencer e Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 179 em diante

seus poderes, do seu olho, das suas flechas, das coisas que produz e que a figuração pretende convidá-lo a re-produzir; seu mito é inteiramente retraçado nos grandes discos. Acontece de fato, em particular no que diz respeito à barca do dilúvio, que um número considerável de coisas e personagens míticas encontra-se representado. (Este barco serve, p. 173, como um meio extremo de trazer sua chuva).

Poderíamos muito bem tratar como signos as representações que os Huichols têm da natureza dos deuses e das relações que conectam suas várias noções míticas. Encontraríamos aí as mesmas características: predominância de classificações analógicas, existência de conjuntos sintéticos de origem sentimental. Mas devemos, para concluir sobre este ponto, aguardar as informações que Lumholtz terá de nos enviar sobre mitologia, festivais e ritos dos Huichol. Esta obra não é tão aproveitável quanto parece, justamente por ser toda parcial.

Lamentamos particularmente não estarmos mais bem informados sobre a organização social; a relação destes com o culto, do culto com os mitos, dos mitos com seus símbolos. Sem dúvida, os fatos que nos serão fornecidos posteriormente serão de capital importância para a ciência. Nesse ínterim, a teoria completa dessa mitologia ainda permanece sem solução. Mas é certo, por enquanto, que ainda não podemos aceitar as expressões de Lumholtz (p. 16). segundo as quais "todas as coisas sagradas são símbolos para o homem primitivo", nem admitir que a religião seja, para os Huichol, um assunto individual.

Comentário:

“Bella Coola” é a designação comum de indígenas que, ao final do século dezenove, habitavam o vale do rio Bella Coola na parte central da costa da Columbia Britânica. Como Boas registra, o nome “Bella Coola” se origina de uma pronúncia errônea de “Belxula”, palavra de origem kwakiutl que colonos brancos pensaram ser um etnônimo do povo em questão (Boas, 1898: 26). Com efeito, assim como vários outros povos ameríndios, os Bella Coola praticavam um recato onomástico, recusando-se qualquer autodesignação que não fosse aquela conferida pelo pronome inclusivo “nós” (Viveiros de Castro, 2015: 98) — portanto, quando Boas chega ao fim do século dezenove

para realizar o seu trabalho de campo, não havia termo no dialeto bella coola para designar a própria etnia (posteriormente eles prefeririam o seu próprio termo, Nuxalk). Linguisticamente os Bella Coola formam um campo isolado entre os falantes de língua Salish, — o que lhes confere uma singularidade na região —, embora culturalmente apresentem vários traços comuns com os povos da zona central do Pacífico Norte. Um dos fatores principais da organização social era a pertença a uma família ancestral, que poderia se dar ou por um cálculo matrilinear ou por um cálculo patrilinear — era por meio dessa linha de descendência que a pessoa bella coola adquiria seu nome, sua tradição, suas narrativas míticas. Não por outro motivo, o casamento era frequentemente endogâmico à família ancestral.

O livro de Boas, *The Mythology of the Bella Coola Indians* [A mitologia dos índios Bella Coola], é escrito na esteira de uma célebre expedição, *The Jesup North Pacific Expedition*, financiada pelo filantropo Morris Jesup e idealizada pelo próprio Boas, que, reunindo participantes oriundos dos dois lados do Pacífico assim como o antropólogo norueguês Bernard Jacobsen, visou coletar o máximo de dados e objetos etnográficos das populações do Pacífico Norte e do Estreito de Bering. Movido pelo propósito programático de mapear as continuidades e descontinuidades entre o continente asiático e o continente americano, Boas diz na sua apresentação da expedição:

> O interesse peculiar que se atribui a esta região baseia-se no fato de que aqui o Velho e o Novo Mundo entram em contato próximo. As condições geográficas favorecem a migração ao longo da costa e o intercâmbio cultural. Será que tais migrações e intercâmbio cultural já ocorreram? (Boas, 1898: 2, tradução nossa)[14]

Para além desse interesse local, Boas assinalava no mesmo documento uma diretriz clara para a incipiente ciência antropológica: "*Todos nós buscamos as leis que governam o crescimento da cultura humana, do pensamento humano."* (ibid.: 2, tradução nossa)[15]. A expedição durou cinco anos, entre 1897 e 1902, e gerou uma série de publicações científicas, entre as quais podemos singularizar aquelas de Boas: *Facial Paintings of the Indians of northern British Columbia* [Pinturas faciais dos índios da Colúmbia Britânica] (1898), *The Mythology of the Bella Coola Indians* [A mitologia dos índios Bella Coola] (1898), *Kwakiutl Texts* [Textos Kwakiutl] (1900) e *Kwakiutl Texts*

[14] Original: The peculiar interest that attaches to this region is founded on the fact that here the Old World and the New come into close contact. The geographical conditions favor migration along the coast-line, and exchange of culture. Have such migrations, has such exchange of culture, taken place
[15] Original: We are all searching for the laws that govern the growth of human culture, of human thought

Second Series [Textos Kwakiutl, segunda série] (1905) ambos escritos com George Hunt, e *The Kwakiutl of the Vancouver Island* [Os Kwakiutl da ilha de Vancouver] (1909).

Da mitologia dos Bella Coola, Boas fixou dois pontos chaves: um núcleo duro de elementos comuns, e uma superfície externa de variações. O primeiro se concentra em uma geografia geral de seres sobrenaturais: de acordo com os Bella Coola, há cinco mundos, sendo o nosso aquele do meio; acima, há dois céus e abaixo há dois submundos; no centro do céu inferior existe a Casa dos Mitos onde habita o Sol e divindades auxiliares. A partir dessas referências comuns, abundam variações nas tradições locais, sobretudo em virtude da própria dispersão territorial dos Bella Coola, ou como diz Boas:

> Nas páginas anteriores, resumi as principais características da Mitologia Bella Coola, que são características de toda a tribo. Além dessas, há outro grupo de tradições bastante conflitantes. Uma razão para a existência de inúmeras tradições contraditórias deve ser procurada na peculiar organização social dos Bella Coola. Antigamente, quando a tribo era populosa, os Bella Coola habitavam inúmeras aldeias (...) Cada uma dessas aldeias possui tradições próprias, que são sua propriedade e que não são bem conhecidas pelo restante da tribo. (Boas, 1898: 28, tradução nossa)[16]

Essa dispersão do material mítico em grupos isolados vai motivar a aproximação de Boas entre clãs endogâmicos e unidades mitológicas – isto é, os mitos, entendidos como propriedades exclusivas dos clãs, serão mantidos no interior do grupo, sem compartilhamento com grupos externos, daí a inconsistência encontrada entre os relatos das diferentes tradições. Zelosos demais dos seus próprios mitos, os Bella Coola terminariam por transformá-los em idioletos. *É justamente esse aspecto que Mauss focaliza na sua resenha sobre a mitologia bella coola* — não sem antes descartar como mera hipótese a colocação de Boas de que os chefes, podendo transitar livremente entre os clãs, poderiam acumular as riquezas simbólicas de vários grupos (talvez tal descarte já seja motivado por argumentos posteriormente empregados em *Algumas formas primitivas de classificação*, que defendiam uma simetria quase completa entre organização simbólica e organização coletiva — isto é, à luz de uma moldura mais durkheimiana, a

[16] Original: In the preceding pages I have summarized the principal features of the Bella Coola Mythology, which are characteristic of the Whole tribe. Besides these, there are other group of traditions which are very conflicting. One reason for the existence of numerous contradictory traditions must be looked in the peculiar social organization of the Bella Coola. In former times, When the tribe was populous, the Bella Coola inhabited a great many villages (...) Each of these villages has traditions of its own, which are its property, and which are not well known to the rest of the tribe

figura de um indivíduo gozando de privilégios coletivos, mas fora dos grupos, tal como o chefe bella coola descrito por Boas, não seria lógica).

Por sua vez, o nome "Kwakiutl" fora aplicado a grupos que ocupavam as costas norte da Ilha de Vancouver, assim como ilhas adjacentes. A família linguística Kwakiutl pertence ao tronco Wakashan, que alguns linguistas consideram ser um ramo distante do Salishan (Spence; Jennings, 1965: 171). A cultura kwakiutl é um ramo um tanto específico de uma tradição mais ampla que passou a ser conhecida como Área Cultural da Costa Noroeste, região identificada por Boas (1897) como estendendo-se da Baía de Yakutat, no Alasca, até o Estreito de Juan de Fuca. Apresentando um sistema de parentesco cognático, os Kwakiutl usam a dupla filiação como pleno sistema simbólico: alguns bens e propriedades são transmitidas pelo lado do pai, outros pelo lado da mãe. Contudo, como a residência é patrilocal e o status principal é oriundo do pai, é possível falar de uma preferência patrilinear.

A coletânea de textos kwakiutl nos dá informações preciosas sobre o método empregado por Boas nos seus trabalhos de campo. Organizado como coletânea bilíngue de narrativas orais, com transcrições fonéticas justapostas a traduções, *Kwakiutl Texts* surge de uma coleta sistemática de material tradicional kwakiutl a partir de interlocutores indígenas, na sua língua original. Se em um segundo momento Boas torna-se fluente na língua kwakiutl, neste primeiro momento ele se esmera tão-somente em registrar textos, transpondo-os foneticamente de um interlocutor privilegiado e, em seguida, com a assistência de uma pessoa bilíngue, traduzindo-os, fonema por fonema, palavra por palavra (Stocking, 1974: 85). Na verdade, essa técnica de registro de textos será a técnica primária de pesquisa por toda a carreira de Boas. Muitas vezes, o interlocutor e o tradutor poderiam tornar-se a mesma pessoa, desde o início já treinada etnograficamente por Boas: tanto George Hunt (filho de um escocês e de um tlingit, que cresceu entre os Kwakiutl) quanto Henry W. Tate (um Tsimshian) transmitiram dessa maneira grandes volumes de material para Boas em Nova York (White, 1963: 30).

Diante de longas transcrições de várias narrativas orais kwakiutl, que embora oferecessem uma réplica exata da transmissão oral ainda assim careciam de molduras conceituais, Mauss elogia o esforço ("nenhuma concessão é feita a qualquer espécie de teoria"), não sem antes indicar a necessidade posterior de juntar as narrativas aos fatos sociais ("Toda essa mitologia é, por assim dizer, apenas um comentário infinito sobre a organização religiosa e social dessa importante tribo").

Por último, Mauss se dedica ao livro de Carl Lumholtz sobre o simbolismo huichol. Cumpre dizer que as investigações etnológicas modernas dos Tarahumara, Huichol, Cora e Tepehuán começaram justamente com as expedições de Carl Lumholtz ao México entre 1890 e 1905 (La Farge, 2013). Essas expedições produziram três conquistas principais: milhares de achados etnográficos e arqueológicos, seu trabalho escrito conforme aparece em *Unknown Mexico* (1902) — posteriormente resenhado por Mauss — e uma série de artigos, acompanhados, por fim, de um surpreendente arquivo de fotografias associadas às suas expedições. O livro resenhado por Mauss é fruto de uma série patrocinada pelo Museu Americano de História Natural e incorpora parte dos resultados de um estudo extenso de 1895 entre os indígenas Huichol, povo Nahuatl, falante de uma língua da família Uto-Azteca, que à época totalizavam mais de 4.000 pessoas e residiam no coração de Sierra Madre, no estado de Jalisco, sul do México.

A própria origem do termo huichol representa um problema. Lumholtz vê nisso a corrupção da palavra "*visbalika*" que significa médico, feiticeiro (Lumholtz, 1900: 21), enquanto Léon Diguet dá como etimologia a palavra "*ashuicbarika*", que significa agricultor (Simoni-Abbat, 1963). Embora a primeira destas etimologias, assumida pela maioria dos autores, pareça a mais provável — como diz Lumholtz, quase todo Huichol se considera um médico —, as duas interpretações indicam os dois grandes centros de interesse desta sociedade: práticas religiosas e o calendário agrícola. Como diz Lumholtz: "O princípio motor da religião dos Huichols é o desejo de produzir chuva e, assim, cultivar com sucesso o milho, seu principal alimento." (Lumholtz, 1900: 22, tradução nossa)[17]. A família Huichol é do tipo bilateral estendido e a unidade social maior é na verdade a *ranchería* em que vivem os membros de uma mesma família extensa.

Contudo, alheio a dados da organização social e parentesco, Lumholtz se concentra inteiramente no estudo do sistema religioso dos Huichol. Partindo da seguinte asserção

> A filosofia de vida dessas pessoas pode ser melhor resumida na frase que meu assistente Huichol certa vez proferiu: "Rezar por sorte para Tate'vali [o deus do Fogo] e armar armadilhas para o veado [animal que representa a substância vital dos cosmos], — isso é levar uma vida perfeita. (Lumholtz, 1900: 23, tradução nossa)[18]

[17] Original: The moving principle in the religion of the Huichols is the desire of producing rain, and thus of successfully raising corn, their principal food

[18] Original: The philosophy of life of these people may be best summed up in the sentence to which my Huichol servant once gave utterance : "To pray for luck to Tate'vali [o deus do Fogo] and to put up

Lumholtz se concentra inteiramente em catalogar as práticas cerimoniais, a produção de estatuária religiosa e as mais diferentes formas de prece entre os Huichol.

Se até aqui Mauss se dedicara a uma reflexão sistemática sobre mitologias ameríndias (Wintu, Yana, Bella Coola, Kwakiutl), o caso huichol se figura como uma verdadeira revolução dentro do seu sistema incipiente. Isso porque o trabalho de Lumholtz propõe uma sobreposição de códigos para entender o fenômeno mítico entre os Huichol: junto a transcrições de narrativas míticas, seu livro apresenta o fato singular de que entre os Huichol os mitos eram ritualizados a um só tempo como orações e esculturas. Ou seja, se antes os mitos eram justamente narrativas que poderiam eminentemente ser tiradas de contexto pela sua própria lógica formal (palavras feitas para circularem), agora os mitos não se dissociam de um contexto religioso específico (oração), e de uma matéria específica (escultura). Mauss não ignora as implicações de tal mudança.

A representação figurativa do mito em um objeto possui valor precatório, de tal modo que o relato oral, a prece, e a representação do mito coincidem: produzir uma escultura é narrar o mito do qual a escultura é expressão, assim como produzir uma escultura é estabelecer uma comunicação interior com a divindade sobre a qual o mito fala. Como assinala Mauss, há entre os Huichol a sobreposição de três códigos (código narrativo, código precatório, código figurativo) que expressam uma única e mesma mensagem (mito), o que sugere, de imediato, tanto uma semelhança formal entre signos diferentes, quanto uma autonomia dos próprios signos.

Isto é, podemos até mesmo partir de uma noção referencial do signo e dizer que a escultura ilustra o mito, mas em seguida, por força da própria sobreposição dos signos, precisaríamos rever a afirmação original, pois não é também o mito uma forma de prece, que por sua vez é uma forma de escultura? Qualquer referente externo ao signo é colapsado no jogo interno de significantes que não cessam de passar um ao outro. Não por outro motivo, essa hipertrofia do signo, que já não concebe nada que esteja fora do seu interior, vai tornar-se expressão privilegiada dos deuses, eles mesmos seres hipertrofiados que tudo contêm nos seus desígnios: por exemplo, os deuses huichol são originalmente representados por serpentes e justamente o signo-chave de toda a linguagem figurativa huichol será a serpente, cujos limites serão estendidos para

snares for the deer [animal que representa a substância vital dos cosmos], — that is to lead a perfect life.

significar chuvas, rios, chamas de fogo, coisas humanas, trilhas etc. Tudo se passa como se fosse impossível distinguir entre uma origem divina dos signos e uma origem semântica dos deuses.

Ora, para além do fato de que entre os Huichol há uma multiplicidade de valores para os signos, é possível dizer que a compulsão por produzir signos confunde-se com a própria instanciação dos deuses: não é possível figurar os deuses sem trazer à baila a totalidade dos seus significantes. *Ou seja, em última instância, Mauss parece afirmar que haveria algo como um excedente de significantes que seria coextensivo ao próprio acontecimento do culto entre os Huichol, o que no limite redunda em dizer que os Huichol, ao cultuarem os seus deuses, cultuam o próprio milagre da produção dos signos*.

G.A. DORSEY et R. VOTH. – The Oraibi Soyal ceremony. (Stanley Mc Cormick Hopi Expedition. Field Columbian Museum. Publication 55, Anthropological Series, III, 2). Chicago, 1901, 59 p., in-8º

H. R. VOTH. – The Oraibi Powamu ceremony. (Ibid., nº 61, vol. III, nº 2, p. 67-158)

Resenha:

Os etnólogos americanos dedicam-se deliberadamente ao estudo dos fenômenos religiosos entre os indígenas Pueblo do Arizona e do Novo México, e não é exagero dizer que sua pesquisa está destinada a ter um grande impacto em todos os estudos de sociologia religiosa.

Encontramos nestas duas obras, descritas com perfeito cuidado, duas cerimônias muito complicadas dos Hopis do Pueblo de Oraibi. Essas cerimônias são as de duas irmandades, a dos Soyal e a dos Powamu. Uma é um rito do solstício de inverno, a outra uma cerimônia especial do culto mensal de inverno, celebrado no início do primeiro mês após o solstício de inverno. Sob certos pontos de vista, os padrões dessas duas cerimônias coincidem: ambas incluem, por um lado, séries de oferendas, dramas mímicos, ritos simpáticos, agrários, germinai, chuva e sol e, por outro lado, iniciações. Mas no segundo, as máscaras de dança Kachina desempenham um papel muito maior. O desenvolvimento de ambos é, aliás, bastante considerável. Um grande número de deuses está encarnado ali em seus respectivos sacerdotes.

Funções religiosas, assim como regiões e deuses, pertencem a clãs específicos. Por outro lado, como cada irmandade tem funções diferentes, é responsável por várias cerimônias, é recrutada em diferentes clãs. Os dois escritores observaram cuidadosamente essas relações das irmandades com os clãs e vemos todo o interesse por elas. A relação é ainda mais estreitamente definida: pois não é apenas ao clã em geral que a função é atribuída, mas, dentro do clã, a uma família específica e mesmo, dentro da sua família, uma personalidade única designada de acordo com um pequeno -processo conhecido.

Embora trate de assuntos menos interessantes, o panfleto do Voth talvez preste mais serviço por ser mais explicativo. O escopo dos ritos é indicado ao mesmo tempo que o texto das fórmulas, enquanto o Dorsey, por excesso de escrúpulos, abstém-se dessas indicações que, no entanto, seriam muito úteis.

Comentário:

Tradicionalmente habitantes do noroeste do Arizona, os Hopi pertencem a um complexo étnico chamado “Grupos Pueblo” – o nome, Pueblo, é oriundo do contato com espanhóis no século dezesseis, que costumavam se referir a tais povos a partir das suas unidades territoriais compactas, seus vilarejos (“pueblos” em espanhol). Em contraste com seus vizinhos Navajo e Apache, os Pueblo surgem como um micro-cosmo razoavelmente homogêneo. Seus vilarejos são costumeiramente divididos em dois

grupos: Pueblo ocidentais, habitantes do deserto, e Pueblo orientais, estabelecidos ao longo do Rio Grande. Os primeiros são representados pelos Hopi, que se subdividem em setes vilarejos reunidos em três "mesas" (acidentes geográficos em áreas altas com topo plano): dos Oraibi, que se concentram na terceira mesa, dos Shipaulovi, Shumopovi e Mishongnovi na segunda, e, por fim, dos Walpi e Sichomovi na primeira, onde se encontra também um vilarejo Hano, construído por um grupo de imigrantes de Tewa Venu no século dezoito (um pouco mais à leste é também possível encontrar as habitações dos Zuni). Os Pueblo orientais são representados, sobretudo, pelos grupos Keresan e Tanoan. Outra possibilidade de categorização geral dos Pueblo se dá pelo recorte linguístico, pelo qual podemos distinguir quatro línguas distintas: Hopi, Zuni, Keresan e Tanoan. Esse recorte possui, na verdade, valor de etnônimo: dentro do amplo grupo dos Pueblo, as unidades se auto-referem justamente como Hopi, Zuni, Keresan e Tenoan (Bollens, 1971: 13).

Em linhas gerais, a cultura Hopi surgiu de uma longa tradição da cultura Pueblo e pré-Pueblo, conhecida arqueologicamente como Anasazi. A expedição de Francisco Vázquez de Coronado em 1540 trouxe-lhes o primeiro contato com os espanhóis. Após alguns outros breves contatos, três missões foram estabelecidas, a primeira em 1629. Tais missões foram destruídas na Revolta Pueblo de 1680; depois dessa data, houve poucos esforços para retomar o contato e os Hopi foram deixados razoavelmente sozinhos, apesar de conflitos esporádicos com colonos brancos. O contato com o Estado americano se iniciou no princípio do século XIX e tornou-se intenso depois de 1850 (Brew, 1979: 518). Uma agência subordinada ao Departamento do Exército foi criada em Keams Canyon, perto da Primeira Mesa, em 1873, e uma reserva foi criada em 1882. A primeira escola foi inaugurada. em 1887, e a escolaridade tornou-se uma questão central nas primeiras facções de "Hostiles" e "Friendlies", respectivamente aqueles que se opunham ou aqueles que eram favoráveis à aproximação com os americanos (Whitely, 1988). Oraibi, a maior aldeia Hopi, dividiu-se em 1906 sobre esta e outras questões. Sabe-se que a escola obrigava os Hopi a falarem inglês e a abandonarem os seus modos tradicionais em um regime claro de etnocídio. É nesse contexto que os dois trabalhos resenhados por Mauss são escritos por Henry Voth e George A. Dorsey: *The Oraibi Soyal Ceremony* e *The Oraibi Powamu Ceremony* (o primeiro escrito por ambos e o segundo escrito somente por Voth). Henry Voth era um missionário menonita que se instalara na região no final do século dezenove, e George Dorsey um antropólogo e arqueólogo de Harvard que,

contratado pelo Fields Museum of National History, começara um trabalho de coleta de objetos etnográficos entre os Pueblo (Demallie; Parks, 2002). Após anos de convívio intenso, Voth tinha a confiança dos principais sacerdotes Hopi e foi autorizado a testemunhar os rituais religiosos (Eggan, 1979), apesar do crescente cisma na aldeia e da oposição de alguns membros — os dois trabalhos publicados são oriundos, sobretudo, da descrição rigorosa de Voth, sendo que no *The Oraibi Soyal Ceremony* foi assistido por Dorsey na catalogação de objetos ritualísticos. As duas publicações consistem justamente nisso: numa descrição rigorosa e, por vezes, exaustiva do passo a passo dos rituais.

Antes de falar sobre as práticas religiosas, é necessário dar um passo atrás e vê-las à luz de outros fatos da vida Hopi. A versão ortodoxa da estrutura social Hopi (ver Whiteley 1985) retrata os grupos de descendência hopi como unidades que são econômica, ritual e juridicamente corporadas. A sociedade Hopi seria dividida em clãs exogâmicos matrilineares, associados em fratrias exogâmicas. Contudo, os grupos de descendência Hopi, antes de mais nada, regulam e prescrevem casamentos, com um valor relativo de totalização. De fato, a integração social mais ampla se dá por meio de costuras realizadas por irmandades religiosas (às quais pertencem tanto homens quanto mulheres), grupos de kiva (espaço cerimonial ao qual todo homem pertence a partir do seu clã paterno), e unidades domésticas. De acordo com Eggan, o princípio fundamental na estrutura social Hopi é um equilíbrio efetuado entre grupos distintos de ordens diferentes, organizados com base no parentesco, residência e ritual (Eggan, 1979). O equilíbrio é alcançado pelo entrelaçamento desses grupos, de forma que diferentes combinações sejam reunidas para diferentes propósitos. As combinações criam uma multiplicidade de direitos e deveres que contrabalança as tendências disruptivas das lealdades individuais a apenas um tipo de grupo social. Por exemplo, apesar de uma tendência matrilinear, os vínculos agnáticos entre pais e filhos e os vínculos de afinidade entre genros e sogros ganham prevalência nas atividades econômicas, rituais e religiosas. Com efeito, tais vínculos são observáveis nos livros de Voth e Dorsey, e são sublinhados por Mauss em sua resenha.

Ademais, no que toca o interesse de Voth e Dorsey pela vida religiosa, cumpre dizer que os Hopi seguem um calendário cerimonial determinado pelas posições solares e estelares (Laird, 1977). O ano cerimonial começa com Wuwtsim, a cerimônia de Emergência, em novembro. O Soyal, que ocorre na época do solstício de inverno, é conduzido pelo chefe da aldeia, e seus oficiais são os homens que ocupam os cargos

cerimoniais de liderança na aldeia. É nesse momento que os preparativos cerimoniais para o próximo ano são planejados. Powamuya, em fevereiro, é um festival de plantação em que os feijões germinam *nas kivas* em antecipação à época agrícola. Este é um grande festival de Kachina, com muitos tipos representados. Por sua vez, as danças Kachina começam depois do Soyal e continuam até julho. Na verdade, Soyalangw abre a "temporada" de Kachina em Oraibi. Pode-se dizer que o conceito de Kachina é heteróclito. Os espíritos Kachina incluem os de mamíferos, pássaros, insetos, plantas, divindades específicas, figuras mitológicas, ancestrais, valores sociais positivos e negativos — e muitas vezes várias dessas categorias simultaneamente. Aqueles que performam as "Kachina" com o auxílio de máscaras e paramentos aparecem em grupos para dançar à noite nas kivas de janeiro a março, e, a parti de então, durante o dia na *kiisonvi* (praça). Durante as danças de praça, as Kachinas podem ser acompanhadas por uma trupe de *tsutskut*, palhaços sagrados, que conduzem uma cerimônia em contraponto (v. Hieb 1972). Em linhas gerais, Wuwtsimt e Soyalangw servem como cerimônias essenciais que performam a reorientação e renovação do mundo e dos Hopi; Powamuya, por fim, é um concurso complexo que se preocupa, entre outras coisas, em purificar a terra e prefigurar a época de plantio, com uma tradicional iniciação masculina de chicotadas, retratada no livro de Doth com uma ilustração.

Nessa sequência complexa de vida cerimonial e social de festivais, novamente é possível observar que as irmandades religiosas, encarregadas das Kachina, e os homens, associados aos kiva, parecem oferecer outras codificações sociais, distintas daquelas do clã matrilinear. Mauss não só observa esse equilíbrio sutil entre atividade religiosa e vida social, como estende o escopo da sua análise. Isto é, consolida-se na sua resenha uma preocupação que, indo além de cortes etnográficos específicos, visa sínteses inclusivas: dos trabalhos dos dois etnólogos, o olhar de Mauss vai reter, por um lado, as relações entre ritos religiosos e estações do ano e, por outro, entre funções religiosas e organização clânica, mas o que vai lhe interessar, sobretudo, é a procura por um padrão de ideias organizacionais. O que queremos dizer com isso? Aquilo que organiza as estações do ano é o que organiza as cerimônias religiosas, assim como aquilo que organiza as cerimônias religiosas é aquilo que organiza os clãs, assim como aquilo que organiza os clãs é o que organiza as estações do ano, e assim por diante.

Contudo, um detalhe escapa à percepção sempre atenta de Mauss – a estreita relação entre os rituais descritos e os ritos de iniciação. No livro sobre o ritual Soyal, Voth e Dorsey observam:

> Todo homem ou menino Hopi é, em algum momento, iniciado em uma das quatro fraternidades a seguir: Agave (Kwari), Horn (Ahl), Singers (Tataokani) ou Wowochimtu (que significa obscuro); por meio dessa filiação, ele se torna membro da fraternidade Soyal. Ele pode pertencer a quaisquer duas das quatro fraternidades mencionadas acima, mas sua iniciação em uma delas é condição absoluta para sua filiação à Sociedade Soyal. Ele pode pertencer a outras sociedades, como a da Serpente, da Flauta, da Marau, etc., ou até mesmo a mais de uma, seja ou não membro de uma dessas quatro fraternidades. (Voth e Dorsey, 1901: 8, tradução nossa)[19]

Já no livro sobre a cerimônia Powamu, Voth sublinha o momento culminante de todo o ritual:

> Enquanto isso, o chefe Powamu recoloca os apetrechos do altar do pequeno para o grande e, em seguida, dirige um breve discurso aos membros recém-iniciados, cujo conteúdo é essencialmente o seguinte: Vocês viram essas coisas aqui; não devem revelá-las a ninguém quando voltarem para casa; mesmo que seu pai ou sua mãe perguntem, vocês não devem contar nada a eles; se perguntarem sobre o Chowilawu, digam que não havia fogo no kiva e que vocês não podiam vê-lo; mais tarde, vocês polvilharão os Katcinas com farinha de milho quando eles dançarem; às vezes, vocês não comerão sal nem alimentos salgados; se revelarem qualquer uma dessas coisas, os Katcinas os punirão. (Voth, 1901: 93, tradução nossa)[20]

Em última instância, podemos dizer que os dois rituais, ao colocarem em jogo a representação das Kachina, trazem à baila a importância da divisão entre iniciados e não-iniciados, entre aqueles que podem encarnar tais personagens e aqueles que não podem encarná-los, divisão que supera até mesmo os vínculos mais imediatos dos garotos

[19] Original: Every Hopi man or boy is at one time or other initiated into one of the following four fraternities: Agave (Kwari), Horn (Ahl), Singers (Tataokani) or Wowochimtu (meaning obscure); by this membership he becomes a member of the Soyal fraternity. He can belong to any two of the above namedfour fraternities, but his initiation into one of them is an absolute condition for his membership in the Soyal Society. To other societies, such as the Snake, Flute, Marau, etc., even to more than one he may belong, whether he is a member of one of those four fraternities or not

[20] Original: The Powamu chief in the meanwhile replaces the altar paraphernalia from the small to the large altar, and then addresses a short speech to the newly initiated members, the contents of which is-essentially as follows: You have now seen these things here; you are not to reveal them to anybody when you now go home ; even if your own father or mother should ask you, you must not tell them anything ; if they ask you about the Chowilawu, tell them there was no fire in the kiva and you could not see him; you will, later, sprinkle the Katcinas with corn-meal when they dance; you will sometimes not eat any salt or salted food; if you reveal any of these things the Katcinas will punish you."

iniciados, que “não devem revelá-las a ninguém quando voltarem para casa”, confirmando a sobre-codificação das irmandades religiosas sobre o espaço social.

L’,Année Sociologique, 1902

F. BOAS. - The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 1901, vol. XV (1902), 370 p. In-8º.

E-W. NELSON. The Eskimo about Bering Strait. 18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1896-1897. Part I. Washington 1899 (1902), p. 1-518, in-4º, índice no começo da segunda parte.

Resenha:

O livro do Nelson é, até certo ponto, um evento sociológico. Ela nos sinaliza, de forma definitiva, a existência de um totemismo característico entre os Esquimó do Alasca ou, mais exatamente, entre os Unalit e nos grupos imediatamente ribeirinhos do mar de Beiring, ao norte do rio Kushkokwim. Powell, no prefácio deste volume de Relatórios, dá-lhe a devida importância (p. iv). Até então, os Esquimó haviam sido um dos grupos sociais mais importantes que escaparam à hipótese de um totemismo primitivo universal, e agora parecem estar sob sua jurisdição.

Os principais textos encontram-se nas páginas 322 e segs. (Cf. p. 446, p. 311, p. 275 e seguintes, p. 345, 346, p. 358, p. 395, etc.). O que emerge é que os Unalit e outros grupos vizinhos estão divididos em clãs totêmicos e as pessoas do mesmo clã têm o mesmo nome animal, e todos se consideram parentes. Existem até quatro clãs com nomes diferentes em uma única aldeia. Os clãs desempenham um papel na vida religiosa; em particular, durante as festas de máscaras, os indivíduos que representam as espécies totêmicas executam uma série de danças rituais. O totem Unalit tem, de fato, não apenas uma importância legal, mas também uma importância religiosa. Ele tem o mesmo tipo de virtudes que lhe são atribuídas em outros lugares, e o povo do "falcão-gerifalte" deixa, em suas aljavas, as penas de seu totem para tornar suas flechas fatais. -- O totem serve sobretudo como brasão, como marca de propriedade, mesmo sobre objetos doados a terceiros, ou à comunidade. É hereditário, seguindo sua linha paterna, ao que parece.

Os documentos de Nelson suscitaram imediatamente, se não uma crítica negativa, pelo menos uma interpretação que os tornaria singularmente menos demonstrativos. Boas (*op. cit.* p. 369), em sua conclusão, pensa que o totemismo do Alasca não é de forma alguma comparável a uma verdadeira organização totêmica; que se trata simplesmente de uma espécie de empréstimo jurídico-religioso, feito pelos esquimós desta região de seus próprios vizinhos da costa noroeste do Pacífico. Estaria antes relacionado com a instituição das marcas de propriedade, com a do potlach e com a das máscaras festivas (*op. cit.* p. 368), sendo estas duas últimas obviamente emprestadas dessas tribos indígenas, com boa parte da mitologia e do folclore (mito do pai corvo, pp. 454 e segs., em Nelson). Boas aproveita ainda mais o fato de Nelson deixar de lado o grave problema da natureza do parentesco estabelecido pelo nome totêmico. Mas ele vai longe demais quando chega a negar a existência de um lugar legal real, do qual Nelson pelo menos revela a realidade se não revela os detalhes. Acrescentemos que até parecem existir, em certas aldeias, fratrias (p. 391); e será difícil sustentar uma teoria que reduza a um mero

dispositivo convencional aquele totemismo esquimó que, se de origem estrangeira, é, no mínimo, mais do que aclimatado. Finalmente, os argumentos pelos quais o Boas apoia sua hipótese de empréstimo podem ser contraditos. Tudo o que ele considera originalmente indígena não o é necessariamente e, de nossa parte, não vemos nada realmente idêntico ao potlach kwakiutl nos ritos e costumes do Kashim que os indígenas Tinné adotaram precisamente dos Esquimó (p. 287). A questão permanece em aberto. É certo que será necessário tratá-lo, em toda a sua magnitude, e sobretudo recolher outras informações sobre essas interessantes populações o mais rápido possível.

Outro resultado das observações de Nelson é o estudo quase completo do Kashim, uma espécie de "casa dos homens", onde os homens da localidade comem a refeição que lhes é trazida pelas esposas, onde os filhos são solenemente iniciados (p. 248 e segs., p. 285 e segs.). As funções religiosas são, em sua maioria, realizadas no Kashim.

Nelson dá-nos também uma importante descrição das grandes festas regulares que se celebram nessas casas. A maioria delas é devotada, segundo Nelson, que exagera seu pensamento e os fatos, ao culto dos mortos. Em todo caso, a festa dos mortos é uma das mais notáveis e instrutivas; pois vemos ali funcionando no local uma instituição considerável, espalhada por toda a área da civilização esquimó. Nesta festa (p. 304) o morto é representado por seu "homônimo", portador de seu nome (cf. p. 289, 371, 377, 324), que está identificado com ele; porque, a cada morte, o primogênito da localidade leva o nome do último falecido. A instituição é um pouco mais complicada, mas vamos adiante (v. Boas, *op. cit.,* p. 367). Outras celebrações também visam evocar as almas dos mortos (especialmente as almas das crianças). Outras finalmente, embora destinadas sobretudo à multiplicação da caça e ao encantamento das armas, dirigem-se às almas dos animais mortos na caça para pedir-lhes que retornem a outros corpos (festa das bexigas, p. 385), e recebem, dessa interpretação, uma coloração bastante curiosa.

O estudo dos ritos funerários dos Esquimó do estreito de Bering seria digno de interesse (p. 310), especialmente os relativos ao enterro e ao cemitério (v. p. 311, um curioso equivalente do remo que Ulisses planta no túmulo de seu encarregado Elpenor). — A magia, seu sistema, a instituição dos *angekoks* e seus poderes sobrenaturais, suas revelações, seus espíritos, seus amuletos são particularmente bem estudados (p. 427 e segs.). Mas apontamos separadamente as excelentes observações de Nelson sobre os ritos orais (p. 349 e segs.). São na maioria das vezes cantos ligados a danças, mas muito distintos, pela sua especial eficácia, dos puros divertimentos coreográficos e vocais;

consistem em fórmulas simples e monótonas, de força evocativa, geralmente repetidas coletivamente (p. 384), e frequentemente apegado a trabalhos (p. 347) de natureza econômica.

A maior parte do livro é dedicada a uma considerável monografia tecnológica, sendo a coleção do Nelson uma das mais completas já relatadas. — Sobre a morfologia social destes Esquimó, também temos boas informações, em particular sobre as várias formas de habitação (casas compridas no inverno e pequena tenda familiar no verão, p. 288); sobre a vida moral e legal dessas sociedades, embora Nelson nos dê alguns bons insights sobre rixas de sangue, canções de calúnia, etc., sobre o parentesco, no entanto, suas indicações são demasiadamente sumárias (p. 336; v. p. 307, onde há um notável tipo de direito dos caçulas). Mas ele nos aponta uma forma interessante de comércio, que se apresenta sob o aspecto de um contrato pessoal real, geral, obrigando o comprador a trocar tudo o que possui com o vendedor (p. 309). É evidente que os Esquimó estão entre as populações mais interessantes do ponto de vista de um estudo comparativo dos sistemas de propriedade e troca; ver, por exemplo, (p. 442), um notável rito pelo qual o vendedor sempre retém uma parcela (de alma?) da coisa vendida.

Sobre os Esquimó da Ilha de Baffin e da Baía de Hudson, Boas e seus informantes também não prestaram muita atenção (pelo menos na publicação) aos fenômenos jurídicos. Sabemos que Boas foi um dos primeiros exploradores dessas regiões, onde se destacou como etnógrafo. Este livro deve ser considerado como um suplemento às pesquisas publicadas n Relatório VI do *Bureau of American Ethnology*, e é composto principalmente de novas observações feitas, sob as instruções de Boas, por três residentes europeus, entre os Kinipetu da Terra de Baffin e os Aivilik do oeste da Baía de Hudson.

Toda uma primeira parte é dedicada a um estudo detalhado da tecnologia dessas tribos, onde destacamos particularmente (pp. 63, 92, etc.) a existência de instrumentos de pedra (Paleolítico), muito raramente observados entre os esquimós.

Mas é sobretudo em relação aos fenômenos religiosos que este livro é notável, e completa, por assim dizer definitivamente, as pesquisas de Boas sobre essas mesmas tribos. Em primeiro lugar, eles nos fornecem documentos incomparáveis sobre a instituição do tabu esquimó e sobre o tabu em geral. Falamos algumas vezes do interesse apresentado, entre tabus, por tabus puramente simpáticos (que não supõem necessariamente a presença de um deus ou de um espírito pessoal). Entre os tabus

simpáticos, talvez os mais interessantes sejam os tabus da mistura, do tipo que ainda hoje proíbe a mistura de gordura e carne magra no estômago de um católico ou judeu devoto. Os Capitães Corner e Mutch e Reverendo Peck compilaram, para Boas, uma lista considerável e notavelmente homogênea entre esses grupos. Trazem informações do seguinte tipo: "O salmão tem uma alma muito poderosa; o salmão não deve ser cozido em uma panela que tenha sido usada para ferver outra carne; ou sempre cozido a alguma distância da cabana (calçado usado para caçar morsas não pode ser usado na pesca do salmão, e as hastes dos sapatos não podem ser trabalhadas até que o primeiro salmão tenha sido capturado e colocado no cano de um sapato", etc., etc. (p. 123). Caça, utensílios, tempos, roupas, trabalho, refeições, tudo isso é dividido, classificado de acordo com as diferentes estações, com as várias circunstâncias da vida, havendo recorrentemente proibições de misturas baseadas em um temor de contágios quase sobrenaturais. Com os textos talmúdicos, não conhecemos documentos mais significativos sobre proibições de misturas, além do fato de que, à luz destes textos de Boas, um bom número de usos conhecidos entre os outros Esquimó fica definitivamente claro (v. p. 307 e segs.).

Tais costumes formam o centro da vida moral e religiosa dessas sociedades. A eles se ligam notáveis ritos de confissão, que anulam o pecado (p. 123), e é às transgressões ou à observância regular que se atribuem as fortunas e infortúnios de toda sua vida precária. Finalmente, eles constituem a razão do mito fundamental entre os Esquimó, o de Sedna, a senhora do mar, dona dos animais marinhos (que são, aliás, apenas produtos de seus dedos decepados); toda vez que um tabu é transgredido, Sedna sente dores nos dedos e mantém a caça fora do alcance dos Esquimó. Temos finalmente, desse mito, uma versão completa e circunstancial (p. 113 e segs.), e uma versão menos completa oriunda da Ilha de Baffin, mas tanto mais interessante por ele estar ligado, até pelo nome da deusa, à mitologia groenlandesa (p. 146 e segs. *Cf*. p. 358). Talvez nos encontremos aqui simplesmente diante do mito mais evoluído dessa série, talvez estejamos na presença do mito original cujos equivalentes groenlandeses por um lado, e alasquianos, por outro, seriam apenas cópias desfiguradas? Não vamos decidir esta questão tão rapidamente quanto Boas.

Temos finalmente um acervo de mitos, lendas e contos, o que nos autoriza agora a repetir, sobre a mitologia e tradição esquimó os estudos feitos sobre os mitos e contos indo-europeus. Boas está abrindo o caminho que já havia começado a explorar no passado

(p. 380 e segs.). Não citaremos os detalhes interessantes desses contos, nem as informações que eles contêm sobre magia, o que ilustra notavelmente as observações contidas na outra parte do livro (Cf. p. 134, e p. 240 e segs., etc.).

As indicações sobre as festas são um pouco resumidas demais e não completam os relatos daquelas que Boas nos deu anteriormente. Mas não podemos deixar de apontar ao nosso autor um fato importante. Em sua primeira rotação, ele nos contou sobre a divisão dos Aiviliks em *ptarmigaus* (galinhas da neve) e êideres, dependendo se as pessoas nasciam no inverno ou no verão. Nós os vemos aqui, na festa de Qailertertang, divididos em pessoas de inverno e pessoas de verão (p, 140 e seguintes), sendo visitados por um representante de Sedna e usando os ornamentos desses animais. Não estaríamos nós na presença de cultos teriomórficos difíceis de explicar se não admitíssemos a preexistência de um totemismo?

Entre os chamados grupos sociais primitivos, os Esquimó são hoje um dos mais conhecidos. Mas tudo ficará em suspenso enquanto não nos fixarmos na sua organização legal e no seu sistema de parentesco. Gostaríamos de ver esta questão colocada na agenda etnográfica mais urgente. É impossível parar nos esboços de Morgan e nas indicações de Rink.

Comentário:

"Inuit" é um etnônimo moderno para os descendentes de populações falantes de língua inuit que vivem há mais de 2000 anos numa extensão de terra que vai do Estreito de Bering até a Groenlândia. A palavra "Inuit", em oposição ao termo pejorativo "Esquimó", significa pessoas (a palavra para pessoa no singular é Inuk). Após o contato com a civilização europeia, o significado do termo Inuit foi etnicamente positivado pelos conflitos com colonos, vindo a descrever os falantes de Inuktut e seus descendentes como um só povo. A despeito dessa unidade mais ampla, os Inuit da Groenlândia se referem a si mesmos como Kalaalit, os Inuit do noroeste do Alasca como Inupiat, ao passo que os Inuit do delta do Mackenzie no Canadá se referem a si mesmos como Inuvialuit (Stern, 2004: 2). Embora o núcleo de sua ocupação territorial esteja ao longo das costas da tundra

do norte do Canadá e do Alasca, os Inuit também vivem ao longo de fiordes na Groenlândia, lagos interiores no centro do Canadá, rios no Alasca e Labrador, ilhas no Mar de Bering e baías profundas banhadas pelo golfo do Alasca. Antes do contato com os europeus, caracterizavam-se por uma economia de caça, pesca e coleta no Ártico e nas regiões subárticas. Conhecedores astutos do ambiente ártico, os Inuit inventaram uma série de ferramentas e técnicas para suportar as condições extremas, combinando-as a uma organização social fluida, equilibrada entre dois polos: no verão, dispersão nomádica e baixa intensidade social; no inverno, forte unidade mental e religiosa sob um mesmo território (Mauss, 1904). Mais especificamente, no período de inverno, que começaria com o congelamento do mar e terminaria com a lua cheia de março, quando do nascimento dos filhotes de foca, os tabus (receitas e proibições) seriam mais rigorosos e numerosos; em contraste, haveria um segundo período que abrangeria o resto do ano, quando as regras seriam mais flexíveis. A regra de descendência seria cognática, sem clãs ou linhagens, com dupla contribuição dos pais para a constituição da pessoa inuit (ademais, não poderíamos nos esquecer da contribuição decisiva de Sedna, divindade dos mares, que daria o princípio vital à criança, assim como do sistema onomástico, graças ao qual a criança receberia uma alma ao também receber o nome do avô ou avó recém falecidos [D'Anglure, 1986]).

Os Inuit são um daqueles povos que, assim como os Polinésios ou Trobriandeses emprestaram ao jargão da disciplina antropológica conceitos clássicos. Já no seu estudo de 1870, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* Morgan identificava como sendo o traço distintivo do sistema de parentesco inuit o emprego de um só termo, "tio", para os irmãos do pai e da mãe, assim com um só termo, "tia", para as irmãs do pai e da mãe (Morgan, 1871). Tais terminologias teriam lugar cativo nos estudos de parentesco, identificadas como "lineares", por realizarem uma distinção entre parentes na linha direta e parentes da linha colateral. Com efeito, ao final do século dezenove, os Inuit eram um dos povos mais bem conhecidos pela incipiente ciência antropológica moderna. Duas grandes obras eram então publicadas sobre os eles: The Eskimo about Bering Strait (1899) por E. W. Nelson, e The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay (1901) por F. Boas. Mauss as analisará em um curso de 1903, que publica no ano seguinte em forma de relatórios, no *L'Année Sociologique* (v. 7, 1904, pp.225-30), reunidos como a única obra de Mauss dedicada a um só povo*, Essai sur les variations*

saisonnières des sociétés eskimo: Étude de morphologie social [Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimó: Estudo de morfologia social], de 1905.

Com efeito, os primeiros relatos sistemáticos da vida dos Inuit foram feitos por jovens pesquisadores a serviço do governo dos Estados Unidos. O mais notável entre eles – a maioria autodidatas interessados em todos os aspectos da história natural – foi Edward W. Nelson, do Serviço de Sinalização do Exército. Em 1877, Nelson foi enviado a St. Michael para fazer observações meteorológicas, mas também instruído a coletar dados sobre geografia local, zoologia e os Inuit (Fitzhugh, 1983). Durante sua estadia, que terminou em 1881, ele viajou amplamente por todo o oeste do Alasca e obteve mais de 10.000 objetos etnográficos que agora estão no Museu Nacional dos EUA. Por sua vez, Boas viajara em 1883 para a Ilha Baffin para conduzir pesquisas geográficas sobre o impacto do ambiente físico nas formas de vida social dos Inuit — tais pesquisas culminam na sua primeira monografia, intitulada *The Central Eskimo*, publicada em 1888 no 6º Relatório Anual do *Bureau of American Ethnology* (Stocking, 1974: 22). Ademais, o trabalho posterior de Boas, de 1901, é feito a partir de anotações e descrições trazidas por três homens, falantes de inuktitut (ao contrário de Boas que não aprendeu o idioma), atraídos pela região ártica por diferentes motivos: George Comer (baleeiro), James S. Mutch (baleeiro) e E.J. Peck (missionário).

O primeiro desses livros, escrito por Nelson e dedicado aos Inuit do Alasca (os Yupik do Estreito de Bering), interessou a Mauss por dois motivos: além de constituir uma etnografia, muito exaustiva para a época, sobre um grupo localizado no extremo oeste da área Inuit, Nelson destacara a existência de um "totemismo", que até então se acreditava estar ausente nessas sociedades Inuit – concordando com Nelson, Mauss discorda da hipótese de Boas de que tal totemismo seria meramente oriundo de empréstimos com outros povos da região. Precisamos aqui de um pouco de contexto histórico: nos debates do final do século dezenove, o termo "totemismo" (derivado de um termo ojibwa *totam* ou *totem*) havia sido empregado para descrever a associação de uma espécie de animal ou planta com um clã ou subseção da sociedade, enquanto o animismo (oriundo do termo grego para alma, *anima*) descrevia visões de mundo mais amplas segundo as quais entidades não humanas, incluindo objetos, plantas e animais, teriam almas semelhantes às dos humanos. Ambos, totemismo e animismo, eram categorias gerais, derivadas de relatos sobre o comportamento de pessoas não ocidentais por missionários e viajantes, e tornaram-se o foco de debates sobre as origens da religião. No

ensaio de 1902, "*Sur le totemisme*" e no livro de 1912 "Formas elementares da vida religiosa", Durkheim elaborava sua própria teoria de totemismo, que sem dúvida era acompanhada por Mauss: Durkheim notava que a principal característica do totemismo era a maneira como ele delimitava diferentes grupos dentro da mesma sociedade, associando cada um deles a um emblema totêmico específico. Para Durkheim, o totemismo desempenhava um papel funcional na manutenção da solidariedade social: os membros de um clã uniam-se em torno do seu emblema totêmico através de rituais coletivos que criavam um poderoso sentimento de união. Vemos aqui em que sentido assuntos religiosos e sociais são aproximados pela sociologia durkheimiana — tal aspecto será crucial na releitura que Mauss posteriormente fará sobre os dados etnográficos dos Inuit no seu ensaio de 1904.

Além do totemismo, chama a atenção de Mauss uma descrição detalhada de "casas de homens" (Kashim) investidas de funções religiosas, e da prática de reencarnação dos avós nas crianças recém-nascidas por meio da transmissão de nomes. Cumpre, no entanto, neste momento, sublinhar uma singularidade na resenha de Mauss, que nos revela um traço importante do seu trabalho como resenhista: por um lado, na sua leitura, ele exalta a riqueza das descrições de Nelson sobre as festas dos mortos, sobre as práticas mágicas entre os Inuit, e por outro, ele não deixa de criticar a carência de mais detalhes acerca do seu parentesco e da vida moral; porém, estaríamos enganados se tomássemos essa aparente qualidade e essa aparente deficiência como meras constatações por parte de Mauss. Pois o que move sua leitura nesses primeiros experimentos etnológicos com as resenhas é a possibilidade de um sistema total: se as descrições que chegavam desses povos seriam forçosamente deficitárias, carecendo deste ou daquele aspecto das instituições sociais, seria possível, a despeito disso, extrapolar a partir do que de fato era descrito e gerar uma imagem especulativa do que faltava ainda por descrever? Numa torção surpreendente, Mauss retém dois momentos particularmente metafísicos e mágicos da vida social inuit, como se neles fosse talvez possível decifrar alguns elementos da vida moral e jurídica que Nelson não registrara. Primeiro, observa uma prática de prestações e contra-prestações intensificadas, que se assemelham quase a uma compulsão de troca magicamente precipitada: "Mas ele nos aponta uma forma notável de comércio, que se apresenta sob o aspecto de um contrato pessoal real, geral, obrigando o comprador a trocar tudo o que possui com o vendedor (p. 309)".

Vejamos a citação propriamente no livro de Nelson:

> No baixo Yukon e em direção ao sul, existe um costume comercial conhecido como pa-tukh'-tuk. Quando alguém deseja iniciar um desses negócios, leva algum artigo para o kashim e o entrega ao homem com quem deseja negociar, dizendo ao mesmo tempo: "É um pa-tukh'-tuk". O outro é obrigado a recebê-lo e a dar em troca algum artigo de valor aproximadamente igual; o primeiro homem então traz algo mais, e assim eles se alternam até que, às vezes, dois homens trocam quase tudo o que possuíam originalmente; o homem que recebeu o primeiro presente é obrigado a continuar até que o originador deseje parar. (Nelson, 1902: 309, tradução nossa)[21]

Segundo, observa uma curiosa modalidade de troca em que o doador exerce um poder mágico sobre o objeto doado ao reter para si um fragmento do objeto: *"É evidente que os Eskimo estão entre as populações mais interessantes do ponto de vista de um estudo comparativo dos sistemas de propriedade e troca; ver, por exemplo, (p. 442), um notável rito pelo qual o vendedor sempre retém uma parcela (de alma?) da coisa vendida",* trecho da resenha de Mauss que ecoa a seguinte passagem do livro de Nelson, a qual citamos em toda a sua extensão:

> Acredita-se que o caçador seja capaz de apaziguar e controlar, até certo ponto, as sombras dos animais marinhos que mata, mantendo-as com suas bexigas e, após as cerimônias e oferendas descritas no banquete da Bexiga, mandando-as de volta ao mar para que reencontrem outros animais de sua espécie e, assim, retornem para que possa matá-los novamente. Dessa forma, acredita-se que o caçador seja capaz de obter mais caça do que seria possível se permitisse que as sombras dos animais mortos fossem para a terra dos mortos ou vagassem livremente.
>
> A mesma crença se estende a objetos inanimados. Quando um caçador vende peles, é costume cortar um pequeno fragmento de cada pele, geralmente da ponta do nariz, e colocá-lo cuidadosamente em uma bolsa. Se vender uma foca inteira, deve cortar a ponta da língua e engoli-la, e às vezes vi nativos engolirem fragmentos de peles que vendiam aos comerciantes. Fragmentos são até cortados de vestimentas que vendem, sendo uma pequena porção retida em uma bolsa de amuleto. Ao reter essas peças, acredita-se que o possuidor mantém a essência ou espírito essencial de todo o artigo e, portanto, certamente se tornará possuidor, por meio dele, de outro do mesmo tipo. Caso ele negligenciasse isso em qualquer um dos casos anteriores, os objetos descartados desapareceriam para sempre e, embora pudesse obter

[21] Original: On the lower Yukon and southward there is a trading custom known as pa-tukh' -tuk. When a person wishes to start one of these he takes some article into the kashim and gives it to the man with whom he wishes to trade, saying at the same time, "It is a pa-tukh1 -tuk. " The other is bound to receive it, and give in return some article of about equal value; the first man then brings something else, and so they alternate until, sometimes, two men will exchange nearly everything they originally possessed; the man who received the first present being bound to continue uutil the originator wishes to stop.

> artigos do mesmo tipo, obteria menos do que se tivesse ficado com o fragmento. (Nelson, 1902: 437, tradução nossa)[22]

Falamos que Mauss destaca esses momentos particularmente mágicos e metafísicos da vida social inuit sob a nota promissória de que no que futuro ele pretenderia tirar mais consequências sociais deles, pois é justamente isso o que ele fará posteriormente no seu ensaio de 1924 sobre a dádiva, em que o sistema de prestações e contra-prestações terá seu embasamento igualmente numa substância metafísica — o *hau*, a *mana* —, em termos muito parecidos. Podemos, inclusive, singularizar um achado insólito: a resenha de Mauss sobre o livro de Nelson contém a gênese das suas ideias sobre dádiva, posteriormente elaboradas no célebre ensaio de 1924. No entanto, de acordo com a descrição de Nelson, não há doador, mas vendedor; e ele não empresta uma parcela metafísica do seu ser à dádiva, o que teria por efeito obrigar o recipiente a devolvê-la, mas extrai do objeto um pequeno fragmento, o que o obriga a voltar para ele, apagando o gesto de alienação originário contido na venda. Podemos dizer que a "parcela de alma" das descrições de Nelson, mais do que do que ser um mecanismo de integração social, apresenta-se aqui como um vacúolo, que impede preventivamente a alienação total da mercadoria.

Há outra economia simbólica em jogo, inteiramente diferente daquela apresentada no ensaio de 1924 — simplesmente porque o que está em jogo não é uma forma primeva de socialidade, mas a descrição inicial de uma operação mágica que obriga o retorno de um objeto ao seu dono, inteiramente alheio ao seu comprador e que não o toma como dádiva. Não vemos ainda a estrutura triádica entre dar-receber-retribuir, que uniria

[22] Original: The hunter is believed to be able to propitiate and control to a certain extent the shades of sea animals which he kills by keeping them with their bladders and, after the ceremonies and offerings described in the Bladder feast, dismissing them back to the sea to reenter other animals of their kind and so return that he may be able to kill them again. In this way the hunter is believed to be able to procure more game than would be possible were he to allow the shades of the animals killed to go to the land of the dead or to wander freely.

The same belief extends to inanimate objects. When a hunter sells furs it is a common custom for him to cut a small fragment from each skin, usually from the end of the nose, and place it carefully in a pouch. If he sells a seal entire he must cut off the tip of its tongue and swallow it, and sometimes I saw natives swallow fragments from skins they were selling to the traders. Fragments are even cut from garments that they sell, a minute portion being retained in an amulet pouch. In retaining these pieces it is believed that the possessor keeps the essen¬ tial essence or spirit of the entire article, and is thus certain to become possessed, through its agency, of another of the same kind. Should he neglect to do this in any of the foregoing cases the objects disposed of would be gone forever, and although he might get articles of the same kind, he would obtain fewer than if he had kept the fragment.

sempre dois a dois os parceiros da troca, mas uma relação mágica entre uma pessoa e um objeto que, por mais que deslocado, ainda retornaria – isto é, o objeto, ao sair do vendedor, aumentaria a circunferência metafísica da sua personitude, devolvendo ao seu centro sempre uma nova imagem da circunferência expandida, mas que se manteria alheia às alienações circundantes. Por suposto, o ensaio de 1924 não ignora tais aspectos, mas vemos aqui um esboço inicial e perdida em que a dádiva estaria mais próxima de uma técnica de não-alienação do que da instituição social da troca.

No que concerne à resenha do livro de Boas, Mauss assinala uma aproximação decisiva, quando aponta a importância da divisão entre filhos de inverno e filhos do verão — aqui já haveria a gênese também de ideias posteriormente elaboradas, desta vez no livro de 1904 sobre os Inuit, ideias que gravitariam em torno do dualismo sazonal da vida religiosa dos Inuit. Desses fragmentos, Mauss já entrevia o exemplo de um equilíbrio harmonioso entre uma vida social intensa (religiosa, econômica, sexual), oriunda de um comunismo de inverno, e um individualismo de verão, correspondente à dispersão das famílias nucleares no território de caça.

Carl LUMHOLTZ – Unknown Mexico, etc. London, Macmillan, 1903, vol. 1, xxxii-530, vol. II, xv-495 p. gr. in-8º

Resenha:

Esse livro, admiravelmente editado, é, ao mesmo tempo, um relato de viagem, uma espécie de "levantamento" etnográfico, uma história das escavações arqueológicas e

pré-históricas e, finalmente, para dois determinados grupos tribais, uma monografia de sociologia descritiva, especialmente quando se trata de religião.

Os Huichol — I. Estávamos esperando por você com impaciência. Estávamos particularmente ansiosos para saber a que regime religioso e social correspondia o simbolismo que Lumholtz tinha tão admiravelmente estudado entre os Huichol, e que nos interessou tanto. Queríamos saber qual era a subestrutura desses fatos capitais tanto do ponto de vista da história das civilizações americanas quanto do ponto de vista de uma teoria geral do simbolismo (*L'Année Sociologique*, VI, p. 393). Assim, imediatamente eliminamos a parte do trabalho dedicada aos Huichol do planalto mexicano. Devemos admitir que ficamos um pouco desapontados. A culpa é nossa ou do autor? Não sabemos. Ainda assim, vemos lacunas que seriam de grande interesse científico preencher.

A mais séria de todas diz respeito à relação entre mitologia e culto, por um lado, e organização social, por outro. Lumholtz, de fato, não nos conta, por assim dizer, nada dos clãs dos Huichol, cuja existência não é duvidosa (v. 11, p. 381, 261). Não seria impossível que sua organização fosse análoga à dos Pueblo propriamente ditos, dos Hopi e Zuni em particular. Ela então teria se desintegrado. Um efeito, quando Lumholz nos diz (II, p. 99) que cada criança recebe o nome de um deus, que cada sacerdote carrega o nome do deus, somos levados a induzir que cada indivíduo, como em um clã Zuni, tem seu lugar definido em seu clã, um lugar místico, embora talvez não seja mais determinado pelo nascimento. Acrescentemos a isso a existência de uma simbologia por cores e por regiões (11, pp. 109 e segs.); o que torna a semelhança com os Zuni ainda mais marcante.

Sobre adoração e mitologia, Lumholtz nos dá apenas uma espécie de resumo, sintetizado, ao que parece, por notas mais detalhadas. No entanto, as novas informações dão mais substância aos seus estudos do último ano. Em primeiro lugar, o sistema de símbolos parece coincidir exatamente com todo um sistema de classificação, que liga, por exemplo, o sol ao papagaio/arara, ao pica-pau gigante, ao esquilo cinzento (do qual é também o símbolo entre os Aztecas (II, p. 107), a água à serpente, as cores às regiões, com uma atribuição muito clara a cada região de um representante de cada animal ou espécie divina, portando cada qual a cor da região. Não podemos deixar de ver aqui o sistema Zuni de fetiches de caça. — Em seguida, as relações que o simbolismo e a mitologia têm com o culto são resumidamente, mas definitivamente ilustradas, e os bastões de oração, cuja utilização é tão variada e tão numerosa, são verdadeiras orações materializadas, sendo a construção desses símbolos um ato que decorre tanto da oração

como do sacrifício e, consequentemente, da consagração (v. II, p. 204). Temos aqui, bem caracterizada, uma ordem de fatos muito importante que servirá, sem dúvida, para uma nova teoria das relações entre mito e rito, pois ficou demonstrado que, em um grupo considerável de populações, o mito tem um valor de rito permanente ou temporário. Encontra-se, mesmo em formas extremamente primitivas de pensamento religioso, a ideia de que a representação religiosa por si só contém uma virtude. Desse ponto de vista, as artes figurativas teriam tido, em certos casos, um valor ritual. Por exemplo, ano passado, chamamos a atenção para esses fatos.

Todo o culto dos Huichols é considerável. Seu próprio nome, que significa "doutor", significa que, aos seus olhos e aos olhos de seus vizinhos, sua religião e seus ritos absorventes (penetrantes), seu "trabalho", como dizem, os caracterizam. Eles estão perpetuamente em um estado de adoração. O culto público domina entre eles o culto privado; a multiplicidade de peregrinações, lugares sagrados, fontes, cavernas, rochas, casas dos deuses, montes de pedras, etc., é infinita. E é nesses diferentes lugares que se realizam a maioria dos atos de culto privado e doméstico que preenchem a vida dos Huichol. A criança, por exemplo, não deve ser apresentada a menos de sete santuários, alguns dos quais situados em países de difícil acesso, fora das regiões efetivamente possuídas pela tribo. Os ritos funerários e a vida cotidiana são de tipo relativamente banal; mas os ritos matrimoniais, que estão caindo em desuso, são os mais interessantes, pois incluem importantes tabus dos noivos, uma espécie de encantamento, com uma espécie de *confarreatio* (II, p. 93).

O culto da aldeia, talvez do clã, tem como centro um culto anual de considerável dimensão, o culto da planta divina, o hikuli ou peiote, ou seja, da raiz inebriante cujas propriedades religiosas são reconhecidas por quase todos as tribos do Alto México e do Novo México. Pela sua importância, esse culto fitomórfico parece-nos exceder em interesse até mesmo o culto hindu do Soma. Não temos dúvidas do interesse que terá a publicação completa e ordenada de documentos detalhados (o de Lumholtz é organizado apenas por datas e localidades), com texto das fórmulas e detalhes do manual de operação, estado do sacerdócio pessoal, papel dos vários grupos de participantes. Acima de tudo, não duvidamos da massa de fenômenos típicos que essa liturgia contém, tanto do ponto de vista do rito em geral, dos ritos de consagração e da comunhão, dos ritos sacrificiais em particular, quanto do ponto de vista religioso coletivo, do ponto de vista do próprio mito dessa espécie de deus genérico cuja embriaguez os homens desfrutam. O culto do

hikuli parece-nos ter três fases, em princípio, porque o ritual varia ligeiramente com as localidades (cf. pp. 266 e 272). O primeiro passo consiste na busca, por uma equipe especial, doravante sagrada, da planta divina. Pintados, enfeitados com os nomes dos deuses, sujeitos a proibições notáveis, os caçadores de hikuli partem, durante quase três semanas de caminhada dolorosa, em busca do tubérculo sagrado (II, p. 126). Eles ficam cinco dias, observando ritos extraordinários, no local da colheita. Então retornam, seguindo ainda outras regras rituais cada vez mais complicadas. Durante sua ausência, ritos contínuos de "telepatia ativa" são realizados pelos "xamãs", pelas mulheres e pelos velhos. A terceira etapa do rito é o retorno da expedição e uma notável caça ao veado, com sacrifício da besta (pp. 188 segs.), após a qual os jovens são libertados do tabu que os proibia de comer a carne desse veado. O próprio festival Hikuli pode então ser celebrado; consiste na degustação solene, com danças e êxtases, em grupo e individualmente (p. 456, p. 267-280).

Os outros momentos de adoração pública dos Huichol centram-se todos nos cultos da vegetação, os cultos da mãe água e do pai fogo. Os cultos da chuva até nos parecem predominar, desempenhando a chuva um papel essencial, e uma importante lenda diluviana (com arco) está ligada a ela (II, p. 191). Já reportamos esse fato no ano passado. — A localização dos cultos é notável; o sistema de vales, cavernas e casas dos deuses é muito desenvolvido; existem templos dentro de porões religiosos (II, pp. 165, 166; v. p. 149, uma boa descrição de um templo). Desde a chegada do gado europeu, os Huichols estabeleceram um culto ao gado meio privado, meio público, curiosamente equivalente a certos ritos indo-europeus (II, p. 199).

As informações sobre mitologia (mitos da flecha, do cristal, da serpente, etc.) são bastante dispersas e não formam um corpo (cap. XI). Sobre a magia, que a rigor parece restrita à maleficência e ao exorcismo, há informações boas, mas incompletas (p. 236).

II.Os Tarahumara do Alto México são o tema da segunda monografia contida na grande obra de Lumholtz. Eles nos interessam relativamente menos, porque não apresentam, para dizer a verdade, nenhum fato realmente novo, exceto do ponto de vista da morfologia social. Na verdade, eles são, ao que parece, espécies de trogloditas, habitantes de penhascos mais precisamente. MasLumholtz se recusa com razão a compará-los com os antigos habitantes das longas casas trogloditas, cujas ruínas são tão

frequentes nos vales americanos e mexicanos que margeiam o Rio Grande. Os Tarahumara são apenas residentes antigos transitórios (I, p. 158). No verão, eles sobem ao planalto onde normalmente ficam seus campos; além disso, têm um território definido por família, enquanto os antigos trogloditas viviam em grupos maiores (II, p. 168). Finalmente, eles não são fixos.

Sobre a sociologia moral e jurídica desse povo, Lumholtz apenas nos dá informações bastante sucintas, algumas anedotas relativas ao direito penal; observações interessantes sobre um curioso sistema de cultivo em comum em terras de propriedade individual (I, p. 213), sobre certos traços de maneiras, por exemplo, a ausência de suicídio voluntário (I, p. 243), o uso bastante notável que assimila cúmplices e comerciantes (I, p. 244). Quanto à família, certas características nos levariam a supor que ela conserva traços de descendência uterina (em particular, os direitos dos irmãos sobre as irmãs). Lumholtz., além disso, nos fala mais da vida doméstica cotidiana do que do direito de família e da própria estrutura da família. Note-se, porém, a posição das crianças, bastante significativa (I, p. 276).

A mitologia separa fortemente as divindades em divindades solares, que são masculinas e adoradas por homens, e divindades lunares, que são femininas e adoradas por mulheres. Aqui também deve haver classificações, pois vemos a arara-papagaio, a primavera e o grande cacto comestível (I, p. 199). Mas este livro apenas nos conta as principais características do mito do dilúvio, o mito da criação e alguns contos etiológicos, a maioria dos quais relacionados ao Coiote (I, cap. xv).

Aqui também, o culto está ligado ao hikuli que se busca, traz de volta e consome ritualmente. Este, aliás, é o único caso de um rito público. Pois, se o ritual ocupa um lugar de destaque entre os Tarahumara, ele participa da natureza de sua morfologia: os ritos são realizados por grupos de indivíduos, em frente às casas que ocupam. O culto consiste em dançar, cantar e "trabalhar", em torno de "cruzes" que representam respectivamente, por ordem de tamanho, três personagens de braços estendidos: o sol, a lua e a estrela da manhã. O sistema da oferenda espiritual (I, p. 301) não é menos importante que o do ritual oral e das danças. A oferenda de “tesvino”, uma espécie de bebida alcoólica, é o acompanhamento regular de qualquer cerimônia. “Nós oramos, dizem os Tarahumara, dançando e pela cabaça M (I. p. 312). Ritos agrários notáveis (I, pp. 214-15), proibições relativas ao sol, a natureza sagrada de todos os alimentos, cuja degustação começa com oferendas (I, p. 220), testemunham a religiosidade, apesar de tudo considerável, de essas

pessoas. Os cultos funerários também ocupam um lugar muito importante em sua vida; dizemos funerário, e não ancestral, porque a alma do morto é mais banida do que adorada. Sobre magia, particularmente sobre as qualificações do mágico, as informações do Lumholtz são abundantes e típicas (I, p.312 e segs., p. 323 e segs.).

Notemos, em relação a esse último fato, a frequência com que etnógrafos americanos usam vagamente a palavra xamã, para designar o curandeiro, o padre e o feiticeiro. Sem querer tomar partido, acreditamos, no entanto, que essa terminologia, embora estabelecida pelo uso, tem sérios inconvenientes.

III. Os outros grupos visitados pelo Lumholtz são antes de tudo os Tepehuán, vizinhos dos Tarahumara (I, p. 423 e segs.), entre os quais é relatada uma moralidade sexual muito estrita. A família, com descendência masculina, é verdadeiramente monogâmica (p. 465), com um curioso uso de prisão do futuro genro (pp. 407-68).

Há então, um pouco misturados com os Tepehuán, os Cora, entre os quais se desenvolvem muito os rituais de jejum, assim como os das danças, e que sentem influências Huichol (I, p. 511)

Entre os Cora e os Huichol, há numerosas aldeias astecas, das quais Lumlroltz nos traz várias impressões etnográficas (I, p. 477).

A oeste dos Huichols, há os Tepehuán (II, p. 124) com culto às montanhas. Finalmente, ao sul, do lado do México, os Tarasco (II, p. 398), com notáveis ritos matrimoniais, e um culto exclusivamente composto por danças que introduziram na Igreja católica (p. 380). Um pouco por toda parte, Lumholtz não deixou de apontar as crenças e costumes astecas ou mexicanos, muitas vezes internos aos próprios costumes indígenas (v. especialmente II, pp. 384-88).

É bastante notável que um etnógrafo tão experiente se entregasse a uma explicação tão simplista dos tabus sexuais (II, p. 40-42).

Comentário:

A história por trás do livro resenhado por Mauss é curiosa. Munido pelo desejo de encontrar no México os descendentes dos construtores das habitações de precipício (*cliff dwellings*) típicas do norte da fronteira, Lumholtz esperava recuperar a conexão perdida entre os sudoeste estado-unidense e o noroeste mexicano e, por isso, saiu em uma expedição científica pelo território mexicano (La Farge, 2013: 474). Expliquemos. Em algum momento durante o fim da década de 1190, depois de viver principalmente no topo dos planaltos por seiscentos anos, muitos Pueblo ancestrais começaram a se mudar para vilarejos construídos em alcovas naturais de penhascos. As estruturas variavam em tamanho, desde celeiros de um cômodo até aldeias com mais de 150 cômodos. Enquanto ainda cultivavam os topos dos planaltos, esses Pueblo viveram em moradias nos penhascos, reparando, remodelando e construindo novos quartos por quase um século. Em meados de 1200, a população começou a migrar para o sul, para os atuais Novo México e Arizona. No final dos anos 1200, quase todos haviam migrado e é justamente esse ponto descontínuo entre as ruínas de Mesa Verde e a dispersão territorial de tais povos indígenas que Lumholtz desejava esclarecer. Como ele mesmo diz:

> A ideia de uma expedição ao México surgiu pela primeira vez durante uma visita a Londres em 1887. Eu, é claro, como todos nós, tinha ouvido falar das maravilhosas habitações em penhascos no sudoeste dos Estados Unidos, de vilas inteiras construídas em cavernas nas encostas íngremes das montanhas, acessíveis em muitos casos apenas com o auxílio de escadas. Dentro do território dos Estados Unidos, certamente não havia sobreviventes da raça que outrora habitara aquelas habitações. Mas os espanhóis, ao descobrirem e conquistarem aquela região, teriam encontrado habitações ainda ocupadas. Não haveria, possivelmente, descendentes do povo que ainda existia na parte noroeste do México, até então tão pouco explorada? (Lumholtz, 1902: 1, tradução nossa)[23]

Para tanto, ele visitou ruínas arqueológicas em cavernas na cidade de Chihuahua que possuíam motivos arquitetônicos similares àqueles encontrados ao norte da fronteira, mas, por fim, não pôde encontrar nenhuma linha de continuidade substancial. Na ausência de uma confirmação efetiva de tal hipótese, Lumholtz se dedicou a estudar, então, os povos da região – Tarahumara, Pima do sul, Tepehuán, Cora e Huichol. Apesar da coleta

[23] Original: I first conceived the idea of an expedition to Mexico while on a visit to London in 1887. I had, of course, as we all have, heard of the wonderful cliff-dwellings in the Southwest of the United States, of entire villages built in caverns on steep mountain-sides, accessible in many cases only with the aid of ladders. Within the territory of the United States there were, to be sure, no survivors of the race that had once inhabited those dwellings. But the Spaniards, when first discovering and conquering that district, are said to have come upon dwellings then still occupied. Might there not, possibly, be descendants of the people yet in existence in the northwestern part of Mexico hitherto so little explored?

de dados importantes em um quadro amplo, os dois estudos sociológicos mais completos do livro dizem respeito aos Tarahumara e aos Huichol.

Nos registros coloniais espanhóis, os Tarahumara são geralmente designados como "Tarahumaes" e "Tarahumaras", nomes que os não-Tarahumara continuam a aplicar a eles (Merrill, 1988). Os Tarahumara hoje se referem a si mesmos como "Rarámuri", o que significa "seres humanos", "os Rarámuri propriamente ditos" (em oposição a outros grupos indígenas). O termo "Rarámuri" aparece impresso pela primeira vez em 1826 (mas escrito Rarámari e traduzido como "Tarahumares"), contudo, a relação entre os dois termos permanece obscura. Falantes da língua Rarámuri, pertencente à família Uto-Asteca, habitaram e habitam a região de Chihuahua há pelos dois mil anos; possuem filiação indiferenciada e não apresentam grupos de parentesco corporados — no livro, Lumholtz enfatiza sobretudo a vivência cotidiana da família, suas regras de etiqueta e hospitalidade. Praticam um *ethos* igualitário, e unidade básica da organização social é o espaço doméstico. Cumpre dizer que os Rarámuri na Sierra Madre continuam o seu padrão tradicional de vida perto dos seus campos em centenas de aldeias e propriedades isoladas espalhadas ao longo de riachos e desfiladeiros. Em muitas áreas, os residentes deslocam-se durante a época de cultivo para cultivar campos dispersos; alguns mudam para abrigos rochosos ou casas de inverno durante os meses mais frios do ano, fato observado por Mauss na sua resenha.

Embora o livro de Lumholtz ofereça uma compilação de fatos da vida social sem a ambição de sistematicidade, uma passagem chama a atenção de Mauss, justamente por destacar uma sobreposição de dois esquemas relacionais, oriundos cada qual de universos radicalmente distintos, o que gera surpreendentemente um sistema funcional a partir de pontos de vista não-coincidentes. Trata-se da aproximação entre o instituto mexicano do compadrio e o instituto rarámuri do naragua (amigo): ao realizarem trocas comerciais numa fronteira inter-étnica, os Rarámuri veem no seu parceiro mexicano um naragua e os mexicanos veem no Rarámuri um compadre:

> Enquanto estiver em seu estado natal, um Tarahumara nunca trapaceia em pechinchas. Ele não gosta de vender nada que seja defeituoso. Ele sempre chama a atenção para a falha e, se um jarro tiver alguma imperfeição, é preciso muita persuasão para que se desfaça dele. Ele demonstra honestidade também de outras maneiras. Muitas vezes confiei aos índios um ou dois dólares de prata em troca de milho a ser entregue alguns dias depois, e nunca me decepcionei com eles. Por outro lado, eles são cautelosos em vender qualquer coisa a um estranho. Quando um mexicano quer comprar uma ovelha, milho ou um cinto, o

> Tarahumara primeiro nega ter algo para vender. O pouco que tem, gosta de guardar para si, e considera um favor abrir mão de qualquer um de seus pertences em troca de dinheiro. Uma compra, no entanto, estabelece uma espécie de irmandade entre os dois negociadores, que depois se chamam de "naragua", e uma confiança se estabelece entre eles quase do mesmo tipo que existe entre compadres mexicanos. (Lumholtz, 1902: 244, tradução nossa)[24]

Sabemos do valor que a noção de compadrio vai adquirir nos estudos amazônicos nos anos posteriores, como dispositivo relacional capaz de relacionar aqueles que não estavam previamente relacionados. E de fato, o compadrio rarámuri já no livro de Lumholtz surge como um dispositivo de abertura do universo social, do mesmo modo que virá a ser tanto a noção de afinidade potencial quanto a noção de amizade formal – em todos esses casos, temos um eixo de para-parantesco que projeta o corpo social para o seu exterior. A pedra inaugural deste movimento dos estudos americanistas, sublinhamos, é um artigo de 1949, *The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians*, em que Lévi-Strauss, provavelmente alheio ao livro de Lumholtz e à resenha de Mauss, fará uma aproximação similar, desta feita entre o cunhadio ameríndio e o compadrio euro-americano.

Em outro momento da resenha, Mauss destaca a divisão radical entre vivos e mortos assinalada por Lumholtz entre os Rarámuri. No livro, Lumholtz diz:

> A ideia de imortalidade é tão forte entre os Tarahumares que a morte significa para eles apenas uma mudança de forma. Eles certamente acreditam em uma vida futura, mas têm medo dos mortos e pensam que querem prejudicar os sobreviventes. Esse medo é causado pela suposição de que os mortos são solitários e anseiam pela companhia de seus parentes. Os mortos também adoecem as pessoas, para que elas também possam morrer e se juntar aos que partiram. (Lumholtz, 1902: 380, tradução nossa)[25]

[24] Original: As long as he is in his native state, a Tarahumare never cheats at bargains. He does not like to sell anything that is in any way defective. He always draws attention to the flaw, and if a jar has any imperfection, it requires much persuasion to make him part withit. He shows honesty also in other ways. Often I trusted Indians with a silver dollar or two for corn to be delivered a few days later, and never was I disappointed by them. On the other hand, they are chary of selling anything to a stranger. When a Mexican wants to buy a sheep, or some corn, or a girdle, the Tarahumare will first deny that he has anything to sell. What little he has he likes to keep for himself, and he considers it a favour to part with any of his belongings for money. A purchase, however, establishes a kind of brotherhood between the two negotiants, who afterward call each other ‘ naragua,” and a confidence is established between them almost of the same character as that which exists between compadres among the Mexicans.

[25] Original: The idea of immortality is so strong with the Tarahumares that death means to them only a change of form. They certainly believe in a future life, but they are afraid of the dead, and think that they want to harm the survivors. This fear is caused by the supposition that the dead are lonely, and

Mais à frente observa:

> Uma mãe diz ao seu filho morto: "Agora vá embora! Não volte mais, agora que você está morto. Não venha à noite mamar no meu peito. Vá embora e não volte mais!" E o pai diz à criança: "Não volte para me pedir para segurar sua mão ou para fazer coisas por você. Não a reconhecerei mais. Não venha andando por aqui, mas fique longe. (Lumholtz, 1902: 382, tradução nossa)[26]

Novamente, sem saber, Mauss se aproxima de um tópico recorrente nos estudos amazônicos, que levaria inclusive Pierre Clastres a destacá-lo como sendo a instituição social central das populações das Terras Baixas da América do Sul: as sociedades das Terras Baixas da América do Sul se caracterizariam pela ausência de rituais de culto aos ancestrais, o que se expressa na divisão radical entre vivos e mortos, impondo um conjunto de procedimentos rituais destinados à eliminação física dos mortos (Clastres, 2004). Em outro momento da resenha, Mauss mantém as suas preocupações metodológicas, e aponta para a confusão que o termo "xamã" acarreta ao não distinguir as diferentes funções sociais do sacerdote, do curandeiro e do feiticeiro – no entanto, essa miscelânea é uma característica própria dos povos ameríndios, notórios por suas travas de segurança que impedem o xamã de se tornar sacerdote ou autoridade, embora possa sempre conduzir rituais e cerimônias. Isto é, o "xamã ameríndio" é justamente aquele que concentra em si essas várias funções, sob a restrição de jamais ser uma separadamente, o que poderia torná-lo poderoso demais*: não tendo um papel destacado, ele está sempre submetido ao controle dos contextos*.

No que diz respeito aos Huichol, após o arrebatamento provocado pelo primeiro livro, Mauss não pôde deixar de se decepcionar com o aspecto lacunar e fragmentário desse novo estudo de Lumholtz. Antes, Mauss já indicava a riqueza da vida simbólica huichol e agora procura saber se a complexidade do sistema simbólico possuiria pontos de contato com a organização social. Ele não encontra esclarecimentos — não nos esqueçamos de que, antes de ser um levantamento sistemático, o livro de Lumholtz

long for the company of their relatives. The dead also make people ill, that they too may die and join the departed

[26] Original: A mother says to her dead infant: "Now go away! Don't come back any more, now that you are dead. Don't come at night to nurse at my breast. Go away, and do not come back!" And the father says to the child: ''Don't come back to ask me to hold your hand, or to do things for you. I shall not know you any more. Don't come walking around here, but stay away

pretende ser uma crônica cientificamente interessada de expedições pelo território mexicano —, porém, Mauss retém um detalhe etnográfico digno de nota: a importância do sistema de nominação na constituição da pessoa huichol, uma vez que as crianças recebem um nome de divindade na sua consolidação social (também sabemos da importância que as instituições de nominação teriam nos estudos americanistas posteriores, sobretudo aqueles oriundos dos povos Jê). Lumholtz escreve:

> Os nomes nativos do povo derivam de incidentes mitológicos, ou dos nomes ou atributos das divindades, ou de fenômenos naturais. Todo homem entre os Huichols é filho de algum deus especial, toda mulher é filha de alguma deusa, e seus nomes frequentemente indicam isso. As mulheres também são frequentemente chamadas em homenagem à planta do milho em seus vários estágios de crescimento. O avô, ou, caso não tenha conhecimento suficiente, o xamã, sonha com o nome do bebê e o dá ao pequeno quando ele tem cinco dias de vida. A cerimônia de nomeação é realizada por volta das onze horas da noite, quando a criança é banhada com água de alguma fonte próxima ao seu local de nascimento, misturada com água de várias outras fontes. Cinco dias depois, a criança é levada para Santa Catarina e banhada nas fontes de lá. (Lumholtz, 1902: 99, tradução nossa)[27]

Se antes Mauss já havia caracterizado os Huichol como estando a meio-caminho entre os Zuni e as populações meso-americanas, agora ele recorre aos dados zuni para aclarar as falhas e deficiências do texto de Lumholtz. Novamente, Mauss destaca a modalidade típica das relações simbólicas entre os Huichol – lá onde é possível distinguir um símbolo da divindade, é também possível distinguir um outro símbolo, que lhe é a transformação divina: "o sistema de símbolos parece coincidir exatamente com um sistema de classificação, que liga, por exemplo, o sol ao papagaio arara, ao pica-pau gigante, ao esquilo cinzento (do qual é também o símbolo entre os Astecas), a água à serpente, as cores às regiões, com uma atribuição muito clara a cada região de um representante de cada animal ou espécie divina, portando a cor da região." Embora não

[27] Original: The native names of the people are derived from mythological incidents, or from the names or attributes of the deities, or from natural phenomena. Every man among the Huichols is the son of some special god, every woman the daughter of some goddess, and their names often indicate this. Women are also frequently called after the maize plant in the various stages of its growth. The grandfather, or, in case he has not sufficient knowledge, the shaman, dreams the baby's name and gives it to the little one when it is five days old. The ceremony of naming is performed about eleven o'clock at night, when the child is bathed with water from some spring near its birthplace mixed with water from various other springs. Five days later the child is taken to Santa Catarina itself and bathed in the springs there

indique as origens das citações, podemos especular que Mauss as encontra nos seguintes trechos do livro de Lumholtz:

> Muitos dos símbolos huichol são ambíguos em seu significado. Isso se deve em grande parte ao fato de que, devido a uma forte tendência a ver analogias, o que para nós chamamos de fenômenos heterogêneos são por eles considerados idênticos. Por exemplo, acredita-se que a maioria dos deuses e deusas sejam serpentes; o mesmo ocorre com as poças d'água e as fontes onde as divindades vivem, e até mesmo os cajados dos deuses; estes últimos, além de serem considerados flechas. (Lumholtz, 1902: 234, tradução nossa)[28]

Mais importante, tais símbolos das divindades já se apresentam na sua capacidade intrínseca de duplicação em outros símbolos, como se não fosse possível falar de símbolos divinos sem falar de uma atividade divina de simbolização — a água não é somente a água, mas é também sua íntima associação com a serpente etc. Mauss associa essa qualidade intrinsecamente dupla e duplicante dos símbolos à teoria de Cushing sobre os fetiches zuni. Em linhas gerais, no seu célebre texto de 1873, *Zuñi Fetiches*, Cushing diz que a visão de mundo dos Zuni concebe um sistema de relações pautadas por um princípio de semelhança, de tal modo que todo e qualquer ser é intrinsecamente ambíguo, um símbolo que só se apresenta na sua capacidade de se duplicar em um outro símbolo:

> Os A-shi-wi, ou Zunis, supõem que o sol, a lua e as estrelas, o céu, a terra e o mar, em todos os seus fenômenos e elementos; e todos os objetos inanimados, bem como plantas, animais e homens, pertencem a um grande sistema de vida onisciente e inter-relacionada, no qual os graus de relacionamento parecem ser determinados em grande parte, senão totalmente, pelos graus de semelhança. Nesse sistema de vida, o ponto de partida é o homem, o organismo mais completo, porém o mais inferior; pelo menos, o mais inferior porque mais dependente e menos misterioso. Na medida em que um organismo, real ou imaginário, se assemelha ao seu, acredita-se que esteja relacionado a ele e seja correspondentemente mortal; na medida em que é misterioso, é considerado distante dele, mais avançado, poderoso e imortal. (Cushing, 1979: 195, tradução nossa)[29]

[28] Original: Many of the Huichol symbols are ambiguous in their significance. This is largely due to the fact that, owing to a strong tendency to see analogies, what to us are called heterogeneous phenomena are by them considered as identical. For instance, most of the gods and goddesses are believed to be serpents; so are the pools of water and the springs in which the deities live, and even the staffs of the gods; these last beside being regarded as arrows.

[29] Original: The A-shi-wi, or Zunis, suppose the sun, moon, and stars, the sky, earth, and sea, in all their phenomena and elements; and all inanimate objects, as well as plants, animals, and men, to belong to one great system of all-conscious and interrelated life, in which the degrees of relationship seem to be determined largely, if not wholly, by the degrees of resemblance. In this system of life the starting point is man, the most finished, yet the lowest organism; at least, the lowest because most dependent and

Em seguida, na sua resenha, Mauss retorna ao poder concreto das representações figuradas dos mitos. Para além da noção vulgar de que os símbolos representariam algo que lhes seria externo — no caso específico dos Huichol, a noção de que as flechas e os bastões de oração poderiam se referir a uma divindade —, Mauss volta a sublinhar algo como uma "eficácia simbólica" (Lévi-Strauss, 2017): o próprio símbolo possui uma virtude em si, sem derivar a sua capacidade de existência de nenhuma fonte externa. De certo modo, essa autossuficiência do símbolo vai se expressar também no gigantismo da vida religiosa entre os Huichol, capaz de se fazer presente em todas as instâncias da vida social — novamente, aqui não falamos de uma origem social dos símbolos, mas de uma origem simbólica do *socius*. A onipresença do culto coletivo entre os Huichol nos indica que já temos aí uma imagem da própria sociedade cultuando a si mesma.

Após enfatizar como o culto dos Huichol perpassa a quase totalidade das ações sociais, Mauss destaca, dentre os diversos cultos que pautam a vida entre os Huichol, aqueles que gravitam em torno do peiote (hikuli) — em uma descrição de Lumholtz, observa como a expedição de busca, que parte à cata de planta, jamais se afasta "espiritualmente" do grupo que permanecera esperando. Aqui, a simbiose entre vida religiosa e vida social ganha uma demonstração suplementar: na separação entre os membros do grupo por motivos religiosos, o que parece ser evidenciado é o caráter inseparável dos membros do grupo como unidade espiritual

least mysterious. In just so far as an organism, actual or imaginary, resembles his, is it believed to be related to him and correspondingly mortal; in just so far as it is mysterious, is it considered removed from him, further advanced, powerful, and imortal.

R.B. DIXON. – Maidu Myths. Bull. of the Amer. Mus. of Nat. Hist. Vol. XVII, partie II, p. 33-118. Extrait. New York, 1902, in-8º

R.B. DIXON – System and sequence in Maidu mythology. Journal of American Folk-lore, 1903, XVI, p. 32-37

FRANZ BOAS – Kathlamet texts. Bureau of American Ethnology. Bulletin 26. Washington, 1901, (1902), 201 p. in-4º

Resenha:

Os Maidu são uma tribo da Califórnia, à beira da europeização. Dixon alegremente coletou a tempo sua mitologia, cujo caráter sistemático ele marca em seu artigo publicado no *Journal of American Folklore*. Fosse apenas sob esse ponto de vista, a preservação desse fato já seria preciosa: especialmente quando se considera que essa cosmologia e essa mitologia perfeitamente organizadas contêm, mesmo quanto à ordem de agrupamentos dos temas principais, equivalentes extraordinariamente análogos aos mitos e complexos míticos indo-europeus.

Dixon, em sua exposição, segue principalmente as tradições da seção norte e montanhosa da tribo. É o grupo mais isolado e a memória das fábulas foi menos alterada ali. Os Maidu dizem-nos que a história do mundo e dos deuses é dividida em vários períodos. Primeiro, um período de criação: tudo era água; “Iniciador da terra” ou “Criador da Terra” faz o mundo e os seres, todos humanos, enquanto o Coiote (cão da pradaria) introduz a morte (*Maidu M*. pp. 39-51). Sobre essa parte do trabalho de Dixon, observamos que, se não tivéssemos seu pequeno artigo explicativo, não saberíamos que o Criador da Terra e o Iniciado da Terra são apenas um e o mesmo personagem mítico. Notamos também, ao passar por nomes como “Iniciado”, “Nomeador”, "Pai da Sociedade Secreta", aplicados a outras figuras do mesmo ciclo, que existe uma inegável relação entre os mitos e a sociedade dos homens cuja existência ele nos dá pouquíssimos detalhes (*M. M*., p. 36). — No segundo período de criação, há um conflito entre o deus bom e os poderes do mal, à frente dos quais está o Coiote, e é desse momento que data a origem das espécies animais, origem na qual os homens são diferenciados dos animais por séries

de imprecações e vinganças, do tipo norte-americano usual (a partir do mito nº 10 da coletânea).

O período termina com a vitória do deus bom, que desaparece como o sol, uma vitória imperfeita, já que os homens vivem no mundo que o Coiote tornou mau. Em outras versões quem vence é um certo "Conquistador", fusão de dois gêmeos que, homólogos ao deus bom, livram o mundo de seus monstros (cf. M. M., p. 51); é um equivalente perfeito dos mitos do Transformador (M. M., p 37), o Hércules do Noroeste do Pacífico.

Dixon dá excelentes referências nas quais indica todos os principais temas comuns a esta mitologia e a todas as mitologias desta parte da América. Em suma, contribui também, por seu lado, para a mitologia comparada desta "província" etnográfica. Novamente louvamos o hábito, que também encontramos na obra de Boas, de fazer um breve resumo dos textos de mitos e contos.

Os mitos de Kathlamet também são uma raridade valiosa. Boas os coletou do último membro deste grupo que teria sido capaz de contá-los. Mas estes já são apenas fragmentos de mitologia e contos dispersos. Assinalemos como particularmente interessante para o estudo dos tabus o mito em que o Coiote pretende revelar através de seus excrementos a série de tabus necessários para a pesca do salmão (p. 36); notemos também um mito do dilúvio (p. 2), causado pelo castor. Por que Boas considera como contos mitos tão característicos como as histórias do irmão mais novo (p. 175) e das guerras contra os fantasmas (p. 180-186)?

Comentário:

Os Maidu, falantes de língua penutiana, habitam historicamente o norte da Califórnia. No ano de 1808, sofreram o primeiro contato com europeus quando o explorador espanhol, Gabriel Moraga, invadiu-lhes o território à procura de novas áreas para missões católicas. Por volta de 1840, um novo influxo de imigrantes europeus chegou à região, até culminar na descoberta do ouro, "The Great Gold Rush", a grande corrida do ouro, que traria enormes custos para a população maidu (Kroeber, 1925: 883). É possível dizer que nos três séculos entre 1542, quando a expedição de Juan Rodríguez

Cabrillo fez o reconhecimento da costa da Califórnia, e 1849, quando os imigrantes mineiros de ouro inundaram os remotos cursos de água da Sierra, todos os indígenas da Califórnia foram expostos e oprimidos por colonos em busca de trabalho, terra, peles e ouro. Com efeito, logo no começo da sua resenha, Mauss observa o cenário geral de destruição, que coloca os Maidu sob o risco de "europeização".

Dixon, no livro em questão, nos diz que "Em sua organização social, os Maidu demonstravam uma ausência total de qualquer organização clânica ou agrupamento totêmico. Estavam agrupados de forma dispersa em comunidades aldeãs que pareciam não ter sido de forma alguma firmemente unidas." (Dixon, 1902: 35, tradução nossa)[30], ao passo que Kroeber no livro *Handbook of the Indians of California* [Manual dos índios da Califórnia] atesta que: "A organização política dos Maidu era a mesma que a dos Yuki e Porno: um grupo que possuía um determinado território em comum, que se conhecia como um grupo, que agia em grande parte como uma unidade, mas que na verdade residia em vários assentamentos." (Kroeber, 1925: 396)[31]. Em linhas gerais, não haveria indícios de qualquer sistema de classificação social ou política que não fosse o das comunidades aldeãs, nem de qualquer sistema exogâmico claro que não se resumisse à proibição de casamentos com parentes próximos. Kroeber nos dá alguns detalhes adicionais: "Entre todos os Maidu, diz-se que apenas o parentesco era um impedimento ao casamento. O homem era livre para se casar em sua própria aldeia ou em outra aldeia." (Kroeber, 1925: 402, tradução nossa)[32].

O livro de Dixon, inspirado na sua monografia sobre os mitos e narrativas orais dos Maidu, é a primeira obra sobre indígenas californianos escrita por um antropólogo academicamente treinado. Mais especificamente, Roland Dixon foi o primeiro antropólogo a fazer trabalho de campo sob a influência direta de Boas, aplicando seu método e teoria. Após estudar etnologia com Boas em 1898 e 1899 na Universidade de Columbia, Dixon obteve o seu doutorado em Harvard, sem jamais ter se afastado do mestre alemão durante seu aprendizado como antropólogo e pesquisador de campo: de

[30] Original: In their social organization the Maidu showed apparently a complete lack of any clan organization or totemic grouping. They were grouped loosely in village communities which seem to have been by no means firmly knit.
[31] Original: The political organization of the Maidu was on the same basis as that of the Yuki and Porno: a group owning a certain territory in common, knowing themselves as a group, acting largely as a unit, but actually residing in several settlements
[32] Original: Among all the Maidu, kinship alone is said to have been a bar to marriage. The man was free to wed in his own village or another village

fato, entre os anos de 1899 e 1904, começou a realizar trabalhos de levantamento etnográfico e linguístico para o Museu Americano de História Natural sob a supervisão de Boas (Bernstein, 1993: 20). Depois de vários meses na Colúmbia Britânica e no Alasca, Boas designou Dixon para uma viagem ao nordeste da Califórnia, como seu principal campo de operação. Nos seis anos seguintes, ele trabalhou com os Maidu do Nordeste, os Yana do Norte e Central, os Wintu, os Chimariko e quase todos os grupos Palaihnihan e Shastan, coletando dados etnográficos e linguísticos. Embora o principal interesse de Dixon não fosse a linguagem, e suas habilidades como linguista de campo fossem modestas, ele se esforçou para fazer um registro tão completo quanto possível das línguas que encontrou. Além de Maidu, ele coletou material substancial sobre Chimariko, Shastan, Palaihnihan, Wintu e Yana, embora grande parte nunca tenha sido publicada.

O livro em questão sobre os mitos maidu faz um levantamento cuidadoso das narrativas que circulavam à época, com especial ênfase em comparações, seja com povos californianos circo-vizinhos, seja com povos do Noroeste do Pacífico (Dixon, 1902: 37). Não por outro motivo, essa última comparação é quase reproduzida na íntegra por Mauss na resenha. Há aqui, tanto em Dixon quanto em Mauss, um *tropos* que depois viria a se tornar clássico na leitura estruturalista de mitologias — um mito só pode ser verdadeiramente compreendido à luz das suas variações (Viveiros de Castro, 2016). Cumpre destacar a presença nos mitos maidu da figura do Coiote, cuja importância se alarga por todo território norte-americano. *Trickster* egoísta, que cria problemas, testa e viola preceitos morais, o Coiote surge em vários mitos distintos de populações norte-americanas como uma figura determinante para o destino dos homens, notadamente nas histórias ambientadas na Era do Mito, quando a realidade está sendo construída. No ciclo de histórias de Wasco Chinookan, por exemplo, o Coiote viaja pelo Rio Columbia, enganando as figuras da Era do Mito que encontra, mas também estabelecendo precedentes míticos ao longo do caminho. Na maioria das vezes, ele estabelece bons precedentes, como a libertação do salmão e a invenção da cópula, mas também estabelece alguns precedentes lamentáveis, como quando imprudentemente perde para sempre a possibilidade de trazer entes queridos que morreram de volta à vida (Ramsey, 1977), ou quando introduz a morte como no caso dos mitos maidu citados.

Os Kathlamet, por sua vez, pertencem aos “Chinookan do Baixo Rio Columbia", termo que faz referência ao grupo de falantes da língua chinookan que vivem na costa noroeste dos Estados Unidos nos estados de Washington e Oregon, em ambas as margens

do baixo rio Columbia, desde sua foz até além do rio Willamette (Beckham, 1996: 107). O grupo consiste nos Chinook propriamente ditos, os Clackamas, Clatsop, Shoalwater Chinook, Wahkiakum e Cathlamet (Kathlamet). Chinookan é um ramo do filo de línguas Penutian e é dividido em Chinookan Superior e Chinookan Inferior (cumpre aqui sublinhar a sagacidade de Mauss em comparar dois grupos falantes de língua penutiana, e estudados sob o mesmo método boasiano de pesquisa). Os Chinookans viviam na costa do Pacífico dos Estados Unidos, desde Willapa Bay, no norte, até Tillamook Head, no sul. Para o leste, eles se estendiam ao longo de ambas as margens do rio Columbia, nos estados de Washington e Oregon, desde sua foz até um pouco além do rio Willamette até suas cataratas, e ao longo do rio Clackamas. Em meados do século XIX, após as epidemias de varíola em 1782-1783, 1830-1833 e 1853, que dizimaram o grupo, os Chinookans restantes uniram-se a outros grupos do Oregon e Washington e especialmente aos indígenas Chehalis. A primeira menção aos Chinookans do baixo rio Columbia foi feita em 1792 por Robert Gray e John Boit, capitão e imediato do navio Columbia, e mais tarde no mesmo ano pelo navegador e explorador inglês George Vancouver (Hillstrom, 1998: 276). Lewis e Clark descreveram os Chinookans pela primeira vez em 1805, embora fossem conhecidos pelos comerciantes há pelo menos 12 anos antes dessa data. Durante o período de 1830-1855, os relatos de colonos, missionários e exploradores refletem o grave despovoamento da região devido, em grande parte, às epidemias de sarampo, malária e outras doenças introduzidas pelo contacto com os europeus. Em um dos mitos coletados por Boas, lê-se: "*Ficaram doentes por dois dias e depois morreram. Às vezes, morriam após três dias de doença. Agora, seu povo também foi atacado pela epidemia."* (Boas, 1902: 247, tradução nossa)[33]. Registros posteriores nos dizem que, em 1900, vários grupos Clackamas e Multnomah foram estabelecidos na reserva Grand Ronde em Oregon e em várias cidades do baixo Vale do Willamette e casaram-se extensivamente com outros grupos étnicos, como por exemplo, Kalapuya e Molala. No fim do século XIX, a sociedade Chinookan vista por Lewis e Clark, seus principais cronistas, não existia mais. Em 1900, muitos dos grupos fundiram-se entre si: os Chinookans propriamente ditos e Shoalwater Chinookans, e os grupos de língua Cathlamet fundiram-se com os Willapa Bay Salishans e vários grupos Clatsop fundiram-se com os Tillamook, até mesmo adotando sua língua. É nesse cenário geral

[33] Original: Two days they were sick, then they died. Sometimes they died after three days' sickness. Now his people also were attacked by the epidemic.

de dizimação que Boas realiza o seu trabalho de campo. Na introdução do livro, ele nos diz:

> Os textos a seguir foram coletados nos verões de 1890 e 1891 e em dezembro de 1891. Até onde pude apurar, o dialeto Kathlamet é falado por apenas três pessoas — Charles Cultee e Samson, ambos residentes em Bay Center, Washington, e a sra. Wilson, que reside em Nemah, na baía de Shoalwater. Infelizmente, nem Samson nem a sra. Wilson conseguiram me fornecer textos relacionados, de modo que Charles Cultee foi meu único informante. (Boas, 1901: 5, tradução nossa)[34]

Esse conjunto de circunstâncias leva Mauss a escrever na resenha: “Os mitos dos Kathlamet também são uma raridade valiosa. Boas os coletou do último membro desta população que teria sido capaz de contá-los”.

Sabemos, em linhas gerais, que a base da organização social Chinookan centrava-se na estrutura e posição de classe, por exemplo no status atribuído a homens livres e escravos, à classe alta e aos plebeus ou à classe baixa, e àqueles de posição de prestígio, como chefes, e aos indivíduos de posição inferior na sociedade (Silverstein, 1990). A unidade doméstica básica entre os Chinookan era a família extensa, que morava junto em uma grande casa de três gerações. Essa família consistia na esposa ou esposas de um homem, filhos ou parentes de sangue e seus dependentes e escravos. Novamente, vários mitos coletados por Boas descrevem a convivência entre os códigos de parentesco e os códigos assimétricos da escravidão — no último mito, que se confunde com um relato pessoal acerca do avô, Cultee nos fala de uma viagem ao mundo dos mortos, em que as tensões de parentesco vêm à tona em torno da disputa de uma menina escravizada deixada pelo avô morto.

Um problema de base se mostra ao final da resenha de Mauss, que diz respeito à construção de uma linguagem técnica na coleta de dados etnográficos: quando pergunta "por que chamar esse mitos de contos?", ele já não emprega aqui mitos como uma palavra de uso comum, mas como um conjunto de narrativas orais que oferecem esquemas abstratos, categorias de pensamento de determinado sistema simbólico; não por outro

[34] Original: The following texts were collected in the summers of 1890 and 1891 and in December, 1891. So far as I have been able to ascertain, the Kathlamet dialect is spoken by three persons only — Charles Cultee and Samson, both living at Bay Center, Washington, and Mrs Wilson, who lives at Nemah, on Shoalwater bay. Unfortunately neither Samson nor Mrs Wilson were able to give me anj” connected texts, so that Charles Cultee was my only informant.

motivo, ele vai descrever o ciclo mítico maidu quase como um sistema filosófico dos pré-socráticos: "Primeiro, um período de criação: tudo era água".

Cumpre também assinalar os paralelos que se acumulam entre as diferentes resenhas — sabemos que não é a primeira vez que Mauss se detém sobre conjuntos míticos. Em particular, o mito dos excrementos do Coiote, ao qual Mauss faz referência, ecoa a preocupação de populações do Noroeste do Pacífico com proibições alimentares. A narrativa mostra uma série de diálogos que o Coiote entretém com as suas próprias fezes para entender quais são os tabus que prescrevem a boa pesca; depois de uma série de tentativas e erros, ele chega à seguinte conclusão:

> Agora ele conhecia todos os tabus. O Coiote disse: Assim serão os tabus para todas as gerações de índios. Até eu me cansei. Nenhum assassino comerá salmão, nenhuma moça, nenhuma mulher em período menstrual, nenhum viúvo, ninguém que prepare cadáveres para o enterro e nenhuma mulher que tenha acabado de dar à luz. É proibido. Até eu me cansei. Quando os homens trabalham em suas redes e cometem um pequeno erro, não pegarão nada. Quando um piolho está em uma rede, o dono não pegará nada. (Boas, 1901: 49, tradução nossa)[35]

Ao indicar a importância desse trecho, Mauss retoma os motivos simbólicos das proibições que já sublinhara na resenha sobre o livro de Boas acerca da mitologia inuit.

Por fim, gostaríamos de assinalar que Mauss não deixa de ecoar Curtin e seu projeto de transformar a mitologia ameríndia em parâmetro universal para o estudo de outras mitologias — como diz Mauss, o Transformador dos mitos do Noroeste do Pacífico é um Hércules. Ou, "essa cosmologia e essa mitologia perfeitamente organizadas contêm, mesmo quanto à ordem de agrupamento dos temas principais, equivalentes extraordinariamente análogos aos mitos indo-europeus e complexos míticos". Contudo, o que para Curtin surgia como relações necessárias, para Mauss, surge como simples semelhanças, analogias. Ademais, também salientamos a importância da figura do Transformador em variados ciclos míticos norte-americanos, sobretudo aqueles dos

[35] Original: Now he knew all the tabus. Coyote said: Thus shall be the tabus for all the generations of Indians. Even I got tired. No murderer .shall eat salmon, no girl, no men.struating woman, no widower, nobody who prepares corpses for burial, and no woman who ha.s just given birth to a child. It is forliidden. Even I got tired. When men work on their net and make a small mistake, they .shall not catch anything. When a louse is on a net, the owner shall not catch anything.

Salish da Costa: entidade pré-cósmico, o Transformador deriva seu nome da sua capacidade prometeica de assumir diferentes formas.

J. -W. FEWKES. – Notes on Tusayan. Snake and Flute ceremonies. *18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, 1898 (1902), partie II, p. 960-1011, in-4º

J. -W. FEWKES. – Minor Hopi festivals, *American Anthropologist*, 1902, N.S. IV, p. 482-511.

G.A. DORSEY ET R.V. VOTH. The Mishongnovi ceremonies of the Snake and Antelope fraternities. Field Columbian Museum, Publ. 66, Anthro. ser. III, nº3, Chicago, 1902, p. 160-261, in-8º

J. W. FEWKES – Sky gods in the Hopi Worship. Journ. of Amer. Folklore, 1902, nº 56, XV, p. 14-24.

Resenha:

O ritual das festas hopi começa a ser conhecido por nós de uma forma incomparável. Acumula-se uma série de documentos maravilhosos, como talvez não tínhamos de nenhuma outra religião, todos coletados graças ao zelo de etnógrafos americanos, Fewkes, Dorsey e Voth em particular. Fotografias instantâneas, planos, pranchetas coloridas, que reproduzem os vários figurinos e os diversos materiais; informações relativas a detalhes, horários, direções, extras, recitadores, gestos, locais específicos; tudo isso é publicado com verdadeiro luxo científico. Tais são as ferramentas de trabalho que nos são disponibilizadas para o estudo de um sistema ritual particularmente interessante. Deixam a desejar em apenas um ponto, talvez, mas muito sério. As fórmulas rituais utilizadas (cantos, hinos, ordens, muitas vezes orações muito longas) são recolhidas com cuidado muito desigual ou mesmo negligenciadas por Fewkes. Falta o texto das palavras, e só conhecemo-lhes os gestos. Às vezes, além disso, a abundância de bens é prejudicial, e preferimos não saber o nome do indivíduo que performa o ritual, mas sim a função que ele desempenha no rito. Agora, esse defeito é levado ao mais alto grau no trabalho de Dorsey e Voth, onde o ator nunca é referido pelo nome de seu papel no drama ritual, mas por seu nome próprio: esse excesso de precisão causa uma verdadeira obscuridade que paira sobre toda a descrição.

Os festivais aqui descritos são ritos regulares do calendário hopi, em uma data relativamente fixa, talvez solar, em todo caso sazonal, e relacionados aos cultos da natureza e da vegetação que estão intimamente ligados aqui. Além do interesse apresentado por esta ligação, há ainda um interesse pelo fato de serem esses festivais um excelente tipo de ritos das irmandades, ou sociedades secretas (de homens e mulheres, um caso notável). Esse interesse aumenta ainda mais se notarmos, com Fewkes, que as irmandades ainda estão relativamente ligadas a clãs e metades, e que são o produto de agregações secundárias; e que, ao mesmo tempo, seus ritos parecem ser o resultado de novas combinações entre ritos heterogêneos de clãs entre os quais se estabelece uma verdadeira e completa cooperação, em oposição à sua primitiva colaboração inorgânica (v. p. 1005 e segs.). Por exemplo, tanto nos Walpi quanto nos Mishongnovi, os chefes da sociedade da Serpente, são, ao mesmo tempo, possuidores das funções fundamentais e "sacras", e os donos hereditários do *tiponi*, o emblema totêmico fundamental.

É muito notável que as próprias formas de cada festa apresentem entre os Hopi uma estranha monotonia, apesar da diversidade dos figurantes e dos lugares. É sempre uma espécie de drama ritual, representando uma mitologia e uma ação mágico-religiosa associada ao trovão, raio, chuva, sol, germinação. Essa ação também é, regularmente, ato de indivíduos que encarnam; por nascimento em seu clã e por posição na sociedade secreta, tal e tal deus (v. Dorsey e Voth, pp. 213, 242, etc.), ou um personagem mítico (anciãos dos clãs; os anciãos dos Acheringa entre os Arunta).

Fewkes nos descreve, com certos detalhes e ainda com sérias omissões, as cerimônias praticadas simultaneamente, nos vários Pueblo, pelas irmandades combinadas da Flauta e da Serpente, na época da colheita e da onda de calor. Mas como fazia questão de assistir a pelo menos certas fases de quase todas essas cerimônias, não viu nenhuma delas. Suas observações teóricas sobre o ritual, embora arbitrárias, são curiosas, vindas de tão excelente observador.

Ao mesmo tempo que entre os Hopi, cerimônias complicadas eram praticadas em Mishongnovi em vista da chuva: são essas cerimônias que Dorsey e Voth descrevem em um estudo muito abrangente. Elas são realizadas pela irmandade da Serpente (clã principal, a Serpente, atribuída ao Norte) e do Antílope (clã principal, o Urso, atribuído ao Sul). A primeira tem um poder mais particular sobre a água, como demonstra uma notável lenda sobre cobras (pp. 255-7), como também demonstra a origem dos cultos tanto desse clã quanto dessa irmandade. No decorrer de suas obras, os autores nos dão um

excelente estudo de uma dessas corridas rituais, das quais muitas são observadas em toda a América, e nos mostram bem o significado mítico dessas corridas que pretenderam imitar os percursos das nuvens (p. 236). — Quanto aos outros ritos dessas festas (vômito induzido pela ajuda de eméticos, manipulação de cascavéis caçadas cerimonialmente, etc.), eles são muito bem conhecidos para que nos demoremos neles.

Tampouco insistimos nos vestígios de um sistema classificatório, do tipo que encontramos, aqui mesmo, entre os Zuni. Aparecem a cada momento nos ritos, cuidadosamente orientados, nos papéis dos vários clãs, nas associações, por exemplo, da água, do trovão e da serpente; ou no da rã e da água, etc.

Um dos artigos de Fewkes é um relato de "pequenos rituais Hopi". Termina com uma observação sobre a importância do papel desempenhado pelos clãs; sobre como qualquer mudança na estrutura social de um grupo pueblo afeta o ritual lá (p. 511). Não podemos valorizar essa observação o suficiente. Talvez estejamos menos convencidos de que com a ajuda desse princípio podemos refazer a história dos ritos e seguir a tradição até os grupos pueblo arruinados de onde o rito teria se espalhado. Aqui o autor nos parece ampliar demais o lugar da hipótese.

Os principais desses últimos ritos são os da sociedade secreta de guerreiros, que realiza o festival da guerra e que é especialmente recrutada no clã da águia; a mesma cerimônia é realizada em segredo nos Walpi, em público nos Hano. Fewkes então nos descreve uma forma reduzida de um dos grandes ritos das irmandades da Flauta e da Serpente; outro da irmandade do Sol (recrutado dos clãs da Chuva) uma dança de blefe moribunda. Por fim, nota de maneira interessante as imitações infantis das danças religiosas dos pais.

O artigo sobre “as personificações dos deuses celestiais no culto hopi” tem um interesse muito mais geral porque constitui um estudo teórico de todo o ritual dos Hopis e sua relação com a mitologia. Observamos especialmente os dois pontos a seguir. Em primeiro lugar, há o fato de que o papel desempenhado nessas cerimônias pelos "ancestrais" (homens mascarados chamados Katchinas) é secundário; representam apenas os personagens histórico-míticos "anciãos dos clãs" do drama ritual que é a cerimônia Hopi. Em segunda lugar, é notável que certos personagens, representando deuses celestiais, normalmente trocam de papéis durante a cerimônia e, chegando como deuses do sol, partem como deuses da germinação (pp. 21-4); o ritual aqui segue a instabilidade

da imagem mítica. — Este trabalho ainda está repleto de comentários sobre a noção de poder mágico-religioso (pp. 14, 19, etc.), sobre o papel dos clãs, orientações e classificações. Por sua clareza e seu valor teórico, nos ensina muito mais do que muitos dos trabalhos mais extensos de Fewkes.

Comentário:

Nascido em Newton, Massachussetts, em 1850, Fewkes estuda primeiramente zoologia na Universidade de Harvard, mas em seguida muda a sua área de interesse para a etnologia, tornando-se diretor de expedições arqueológicas na mesma universidade (Hough, 1931). Em 1889, sob a patronagem de Mary Hemenway e o Museu Peabody, vai ao sudoeste dos Estados Unidos, primeiramente à procura de sítios arqueológicos, e posteriormente elaborando etnologias sobre rituais hopi — dessas primeiras experiências, originam-se os dois trabalhos aqui resenhados por Mauss. No entanto, essa conjugação entre trabalho arqueológico e trabalho etnológico não é fortuita na carreira de Fewkes, e representa algumas das suas convicções de base. Como muitos de seus contemporâneos, ele acreditava que os indígenas americanos estavam desaparecendo rapidamente, concluindo que o tempo para coleta de dados etnológicos era limitado diante do iminente desaparecimento desses povos (Fekwes, 1891: 10). Alinhado com o projeto do *Bureau of American Ethnology* no final do século dezenove, Fewkes considerava as práticas rituais — fossem elas tecnológicas ou não — como sendo centrais a todas as atividades humanas; isto é, em toda e qualquer sociedade seria possível encontrar um conjunto específico de objetos que, transfigurados simbolicamente por um grupo especializado de pessoas, poderiam adquirir valor sagrado (Walker, 1999). A existência de tais objetos daria o fio de continuidade entre sociedades pré-históricas e atuais — nesse sentido, os estudos de Fewkes sobre rituais da serpente não estariam dissociados dos seus estudos acerca dos sítios arqueológicos encontrados na região. De um extremo a outro, o que se procurava eram vestígios e evidências de rituais. Seguindo tal linha de raciocínio, ao se registrar a atual vida cerimonial dos Hopi seria possível também lançar luz sobre artefatos pré-históricos. Característica ambígua da investigação de Fewkes: por um lado, os Hopi surgem na iminência de se tornar ruínas, por outro, surgem como peças de um museu, isto é, como ruínas vivas.

No ímpeto de registrar os rituais e coletar informações sobre a produção material dos Hopi, Fewkes também ignorava alguns limites éticos. Há relatos já no final do século vinte de descendentes dos Hopi que conheceram Fewkes e que descrevem a truculência e a intromissão da sua procura por dados etnográficos — inclusive condenações abertas acerta da publicação de fotos de cerimônias em seu livro (Ishi, 2010). Nos dois trabalhos resenhados aqui por Mauss, podemos acompanhar justamente essa "grafomania" de Fewkes – cada detalhe do ritual é transposto em palavras, cada ação é descrita exaustivamente em todos os seus aspectos visuais (objetos empregados, número de homens envolvidos, roupas usadas, sapatos, disposição dos participante etc), em um esforço de preservação explicitamente material. No primeiro texto, "Tusayan Flute and Snake Cerimonies" [Cerimônia da Flauta e da Serpente dos Tusayan] (o termo Tusayan é uma designação antiga para os Hopi da primeira mesa), apresenta-nos pouco dos liames sociais e, propriamente, simbólicos da vida hopi. Não à toa, Mauss registra: "As fórmulas rituais utilizadas (cantos, hinos, ordens, muitas vezes orações muito longas) são recolhidas com cuidado muito desigual ou mesmo negligenciadas por Fewkes. Falta o texto das palavras, e só conhecemo-lhes os gestos." No segundo texto, "Sky-God Personations in Hopi Worship" [Personações do deus do céu no culto hopi], presenciamos os únicos arroubos teóricos de Fewkes, em que especula a respeito da origem da associação entre os símbolos da serpente e do sol entre os Hopi, e sugere uma superposição entre rito e mito nos povos antigos — as "*personações*" (o que ele chama de "*personations*") e as dramatizações do sobrenatural nos rituais não se dissociam da narrativa dos mitos. Abaixo:

> O autor acredita, e a questão é em grande parte uma questão de crença, que o mito e o ritual surgiram e se desenvolveram simultaneamente; que nos estágios iniciais a existência de um implicava a do outro, mas que o ritual, que entre os povos primitivos é amplamente composto de personações de seres sobrenaturais e dramatizações de seus atos, forneceu muito do material a partir do qual mitologias complicadas se desenvolveram. (Fewkes, 1902: 20, tradução nossa)[36]

[36] Original: The author believes, and the question is largely one of belief, that myth and ritual arose and developed simultaneously; that in early stages the existence of one implied that of the other, but that ritual, which among primitive people is largely made up of personations of supernaturals and dramatizations of their acts, has furnished much of the material from which complicated mythologies have developed.

Em três momentos distintos da resenha, Mauss retém o que lhe parece ser os momentos sociológicos mais relevantes no trabalho de Fewkes sobre as cerimônias da serpente e da flauta — primeiro, o fato da posse exclusiva e hereditária dos *tiponis* (objetos mais sagrados) pelos chefes das sociedades da Serpente, o que volta a afirmar a relação estreita entre práticas religiosas e organização social; segundo, o poder simbólico dos indivíduos ser um efeito da posição que ocupam na estrutura social (só é possível encarnar uma ação mágico-religiosa a partir de determinadas coordenadas sociais); terceiro, qualquer mudança na hierarquia social acarreta em mudanças nas práticas rituais, o que reafirma a correlação estreita entre vida social e vida religiosa.

Deparamo-nos ainda com outra colaboração entre Voth e Dorsey, oriunda de um conjunto de circunstâncias fortuitas, em que ambos se encontravam nas imediações dos Pueblo de Mishongnovi justamente nos dias dos rituais das fraternidades do Antílope e da Cobra (Dorsey; Voth, 1902: 165)

Como no livro de Fewkes, encontramos aqui uma narrativa semi-fotográfica dos rituais dos Hopi, mas com um adendo: a sequência de ações cerimoniais se faz acompanhar por relatos dos próprios Hopi. Por exemplo, como observa Mauss, na descrição das corridas, Dorsey e Voth trazem à baila as explicações dos próprios participantes do ritual por intermédio de uma interlocução que raramente se repete nesses trabalhos, "so it was said":

> Namurztiwa então pegou uma partícula de argila da pedra que estava à esquerda dos símbolos das nuvens e espalhou uma pequena porção dela na sola do pé de cada um dos corredores. A explicação para isso, segundo foi dito, era para induzir as nuvens de chuva a virem mais rápido, já que a lama havia sido retirada de uma fonte.. (Dorsey; Voth, 1902: 231)[37]

Gostaríamos também de destacar um parágrafo dissonante, em que, pela primeira vez ao longo do livro, os pesquisadores revelam algo de si, para declarar o impacto solene do ritual:

> Estavam agora prontos para começar a primeira das oito canções tradicionais, cantadas nesta e nas três manhãs seguintes, e que, juntas, formam certamente o incidente mais belo de toda a cerimônia da

[37] Original: Namurztiwa then took a particle of clay from the stone which had been at the left of the cloud symbols, and smeared a small portion of it on the bottom of the foot of each of the runners, the explanation of this being, so it was said, to induce the rain clouds to come more quickly, the mud having been taken from a spring.

> Serpente e do Antílope. Ao longo dessas quatro apresentações matinais, houve uma completa ausência de espetáculo. Havia sempre presente um sentimento profundo e sincero que tornava os exercícios extremamente impressionantes. (Dorsey e Voth, 1902: 214, tradução nossa)[38]

Se em um primeiro momento poderíamos acreditar que o ritual atrairia a atenção de visitantes recém-chegados justamente em função do seu impacto estético, podemos aqui notar que é a própria retração estética do ritual que comove os pesquisadores – trata-se não do momento da ação cerimonial, em que os Hopi se expressam como Hopi, mas da iminência da ação, a própria potencialidade de um coletivo ainda não atualizada, da qual também participam também os dois cientistas, em silêncio, em espera.

J. W. FEWKES. – Tusayan migration traditions. 19th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Part. I, 1899. Washington, 1900 (1902), p. 571-634, in-4º

COSMOS MINDELEFF. – Localization of Tusayan clans. Ib., Ib., p. 635-655.

Resenha:

Sabemos como os índios Pueblo do Arizona e do Novo México são interessantes do ponto de vista da sociologia religiosa e jurídica. Apresentam também uma riqueza do ponto de vista da morfologia social. Em primeiro lugar porque conseguiram preservar, o que normalmente é excepcional, o totemismo da vida quase urbana. Depois porque modelaram a estrutura, a construção de suas aldeias, a partir da sua organização totêmica. Finalmente porque expressaram essa estrutura em sua mitologia e em suas representações coletivas e, inversamente, realizaram a mentalidade em suas próprias construções. O fato foi apontado por Cushing a propósito do Zuni (15th Report, p. 367). É até um pouco

[38] Original: They were now ready to begin the first of the eight traditional songs, sung on this and the following three mornings, and which, taken collectively, form certainly the most beautiful incident in the entire Snake and Antelope ceremonies. Throughout these four early morning presentations there was an utter absence of the spectacular. There was always present a deep and earnest feeling which rendered the exercises extremely impressive.

lamentável que a pesquisa admiravelmente precisa de Cushing sobre esse ponto não tenha sido publicada. Os Pueblo Zuni são, de fato, menos complicados e mais bem organizados do que os de Tusayan. Em todo caso, Mindeleff nos mostra, com a ajuda de planos claros e elegantes, que os Hopi dos sete Pueblo seguem regras frouxas na forma como as casas são agrupadas por clãs dentro dos Pueblo. Essas casas, que são hereditárias para os clãs, são teoricamente orientadas de acordo com a orientação dos clãs. As várias alterações do plano original devem-se, segundo o nosso autor, a sucessivas agregações, imigrações, emigrações, sendo as famílias estrangeiras aos Pueblos só gradualmente adotadas, depois de terem sido autorizadas a construir nas suas proximidades. — Note-se também que Mindeleff nos indica a existência de estabelecimentos de veraneio, situados no fundo e não mais no topo do planalto.

A esse trabalho de morfologia arquitetônica, Fewkes acrescenta um trabalho demográfico muito interessante. É um censo completo, com nomes individuais, de todos os clãs de todos os Pueblo. Inclusive, quando possível, temos a genealogia com descendência da linha uterina. E mais, temos o censo das sociedades ou irmandades religiosas de Walpi; cada indivíduo é mencionado ali com seu próprio nome e o nome de seu clã.

É à luz desses fatos que Fewkes tenta então explicar, lenda a lenda, as histórias que os Hopi contam sobre cada um dos clãs e suas origens. Sabemos, de fato, que eles estão agrupados por metades, e que cada uma delas seria proveniente de uma localidade diferente (os Zuni diriam da mesma região, v. pp. 582 e segs.), e se estabeleceria em uma ordem histórica determinada, em seus vários Pueblo. O que confere um elevado grau de verossimilhança a essas tradições é que, por um lado, um certo número delas se refere a ruínas ainda tangíveis e das quais sabemos quando foram abandonadas, e, por outro lado, essas flutuações e migrações ainda hoje ocorrem: certos clãs desaparecem por falta de sorte e mulheres, outros aumentam a ponto de se segmentarem necessariamente em subclãs. Fewkes começa a partir daí para refazer uma espécie de história completa dos clãs de Tusayan. Há, obviamente, um erro de sistematização excessiva. Entre a teoria puramente mitológica das migrações Zuni proposta por Cushing e a teoria puramente histórica das migrações Hopi proposta pelo Fewkes, a verdade provavelmente está em um meio termo.

Comentário:

Precisamos aqui esclarecer o sentido de um termo caro ao vocabulário conceitual de Mauss e, *a fortiori*, da Escola Francesa de Sociologia. Trata-se do termo "morfologia social". Bernard Saladin D'Anglure nos diz que o próprio Mauss fornece alguns detalhes acerca do termo, numa nota que deveria aparecer no início da edição original de "Essai sur les variations saisonnières" (1906), nota que ele riscou do manuscrito e cujo conteúdo foi recuperado por Saladin em uma valiosa pesquisa de arquivo:

> O presente trabalho também deverá dissipar um mal-entendido que o Sr. Durkheim permitiu persistir na segunda edição das Regras do Método Sociológico (1903) em uma nota onde ele parece não distinguir entre a morfologia social e o estudo da estrutura jurídica da sociedade. Veremos aqui, com bastante clareza, que a morfologia social de uma população consiste no estudo de todos os fenômenos que a relacionam com o tempo e o espaço, ou seja, fenómenos geográficos e demográficos que caracterizam a sua vida material. (Saladin, 2004: 99, tradução nossa)[39]

Feitos tais esclarecimentos, vemos aqui mais um livro de Fewkes, que começa com uma suposição arqueológica: nos territórios de Utah e do Vale de Gila, é possível encontrar ruínas de antigas habitações que apresentam as mesmas características formais das ocupadas atualmente pelos Hopi que habitam o norte Arizona — ou seja, há uma relação histórica forte entre duas localidades e tempos distintos, a qual pode ser detalhada com o auxílio das narrativas dos próprios Hopi a respeito dos seus deslocamentos recentes. Ecoando a noção maussiana de morfologia social, o esforço de Fewkes será aquele de um levantamento da demografia, da ocupação territorial e da origem dos atuais clãs Hopi de Walpi:

[39] Original: Le présent travail devrait dissiper aussi un malentendu que M. Durkheim a laissé subsister dans la deuxième édition des Règles de la méthode sociologique (1903) dans une note où il semble ne pas distinguer entre la morphologie sociale et l'étude de la structure juridique de la société. On verra ici, bien nettement, que la morphologie sociale d'une population consiste dans l'étude de l'ensemble des phénomènes qui l'attachent au temps et à l'espace, c'est-à-dire des phénomènes géographiques et démographiques qui caractérisent sa vie matérielle.

> Este relato não pretende ser um registro da gênese tribal ou dos mitos da criação, nem tenta construir uma história, a partir de fontes documentais, das relações dos espanhóis ou americanos com os habitantes passados ou presentes deste pueblo. Não enfatiza a descoberta de Walpi pelos europeus ou as diversas tentativas de trabalho missionário, mas considera as histórias Hopi sobre o advento de diferentes clãs, a direção de onde vieram e a sequência de sua chegada, onde viveram anteriormente e os costumes que trouxeram para o pueblo onde seus descendentes agora vivem. Em outras palavras, é uma tentativa de examinar a composição da população atual de "Walpi" por clãs e traçar as trilhas de migração desses clãs antes de chegarem à aldeia. (Fewkes, 1901: 17, tradução nossa)[40]

Por sua vez, Cosmos Mindeleff, trabalhando primeiramente como assistente do seu irmão Victor, foi enviado pelo *Bureau of American Ethnology* para realizar mapas arqueológicos da região do norte do Arizona na década de 90 (Nabokov, 1989). Ele catalogou cerca de 50 sítios ao longo da suas expedições – entre as suas contribuições encontra-se o livro resenhado por Mauss, no qual apresenta um estudo da arquitetura e do desenho do vilarejo Hopi, a partir tanto dos seus modos de ocupação territorial (fugas de povos inimigos, procura por terras cultiváveis) quanto a partir das suas instituições sociais (por exemplo, enquanto nas ocupações permanentes é possível encontrar kivas — locais de cerimônias sagradas —, nas ocupações de veraneio, não é possível encontrá-las etc). O que é digno de nota é como o estudo de Mindeleff se dedica a encontrar nos padrões da ocupação espacial dos Hopi equivalentes do seu desenho clânico — assim, as características erráticas de algumas ruínas e ocupações recente seriam oriundas da própria frouxidão das relações entre clãs, sujeitos a re-arranjos e fissões constantes nas fratrias:

> Havia, portanto, um fluxo e refluxo constante de população dentro de cada clã e, consequentemente, na casa ou casas de cada clã. Os clãs em si não eram unidades fixas; novos nasciam e os antigos morriam, à medida que crianças de um sexo ou de outro predominavam (...) Com o tempo, as relações entre clãs e subclãs tornaram-se extremamente complexas; daí a agregação em unidades maiores ou fratrias. (...) Portanto, em cada aldeia há mudanças constantes na planta; novos

[40] Original: This account is not intended as a record of tribal genesis or creation myths, nor does it attempt a history from documentary sources of the dealings of the Spaniards or the Americans with the past or present inhabitants of this pueblo. It lays no stress on the discovery of Walpi by Europeans or the several attempts at mission work, but considers Hopi stories of the advent of different clans, the direction whence they came and the sequence of their coming, where they formerly lived, and the customs which they brought to the pueblo where their descendants now live. In other words, it is an attempt to examine the composition of the present population of "Walpi by clans, and to trace the trails of migration of those clans before they reached the village

> cômodos são adicionados aqui, antigos são abandonados ali. É uma duplicação em miniatura do processo previamente esboçado como sendo devido ao uso de abrigos periféricos. Não é incomum encontrar em uma aldeia habitada vários cômodos em construção, enquanto a poucos passos ou talvez na mesma fileira há cômodos vagos e prestes a se deteriorar. (Mindeleff, 1902: 647)[41]

Tanto o estudo de Mindeleff quanto o estudo de Fewkes se debruçam sobre uma possibilidade conjectural – como retraçar a história recente de povos que a rigor não possuem registros escritos deste passado? A coleta de relatos por Fewkes e o estudo de ruínas arqueológicas por Mindeleff serão dois caminhos possíveis para se chegar a uma imagem do passado hopi, não deixando ambos de esboçar uma historicidade que busca preserva a lógica interna à organização social, uma vez os clãs Hopi não cessariam de se refazer por fusões e fissões, numa tendência própria de mudanças — algo que Mauss igualmente sublinha, "O que confere um elevado grau de verossimilhança a estas tradições é que, por um lado, um certo número delas se refere a ruínas ainda tangíveis e das quais sabemos quando foram abandonadas, e, por outro lado, essas flutuações e migrações ainda hoje ocorrem".

[41] Original: There was thus a constant ebb and flow of population within each clan and consequently in the home or houses of each clan. The clans themselves were not fixed units; new ones were born and old ones died, as children of one sex or the other predominated (...) In time the relations of clans and subclans became extremely complex; hence the aggregation into larger units or phratries. (...) Therefore in each village there are constant changes in the plan; new rooms are added here, old rooms abandoned there. It is in miniature a duplication of the process previously sketched as due to the use of outlying shelters. It is not unusual to find in an inhabited village a number of rooms under construction, while within a few steps or perhaps in the same row there are rooms vacant and going to decay.

COSMOS MINDELEFF. – Navajo Houses. 17th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Part. II. Washington, Govern. Pr. Office. 1898-1902, p. 469-519, in-4º

Resenha:

A morfologia social dos Navajo é interessante em mais de uma maneira, e o excelente trabalho de Mindeleff a torna mais fácil de estudar do que a maioria dos grupos das planícies americanas graças a: mapas, estimativas, plantas de casas, estudo da estrutura; nada está faltando.

Em primeiro lugar, houve uma alteração morfológica decorrente da alteração da vida econômica do grupo navajo, que antes eram caçadores e nômades, agora tornados pastoris e relativamente sedentários graças à introdução de animais domésticos europeus (pp. 480 segs.). Já não praticam a caça de bisões em grupos, mas sim a criação de animais, em propriedade da família. A antiga disposição dos acampamentos por clã deu lugar a casas isoladas, localizadas a grandes distâncias umas das outras.

Em seguida, os Navajo, como tantos outros grupos falantes de língua athapascana. apresentam o interessante e natural fenômeno de uma morfologia dupla, morfologia de verão e morfologia de inverno: casa completa ou *hogan*, e meia-casa abrigo ou casa de veraneio (p. 487). Mas essa diferença entre dois sistemas de casas também está desaparecendo.

Finalmente, a morfologia social dos Navajo reflete um certo número de fenômenos de ordem religiosa; as vigas principais são orientadas segundo determinados preceitos; por outro lado, existem casas especialmente dedicadas a cabanas religiosas (as chamadas casas de remédios, p. 501), ou a fins mágicos (casas de suor, p. 499) extremamente difundidas em todo o território; por fim, parece que há casas para jovens (p. 513).

A casa navajo não apenas traduz fenômenos religiosos, mas é seu objeto, e Mindeleff nos dá uma boa descrição dos ritos de consagração e abertura (p. 504). E mais, o caráter provisório da casa navajo advém, segundo o nosso autor, do costume que

prescreve que a casa de um morto seja completamente destruída. Tal é a influência que uma de suas crenças pode ter sobre o espaço de um grupo.

Comentário:

Os Navajo são um grande grupo falante de língua athapascana, atualmente localizado no Arizona e no Novo México (contabilizam hoje mais de trezentos mil pessoas). Nos documentos espanhóis do século XVI, os Navajo são referidos simplesmente como "Apache", juntamente com todos os outros povos de língua athapascana da província do Novo México (Locke, 1976). A designação mais específica "Apaches de Nabaju" surge pela primeira vez em 1626 e é esporadicamente até finais do século XVII. A partir de cerca de 1700, o povo é sempre chamado de "Navajo" (ou "Nabajo") em documentos espanhóis, nome que foi mantido durante todo o período anglo-americano. A origem é incerta, mas acredita-se que derive de uma palavra indígena tewa pueblo para "campos cultivados", em reconhecimento ao fato de que os Navajo eram mais dependentes da agricultura do que outros povos athapascanos. A grafia "Navaho" é comum na literatura de língua inglesa, mas "Navajo" é oficialmente preferida pelo próprio grupo. No entanto, na sua língua, os Navajo referem-se a si próprios como "Dine", que significa simplesmente "o povo" (compartilham esse auto-etnônimo com povos athapascanos do norte). Cada Navajo, ao nascer, pertence a um dos sessenta e quatro clãs matrilineares, mas também é considerado "nascido para" o clã de seu pai (Ortiz, 1983). A exogamia estrita é praticada em ambos os lados. Antes senhores de vastos territórios, os Navajo, como bem observa Mauss na sua resenha, foram reduzidos cada vez mais a um espaço circunscrito em virtude da expansão das frentes de colonização, e adotaram o pastoreio de ovelhas e cabras dos espanhóis como principal fonte de comércio e alimentação.

Essa é a segunda resenha de Mauss sobre um trabalho de Cosmos Mindeleff, que aqui continua suas investigações arquitetônicas no sudoeste estadunidense. Após fazer um levantamento amplo dos tipos de construção encontradas nas ruínas Pueblo, persegue agora as formas construtivas dos Navajo, população vizinha. A priori, as investigações de Mindeleff tensionavam um retrato da habitação navajo, como um registro objetivo das

necessidades e soluções encontradas pelos Navajo face às pressões do seu meio. Como diz o próprio Mindeleff:

> Como a arquitetura de um povo primitivo é amplamente influenciada pelo caráter do país em que vive, uma breve descrição da reserva Navajo se faz necessária. Da mesma forma, os hábitos de vida do povo, o que um naturalista chamaria de sua história de vida, que, em combinação com o ambiente físico, praticamente dita suas artes, são dignos de nota, pois sem algum conhecimento das condições em que um povo vive é difícil, senão impossível, obter uma concepção adequada de suas produções artísticas. (Mindeleff, 1902: 475, tradução nossa)[42]

Contudo, em um daqueles casos felizes de pesquisa que assume novos rumos a partir da lógica interna do seu objeto, o livro de Mindeleff passa a incluir nas suas descrições dados cada vez mais numerosos do sistema simbólico navajo. As casas navajo, as *hogans*, são feitas de troncos e cobertos de lama, e primeiramente Mindeleff distingue dois tipos de habitação, as cabanas de inverno e os abrigos de verão (Mindeleff, 1902: 487). Sabemos, por meio de Mindeleff, que muitas famílias extensas mantinham dois acampamentos residenciais separados por alguns quilômetros. Os acampamentos de verão estariam localizados perto dos campos de milho; os acampamentos de inverno estariam mais dispersos e teriam principalmente fácil acesso à madeira e água. Mais importante, as regras que regiam a construção de uma casa de inverno, claramente definidas e rigorosamente respeitadas (sempre orientadas para o leste), não se aplicavam às cabanas ou abrigos de verão. As casas de inverno, ou casas regulares, exigiam rituais específicos de dedicação (chamado por Mindeleff de "*dedication rituals*") e propiciação, que as tornassem infensas a forças malignas e atraentes às divindades benéficas — o conjunto de canções necessariamente entoadas pelo chefe da família após a finalização da construção é registrado por Mindeleff. Aqui, podemos dizer, a casa já não mais responde às exigências do meio circundante, mas torna-se o centro de gravidade de um sistema simbólico:

> As elaboradas cerimônias de dedicação, que antigamente sempre acompanhavam a construção de uma casa e ainda são praticadas,

[42] Original: As the architecture of a primitive people is influenced largely by the character of the country in which they live, a brief description of the Navaho reservation is deemed necessary. Similarly, the habits of life of the people, what a naturalist would term their life history, which in combination with the physical environment practically dictates their arts, is worthy of notice, for without some knowledge of the conditions under which a people live it is difficult, if not impossible, to obtain an adequate conception of their art products.

> refletem quase uma nova fase da cultura indígena. O caráter essencialmente religioso da mente indígena e seu desejo de assegurar para si e para sua família os benefícios que ele acredita advirem do estabelecimento de um entendimento perfeito com suas divindades — em outras palavras, da prestação de homenagem adequada às divindades benignas e da propiciação das maléficas — são exibidos nessas cerimônias. (Mindeleff, 1902: 476, tradução nossa)[43]

Assim como no caso inuit, vemos uma intensificação da vida religiosa durante o inverno (detalhe que não passou despercebido por Mauss), o que gera uma dupla morfologia social que não se explica somente por motivos sazonais. E de fato, a intrusão do que gostaríamos de chamar "invisível" pauta as tentativas de Mindeleff de fazer uma descrição rigorosa das casas navajo. Seja pela prevalência de uma invisibilização literal das casas de inverno, que são feitas para passarem despercebidas por visitantes não navajo (Mindeleff, 1902: 483), seja pela sobre-determinação da divisão entre vivos e mortos na construção das casas, isto é, os Navajo destroem as casas dos mortos, sob a exigência de estabelecer um corte absoluto nas relações com os ex-parentes, e por isso as casas possuem sempre um caráter temporário (Mindeleff 1902: 487).

As casas navajo passam a ser vistas, assim, não somente como fenômenos visíveis, mas como cifras, em que é possível desvendar relações com os forasteiros, que não podem ver as casas, e com os mortos, que não devem interagir ou serem vistos pelos vivos.

[43] Original: The elaborate ceremonies of dedication which in the old days always followed the construction of a house, and are still practiced, exhibit almost a new phase of Indian culture. The essentially religious character of the Indian mind, and his desire to secure for himself and for his family those benefits which he believes will follow from the establishment of a perfect understanding with his deities — in other words, trom the rendering of proper homage to benignant deities and the propitiation of the maleficent ones — are exhibited in these ceremonies.

James MOONEY. – Calendar history of the Kiowa Indians. 17th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1895-1896, daté 1898, paru 1902, Washington, p. 129-468

Resenha:

Ainda não estamos suficientemente avançados na teoria das representações coletivas para podermos fazer um relato deste livro, que incidiria sobre a maneira como esse grupo indígena concebeu e registrou sua própria história. No entanto, este é um problema que merece nossa atenção. Os povos, como os indivíduos, têm, por diversos motivos que cumpre esclarecer, um sentido do tempo mais ou menos desenvolvido, um sentido histórico. Para a maioria dos grupos das pradarias e lagos americanos, tal significado não pode ser negado. Lá a maior parte possuía calendários. Os "wampuns" (Iroqueses), as inscrições em bétulas (Ojibwa), os pictogramas em pele de búfalo (Dakota), contêm histórias autênticas e certas. Todas essas questões da divisão do tempo, da extensão das memórias sociais, provavelmente poderiam ser colocadas de forma útil usando os documentos publicados nos anais sobre os vários grupos de peux-rouges (Cf. p. 145, p. 365). Eles podem até lançar luz sobre certas características de nossa própria noção de tempo, da mesma forma que a noção de espaço receberia uma nova luz de um bom estudo das crenças coletivas sobre orientação. Lamentavelmente, por falta de estudos suficientes, podemos apenas indicar aqui um objeto de pesquisa. E devemos cuidar desse livro de Mooney, um dos melhores etnógrafos existentes, simplesmente para no futuro estudarmos os fenômenos religiosos e jurídicos que ele nos aponta.

Os Kiowa são um dos grupos mais importantes, em outro momento localizados no noroeste das pradarias e agora forçados a voltar para as reservas que levam seu nome. Seu território era bastante fixo, mas de várias fontes e de sua história, sabemos que ele estendia por incursões de guerreiros pelo México inteiro (grav. LXXIII). Até mesmo um de seus “remédios” ou mais exatamente, um de seus fetiches, “o bastão bifurcado”, vem de revelações milagrosas, ocorridas há alguns anos, durante uma dessas brincadeiras de banditismo (p. 303 e segs.). Eles eram aliados dos Crows, dos Comanches e dos Apaches, e sentem fortemente, ainda hoje em sua civilização, essa aliança. Formaram com eles uma poderosa confederação contra a qual os europeus, tanto mexicanos quanto anglo-saxões,

muitas vezes tiveram que se debater. Essas incursões e essas alianças tiveram um notável efeito sociológico, que afeta profundamente toda a morfologia desse grupo. Primeiro os Kiowa integraram toda uma seção Apache, que continua a falar apache ao mesmo tempo que kiowa. Então, por efeito do costume segundo o qual os prisioneiros de guerra — ou escravos — são adotados pela família do conquistador, eles passaram a assimilar uma multidão considerável de cativos, mulheres e crianças (cf. p. 233).

É, a nosso ver, esse fato que explica uma característica de sua organização jurídica e religiosa: a saber, a ausência do clã, do clã totêmico em particular. Mooney atribui importância excessiva a esse fato negativo (p. 227). Ele admite, um tanto apressadamente, que os Kiowa nunca devem tê-lo conhecido, porque não o conhecem mais do que um certo número de grupos athapascanos e Shoshone no oeste americano; ele chega a adotar a hipótese de Hale sobre a natureza inteiramente artificial do clã. Mas restam, a nosso ver, indícios suficientes que permitem induzir que não se pode, em caso algum, provar que os Kiowa sempre foram uma exceção à regra de organização em clãs. Em primeiro lugar, se não há totens de clã, parece haver pelo menos totens individuais (cf., por exemplo, p. 293, os nomes dos animais que os indivíduos carregam e os pictogramas que os designam nos calendários, notavelmente análogos aliás aos pictogramas dakota do mesmo tipo). Em segundo lugar, a família de descendência uterina ainda é muito forte, pois o marido vai residir com os pais de sua esposa (p. 238); e mesmo o parentesco por grupos ainda existe, pois, em várias ocasiões, Mooney, na explicação das genealogias, é obrigado a postular que filho = sobrinho (p. 305-22). Então, se as divisões do grupo se tornaram estritamente políticas, duas dessas divisões locais levam nomes de animais (p. 228). Finalmente, um sistema desenvolvido de brasões hereditários, sobre o qual Mooney nos promete mais informações, pode muito bem ter substituído definitivamente um antigo totemismo do qual ocupa o lugar perfeito, pois (p. 230, 231) o brasão carrega consigo direitos, parentesco, um nome, tabus, funções religiosas determinadas nas cerimônias do culto coletivo. Se, diante desses fatos que podem ser importantes indícios de totemismo, assinalarmos os motivos que os Kiowa tiveram para dissociar seus clãs, por causa de sua fixação, de suas adoções e assimilações, daremos um sentido completamente diferente do que Mooney a esta ausência do clã totêmico entre os Kiowa.

A religião kiowa é centrada em uma forte adoração anual ao sol. É pela sua dança do sol, o local onde a executam, que designam os vários anos. Essa dança, de tipo bastante completo (p. 242), girava sobretudo em torno de um fetiche central que parece

representativo da seda, o Taime, cuja tradição viria, dizem os Kiowa, de certos Arapaho, que a teriam pego eles próprios dos Crow (p. 240). Uma classificação notável une o peiote (= mescal = hikuli), o búfalo e o sol, e se reflete nos ritos desta dança. Outro fetiche solar, quase "eucarístico" (p. 239), é o dos "filhos do sol" que se utiliza exclusivamente para o culto individual das casas de banhos a vapor. A história interessante desses vários fetiches nos é contada e nos mostra o lugar considerável que eles ocupavam nas preocupações de todo o grupo (cf. pp. 323, p. 259, etc.). A religião coletiva também inclui danças de escalpo (p. 392) cujo uso, como o do escalpo, deve ser recente (cf. p. 260), e notáveis tabus dos nomes dos mortos com uma mudança nas palavras com as quais eles são compostos (p. 231, 390, etc).

Além dessa religião tribal, existe uma religião da sociedade guerreira. Esta compreendia cinco categorias hierárquicas[44]: "lebres", etc., "verdadeiros cães", em número de doze, cada uma delas tendo seu culto. A iniciação de um indivíduo como 'verdadeiro cão' e como líder dos 'verdadeiros cães' era um acontecimento importante em toda a vida do grupo, cuidadosamente assinalado nos calendários (pp. 230, 239. cf. pp. 287, 405).

Sobre magia, Mooney, especialista nesta questão, dá-nos poucas informações (p. 348). Mas elas parecem muito importantes. Encontramos aí um caso de magia coletiva, por ocasião da caça ao antílope (p. 288-308) e uma interessante noção de "sagrado, remédio" (v. Glossário, e p. 398).

Observamos *en passant* informações notáveis sobre suicídio entre os Kiowa (p. 334).

[44] Mauss faz aqui uma anotação rápida, sem submetê-la à revisão. Na verdade, os Kiowa teriam seis classes militares (Coelhos, Jovens Ovelhas, Capacetes de Cavalos, Pernas Negras, Cavalos Loucos, Cachorros Principais).

Comentário:

Os Kiowa são um grupo indígena das planícies da América do Norte cuja língua está relacionada com a dos pueblos Tanoan do Novo México e do Arizona. Segundo Mooney (1898), os Kiowa por volta de 1700 localizavam-se perto da cabeceira do rio Missouri, tendo migardo para leste até as Black Hills de Dakota do Sul, período durante o qual estabeleceram laços de amizade com os Crow, e então gradualmente para o sul até o Platte e além da área entre os rios Arkansas e Red. Na língua Kiowa, os Kiowa se autodenominam Cáuigú Ka'igwu, Gáuigú ou Gaigwu, a maioria com o significado especulado de "Povo Principal (Palmer, 2003: 62). Antes de 1700, porém, não temos registro dos Kiowa. Hoje, eles vivem principalmente no sudoeste de Oklahoma e especialmente nos condados de Caddo, Kiowa e Comanche. A afiliação linguística foi objeto de polêmica desde o início dos estudos devotados à especificidade do seu idioma — num primeiro momento, acreditava-se ser uma língua diferente da família tanoana, embora num segundo momento tenha-se consolidada a visão de que se trata de uma língua da família kiowa-tanoan (Meadows e Parker, 2001).

Originária das planícies do norte e migrando para as planícies do sul, a sociedade Kiowa segue uma filiação indiferenciada, com linhas maternas e paternas igualmente significativas (Lowie, 1923). Sem organização clânica, eles possuem, no entanto, um sistema complexo baseado em sub-sociedades delineadas por critérios de idade e gênero — tais sociedades foram objeto de pesquisa de Robert Lowie.

Para entender melhor o trabalho de Mooney, precisamos nos ater às diretrizes teóricas que informavam os planos do *Bureau of American Ethnology* à época da sua pesquisa entre os Kiowa. John Wesley Powell fundara o *Bureau* em 1879 com o intuito de organizar e sistematizar a pesquisa antropológica nos Estados Unidos a partir de um sistema de classificação evolutivo muito próximo daquele defendido por Lewis Morgan no seu *Ancient Society* (Stegner, 1954). Em geral, o BAE visava acumular dados sobre as culturas nativas dos Estados Unidos sob o pretexto de preencher um amplo esquema evolutivo, que iluminasse o desenvolvimento histórico da humanidade desde os seus primórdios aos tempos atuais; em particular, a arquitetura — casas, habitações, edificações em geral — era tomada como objeto de pesquisa privilegiado, capaz de revelar uma unidade trans-histórica entre os mais diferentes empreendimentos humanos

(as pesquisas de Mindeleff resenhadas por Mauss se inserem neste movimento). Em última instância, os etnólogos a serviço do BAE coletavam informações a respeito das mais diferentes formas culturais – arquitetura, linguagem, parentesco, rituais fúnebres – para comprovar um modelo histórico-linear da humanidade (Woodbury; Woodbury, 1999). Por sua vez, Mooney desde os seus primeiros estudos sobre as construções kiowa — os tipis — já se posicionava contra esse modelo: as construções não eram dados a serem empregados em outro contexto, mas um objeto de estudo em si mesmo.

Em sua primeira visita aos Kiowa, Mooney pretendia coletar dados sobre a língua Kiowa em conjunto com o estudo comparativo de John Wesley Powell sobre as línguas indígenas americanas. Sua atenção, no entanto, foi atraída quase imediatamente para os trágicos eventos que cercaram o Massacre do Joelho Ferido de 1890 e o Movimento de Dança Fantasma associado a ele. Mooney dedicou três anos à investigação deste movimento e em 1896 publicou seus resultados como *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* [A religião da Dança Fantasma e o Levante Sioux de 1890] (1896).

Cada vez mais interessado por aspectos da vida simbólica dos Kiowa, Mooney trouxe os registros temporais kiowa à atenção acadêmica em 1898 com sua publicação de *Calendar History of the Kiowa*, aqui resenhada por Mauss. Chamados de "*winter counts*" (contagens de inverno), tais registros apresentam-se como calendários pictográficos em que cada imagem representa um evento notável ou incomum de um único ano (Burke, 2007:1); os pictogramas são organizados sequencialmente em espirais ou fileiras, originalmente gravados em couro. Posteriormente, passaram a ser desenhados em tecido e papel, disponibilizados no comércio com os brancos, junto com materiais de desenho como canetas, lápis e aquarelas.

O relatório de Mooney baseou-se em extensas entrevistas e em um estudo detalhado de calendários mantidos por três homens — Tohausen, Settan e Anko. O pesquisador concluiu que o calendário de Tohausen era o mais antigo e o modelo no qual os demais se baseavam. Ele foi adquirido pelo tenente Hugh Scott em 1892, que permitiu que Mooney incorporasse em seu estudo as notas que havia adquirido de seu guardião (Ewers, 1979: 13). No entanto, a maioria das imagens do calendário no livro de Mooney são do calendário de Settan, que ele considerou visualmente superior ao registro de Tohausen. Mooney também ilustrou um calendário mensal mantido por Anko. Os três calendários publicados por Mooney mostram considerável consistência nos nomes dos

anos, embora variem consideravelmente no estilo visual. Os Kiowa, à época, eram um grupo comparativamente pequeno (com uma população de cerca de 3.000 habitantes), que durante muito tempo ocupara um território comum e que, na década de 1870, vivia todos numa única reserva. Mooney trabalhou extensivamente na reserva Kiowa durante vários anos, entrevistando muitas pessoas sobre a história e cultura tribal. Ele considerou o calendário uma moldura de referência que as pessoas normalmente usavam para dar ordem temporal à sua história oral, enquadrando histórias individuais neste quadro partilhado. Como Garrick Mallery (1886), ele usou "o ano em que as estrelas caíram" (o inverno de 1833-34) como um evento-chave para correlacionar o calendário kiowa com as designações de anos ocidentais e para justapor as perspectivas kiowa e os registros brancos sobre os mesmos eventos — em todos os calendários de inverno da região, independentemente da origem étnica (seja lakota, seja apache, seja k iowa), o inverno de 1833-34 é conhecido como "O Ano em que as Estrelas Caíram" ou, em outras traduções, "A Tempestade de Estrelas", uma vez que a tempestade de meteoros Leônidas daquele ano fora particularmente espetacular devido à conjunção de sua linha de passagem com a órbita da Terra, enchendo o céu de explosões luminosas. Quando Mooney começou seus estudos, havia apenas alguns guardiões de calendários entre os Kiowa, contudo, após a publicação do livro, várias pessoas começaram a manter calendários em anos posteriores, inspirados em parte pelas cópias que Mooney distribuiu amplamente dentro da comunidade.

Na sua resenha, Mauss reconhece a grandeza do estudo de Mooney logo no princípio, fazendo questão de assinalar a sua importância para os estudos das representações coletivas de tempo. E mais à frente, introduz um dos seus procedimentos cruciais de resenhista (do qual também nos servimos na medida em que resenhamos ao lado de Mauss e também o próprio Mauss) — a possibilidade, imanente aos dados, de rearranjá-los a partir de outras relações inteligíveis, a partir de outra totalização sistemática. O deslocamento aqui é claro: é possível afirmar que não há unidades clânicas totêmicas (Mooney), mas também é igualmente possível afirmar que há uma organização clânica pelas beiradas, com vestígios totêmicos espalhados aqui e ali (Mauss).

Por fim, as práticas guerreiras se avolumam nas descrições que Mooney faz das histórias que correspondem aos pictogramas, e Mauss não deixa de sublinhar a importância dessas sub-sociedades masculinas, devotadas a incursões e confrontos com os grupos vizinhos (novamente, vemos aqui a intuição precisa de Mauss: a "ontologia da

predação" vai se tornar posteriormente uma das pedras de toque da moderna etnologia sul-americana).

James MOONEY. – Myths of the Cherokees. 19th Ann. Report of the Bureau of American Ethnology, for 1897-1898. Washington, Gov. Pr. Off., 1900 (1902), part I, p. 1-576, in-4º

Resenha:

O Mooney é um dos melhores etnógrafos desta incomparável escola do Bureau of American Ethnology. Não só nos salvou a Sagrada Fórmula dos Cherokees (Relatório VII), como nos dá deste grupo, agora cristianizado, todos os documentos mitológicos que dela pôde recolher. A coleta ainda é rica: não à toa, o Folclore, a parte lendária e literária permanece quase intacto. A parte propriamente mítica, ligada directamente aos grandes cultos (dança do milho verde, etc.), desapareceu. Só podemos resgatar dela, cada vez mais longe, graças à erudição e às notas de Mooney, as relações que ainda possuem com os cultos mágicos, com os tabus simpáticos. Especialmente não vemos mais os vínculos que fundiram essa parte mítica à organização social em 7 clãs totêmicos (p. 212), sobre a qual, felizmente, o autor nos promete uma obra futura e inédita. O único traço que a relaciona diretamente com os fatos rituais é o dos ritos que cercam a comunicação, solene e secreta, da tradição mítica (p. 230) — Quanto ao longo mito cosmológico e migratório que se repetia em intermináveis sessões rituais, desapareceu, quase por completo. Apenas pedaços dele parecem permanecer: origem do mundo, origem do fogo, origem dos animais de caça e milho (p.3), origem da doença e da magia, origem do sol, trovão, dilúvio, etc. (p. 261). O resto da mitologia é do tipo etiológico regular na América; uma história dá conta de cada traço de costumes, ou de cada peculiaridade das espécies de quadrúpedes, répteis, peixes, pássaros, insetos, plantas. Entre as indicações mais úteis de Mooney, destacamos as tabelas gerais que ele elabora das crenças míticas, religiosas e mágicas, relativas a cada uma dessas grandes classes de seres (pp. 261, 280, 394, 420). Uma série de outros textos são lendas e contos. É curioso ver os Cherokee, transportados a milhares de quilômetros de seu território original, ainda contando lendas locais.

Notas e paralelos muito ricos, além de um glossário muito claro, enriquecem este livro e o tornam um valioso repertório de mitologia americana comparada.

A primeira parte do livro é dedicada a contar a trágica história dessa admirável nação dos Cherokee, que, gentil, leal e rica, foi vítima da inveja dos colonos europeus, representantes de uma civilização injusta e alheia à civilização deles. Abunda em documentos precisos e fornece um excelente exemplo do que foi o conflito entre as duas ordens de agrupamentos sociais nos Estados Unidos.

Comentário:

Os Cherokees se autodenominam Ani-Yun'wiya, o povo principal ou real, e acreditam que se originaram da antiga cidade de Keetoowah (a cidade mãe), embora sejam também conhecidos como Ani-Kituwagi (povo Keetoowah, às vezes escrito Kituwah ou Giduwa). Cherokee provavelmente deriva da palavra que os Choctaw empregavam para designá-lo, *Chalakee*, que os Cherokees aceitaram na forma de Chalagi ou Jalagi. Cherokee é a versão em inglês (Fitzgerald e Conley, 2002).

São falantes de língua iroquesa, e a língua cherokee está relacionada às línguas faladas pelos Mohawk, Sêneca, Cayuga, Oneida, Onondaga e Tuscarora. Há detalhes importantes na história de esbulhos territoriais da Nação Cherokee: após o término da Guerra Civil, os Estados Unidos, sedentos de novos territórios, começaram a avançar sobre terras indígenas e um plano foi formulado para mover os Cherokee para oeste do rio Mississippi; à medida que a pressão por terras aumentava, alguns Cherokee mudaram-se para o oeste voluntariamente já em 1792 e, em 1830, a Lei de Remoção de Índios foi aprovada pelo Congresso (Fleischman, 1971). A Nação Cherokee resistiu e levou o caso ao Supremo Tribunal dos EUA e venceu. No fim, o presidente Andrew Jackson desafiou a decisão, e um tratado de remoção fraudulento (Tratado de Nova Echota) foi assinado em 1835 por alguns Cherokee que não representavam a Nação. O tratado tomou todas as terras Cherokee no leste. A remoção, que começou em 1838, é conhecida como a "Trilha das Lágrimas", aproximadamente 4.000 Cherokee perderam a vida e 1.000 fugiram para as colinas; eles são os ancestrais do Bando Oriental dos Cherokee na Carolina do Norte. Foi com eles quem James Mooney realizou trabalho de campo.

Com efeito, o material no qual baseou seus *Myths of the Cherokees* foi coletado durante pesquisa de campo nos anos 1887-90. Inicialmente, Mooney compilara tanto informações preciosas acerca da história recente dos Cherokee, como também uma série de narrativas orais. Ele agrupou as narrativas em quatro grandes categorias: mitos sagrados, histórias de animais, lendas locais e tradições históricas. Apesar das dificuldades evidentes na condução de uma pesquisa que parece conceber o seu objeto na iminência do desaparecimento, Mooney enfatiza que:

> Um dos principais propósitos do estudo etnológico é traçar o desenvolvimento do pensamento humano sob diversas condições de raça e ambiente, o resultado mostrando sempre que o homem primitivo é essencialmente o mesmo em todas as partes do mundo. Com este objetivo em vista, um espaço considerável foi dedicado a paralelos traçados quase inteiramente entre tribos indígenas dos Estados Unidos e da América britânica." (Mooney, 1902: 12, tradução nossa)[45]

Abertamente inspirado em Boas, Mooney promove nas páginas finais do seu livro um esforço pioneiro de concepção dos mitos norte-americanos como um sistema coeso, auto-contido: analisa cada um dos mitos coletados, cotejando-os com suas respectivas variações encontradas em populações vizinhas. É possível perceber ali uma reflexão sobre o animismo digna de nota, a qual transcrevemos na íntegra, sob a nota promissório de que poderá servir como inspiração a outras pesquisadores:

> Refleti muitas vezes sobre a curiosa conexão que parece subsistir na mente de um índio entre o homem e a criação bruta, e encontrei nela muita matéria para observação curiosa. Embora se considerem superiores a todos os outros animais e tenham muito orgulho dessa superioridade; embora acreditem que os animais da floresta, os pássaros do céu e os peixes das águas foram criados pelo Ser Todo-Poderoso para uso do homem; no entanto, parece que atribuem a diferença entre eles e a espécie bruta, e o domínio que exercem sobre eles, mais à sua força e destreza corporais superiores do que às suas almas imortais. Sendo todos dotados pelo Criador com o poder da volição e do movimento próprio, eles vêem de certa forma como uma grande sociedade da qual são a cabeça, a quem são designados, de fato, para governar, mas entre tais espécies e eles próprios haveria laços íntimos de conexão e relacionamento, ou pelo menos teria existido no início dos tempos. Eles (os Kiowa) são, de facto, segundo as suas opiniões, apenas os primeiros entre iguais, os legítimos soberanos hereditários de toda a

[45] Original: One of the chief purposes of ethnologic study is to trace the development of human thought under varying conditions of race and environment, the result showing always that primitive man is essentially the same in every part of the world. With this object in view a considerable space has been devoted to parallels drawn almost entirely from Indian tribes of the United States and British America. For the southern countries there is but little trustworthy material, and to extend the inquiry to the eastern continent and the islands of the sea would be to invite an endless task.

> raça animada, da qual eles próprios são parte constituinte. Conseqüentemente, em suas línguas, essas flexões de seus substantivos, que chamamos de gêneros, não são, como acontece conosco, descritivas das espécies masculina e feminina, mas das espécies animadas e inanimadas. Na verdade, eles chegam ao ponto de incluir árvores e plantas na primeira dessas descrições. Toda a natureza animada, em qualquer grau, é aos seus olhos um grande todo do qual ainda não se aventuraram a separar-se. Eles não excluem outros animais do seu mundo espiritual, o lugar para onde esperam ir após a morte. (Mooney, 1902: 445, tradução nossa)[46]

Ademais, Mooney retoma e organiza um primeiro estudo devotado às fórmulas sagradas dos xamãs cherokee, publicado na sétima edição do "Annual Report of the Bureau of American Ethnology" — as "fórmulas sagradas" são fórmulas verbais empregadas para fins de cura e influência metafísica, recitadas ao lado de procedimentos rituais. A respeito desse registro, dois detalhes são dignos de nota: primeiro, após passarem por um processo brutal de evangelização, os Cherokee não só adotaram o alfabeto romano, como também introduziram nele um silabário próprio, de certa forma "indigenizando" a forma escrita — essa torção lhes permitiu, por fim, escrever também os seus próprios textos, com seus fonemas; segundo, como Mooney nos conta,

> As fórmulas aqui apresentadas, assim como as de toda a coleção, foram escritas pelos próprios xamãs — homens que aderem à religião antiga e falam apenas sua língua nativa — para que seu conhecimento sagrado pudesse ser preservado de maneira sistemática para seu benefício mútuo. (Mooney, 1902: 308, tradução nossa[47]).

Em meio a esse cenário de genocídio e esbulho territorial, Mauss não deixa de observar uma sutil forma de resistência: embora o solo propício à ritualização dos mitos

[46] Original: I have often reflected on the curious connexion which appears to subsist in the mind of an Indian between man and the brute creation, and found much matter in it for curious observation. Although they consider themselves superior to all other animals and are very proud of that superiority; although they believe that the beasts of the forest, the birds of the air, and the fishes of the waters were created by the Almighty Being for the use of man; yet it seems as if they ascribe the difference between themselves and the brute kind, and the dominion which they have over them, more to their superior bodily strength and dexterity than to their immortal souls. All being endowed by the Creator with the power of volition and self motion, they view ina manner as a great society of which they are the head, whom they are appointed, indeed, to govern, but between whom and themselves intimate ties of connexion and relationship may exist, or at least did exist in the beginning of time. They are, in fact, according to their opinions, only the first among equals, the legitimate hereditary sovereigns of the whole animated race, of which they are themselves a constituent part. Hence, in their languages, these inflections of their nouns, which we call genders, are not, as with us, descriptive of the masculine and feminine species, but of the animate and inanimate kinds. Indeed, they go so far as to include trees, and plants within the first of these descriptions. All animated nature, in whatever degree, is in their eyes a great whole from which they have not yet ventured to separate themselves. They do not exclude other animals from their world of spirits, the place to which they expect to go after death

[47] Original: The formulas here given, as well as those of the entire collection, were written out by the shamans themselves — men who adhere to the ancient religion and speak only their native language — in order that their sacred knowledge might be preserved in a systematic manner for their mutual benefit

estivesse provisoriamente suspenso, a própria transmissão dos mitos adquiria os contornos de uma forma ritualizada, “solene e secreta”, algo que também é possível notar no esforço de registrar e escrever as fórmulas sagradas.

L’Anné Sociologique, 1903

F. BOAS. – The Folklore of the Eskimo. The Journal of American Folklore, 1904, XVII, p. 1-13.

Resenha:

A tentativa de Boas de caracterizar um grupo de contos, as tradições de um conjunto de sociedades tão homogêneas quanto possível, é uma tentativa interessante. Em nenhum lugar, além disso, poderia ter mais sucesso do que no que diz respeito aos Esquimó.

Mas a teoria aqui deduzida é capciosa. Consiste em assumir que os próprios contos e mitos de animais eram originalmente estranhos ao folclore esquimó (p. 7). A razão é simplesmente que os principais mitos animais desse folclore seriam todos encontrados em vários folclores indígenas, enquanto o folclore propriamente esquimó seria exclusivamente um tecido de mitos heroicos, de mitos xamânicos.

Não podemos admitir a tese, nem o método de raciocínio, nem o argumento principal. Pois, quanto a isso, a nosso ver, o mito da "velha criadora” entre os indígenas nada tem a ver com o mito capital de Sedna, mãe e protetora dos animais marinhos cujos temas e o ciclo se encontram mais ou menos intacto em toda a extensão do mundo esquimó.

Comentário:

Publicado na décima sétima edição do Journal of American Folklore, o estudo de Boas é um primeiro esforço de sistematização dos dados mitológicas das populações inuit até então coletados. Após fazer um levantamento bibliográfico, Boas estabelece alguns

códigos de legibilidade para os mitos inuit, os quais podemos destacar os seguintes: 1) Tais mitos não postulam uma origem de indiferenciação entre animais e humanos, mas caracterizam-se, sobretudo, por uma fixação no aqui e agora do tempo presente, embora haja histórias sobre origens de diversos animais; 2) Estas últimas são compartilhadas com vários grupos vizinhos, o que leva Boas a concluir que são empréstimos, alheios à tradição simbólica dos Inuit; 3) No conjunto de temas, as narrativas inuit são frequentemente histórias sobre heróis, ou incidentes da vida de um indivíduo, com alguma presença de elementos sobrenaturais e variações abruptas no tecido social, em que é possível ir da felicidade compartilhada à inimizade profunda em questão de segundos; 4) As histórias de heróis, por sua vez, frequentemente tematizam uma ida a um país distante, com relatos fantásticos sobre populações estrangeiras.

As objeções de Mauss são incisivas e focam na moldura difusionista de Boas — como seria possível assinalar a origem de relatos orais sob a pretensão de uma pretensa pureza inuit? O mesmo argumento que permite a Boas defender que os mitos de animais seriam empréstimos de populações vizinhas permite também a Mauss defender que os mitos de "velha senhora" entre indígenas da região nada têm a ver com o mito de Sedna dos Inuit.

M.C. STEVENSON. – Zuni Games. American Anthropologist. N. S. 1903, V. p. 468-498

Resenha:

Stevenson é, depois do falecido Cushing, a autora das melhores descrições da sociedade Zuni. Os jogos que ela nos conta aqui são jogos de adultos e ritos religiosos de importância primordial no ritual zuni. E ela nos aponta, coisa, de fato, notável, que ao contrário de outras sociedades onde o rito religioso é antes de tudo um rito divinatório, o rito religioso entre os Zuni é essencialmente um rito para fazer chover.

Desses jogos dois são corridas, e uma delas pertence às sociedades secretas dos homens (cf. p. 470, n. 1); a outra pertence aos clãs. Estas duas corridas a pé e seis outros jogos pertencem aos "deuses da guerra". A divisão em metades e regiões naturalmente desempenha um papel considerável nisso. Pela abundância de características curiosas e profundas, os dois rituais atuais superam quaisquer outros em interesse. Não temos dúvidas de que uma comparação com rituais hopi do mesmo tipo não possa dar resultados de considerável interesse sociológico.

Comentário:

A primeira mulher antropóloga a trabalhar no Sudoeste, Matilda Coxe Stevenson ajudou a definir os contornos da pesquisa antropológica na virada do século XX no contexto norte-americano. Stevenson trabalhou por mais de um quarto de século no Bureau of American Ethnology e foi a única mulher profissional a ocupar um cargo de tempo integral lá (Miller, 2007). Apesar dos evidentes obstáculos colocados a uma pesquisadora na sociedade estadounidense no final do século dezenove e começo do século vinte, Stevenson não deixou de obter reconhecimento pelas suas etnografias pioneiras dos indígenas Zia e Zuni.

Neste artigo publicado no American Anthropologist em 1903, Stevenson enfatiza dois aspectos das atividades lúdicas rituais entre os Zuni: primeiro, como bem observa Mauss, a correlação estreita entre as corridas e a atividade propiciatória da chuva e, segundo, a compulsão por apostas nas corridas e nos jogos de juncos de flecha (*arrow reeds*). Estes últimos jogos são também acompanhados de uma série de atividades mágicas para determinar o sucesso na competição, sem nenhuma cerimônia propriamente religiosa associada a elas (aqui assemelham-se aos procedimentos dos competidores do huka-huka do Alto Xingu). Um dos pontos altos do artigo de Stevenson é, inclusive, é a descrição das tentativas de obtenção de vantagem mágicas antes das competições por parte dos corredores:

> Às vezes, um corredor vai a um arroio e deposita oferendas de contas preciosas aos Deuses da Guerra, ou a uma localidade onde algum corredor renomado do passado foi morto por um inimigo e, após oferecer comida aos Deuses da Guerra com uma prece pelo sucesso na corrida, senta-se e aguarda ansiosamente por algum som do falecido.

> Depois de um tempo, move-se uma curta distância e escuta novamente. Então, move-se uma terceira vez e escuta, e se ouvir algo dos mortos, tem certeza do sucesso. Se ouvir o assobio do vento, também provavelmente terá sucesso, e se ouvir o pio de uma coruja, seu sucesso está garantido. Nesse caso, ele imita a coruja durante a corrida, o que incomoda o lado oposto, pois eles sabem o motivo dos gritos semelhantes aos de uma coruja. (Stevenson, 1904: 8, tradução nossa)[48]

Aqui, nenhum sucesso e nenhuma derrota dependem de causalidade natural, e só podem adquirir significado no mesmo conjunto de representações coletivas que descrevem as atividades religiosas — tudo o que acontece é oriundo de uma intencionalidade metafísica e, nesse sentido, a vitória ou a derrota revela para os corredores qual dos lados possui os benefícios dos poderes invisíveis que formam e conformam o cosmos.

Se as apostas não chamam a atenção de Mauss neste primeiro momento, elas serão objeto de investigação de Lucien Lévy-Bruhl anos depois, em 1926, em um artigo intitulado *"Mentalité primitive et jeu de hasard"* [Mentalidade primitiva e jogo de azar].

[48] Original: Sometimes a runner goes to an arroyo and deposits offerings of precious beads to the Gods of War, or to a locality where some renowned runner of the past was killed by an enemy, and, after offering food to the Gods of War with a prayer for success in the race, he sits and eagerly hstens for some sound from the deceased. After a time he moves a short distance and listens again. He then moves a third time and listens, and if he hears anything from the dead he is quite sure of success. If he hears the whistling of the wind he is also likely to meet with success, and if he hears an owl hoot his success is assured. In this event he imitates the owl during the race, which annoys the opposite side, for they know the reason for the owl -like cries

L’Année Sociologique, 1904

DORSEY (G. -A.). – Traditions of the Skidi Pawnee. Memoirs of the American Folklore Society. vol. VIII, Boston. Miftlin. 1904, xxvi-366 p. in-8º

Resenha:

A coleção de mitos e contos pawnee é muito importante. Dorsey nos dá, por assim dizer, o compêndio aproximado. Será naturalmente sobre os mitos cosmogônicos, extremamente densos e ricos em correspondências rituais, que a atenção se deterá. Mas não podemos prejulgar o seu alcance antes de termos a informação definitiva que nos é prometida sobre os ritos a que correspondem. Em todo caso, podemos indicar que são do tipo indígena comum, e compartilham os temas do tempo pré-cósmico, do transformador, do Coiote.

A particularidade que temos de recordar agora de modo incisivo é que o mito é tido como pertencente, com o seu rito e os correspondentes objetos rituais, a um determinado indivíduo, e transmitido por herança. Temos aqui um fato bastante paralelo às mitologias familiares dos Grupos do Noroeste, e mais uma razão para supor um personagem familiar na base de todas essas mitologias.

Comentário:

Os Pawnee são um grupo indígena norte-americano, falante de uma língua da família caddoan, que atualmente vive em Oklahoma. O nome Pawnee vem do termo pariki, "chifre", e refere-se à maneira tradicional de pentear o cabelo em que a mecha é

endurecida com gordura e tinta e colocada para ficar ereta como um chifre curvo (Hyde, 1951). Os Pawnee se autodenominavam Chahiksichahiks, que significa "homens dos homens".

Durante grande parte da sua existência, os Pawnee habitaram tradicionalmente o território centrado nos vales dos rios Loup e Platte e ao longo do rio Republicano, onde hoje é o estado de Nebraska, na região central dos Estados Unidos. Em 1874-1875 eles foram realocados pela Agência Indígena para terras de reserva no Território Indígena (agora Oklahoma). No início do século XIX, os Pawnee contavam entre 9.000 e 10.000. Posteriormente, a população diminuiu devido à guerra e a doenças europeias; as epidemias de varíola em 1803 e 1825 foram especialmente devastadoras. O censo populacional dos EUA de 1990, conforme apresentado na segunda edição do *Statistical Record of Native North Americans*, dá um número total de 3.387 Pawnee em todos os Estados Unidos, dos quais 156 estão localizados em Oklahoma (Oswalt, 1966).

Para além da terminologia omaha, o agrupamento básico de parentesco entre os Pawnee é uma divisão em norte e sul, ou pessoas de inverno e verão. A adesão a essas divisões era herdada matrilinearmente. Ademais, os Pawnee dividiam-se em quatro grupos ou bandos principais: 1) Skidi (Skiri) ou Wolf, o maior bando, 2) Chaui (Chawi) ou Grand, 3) Kitkehahki (Kitkahahki) ou Republicano, e 4) Pitahauerat (Pitahawirata) ou Tappage (Hyde, 1974: 104). No interior de cada grupo era possível encontrar uma organização política ultra-hierarquizada, com segmentos semelhantes a classes. Os mais poderosos, por suposto, eram os chefes, seguidos por guerreiros, sacerdotes e curandeiros. Em seguida estavam as pessoas comuns sem poder ou influência e abaixo delas estavam os semi-párias, pessoas que violaram as leis locais, vivendo na periferia das aldeias. Havia também uma categoria de escravos não Pawnee capturados.

O livro de Dorsey foi escrito ao longo de três anos, 1899-1902, com várias expedições para coleta de dados. O método empregado foi similar àquele de Boas, com a seleção de um interlocutor privilegiado que se torna, a um só tempo, fonte da tradição oral e tradutor dessa tradição para o etnólogo: “Em todo o trabalho, contei em grande parte com a ajuda de James R. Murie, um mestiço Skidi bem-educado, sem cujos serviços

é provável que a presente coleção não tivesse sido feita." (Dorsey, 1904: 3, tradução nossa)[49].

A respeito da resenha de Mauss, cumpre fazer algumas observações que dizem respeito, sobretudo, ao faro de Mauss, que parece ver aproximações decisivas a partir de dados esparsos, e já opera a partir de uma norma de sistematicidade. Na resenha, ele realiza uma aproximação entre as tradições míticas dos Pawnee e as dos Grupos do Noroeste baseando-se somente no conteúdo das narrativas, embora tal aproximação também se justifique pela semelhança entre as suas formas sociais — devemos aqui lembrar que os Grupos do Noroeste também apresentavam uma série de divisões hierárquicas semelhantes a classes. Vemos também um sistema de ecos que começa a se figurar entre as resenhas de Mauss — a resenha sobre os Bella Coola encontra paralelos na resenha sobre os Pawnee no que se refere à transmissão individualizada e controlada da tradição mítica, que se repete na costa do Pacífico e no interior da América do Norte. Como diz George Dorsey no livro "[...] essas tradições, juntamente com os rituais, são consideradas propriedade pessoal. Foram pagas pelo proprietário e, consequentemente, segundo a crença dele, agora fazem parte intrínseca de sua vida." (Dorsey, 1904: 22, tradução nossa)[50].

Novamente, vemos no método resenhista de Mauss uma preocupação reiterada com a totalidade etnográfica — "Mas não podemos prejulgar o seu alcance antes de termos a informação definitiva que nos é prometida sobre os ritos a que correspondem" — isto é, a opinião de que a análise dos mitos é prejudicada pela ausência de dados suplementares que permitiriam o translado da mensagem para outros códigos, outas práticas simbólicas.

[49] Original: In all the work I have relied largely upon the assistance of James R. Murie, a well-educated Skidi half-breed, without whose services it is probable that the present collection would not have been made.

[50] Original: As has been stated, these traditions, along with the rituals, are regarded as personal property. They have been paid for by the owner, and consequently, according to his belief, now form an intrinsic part of his life

FEWKES. (W.) – Hopi Katcinas. 21st Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1900-1901). Washington, 1901. p. 3-123. In-4º

Resenha:

De todos os pontos de vista, o livro de Fewkes deve ser elogiado. É talvez o único quadro bastante completo de uma mitologia que temos. Devem ser comparados a ele apenas aqueles das raras grandes religiões que se esforçaram para constituir cânones de sua mitologia e de suas representações, e cujos manuais de figuração de seus deuses, ainda que raramente, chegaram até nós.

As Kachinas são as bonecas-máscaras dos vários deuses das várias cerimônias do culto Hopi; a marionete de fato muitas vezes substituiu, no ritual, o personagem mascarado personificando o deus. Dessas Kachinas, totalizando cerca de quatrocentas, Fewkes nos dá: 1) um desenho feito por artistas, por sacerdotes hopi, 2) o nome e a função no culto, 3) a data da festa ou festas em que cumpre um papel, 4) o clã ou irmandade que lhes são proprietárias. Os planos admiráveis dão não só a forma, mas, detalhe importante, a cor de cada elemento do traje.

As Kachinas são os "anciãos dos clãs", ao mesmo tempo que são ancestrais, reencarnadas ademais em seus descendentes. Mesmo aquelas que certamente foram inventadas, mesmo aquelas que vieram por empréstimo de outros Pueblo, ou aquelas que foram adquiridas por herança de clãs extintos, são representadas nessa forma. Fewkes conta a história de cada uma, sua duplicação bastante regular (seguindo os princípios da descendência uterina: homem, mãe, tio, p.ex. 70). A maneira como as Kachinas e os poderes que elas simbolizam estão intimamente ligados aos clãs definitivamente nos dá

motivos para estender aos Hopis o que dissemos dos Zuni em um livro de memórias anterior.

A tabela do calendário das festas, das sociedades religiosas e dos clãs, em Walpi, é extremamente preciosa.

Comentário:

Sabemos que no universo religioso dos Hopi um grupo de entidades sobrenaturais ocupa um lugar de destaque — as Kachinas. Embora algumas delas sejam figuras distintas, com contornos bem delineados, um bom número se apresenta como classes de seres — o próprio Fewkes, no livro aqui resenhado, faz questão de sublinhar que se, por um lado, as Kachinas representam ancestrais dos Hopi, por outro elas também simbolizam "forças de cura" encontradas em diferentes seres:

> Embora o termo katcina fosse originalmente limitado aos espíritos, ou ao poder medicinal personificado, dos antigos, personificações de um poder semelhante em outros objetos também passaram a ser chamadas de katcinas. Assim, o poder mágico ou medicinal do sol pode ser chamado de katcina, ou o da terra pode ser conhecido pelo mesmo nome geral, sendo este uso do termo comum entre os Hopis. (Fewkes, 1901: 16, tradução nossa)[51]

Em linhas gerais, nas danças Kachina, os dançarinos usam trajes adequados ao tipo de Kachina que retratam, os quais Fewkes chama de "personations" (termo preservado por Mauss na resenha, e traduzido aqui como "personações"). Os líderes dos clãs que controlam as cerimônias são os principais sacerdotes ou sacerdotisas dessas cerimônias e os membros do clã assumem papéis de liderança nelas — cumpre dizer que todo Hopi é iniciado em uma das duas sociedades Kachina. No seu livro, Fewkes sublinha

[51] Original: While the term katcina was originally limited to the spirits, or personified medicine power, of ancients, personifications of a similar power in other objects have likewise come to be called katcinas. Thus the magic power or medicine of the sun maj' be called katcina, or that of the earth may be known by the same general name, this use of the term being common among the Hopis

o controle cerimonial exercido por alguns clãs, mas também observa que, mesmo após o seu desaparecimento, alguns clãs teriam legado às gerações futuras as suas "personations", o que faria das Kachina já não mais ascendentes diretos dos clãs, mas ancestrais de tipo geral: "Muitos clãs Hopi foram extintos ao longo do tempo e, com seu desaparecimento, suas velhas máscaras passaram para a guarda de clãs afins, para quem agora são conhecidas como "antigas" [ancient], nunca sendo usadas." (Fewkes, 1901: 17, tradução nossa)[52]. Por esse motivo, Mauss assinala esta diferença: "As Kachinas são os "anciãos dos clãs", ao mesmo tempo que são ancestrais, reencarnadas ademais em seus descendentes."

No livro, novamente vemos uma aparição do método de F. Boas. Se antes o etnólogo criava condições artificiais para um espaço de interlocução com o seu sujeito de pesquisa por meio de relatos orais, que seriam transcritos foneticamente e posteriormente traduzidos, desta feita o ele o faz por meio de desenhos. Fewkes convida os Hopi a desenharem as suas entidades sobre-naturais proto-típicas, as Kachina, em papéis e em seguida pede-lhes exegeses mínimas para as ilustrações feitas. De um extremo a outro, o espaço inter-subjetivo da pesquisa se assemelha a um trabalho de campo invertido – trata-se não de adentrar o universo nativo por meio de um processo gradual e prolongado de imersão, mas de treinar determinado interlocutor a produzir uma tradução da sua própria cultura em termos antropológicos.

Podemos também nos atentar, dentro da resenha de Mauss, podemos também nos atentar para aquilo que ele deliberadamente opta por ignorar — isto é, o que está em jogo nessas resenhas não é somente o material textual, mas também suas bordas. Aquilo que Mauss escolhe por não ler, ou ignorar, é tão importante quanto aquilo que ele sublinha. Dizemos isso porque, sabendo que em resenhas anteriores Mauss esboçava um quadro geral da atividade simbólica, ele não menciona em nenhum momento aqui as proposições teóricas de Fewkes a respeito dos símbolos hopi. E por que a teoria de Fewkes seria digna de nota? Primeiro, porque ele parte de um esboço do que seria o animismo: um cosmos no qual cada elemento possuiria um poder mágico de ação sobre os demais:

> O homem primitivo considerava tudo como possuído de um poder mágico aliado ao que chamamos de vida, capaz de agir para o bem ou para o mal. Esse poder vital, ele acredita, é dirigido pela vontade;

[52] Original: Many Hopi clans have in course of time become extinct, and with their disappearance their old masks have passed into the keeping of kindred clans, to whom they are now known as "ancient," being never used

> provavelmente foi associado a princípio com o movimento. Para o selvagem, tudo o que se move tem um poder benéfico ou malévolo, às vezes chamado de remédio, cuja ação é sempre misteriosa.(Fewkes, 1901: 15, tradução nossa)[53]

Em seguida, ele retrata a produção simbólica como uma tentativa efetiva de se comunicar com tais poderes — isto é, o símbolo não simboliza, mas é um modo de agir sobre outros poderes que agem no mundo. Nesse sentido, o símbolo não se dissocia do tecido cósmico de agências, mas é ele mesmo uma agência em meio a outras, nem que seja uma agência mediadora:

> Cada objeto, orgânico e inorgânico, tinha um espírito, mas esses espíritos, como os próprios objetos, eram considerados concretos. O espírito da árvore tinha pouco em comum com o espírito do sol. Para distinguir essas diferenças, personificações simbólicas eram invocadas, e o poder dos objetos era incorporado em uma forma objetiva e compreensível; assim, o poder do sol se apresentava como uma águia, o da terra como uma aranha. (Fewkes, 1901: 16, tradução nossa)[54]

Apesar de não ser mencionada por Mauss, essa teoria certamente deve ter provocado algum impacto nele, ou pelo menos criado algum pendor por ver a atividade simbólica não em termos dos seus pressupostos semânticos, mas a partir dos seus efeitos.

FLETCHER. (A. -C.) The Hako : A Pawnee ceremony. – 22d Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1900). Washington, 1904, 372 p. in-4º

Resenha:

Normalmente não reportamos publicações de texto simples. Mas, a nosso ver, essa é tão importante, tão cativante do ponto de vista teórico, que não podemos deixar de apontar o que traz de novo aos nossos estudos.

[53] Original: Primitive man regards everything as possessed of magic power allied to what we call life, capable of action for good or evil. This vital power, he believes, is directed by will; it was probably first identified with motion. To the savage whatever moves has a beneficent or malevolent power, sometimes called medicine, the action of which is always mysterious.

[54] Original: Every object, organic and inorganic, had a spirit, but these spirits, like the objects themselves, were thought of as concrete. The spirit of the tree had little in common with the spirit of the sun. To distinguish these differences symbolic personifications were called in, and the medicine power of objects was embodied in objective comprehensible form; thus the medicine power of the sun presented itself as an eagle, that of the earth as a spider.

Pela primeira vez, um determinado ritual é estudado em todas as suas partes; e não conhecemos documentos mais preciosos do que os livros litúrgicos e teológicos da Índia antiga. Fletcher não apenas fornece o manual operatório de cada rito, mas também a análise desse rito e a explicação de seu lugar no contexto cerimonial do qual faz parte. Além disso, o rito oral, a fórmula, é anotado musicalmente sempre que necessário. Não só os ritos e seus cantos são descritos e analisados ou transcritos e traduzidos desta forma, mas também repousa sobre ambos uma espécie de comentário — como vamos dizer? — brâmane. Sobre o Kurahus, o sacerdote mágico, depositário do Hako, entre os Pawnee (Chaui), o inteligente Tahirussawich, comunicou Fletcher, com todas as informações litúrgicas, cada ensinamento mitológico e místico atrelado tanto ao detalhe quanto ao conjunto dos ritos. Até mesmo a vantagem dessas "explicações" a respeito do Kurahus sobre as explicações dos antigos brâmanes, do ponto de vista sociológico, é real. Vez após vez, os brâmanes dão a impressão de páthos literário, dialética litúrgica, trocadilho e mistificação; e aqui, graças ao severo controle etnográfico de Fletcher, o desejo de surpreender e exagerar não desempenhou o papel que teve em outros lugares. Com exceção, talvez, no entanto, quando o assunto são questões filológicas, em que realmente a etimologia, provavelmente pawnee, provavelmente fornecida pelos próprios Kurahus, parece desempenhar um papel demasiado grande (por exemplo, o termo "N", que é tido como símbolo da respiração, "expressão da vida", de acordo com os Kurahus; o valor dessa "respiração" parece-nos muito duvidosa, embora seja constantemente mantida a partir da p. 125, p. 152).

O Hako é tanto uma cerimônia das fratrias do bando Chaui, composto pelos Pawnee que são filhos necessariamente pertencentes a outra fratria que não a do pai, quanto uma cerimônia agrária (que parece ter se desvinculado da sua origem, e não possui mais data fixa), e também uma cerimônia pública para garantir a glória e a fertilidade dos Pawne; por fim, em meio a tudo isso, ela é também uma cerimônia privada, levada a termo para obtenção das mesmas vantagens pelos doadores da festa.

O esquema é simples: 1. A jornada do Pai (doador)' ao Filho (que representa a nova geração de Pawnee, e também os filhos da Mãe Milho) confundido com a Mãe Terra: ritos de entrada, fabricação de objetos e coisas, ilustrações de homens, e oferendas preliminares 2. A cerimônia, na aldeia do Filho. Ela inclui um ritual público, que consiste essencialmente num culto solar por um lado, e por outro nos atos de criação da Mãe do Milho com duplo culto de elemento masculino (sol) e de elemento feminino (terra). 3.

Por fim, inclui um ritual secreto, que consiste essencialmente numa consagração definitiva do Filho, consagração estranhamente análoga à diksha hindu.

A única lacuna que vemos nos documentos é grave. Não há menção de ritos de saída. Mas certamente existem, mesmo que apenas para a partida da expedição do Pai.

Essa publicação é uma verdadeira mina de fatos. Todo o mecanismo das consagrações sucessivas é espantosamente claro, e pode servir em muito para estabelecer, em bases sólidas, uma teoria do funcionamento da ideia do sagrado. A simbologia dos objetos de culto é colocada de forma completa e analisada de forma definitiva. Sobre a eficácia da oferenda, sobre uma massa de questões gerais e particulares do ritual, obtemos também esclarecimentos. Sobre a mitologia pawnee, sobre questões sérias, sobre as noções de terra, de vida, de geração, temos agora fatos tão certos quanto típicos.

Comentário:

Encontramos aqui pela segunda vez, entre as resenhas de Mauss, um livro escrito por uma mulher. Nascida em 1838, Alice Cunningham Fletcher foi uma das primeiras etnólogas dos Estados Unidos, tendo iniciado sua carreira na década de 1870 ao se tornar aluna informal de Frederic Ward Putnam, diretor do Museu Peabody de Arqueologia e Etnologia da Universidade de Harvard. Ansiosa por deixar sua marca na área, ela decidiu então embarcar em sua primeira viagem etnográfica em 1881, indo para Nebraska viver e estudar o povo Omaha (Mark, 1988). Naquela época, por suposto, era incomum que mulheres etnólogas conduzissem pesquisas de campo junto aos seus sujeitos, e a decisão de Fletcher de viver e estudar entre os Omaha solidificou seu papel profissional em um campo dominado pelos homens. Fletcher foi acompanhada nesta viagem pela escritora e ativista de Omaha, Susette La Flesche e seu meio-irmão, Francis La Flesche. Esta viagem marcou o início do relacionamento pessoal e profissional ao longo da vida de Fletcher e Francis La Flesche — o qual vai culminar em uma série de trabalhos publicados, entre eles um livro posteriormente também resenhado por Mauss.

O contexto geral da escrita desse livro é digno de nota: vivendo entre os Omaha, Fletcher interessa-se por um conjunto de rituais inter-aldeãos conhecidos como “Hako”,

graças aos quais os Omaha estabeleciam e mantinham relações amigáveis com etnias vizinhas, como os Otoes e os Pawnee em Nebraska. Para estreitar laços, certos membros de um bando Omaha, por exemplo, visitavam um bando Pawnee para adotar-lhes um membro de alto escalão, como um filho de chefe, durante vários dias (Fletcher, 1901: 19). Esta ação procurava estabelecer relações de para-parentesco e construir alianças entre grupos vizinhos – por esse motivo, frequentemente como resultado da cerimônia de adoção, alguns Pawnees, especialmente os líderes, tinham "irmãos" em etnias próximas, como os Poncas, Otoes e Omahas (o que era recíproco nas respectivas etnias). Contudo, chama a atenção no trabalho de campo de Fletcher que ela não encontrara nenhum interlocutor entre os Omaha para registrar os dados do ritual— após décadas de esbulhos territoriais e caça intensiva ao bisão por colonos europeus, os Omaha viam-se em uma situação fragilizada, de tal sorte que, quando inicia a sua pesquisa sobre o Hako, Fletcher dá-se conta de que o último ancião conhecedor da prática havia morrido, o que a obriga a puxar o seu fio de Ariadne na direção de grupos vizinhos, até chegar a um interlocutor na figura de James Murie (o mesmo que assiste Dorsey), um homem pawnee letrado que, consciente e zeloso da manutenção das suas tradições, resolve não só contribuir com Fletcher mas posteriormente escrever um livro de memórias (Fletcher, 1901: 13). Por quatro anos, Fletcher coleta rigorosamente material com Murie, chegando inclusive a realizar gravações em gramofone das músicas entoados no Hako.

Sociologicamente, dois grupos distintos de pessoas eram essenciais para a realização desta cerimônia. Como nos diz Fletcher, um grupo, chamado de Pais, era composto pelos parentes do homem — chamado de Pai — que havia tomado a iniciativa de organizar a festa para a realização da cerimônia; seu grupo era composto de 20 a 100 pessoas e representava a classe abastada do grupo, sendo selecionados ou os caçadores habilidosos, ou oriundos de famílias ricas (Fletcher, 1901: 19). Eles permaneciam sob a ordem de um sacerdote, previamente instruído na tradição ritual, chamado Ku'rahu. O segundo grupo, denominado Filhos, era formado pelos familiares do homem — o Filho — escolhido pelo Pai para receber a visita dos Pais; seus integrantes pertenciam à mesma classe hierárquica do primeiro grupo.

Ora, fica claro que, embora os dois grupos não pudessem pertencer ao mesmo clã ou, em contextos inter-aldeãos, ao mesmo grupo étnico, o ritual consolidava relações políticas entre membros influentes. Em outra nota, cumpre também observar os paralelismos entre diferenças internas e diferenças externas: na ausência de "estranhos"

oriundos de outras etnias, o ritual por vezes empregava os "estranhos" internos ao grupo — aqueles que por algum motivo encontravam-se nas margens. Para além disso, a cerimônia também empregava um idioma simbólico, típico de rituais agrários devotados à fertilidade — como explica um dos Ku'rahus (sacerdotes) a Fletcher: "Estes movimentos fazem com que todas as forças que dão vida tenham acesso à criança – o Filho –, para que a promessa de fecundidade se cumpra" (Fletcher, 1901: 209)[55].

A leitura de Mauss não passa ao largo desses detalhes, mas parece ser determinada pela sua escrita à época, ao lado de Hubert, do longo ensaio "*Sobre o sacrifício*". Nós dizemos isso, pois na sua resenha Mauss não cessa de aproximar os Pawnee dos Hindus, e não podemos aqui nos esquecer de que Mauss, no livro referido, elege justamente um ritual sacrificial hindu, o Soma, para a construção do esquema básico do sacrifício, com suas relações entre sacrificante, sacrificador, vítima e divindade, distribuída em rituais de entrada, consagração e saída. Não por outro motivo, Mauss recrimina Fletcher por não oferecer uma descrição de rituais de saída, embora faça questão de aproximar o livro aos textos védicos — ambos apresentariam o mesmo inventário rigoroso de cantos, mitos e instruções práticas para a realização de ritos.

HEWITT (J. N. B.) – Iroquoian Cosmology. First Part. 21th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1899-1900). Washington. 1901. p. 127-360

Resenha:

Os resultados do trabalho de Hewitt sobre a mitologia iroquesa prometem ser de extrema importância, pelo número e qualidade, e pelo tipo de publicação dos documentos em questão. Este primeiro fragmento contém a coleção das versões Onondaga, Seneca e Mohawk da cosmogonia iroquesa. Cada uma é dada em seu texto original, com uma tradução justalinear (transcrição linha por linha do texto original) e outra parafraseada.

[55] Original: These movements allow all the forces that give life to have access to the child – the Son – so that the promise of fertility is fulfilled.

Elas nos parecem extremamente diferentes do que esperávamos das parcas noções que nos chegaram dos antigos autores, incluindo o incomparável Morgan. Em suma, o único incidente que era mais ou menos conhecido foi o da Terra pescada e carregada no casco da tartaruga, e este incidente é aqui novamente amplificado singularmente e especificado de várias maneiras por diversas variantes: o mito do sílex também era conhecido, mas em contos, e aqui se torna um elemento capital da própria cosmogonia (pp. 185-95 Onondaga; p. 293. Mohawk). Duas séries de mapas solares e uma série de mitos da vegetação, do qual um certo "Rejeton" é o herói, compartilham esse ciclo; a isto junta-se uma outra série de mitos de uma "Mãe" que não consigo identificar bem, mas que Hewitt identifica com a terra e um grande número de incidentes etiológicos.

A divisão das forças naturais em poder hibernal e poder veranil é bastante notável, assim como o lugar a que pertence a noção de *orenda*, à qual sabemos o interesse que atribuímos, assim como Hewitt.

Alguns dados são interessantes para a sociologia jurídica, em especial os relativos ao Conselho das Mulheres, à relação dos *orhachira* (pais na linha uterina) e a situação particular do menino prodígio e seu tutor (p. 255).

Poucas publicações dão mais do que essa a sensação de insuficiência de dados atuais, mesmo sobre grupos de populações tão familiares à ciência e ao público como as nações dos iroqueses. Ela também dá a impressão da instabilidade de muitas generalizações baseadas em observações decididamente muito resumidas. Mas que série de negligências científicas supõe esta data tardia em que recolhemos, em grupos já tão decompostos, os fragmentos alterados (cf. 143, p. 320) de toda uma mitologia extraordinária!

Comentário:

A Liga dos Iroqueses era originalmente uma confederação de 5 grupos indígenas norte-americanos, falantes de língua iroquesa: Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga e Seneca. Um sexto grupo, os Tuscarora, juntou-se à Liga em 1722 após migrar para o norte da região do rio Roanoke em resposta às hostilidades com os colonos brancos (Fenton, 1971). Na véspera do contato europeu, o território iroquês se estendia, a oeste, do lago

Champlain e lago George até o rio Genesee e lago Ontário e, ao sul, do rio St. Lawrence até o Rio Susquehanna. Haudenosaunee ("Povo da Casa Comum") é o auto-etnônimo pelo qual as Seis Nações se referem a si mesmas — com efeito, o nome "Haudenosaunee" aparece pela primeira vez em inglês na obra de Lewis Henry Morgan (1851). A terminologia de parentesco dos Seneca, então estudados por Morgan, tornar-se-á pedra de fundação dos estudos de parentesco, descrita na publicação de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* em 1871. Matrilinear, o sistema de parentesco iroquês empregava um só e mesmo termo de parentesco para todos os parentes de sangue masculinos do lado paterno (ou seja, o irmão de um pai é mencionado com o mesmo termo que pai), e um só e mesmo termo de parentesco para todas as parentes de sangue femininas do lado materno (ou seja, as irmãs da mãe são mencionadas com o mesmo termo que mãe). Esse traço distintivo da terminologia seneca-iroquesa levaria Morgan a lançar as bases de uma diferença, tida como crucial na linha de desenvolvimento evolutivo das sociedades humanas, entre terminologia classificatória (aquela que, como a iroquesa, confundiria parentes lineares e colaterais) e terminologia descritiva (aquela que, como a euro-americana, distinguiria os parentes a partir dos "fatos biológicos").

O livro resenhado por Mauss é um conjunto de traduções literais de três mitos da criação iroqueses, dos grupos Onondaga, Seneca e Mohawk, respectivamente. Filho de mãe tuscarora e pai euro-americano, Hewitt é o primeiro etnólogo a fazer pesquisa entre grupos iroqueses com amplo conhecimento da língua. Apesar de carecer de análises antropológicas, a publicação tem o mérito de um novo rigor linguístico na transposição desses mitos, além de uma consciência histórica das narrativas míticas, digna de ser aqui transposta:

> Da própria natureza da matéria subjetiva e da lenta aquisição de novas ideias e desenvolvimento de conceitos, o conteúdo de um mito ou lenda cosmológica deve ser o resultado de uma combinação gradual e reajuste de materiais diversos, que, no fluxo do tempo, são reformulados muitas vezes em novas formas para satisfazer o conhecimento crescente, a experiência mais ampla e a pesquisa mais profunda das pessoas entre as quais o mito é atual. (Hewitt, 1901: 135, tradução nossa)[56]

[56] Original: From the very nature of the subjective matter and the slow acquisition of new ideas and development of concepts, the content of a cosmological myth or legend must be the result of a gradual combination and readjustment of diverse materials, which, in the flow of time, are recast many times into new forms to satisfy the growing knowledge and wider experience and deeper research of the people among whom the myth is current

A resenha de Mauss é eivada de reservas, reticências e críticas explícitas sobre as debilidades do trabalho de Hewitt: “Mas que série de negligências científicas supõe esta data tardia em que recolhemos, em grupos já tão decompostos, os fragmentos alterados de toda uma mitologia extraordinária!” Contudo, podemos aqui ler também uma cifra que contém possivelmente o segredo para o empreendimento mais amplo de Mauss em suas leituras de livros variados. Para falar de Marcel Mauss como resenhista, precisaríamos de uma teoria invertida da etnografia. Isto é, se a noção moderna de trabalho de campo pressupõe uma imersão completa na cultura local durante um período prolongado de tempo, até que se chegue a uma descrição adequada do ponto de vista nativo, o método de resenhista de Marcel Mauss parece partir de um pressuposto inteiramente distinto: como ter consciência de outros mundos sociais se e somente se é possível acessá-los indiretamente, à distância, sob a pena de várias descrições que distorcem e ofuscam o pensamento original? E como fazê-lo a partir não de meses de convívio, mas da duração de uma leitura? As leituras na contramão do material, o esforço em estabelecer novas conexões entre dados heterogêneos, a reticência diante de arroubos teóricos dos autores resenhados: tudo isso concorre em Mauss parar formar um método que persegue, dentro dos livros lidos, algo que não se esgote nos livros lidos.

Quanto aos temas mitológicos citados, cumpre-nos esclarecer o que Mauss toma por óbvio, a saber, as histórias de cosmogonia iroquesa. Em linhas gerais, a narrativa iroquesa descreve no começo dos tempos uma “ilha-nuvem” edênica, em cujo centro reúnem-se todos os seres sob o comando do Grande Líder (Great Leader); até que um dia, o Grande Líder resolve libertar a ilha-oceano, que, localizada abaixo da ilha-nuvem, é inteiramente privada de luz; para tanto, envia à ilha-oceano Ata-en-Sic, a mulher-céu, que, na sua descida luminosa necessita de um local para pousar, algo que é providenciado pelo rato-almiscarado, que extrai a terra do fundo do oceano e a fixa em cima de uma casca de tartaruga (Converse, 1908: 33). Curiosamente, a narrativa de origem dos Iroqueses postula um cataclismo no começo do cosmos, desencadeado por um gesto que visa unir o que, a rigor, deveria permanecer separado (ilha-nuvem, ilha-oceano) — assim como nos mitos wintu acima descritos e narrados, a epopeia humana que se segue será caracterizada pela procura de uma boa distância.

HILL TOUT. C. – Report on the Ethnology of the Siciatl of British Columbia. etc. Journ. of the Anthr. Inst. of Great Britain. 1904. xxxiv. p. 20-92.

Resenha:

Os Siciatl são um dos grupos do tronco Salish: habitam a costa, foram, em anos recentes, fortemente dizimados, e, sabe-se, no passado, profundamente influenciados pelos Kwakiutl; hoje, o grupo é amplamente cristianizado.

São como todos os outros grupos marítimos do Noroeste do Pacífico, dividido em chefes, nobres e "plebeus", embora não possuam confrarias. Os totens propriamente ditos não existem ali, mesmo a título de emblemas (cf. p. 27). Se vários fatos interessantes acerca das espécies animais são constatáveis, eles não têm relação alguma com as esculturas e títulos que são transmitidos de pai para filhos, os quais parecem ser puramente honoríficos (cf., no entanto a expressão totem pole é empregada, p. 29). Acerca dos ritos de iniciação, sobretudo de jovens moças, e de ritos funerários, as informações são sumárias, pouco desenvolvidas, a não ser naquilo que concerne à mitologia, a qual é do tipo salish ordinário e muito bem conservada, apesar da existência de alguns empréstimos (mito solar dos indígenas do rio Thompson).

HILL TOUT (C.). – Ethnological Report on the Siseelis and Skaulits tribes. etc. Journ. of the Anthr. Inst. 1904, xxxiv, p. 311-376

Resenha:

Os Ssteelis e Skaulits são grupos Halkomelem, isto é, de língua Halkomelem, que é uma língua salish. Eles são Salish do interior, muito diferente dos Siciatl que acabamos de estudar. A organização mobiliária é um pouco mais apagada, o regime de casamento varia muito e a forma social do preço da noiva quase desaparece. A iniciação da menina também é de grande importância; e os ritos funerários são interessantes. O que aproxima esses Salish de outras tribos do Noroeste é a importância social e religiosa atribuída aos nomes; é também a forma de sua aquisição pelo *potlach*.

Mas aqui, novamente, a questão do totemismo permanece em suspenso (p. 323), e a única coisa que parece se aproximar disso é o que Hill-Tout, caindo em um erro que já havíamos assinalado, chama salinismo, a aquisição, por um indivíduo, de uma espécie animal como o espírito protetor, seja ele mágico ou algo parecido. Em meio a essas observações, o autor fala também sobre os totens familiares.

Os ritos parecem ser de irmandade, perfeitamente comparáveis aos dos Kwakiutl; seu ritual primitivo é particularmente desenvolvido: sua mitologia, da qual Hill-Tout edita muitos textos, não difere de outras mitologias salish.

Encontraremos nessa publicação e na anterior algumas informações interessantes, muito breves, sobre a maloca salish.

Comentário:

As três sociedades etnografadas por Hill Tout — os Siciatl, Skaulits, Stseelis (grafados também como Shishalh, Sq''éwlets e Sts''ailes) — pertencem à mesma região cultural do Platô (próxima ao Noroeste do Pacífico), sendo os três considerados sub-grupos salish da costa sul com origens distintas. Os primeiros, os Shishalh, falam, por suposto, uma língua salish e são mais próximos dos Squamish; os segundos, os Sq'éwlets, pertencem ao povo Stó꞉lō (antes conhecidos como Indígenas do Rio Fraser – de qualquer modo, Stó꞉lō é a palavra halqemeylem para "rio", então os Stó꞉lō são o povo do rio) e os terceiros, os Sts'ailes pertencem ao povo Chehalis — estes dois últimos falantes de língua halkomelem, que pertence igualmente à família linguística salish (Hill Tout, 1978).

Cumpre dizer que, antes da expansão do colonialismo, mais de cinquenta grupos indígenas diferentes viviam em toda a região de Puget Sound e Hood Canal, cada um com

pelo menos uma vila de inverno e vários locais de verão. Essas comunidades eram mais frequentemente identificadas com a bacia hidrográfica em que viviam, e seus nomes refletiam que eram "o povo" daquela hidrovia em particular (Haeberlin; Guntehr, 1930: 15). Os laços eram mais fortes entre os grupos que compartilhavam a mesma bacia hidrográfica, mas uma rede de parentesco também ligava os territórios dos Salish da costa sul, criando uma rede inter-relacionada de contatos que unia a região. As comunidades tinham uma estrutura de filiação indiferenciada: os indivíduos reconheciam a sua identidade tanto pela linhagem materna como paterna (Suttes, 1960). O processo de elaboração de tratados governamentais da década de 1850 buscou distinguir os grupos e identificá-los de modo estanque a um território, combinando, assim, grupos anteriormente independentes em afiliações étnicas.

Os dois relatórios de Hill-Tout foram publicados no *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* — escolha inusitada para os padrões da antropologia norte-americana, mas que se explica pela própria trajetória de Hill-Tout que, originalmente clérigo, começou a sua carreira em Cardiff e posteriormente se mudou para o Canadá, onde finalmente iniciou pesquisa entre as populações da Costa Leste — primeiro os Haida e depois os grupos Salish.

O pano de fundo das duas resenhas de Mauss era o debate à época acerca do totemismo, entre teóricos de origem europeia e teóricos de origem norte-americana. Pela relevância da discussão, vemo-nos obrigados a dar detalhes adicionais. Ao lado de tópicos como orenda, herói cultural e os mitos relacionados a ele, o totemismo era um tema favoritos de Boas e seus seguidores. Com efeito, etnólogos de campo americanos logo descobriram que fenômenos totêmicos ocorriam em muitas sociedades indígenas, frequentemente associados ao que mais tarde foi chamado de “manituísmo” ou “totemismo individual”: a crença em um espírito guardião pessoal. Como Alice Fletcher pôde apontar para os Omaha, havia muitas semelhanças entre totens e espíritos guardiões, e a atitude humana em relação a eles também era semelhante. Portanto, ela concluíra, o totem do grupo social. (neste caso, um clã patrilinear) deve ter surgido da mesma maneira que o espírito guardião pessoal, e deve ter representado a manifestação da visão de um ancestral (Fletcher, 1897). Boas afirmava que entre os Kwakiutl a tutela pessoal teria sido adquirida por um ancestral mítico e que era então passada de geração em geração (Boas, 1966). Hill-Tout, aqui resenhado, chegou a postular que o desenvolvimento geral do totemismo se dava a partir de crenças em espíritos guardiões (Hill-Tout, 1904). Essa

teoria, que foi chamada de “teoria americana do totemismo”, não foi aceita por todos os antropólogos americanos — Benedict, por exemplo, achava que ela até contradizia dados norte-americanos (Benedict, 1923).

Por sua vez, para os teóricos europeus o totemismo confundia-se com a própria gênese dos fenômenos religiosos — para alguns, como McLennan ou Frazer, a religião teve origem no totemismo, entendido vagamente como uma adoração de animais e plantas como deuses. Mais especificamente para Frazer, o totem seria uma classe de fenômenos naturais (comumente espécies animais e vegetais) ou objetos materiais em relação aos quais o “selvagem” postularia uma relação íntima de parentesco, derivada de uma origem comum (Frazer, 1887). Essa crença originária teria gerado dois tabus: um alimentar, que proibia os membros do grupo totêmico de comer a espécie simbolizada, e um social, que proibia os membros do grupo totêmico de se engajarem em relações matrimoniais. A visão da escola francesa de sociologia aproximava-se dessa teoria, na medida em que para Durkheim a categoria simbólica de totem não se dissociava do seu efeito prático de solidariedade social.

Mauss nas duas resenhas contrapõe-se às restrições sugeridas por Hill Tout à noção europeia de totem: primeiro, na descrição de um proto-totemismo entre Siciatl que, na verdade, parece revelar justamente a presença da própria categoria de totem; segundo, na descrição de um totemismo puramente individual entre os Stseelis e os Skaulits

L’Année Sociologique 1905

PAUL HERMANT. – Evolution économique et sociale de certaines peuplades de l'Amérique du Nord. Bull. de la Soc. Roy. Belge de Géogr. Extr. Bruxelles, 1904, p. 110 in-8º

J. -R. SWANTON. – The Development of the Clan System and of Secret Societies among the N.-W. Tribes. American Anthropologist. N. S. 1904. VI, p. 477-486

Resenha:

O trabalho de Hermant segue um outro, que apareceu no mesmo Boletim (1904 n. 1 n.2), que deixamos escapar no ano passado, e que tratou dos primórdios da organização social, reconstruído a partir de documentos relativos a tasmanianos, fueguinos, etc. O estado de sociedade desses povos, restritos à família, impotentes para formar grandes grupos, estaria ligado à sua débil técnica e à sua inferioridade econômica. Certamente a organização de clãs das sociedades australianas poderia constituir uma objeção a essa teoria. Mas o autor defendeu e defende de novo aqui a suposição de que as sociedades australianas seriam formas degeneradas de um estado superior e anterior.

À luz desses princípios da interdependência entre tecnologia e constituição jurídica, Hermant passa agora ao estudo comparativo das sociedades da América do Norte. O método consiste em elaborar sucessivamente, para cada uma das grandes famílias de povos, um quadro paralelo de fenômenos tecnológicos e econômicos, por um lado, e jurídicos, por outro. Estes se dividem em condições sociais (no sentido político) e familiares (o autor entende por isso tudo o que diz respeito à organização doméstica). São assim revistos os Esquimó, os Tinneh, os Nootka (povos da civilização do Noroeste),

povos californianos, povos algonquianos, os Sioux, os Iroqueses. O campo de estudo foi, portanto, amplo e bem escolhido, pois se trata de povos muito comparáveis entre si e entre os quais se distribuem todas as formas possíveis das primeiras evoluções sociais. E a massa de documentos publicados a respeito de um conjunto de vários grupos desde as grandes obras de Morgan torna, hoje, necessário qualquer esforço de atualizar as questões.

Infelizmente, quaisquer que sejam os recursos da erudição de Paul Hermant, ele está longe de ter cumprido sua tarefa. Por mais engenhosas que algumas de suas ideias possam ser (por exemplo, p. 64, uma conexão entre a existência da escravidão no Noroeste e a castidade da jovem), todo o seu trabalho carece da precisão e consideração necessárias. Informações que, às vezes, apenas aparentemente são de primeira mão permitem que ele, por exemplo, já no primeiro capítulo sobre os Esquimó, confunda Hans Egede e Saubye, e Crauz; cite Helms ao invés de Holm e fale, por fim,, de acordo com Payne, dos grandes assentamentos do rio Churchill. Uma meditação mais séria, por exemplo, teria exigido que ele falasse das sociedades secretas em todo o Noroeste e em todas as pradarias. Também faria com que ele não negligenciasse completamente fatos de licenciosidade sexual do tipo que apontamos em nossas memórias sobre os Esquimó.

É por isso que, por mais útil que seja o trabalho de Hermant, é certo que não daremos grande crédito às suas teorias, nem grande autoridade aos seus métodos, que, aliás, foram renovados por Grosse (cf. *L'Année Sociologique*., 1, p. 319). As famílias, ainda isoladas entre os Esquimó, poderiam, graças à grande pesca e à grande caça, terem se aglomerado em grandes grupos e formar clãs, nas tribos meridionais. O aparecimento esporádico do clã entre os Tinneh-Athapascanos mostraria precisamente como ele pode nascer, como afeta a situação das mulheres, mantém o levirato, transforma a vendeta de vingança tribal em vingança gentílica; como a mulher, ao mesmo tempo sujeita e alheia ao marido, chega, por meio de seu progresso econômico, não à ginecocracia, mas ao matriarcado e ao reconhecimento da descendência pela linha materna; como finalmente aparece o clã com descendência paterna. A maioria dessas afirmações será discutida acaloradamente aqui e não podemos nem mesmo entender a teoria que Hermant propõe sobre a origem da proibição do incesto, que ele associa a uma necessidade de seleção.

Swanton não cai no mesmo erro de Hermant e não peca por excesso de pressa e desprezo pelos métodos históricos. Ele também, depois de Morice e Boas, tenta traçar a origem da organização em clãs e sociedades secretas nas sociedades do Noroeste. Sua conclusão é a de que o sistema de clãs seria originalmente Tsimshian, Haida e Tlingit e

irradiado por empréstimos desses grupos, e que o sistema de sociedades secretas originalmente chegou ao noroeste através dos grupos Salish na sua relação com as sociedades das Pradarias (Povos algonquianos?); mas todas essas hipóteses históricas são, para nós, sem real interesse. É até possível derrubá-las, e não teríamos dificuldade em supor, do nosso lado, que as sociedades secretas das pradarias seguiriam o modelo das irmandades religiosas do Noroeste, que são infinitamente mais bem organizadas.

A sociologia tem tudo a ganhar com o fato de a pesquisa etnográfica ser tanto histórica, como as de Swanton, quanto comparativa, como as de Hermant; tem tudo a perder com conclusões tão rápidas e hipotéticas quanto as deles.

Comentário:

Os dois trabalhos aqui resenhados apresentam uma característica singular face aos anteriores: tratam-se de quadros comparativos amplos, que visam sistematizar os dados coletados à época, primeiro, acerca de grupos da América do Norte em geral e, segundo, acerca de grupos dos Noroeste do Pacífico. Levando adiante um método de conjectura histórica, ambos traçam panoramas evolutivos que descrevem diferentes estágios de desenvolvimento político-jural — o trabalho de Hermant parte de uma equação entre grau de "desenvolvimento tecnológico" e grau de desenvolvimento jurídico das instituições, ao passo que o trabalho de Swanton promove uma visada difusionista, à procura, no caso, dos centros originários de dispersão da instituição das sociedades secretas entre os grupos da Noroeste do Pacífico.

Novamente, Mauss apresenta uma saudável aversão às conjecturas históricas – no seu rigor de leitura, ele sempre se abstém de preencher espaços vazios e lacunas entre os dados com hipótese de "origem". Na verdade, a constatação de hiatos leva-o a retrabalhar a sua própria teoria – vez após vez é possível constatar uma sistematicidade inerente aos dados, que impele o pesquisador quase que por inércia a preencher as lacunas de dados em determinado trecho com o auxílio de dados obtidos em outro, porém, Mauss não se precipita na especulação, mas a suspende. Como ele mesmo diz nessa resenha, certamente deve haver uma relação entre o código tecnológico e o código jurídico e certamente deve haver um esquema básico que implica o desenvolvimento de sociedades secretas —

todavia, essas relações, quanto mais patentes se revelam, mais impõem ao etnógrafo um decoro interpretativo.

C. HILL TOUT. – Report on the Ethnology of the Statlumh of British. Columbia. Journal of the Anthropological Institute, 1905, XXXV, p. 126-218

Resenha:

Os fatos não param de nos surpreender. Aqui está uma das mais importantes tribos Salish do interior da Colúmbia Britânica, de um grupo em que o totemismo não era previsto, ou não existia mais; aqui está um etnógrafo, um sociólogo, Hill-Tout, que até construiu uma teoria do totemismo, derivada do manitou individual, que, depois de Boas, admitiu uma teoria do totemismo emprestado do noroeste americano: e eis que pesquisas completas, ou melhor, facilitadas por um Statlumh extremamente experiente (pp. 127, 148), não apenas nos mostram um totemismo completo, mas ainda um sistema que não cede em raridade e interesse ao sistema dos australianos centrais e que, em suma, derruba todas as ideias preconcebidas. É até grave, para a teoria das formas de totemismo norte-americanas, que fatos tão complexos e tão importantes tenham escapado à observação neste ponto. Eles levantam suspeitas sobre um bom número de ideias que tomamos como certas. Não podemos deixar de supor que temos agora, entre os Statlumh, formas de totemismo evidentemente decompostas, mas decompostas de forma extremamente primitiva, que formariam a base dos cultos de clãs e sociedades em todo o Noroeste. Aliás, se notarmos a reconhecida importância entre os outros Salish, entre os Kwakiutl, Bella Coola, etc. até os Tlingit, da divisão da sociedade em chefes, nobres, servos, e se levarmos em conta a ausência, entre os Statlumh (p. 130), do sistema de castas, entenderemos que eles conseguiram se sair melhor do que os outros grupos do declive ocidental das Montanhas Rochosas ao conservarem traços de sua primitiva organização política-doméstica-religiosa. Devemos, portanto, colocar no início das sociedades atuais não sistemas já degenerados de totemismo, mas um totemismo completo, muito vivo, no qual o lado jurídico e o lado religioso são igualmente marcados.

Sobre os fenômenos jurídicos do clã totêmico, Hill-Tout nos informa muito mal; e expressões como esta: "Um homem tinha que casar com todas as irmãs da sua mulher" não deveriam ser encontradas no texto de um sociólogo tão sábio quanto ele. No entanto, tudo indica que esa típica sociedade Salish é constituída por famílias agnáticas (cf. nomenclatura de parentesco, pp. 206, 207), grandes famílias compostas por clãs locais e clãs propriamente ditos.

Morfologicamente, a sociedade Statlumh é, aliás, uma sociedade com uma dupla morfologia, de inverno e de verão (p. 131). A casa subterrânea de inverno até existe, mas desapareceu recentemente. Ligamos, sob a sugestão do próprio Hill-Tout, a coexistência de dois tipos de nomes próprios individuais, tel-smum e tel-staz (p. 148), à existência dessas duas morfologias. Pois não podemos deixar de aproximar esse fato ao fato de que para os Kwakiutl os nomes profanos do verão sucedem, durante a estação solene das festas de inverno e das irmandades religiosas, os nomes secretos, indicativos do lugar do indivíduo no clã e na irmandade.

Também falta nesse trabalho uma descrição do potlatch, em uso aqui como em todo o noroeste e que deve afetar seriamente os sistemas jurídicos e religiosos. Os nomes zuwen, misteriosos, parecem de fato estar sujeitos às regras do potlatch.

Dito isto, passemos ao lado religioso do totemismo. Hill Tout certamente exagera quando pensa encontrar cerimônias comparáveis ao Intichiuma australiano: por um lado, falta o elemento mais característico deste último, o sacramento totêmico. Por outro lado, o que dá cor ao Intichiuma australiano é a sua importância econômica e religiosa, a forma como garante a persistência da espécie totêmica para os clãs do grupo que dele se servem. Aqui a cerimônia totêmica consiste simplesmente em uma oração dirigida ao gênio da espécie por um membro do totem para que ele mande a caça. Os outros fatos citados por Hill-Tout não provam de forma alguma sua primeira afirmação, e os totens pessoais, que são aqueles dos quais ele dá exemplos detalhados, não parecem oferecer nada além do que as revelações xamânicas desse tipo oferecem na América: os poderes da espécie são adquiridos pelo curandeiro a quem ocorreu a iniciação totêmica, involuntária ou não.

Quanto à teoria de Hill Tout, que gostaria de ver nos fatos que cita mais uma prova de sua teoria da origem pessoal do totem do clã, pensamos que ele se baseia em fatos cuja observação sua própria teoria desvirtuou. É até surpreendente que ele pudesse confundir assuntos e coisas a tal ponto. Se o tel-smum, nome totêmico, não é coletivo, mas

individual, como é possível que seja carregado por mais de uma pessoa, e como poderia ser objeto de herança de toda uma família? Se o tel-staz, nome próprio individual, não é hereditário, como se explica a reencarnação dos ancestrais no clã? É provável que todas essas observações devam ser repetidas. Talvez o problema já seja desesperador. Mas juraríamos que estamos diante de um sistema de clãs bastante apagado, embora ainda totêmico, com determinado número de almas e prenomes, como em todo o Noroeste americano.

Comentário:

Os St'at'imc, anteriormente conhecidos como Lillooet (embora os Lillooet continuem sendo um sub-grupo hoje em dia dos St'at'imc), são um povo falante de língua salish que se situam entre as Montanhas Costeiras e o cânion Fraser — e, por isso, são conhecidos como "Os Salish do Continente". O nome 'Lillooet' é derivado de Iil'wat, o nome de um antigo assentamento que coincidia parcialmente com os limites atuais do Monte Currie (Van Eijk, 1997: 31). Em sua versão anglicizada, tornou-se o nome da cidade de Lillooet (que se sobrepõe parcialmente a um antigo assentamento chamado saX.' na língua Lillooet) e o nome do povo Lillooet. O nome Iil'wat não pode ser analisado: a explicação 'cebola selvagem' dada por Boas em Teit (1906:292) é espúria e quase certamente resulta de uma confusão de Iil'wat com a palavra qwlawa, 'cebola pequena'. Embora os Lillooet em tempos pré-contato não parecessem ter um termo comum para si mesmos, o termo st'at'yamx (ou st'at'imc) que originalmente parecia cobrir apenas as bandas de Seton até a área de Lillooet-Fountain, agora também é usado regularmente para toda a nação. Apresentam um sistema de parentesco cognático, com herança e descendência passadas pela linha masculina e feminina.

Havíamos visto como Hill-Tout postulara o desenvolvimento geral do totemismo a partir de crenças em espíritos guardiões, e como essa teoria distinguia a antropologia norte-americana da antropologia europeia. Contudo, à luz de novos fatos etnográficos, parece haver uma re-acomodação da teoria europeia no solo norte-americano. De fato, como bem coloca o próprio Hill-Tout, o seu estudo traz à baila a importância da origem e da transmissão de nomes pessoais e coletivos entre os St'at'imc, a proeminência dos totens pessoais e hereditários, e a presença de cerimônias de alta carga simbólica,

similares àquelas encontradas entre os Arunta da Austrália Central (mais especificamente os Intichiuma).

Ora, as semelhanças entre populações Salish e populações australianas será justamente o tópico mais sublinhado por Mauss em sua resenha, que não deixará de ver no artigo a confirmação de um totemismo completo em uma população norte-americana, sem vestígios de empréstimo ou derivas individualizantes (como aquelas que justificam a teoria de um totemismo de "espíritos guardiões", e não de símbolos coletivos).

Após destacar a variação sazonal na morfologia social dos Statlumh (fato etnográfico que ecoa aquele dos Inuit), Mauss adentra nos detalhes do livro de Hill Tout e se frustra com a falta de ressonância ritual do totemismo ameríndio — as orações destinadas ao gênio do totem carecem do valor cerimonial encontrado no Itichiuma australiano, e redundam de certa forma em fórmulas de uso estritamente pessoal. De fato, entre os Arunta australianos, o Intichiuma possuem o caráter de uma cooperação mágica com fins econômicos (Malinowski, 1993: 51): o propósito explícito dessas cerimônias é aumentar a população de uma determinada espécie de animal ou planta totêmica, e são realizadas pelo clã cujo totem é o do animal ou planta em questão, algo que é inteiramente ausente nas descrições de Hill Tout.

Por fim, vemos talvez um dos parágrafos mais interessantes de Mauss como resenhista: diante da afirmação de Hill-Tout de que o nome totêmico é individual, Mauss assinala que até mesmo aí — nos aspectos mais individualizados e individuantes — há ainda centelha de uma troca, pois só é possível aceder a condição de um "eu" após ter recebido um nome de um outro. Na própria métrica da relação de um "eu" consigo mesmo já é possível observar uma relação social elementar: para que um "eu" posso dizer "eu" ele precisa tê-lo recebido de outrem.

SCHMIDT. - Indianerstudien in Zentralbraesilien. Erlebnisse und ethonologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren. 1900 bis 1901. Berlin, Reiner. 1905. XIV-456 p. in-8º

Resenha:

As observações de Schmidt referem-se, por um lado, aos Guaitó, que habitam a região pantanosa do alto Paraguai e, por outro lado, aos grupos ribeirinhos das nascentes do Xingu (principalmente os Bakairi), que K. von den Steinen já nos fez conhecer. Esta dupla monografia trata principalmente da tecnologia. O autor dedica em particular um estudo aprofundado ao entrançamento, do qual classifica metodicamente os vários tipos (pp. 211, 330). Ele também busca provar que os motivos decorativos que se encontram, pintados ou gravados, em numerosos objetos (máscaras, pratos, cabaças, etc.) na região das nascentes do Xingu são derivados das figuras necessariamente produzidas pelo próprio fato de trançar (pp. 372, 410): a demonstração bem conduzida e apoiada por excelentes ilustrações parece conclusiva. Teríamos, portanto, aqui um novo exemplo de um fenômeno muito geral e importante: o ornamento geométrico repete, modificando-a, uma forma que uma atividade puramente prática produziu e que a princípio não tinha caráter estético. Esses motivos geométricos são, além disso, designados por termos concretos (por exemplo, *mereschu* – peixe) e às vezes são modificados de forma a representar convencionalmente objetos naturais (p. 381).

É possível também encontrar nessa obra vários vocabulários (caps. IV e XIII), bem como informações sobre organização social e direito (caps. XIII e XVII) e sobre o sistema econômico (pp. 201, 310, 425): a derrubada de uma nova parte da floresta é feita pelo trabalho conjunto de todos os jovens da aldeia e dá origem a uma festa; (cf. p. 420., o texto de uma canção que os trabalhadores entoam quando saem da aldeia e quando a ela regressam).

Comentário:

Falantes de língua jê, os Guató, no começo do século vinte, ocupavam praticamente toda a região sudoeste do Mato Grosso, sobretudo no enclave entre Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Bolívia. Podiam ser encontrados ao longo das margens do rio Paraguai, desde as proximidades de Cáceres até a região do Caracará, passando pelas lagoas Gaíba e Uberaba e, na direção leste, às margens do rio São Lourenço (Godoy e Balykova, 2018). Contudo, os Guató passaram por uma longa história de esbulho territorial e expulsões no decorrer do século, até finalmente se concentrarem na ilha Insua após a demarcação da terra indígena nos anos 1980. A respeito do sistema de parentesco dos Guató, à época da etnografia de Schmidt, o que se sabe é que as famílias viviam relativamente isoladas, como unidades autônomas e cognáticas. Os Bakairi, por sua vez, antes da abertura dos campos de pouso e rodovias, controlavam o acesso das expedições científicas ao Alto Xingu (Barros, 1989). "Mandioqueiros" assim como os demais falantes de língua karib, eles viviam (e ainda vivem) dispersos em diversos grupos, cada qual dominando um território delimitado por rios e riachos, aproveitando-se dos seus recursos. Cumpre dizer que o termo Bakairi não é um auto-etnônimo — os próprios Bakairi se autodenominam *Kurâ*, que quer dizer gente, ser humano. O sistema de parentesco é bilateral, com peso igual distribuído ao lado paterno e materno.

A história de Max Schmidt guarda os componentes de acaso e intrepidez que caracterizam a etnologia da primeira metade do século vinte em solo sul-americano – "a fronteira fóssil do americanismo" como chamou Anne-Christine Taylor (1984). Originalmente estudante de direito, Schmidt logo passou à etnologia e começou a trabalhar no Museu Etnológico de Berlim, onde conheceu Karl von den Steinen, pesquisador pioneiro das populações do Brasil Central (Godoy; Balykova, 2018: 7). Influenciado pelo encontro, em 1900 e 1901, Schmidt foi para o Mato Grosso, onde visitou as bacias do rio Xingu e do Alto Paraguai, onde conheceu o povo Guató. Em 1901, Schmidt esteve durante três semanas entre os Guató, no povoado chamado de Figueira, nas lagoas Gaíva e Uberaba, e em seguida subiu para o Xingu. Os resultados da expedição compuseram a rica etnografia do livro aqui resenhado, *Indianerstudien in Zentralbrasilien*.

Nas suas observações, Mauss sublinha a importância dos estudos de cultura material de Schimidt (cumpre observar que a antropologia alemã naquele momento era quase inteiramente voltada à coleta de objetos etnográficos para a composição de acervos de museus), sobretudo na relação simétrica e desequilibrada entre os motivos decorativos e a função prática dos objetos Bakairi — tais motivos, apesar de surgirem no seio da produção artesanal, passariam progressivamente a ganhar vida própria, tornando-se um elemento distinto, com relativa autonomia face ao objeto do qual se originou.

Do livro de Schmidt, gostaríamos de destacar o seguinte trecho, pelo que possui de apreço ao detalhe e sensibilidade etnográfica. Nele, os Guaitó parecem destacar que aquilo que é mais próprio ao mundo dos brancos é a possibilidade de esquecê-lo:

> Já foi mencionado acima que os homens Guató que conheci, sem exceção, tinham um domínio bastante bom da língua brasileira. O Guató aprende agricultura nessa ocasião e aprende a lidar com cavalos, gado e outros animais domésticos úteis. Mas, o que é interessante aqui, ao retornar à floresta, ele quase não faz uso desse conhecimento. Cavalos, gado e porcos permanecem em sua memória, como demonstram os desenhos em troncos de árvores reproduzidos acima (Figs. 147 e 148), mas por que ele precisa utilizar esse conhecimento quando a natureza lhe fornece tudo o que precisa sem nenhum trabalho adicional? (Schmidt, 1901: 308, tradução nossa[57])

[57] Original: Es wurde schon oben erwähnt, dass die Männer der Guatö, mit denen ich zusammentraf, ohne Ausnahme ziemlich gut der brasilianischen Sprache mächtig waren. Der Guatö lernt bei dieser Gelegenheit den Ackerbau kennen, er lernt mit Pferd, Rind und andern nutzbaren Haustieren umgehen, aber, was hier das Interessante ist, bei seiner späteren Rückkehr in den Wald verwertet er fast nichts von diesen Kenntnissen. Pferd, Rind und Schwein bleiben in seiner Erinnerung, wie die oben (Fig. 147 u. 148) wiedergegebenen Zeichnungen an Baumstämmen beweisen, aber wozu hat er es denn auch nötig diese Kenntnisse zu verwerten, wenn ihm die Natur alles nötige ohne weitere Arbeit darbietet.

H.R. VOTH. – Hopi Proper Names. Field Columbian Museum, Anthropological Series, VI. nr. 3. Chicago, 1905, p. 65-113, in-8º

H.R. VOTH – Oraibi Natal Customs and Ceremonies. Idem, nr. VI, 2. Chicago, 1905, p. 47-61

Resenha:

Aqui estão duas novas partes da investigação que Voth publica sobre as chamadas sociedades Pueblo, dos Hopi. Ele se concentra mais especificamente no Pueblo de Oraibi. Reforçamos a importância que atribuímos aos fatos que os etnógrafos americanos estão descobrindo e comunicando rapidamente. Tanto do ponto de vista da sociologia geral quanto das sociologias locais, os Pueblo realmente apresentam fenômenos extraordinários. Formam, excepcionalmente, sociedades com clãs totêmicos de descendência uterina, que conseguiram tornar-se quase urbanas, embora mantendo uma organização quase incompatível com sua morfologia. O regime do casamento, as sociedades religiosas e secretas, as irmandades sacerdotais e guerreiras, a notável organização das mulheres, são os fenômenos mais interessantes do ponto de vista jurídico. Totemismo, mitologia, cultos de clãs, cultos de irmandades ligadas a clãs e deles desligadas, cultos nacionais, calendário, sistema de festas, ritos complexos e simples, tudo abunda do ponto de vista religioso em características raras e instrutivas. Recordamos a importância que atribuímos, em trabalho anterior, às classificações das coisas entre os Zuni (Durkheim e Mauss, *Formas primitivas de classificação*, *L'Année Sociologique*, V) vizinhos dos Hopi, sobre os quais supomos (ibid. p.44) ser possível traçar extrapolações a partir daqueles.

O presente trabalho comprova nossa observação da época e, além disso, a enriquece com notável precisão. Primeiro, em várias ocasiões, em seu trabalho sobre nomes próprios hopi, Voth indica a existência de coisas classificadas sob os totens dos clãs. Aparece então, de maneira extremamente clara, um fenômeno ainda mais complexo do que havíamos suposto. A organização hopi da sociedade (clãs e irmandades) é refratada na organização mental do conhecimento coletivo em todo detalhe e acabamento.

Com efeito, as coisas não se distribuem apenas entre os clãs, mas também entre os indivíduos desses clãs, pois muitos dos nomes próprios dos indivíduos são simplesmente os das espécies subtotêmicas desses clãs, ou mesmo de coisas incluídas nesses sub-totens (por exemplo, pp. III, etc.). E como os nomes próprios estão ligados, por outro lado, a funções religiosas, a máscaras hereditárias no clã (pp. 77, 88, etc.), o clã totêmico hopi nos aparece ele mesmo, não como se possuísse em bloco um grupo de coisas, mas como se tivesse distribuído entre os indivíduos da mesma forma que, na sociedade, os papéis são distribuídos.

O fato ainda outro interessa do ponto de vista de uma teoria do nome próprio. Talvez sejam recordadas as observações que fizemos sobre esta questão (*L'Année*, IX, pp. 266, 396) e como os problemas mais importantes da mitologia, do culto dos mortos, da lei da propriedade nos pareciam ligar-se ao nome próprio. Aqui a questão das formas classificativas e primitivas de mentalidade também está relacionada ao mesmo problema. O clã totêmico já nos surgia como um agregado singular de um número limitado de almas reencarnantes, a espécie totêmica e o clã sendo concebidos juntos como uma espécie de sociedade de equipe limitada. Agora, em um caso, mas em um caso típico, os subtotens são identificados com os indivíduos do clã. Essa é a prova da extraordinária indistinção que deve ter reinado, em determinado momento, entre a noção de indivíduo (do homem membro do clã) da espécie totêmica e da espécie subsumida. Essa maneira mitológica de resolver o problema dos universais corresponde certamente a processos de pensamento coletivo muito profundos.

Os nomes próprios são dados, naturalmente, já que o clã é de descendência uterina, pelo clã da mãe, e especialmente pelas mulheres (em princípio a avó da criança). É impossível para nós entender o que Voth quer dizer quando fala de uma diferença entre o clã do "portador do nome" e aquele do "doador do nome". Ele entenderia que o clã Hopi é descendente de homens? Se sim, qual é a sua evidência? E quão improvável é essa jornada de nomes próprios de um clã para outro.

É em uma cerimônia do vigésimo dia que o nome é dado. Todos os ritos de nascimento são estudados com precisão exemplar, incluindo uma forma aberrante. Alguns fatos de tabus de simpatia em relação ao marido, alguns ritos que estabelecem uma notável solidariedade entre o fogo do lar da família e todo o nascimento, o papel desempenhado pelas mulheres: tudo é muito interessante. Alguns usos parecem indicar a vivacidade das noções relativas à reencarnação.

A sobriedade científica de Voth é louvável, talvez sua pressa em publicar nos impeça de conhecer suas hipóteses. Mas seria urgente saber se, como Cushing afirma para os Zuni, a noção de reencarnação perpétua também não existiria entre os Hopi. Tudo nos leva a traçar conjecturas, e nada no presente trabalho nos autoriza a fazer afirmações absolutas. Aguardamos uma teoria completa dos fenômenos sociais entre os Hopi e uma edição completa das obras que o falecido Cushing deixou sobre os Pueblos de Zuni.

Comentário:

Essas duas publicações de Voth continuam as suas pesquisas anteriores, desta feita com um foco mais específico: a instituição dos nomes próprios entre os Hopi. Porém, dizê-lo não faz jus à minúcia do trabalho de Voth – na primeira publicação, um livro, *Hopi Proper Names*, vemos um levantamento exaustivo da quase totalidade de nomes próprios em circulação à época entre os Hopi de Oraibi; na segunda publicação, um artigo publicada na *Publications of the Field Columbian Museum*, intitulado *Oraibi Natal Customs and Ceremonie*s, vemos um ritual de nominação semi-doméstico, que não poderia ser observado e registrado senão sob uma proximidade real entre o etnógrafo e seus sujeitos de pesquisa (as cena descritas acompanham o ritual de nominação de um recém-nascido desde os cuidados do puerpério até os diferentes momentos de transmissão de nomes clânicos — tudo no semi-sigilo do contexto doméstico).

Na sua resenha, Mauss se depara com um tema caro à sua pesquisa realizada ao lado de Durkheim: a proximidade entre organização social e classificação simbólica. As coisas do mundo são classificadas de acordo com os nomes do clã, que por sua vez são a própria mola da organização social: assim, um clã totêmico não é somente um grupo de pessoas, mas um esquema de classificação do cosmos. A organização mental do mundo e a organização da sociedade caminham lado a lado, como se fosse possível observar em uma aldeia o diagrama que organizaria a totalidade dos seres. Por exemplo, entre os Hopi, os nomes pessoais não só delimitam os confins de um grupo, mas ganham diferentes sentidos a partir dos clãs dos seus doadores, de tal modo que as diferentes combinações de nomes geram também representações de diferentes seres: *Qotvantiwa* (Branco), se dado por um membro de algum clã animal, pode se referir a figuras ou marcas brancas do animal; se dado por um membro de algum clã de pássaros ou vegetais, a referência seria

a marcas brancas daquele pássaro ou erva, conforme o caso. Os grupos clânicos e seus respectivos nomes oferecem uma reprodução em miniatura do mundo.

Consequentemente, os nomes totêmicos tornam-se um exemplo cabal dessa tensão entre universal e individual: transmitidos de geração à geração, eles carregam dentro de si, além da identidade dos indivíduos do grupo, como também a espécie totêmica e a própria vida do clã, que não pode ser concebido sem seus nomes totêmicos; assim, os nomes próprios convocados a serem reencarnados de geração em geração tornam-se a um só tempo a categoria mais geral (são sempre os mesmos nomes) e o indivíduo que lhes encarna (os nomes positivam e revelam a instância concreta do discurso: quem deu o nome assim como quem o recebeu são igualmente denotados pelo nome). Aproximando o trabalho de Voth ao de Cushing sobre os Zuni, Mauss se pergunta se não seria possível observar aí uma noção de reencarnação perpétua.

Por fim, Mauss assinala uma inconsistência lógica de Voth: se os nomes só podem vir dos clãs uterinos, como é possível imaginar dois clãs distintos, um de "doadores de nomes" e outro de "portador de nomes"? Porém, podemos aqui fazer uma correção ao apontamento de Mauss. De acordo com os dados apresentados por Voth, a criança não recebe nomes pessoais somente do clã materno, mas também da avó por parte de pai:

> Ninguém mais entrou, a avó (mãe do pai) pegou a criança no braço esquerdo, pegou as duas espigas de milho com a mão direita, acenou para a frente sobre o peito da criança, expressou o bom desejo de sempre e deu um nome à criança. A mesma coisa foi repetida pelas outras três mulheres na sequência em que estavam sentadas.
>
> O primeiro nome dado à criança foi "Pequena Raposa" (Sikahtayhoya); o segundo, "Cinza-Em-uma-Linha" (Qoyawishtiwa); o terceiro, "BelaTrazida" (Lomamakiwa), referindo-se a uma linda pele de raposa que se imagina ter sido trazida por alguém; o quarto, "Lembrado" (Uuna), referindo-se ao fato de que o Coiote às vezes pensa em alguma comida que encontrou ou enterrou em algum lugar; o quinto, "Acenando [Fogo]" (Yoshamna), referindo-se à crença dos Hopis de que o "Esqueleto" gira durante a noite, ocasionalmente balançando ou acenando uma faísca de fogo. (Voth, 1905: 59, tradução)[58]

[58] Original: No one else coming in, the grandmother took the child in her left arm, picked up the two corn-ears with her right hand, waved them forward over the chest of the child, expressed the usual good wish, and gave the child a name. The same thing was repeated by the other three women in the sequence in which they happened to be sitting. The first name given the child was "Little-Fox" (Sikáktayhoya); the .second, "Gray-In-a-Line" (Qöyaiwishtiwa); the third, "BeautifulBrought" (Lomamakiwa), referring to a pretty fox skin which is imagihed to have been brought by some one; the fourth, "Remembered" (Uuna), referring to the fact that the Coyote sometimes happens to think about some food that he has run across, or buried somewhere; the fifth, "Waving [Fire]" (Yoshamna), referring

Aqui fica claro que o grupo doador pode por vezes não ser o mesmo que o clã uterino.

Contudo, para além da leitura específica do texto, o que chama a atenção nessa resenha de Mauss é a existência de uma teoria de nomes próprios que, embora não sistematizada, pode ser aqui retraçada, especificamente na relação que estabelece com uma teoria da propriedade privada. Mauss indica duas referências bibliográficas no número anterior da *Année sociologique* onde seria possível encontrar os esboços iniciais dessa teoria: primeiro, em uma resenha do livro de Albrecht Dietrich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* [Mãe Terra: Um ensaio sobre religião popular] (1905); segundo, em uma resenha do livro de Van Ossenbruggen*, Over het primitief Begrip van Grondeigendom* [Sobre o conceito primitivo de propriedade da terra] (1905).

No livro de Dietrich, Mauss se concentra na tentativa de elaboração da noção "Mãe-Terra" ("terre-mère"). Partindo de dados referentes à antiga sociedade romana e os comparando aos dos Arunta que lhe eram contemporâneos, Dietrich chega à proposição (supostamente de valor semi-universal, uma vez que encontrada em vários sistemas míticos) de que a terra seria a mãe dos homens, pois nela as almas dos mortos repousariam até se reencarnarem nos recém-nascidos (Mauss, 1904: 264). Mauss destaca dessa proposição o tema da "reencarnação dos mortos", condicionando a sua devida compreensão à organização social – na verdade, a reencarnação das almas encontraria expressão sociológica no "nome pessoal" e no "clã". Mauss sublinha essa necessária presença dos mortos no tecido social ao afirmar que um morto qualquer não poderia ser o agente da reencarnação: por exemplo, as almas atenienses dariam sempre lugar a outras almas atenienses e, não, por suposto, a almas espartanas. Essa regra social de reencarnação, diz Mauss, encontraria um exemplo canônico entre os antigos Vikings, para os quais o último morto do grupo seria justamente reencarnado no último recém-nascido do grupo. Prolongando tal exemplo nos casos recentes de grupos norte-americanos, Mauss observa que tanto nos nikie dos Dakota quanto nas confrarias e sociedades secretas dos Pueblo, Haida e Kwakwiutl, o número de nomes pessoais e almas permaneceria o mesmo no interior do clã, e a vida deste seria a somatória geral dos renascimentos e

to the belief of the Hopis that the " Skeleton " goes round during the night, occasionally swinging or waving a spark of fire

mortes de pessoas sempre idênticas. Contudo, como esse sistema de ideias estaria relacionado à noção de "Terra-Mãe"?

O clã é sempre concebido com ponto de ancoragem no solo, nascedouro e local de manutenção das almas totêmicas, da onde tanto os ancestrais quanto as almas dos recém-nascidos viriam. O exemplo trazido por Mauss seria aquele dos Maori: por um lado, clãs locais possuiriam um sistema de nomes bem marcados; por outro, apresentariam um apego extremo ao seu solo de origem, sendo a *mana* do clã idêntico à alma (*hau*) do solo. De onde viriam os frutos, viriam os nomes: de onde viria a vida, viria também a reencarnação das almas dos mortos. Cumpre, no entanto, fazer a seguinte pergunta: por quê? Por que seria o solo o manancial das almas do clã? A segunda resenha de Mauss joga luz sobre essa dúvida.

O livro de Van Ossenbruggen dedica-se, por sua vez, à noção de herança na antiga China. Mauss retém a definição oferecida de "propriedade privada", na qual Van Ossenbruggen diz "O direito à propriedade é o direito menos condicionado (jamais incondicionado) de se dispor de uma coisa, direito que pode pertencer a uma pessoa privada ou a uma pessoa moral privada, o qual provém de uma relação direta entre a pessoa e a coisa" Mauss, 1904: 392). Mauss aponta que essa definição tem o mérito de assinalar a relação de incorporação entre proprietário e coisa apropriada, porém, tal definição ignora o sinal exterior por meio do qual conhecemos a existência da relação, a saber, o respeito que um outro expressa à propriedade alheia. Mauss sublinha a raiz religiosa desse fenômeno – sabendo da estreita relação que a escola francesa de sociologia estabelece entre eventos sociais e eventos religiosos, já podemos antecipar para onde Mauss pretende levar a discussão.

Com efeito, seguindo a argumentação de Van Ossenbruggen, Mauss reafirma que a propriedade se origina como propriedade coletiva, e que a relação direta pressuposta pela propriedade é aquela do trabalho: onde se realiza o trabalho é onde se figura a propriedade. Vemos aqui com perfeição os contornos de uma relação de incorporação que facilmente se traduz nos trabalhos agrícolas sobre o solo. Não por outro motivo, Mauss aproxima a argumentação de Van Ossenbruggen do clã local neo-zelandês (*hapuu*), que exerce seu direito de propriedade sempre a partir da concessão realizada pela figura de uma deusa-proprietária (*whenua*), moradora do fundo da floresta, doadora de mana, causa de tabu, e parente de todos os membros do clã (Mauss, 1904: 394). O que é importante observar nesse primeiro esboço teórico de Mauss é como, na gênese da noção de

propriedade, existe algo como uma trava de segurança que bloqueia preventivamente o surgimento da propriedade privada: na medida em que a terra e o solo são forçosamente consagrados a um deus ou a uma meta-pessoa local, constrói-se assim uma incapacidade radical — enraizada literalmente no solo — de surgir um só proprietário em meio aos membros do clã.

Fazendo uma concessão à teoria de Morgan, Mauss diz que se a propriedade privada pode surgir, ela surge quando o clã dá lugar à família reduzida — assim, as energias coletivas incorporadas à coisa apropriada se reduzem, tornando-se mais afeitas à escala de um só proprietário (lembramos que o esquema evolutivo de Morgan era justamente aquele que descrevia a passagem do matriarcado comunista, sem família definida, ao patriarcado de feições individualizantes, com uma família elementar). Contudo, o argumento de Mauss não estiola num evolucionismo cultural – aqui, ele detém a diferença importante do direito romano, entre profundidade e superfície. Se na profundidade a propriedade é coletiva, na superfície ela pode se tornar um direito individual, destinado ao uso. Tal fundo é sempre a terra incorporada ao clã, o clã incorporado à terra. Se voltamos ao livro de Dietrich, e justapomos as afirmações de Mauss em sequência, *poderíamos dizer que as almas dos mortos repousam no interior da terra e que, por isso, são os homens que pertencem à terra e não a terra que pertence aos homens, pois é a terra quem dá aos homens as suas almas e seus nomes, sem as quais não poderiam trabalhar nela*.

L’Année Sociologique, 1906-1909

KRAUSE (F.). – Die Pueblo Indianer. Eine historisch-ethnographische Studie (Nova Acta, Abhdl. d. Kais. Leop. Carol. Deut. Ak. d. Natureforscher., vol. LXXXVII, nº 1). Halle (chez Engelmann à Leipzig), 1907, 266 p., gr. in-4º

STEVENSON (M.C.). – The Zuni Indians. Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies. 23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology (pour 1901-1902), Washington, 1904 (1906), Gov. Pr. Off., 635 p., in-4º

VOTH (H.). – The Traditions of the Hopi. Field Columbian Museum Publ., Anthr. Series, IX, 4, 1906, 320 p., in-8º

EICKHOFF (H.). – Die Kultur der Pueblos in Arizona and New-Mexico. Stuttgart, Strecker u. Schröder, 1908, 76 p., in-8º

Resenha:

Eis, a respeito dos Pueblos do Novo México, uma série de livros interessantes, embora de natureza e importância desiguais. O estudo de Krause é um estudo etnográfico geral que utiliza trabalhos anteriores. O de Eickhoff tem o mesmo caráter. O trabalho de Stevenson, por sua vez, é o resultado de observações pessoais realizadas por quase trinta

anos e, embora, como veremos, deva ser usado com cautela, é uma verdadeira mina de fatos. Quanto ao trabalho de Voth, ele nos apresenta um conjunto de mitos e contos hopi, coletados especialmente em Shipaulovi e Mishongnovi; mas são materiais brutos e não trabalhados.

Krause não pretendia escrever uma obra definitiva. Faltariam, para isso, muitos documentos: pois, embora longa, sua bibliografia contém muitas lacunas. Ele não conhecia nem os *Zuni Folk Tales* [Contos populares zuni] de Cushing, nem seus *Manual Concepts* [Conceitos manuais], nem todas as obras de Fewkes sobre os Hopi, nem o volume de Holmes sobre cerâmica nos Estados Unidos, etc. Mas ele trata os fatos que conhece com cautela e discernimento, e esses fatos são numerosos o suficiente para permitir que seu trabalho seja considerado uma introdução útil ao estudo dos Pueblos do Novo México e do Arizona.

O grande mérito desse livro é oferecer-nos um panorama dessa civilização. Agora é preciso reter com clareza o todo para poder imaginar cada uma das sociedades Pueblo, e mesmo cada um dos fatos sociais que elas apresentam. O quadro que os sustenta é tão completamente interligado que, ao lhes isolar os elementos, corre-se o risco de desfigurá-lo. Uma longa tradição, uma alta cultura, múltiplas interferências resultaram entre os Zuni, entre os Hopi, entre os Tewa, entre os Kerès, etc., numa espécie de sistemática social, num notável esforço de coordenação de todas as instituições, econômicas, políticas, militares, legais, religiosas. Ao mesmo tempo, um surpreendente conservadorismo dessas sociedades, que são as mais avançadas da América do Norte, permitiu-lhes conservar a memória de sua organização mais antiga e de suas crenças mais primitivas: ainda empregam, pelo menos para usos religiosos, o losango[59] (*rhombus* dos gregos), o bumerangue (cf. Stevenson, pp. 115, 175), instrumentos que correspondem aos primeiros estágios religiosos e técnicos da humanidade. Por outro lado, frequentes migrações de grupos inteiros, aliadas a notáveis capacidades de empréstimo, fazem com que verdadeiras instituições sejam importadas de fora a cada momento. Os Hopi e os Zuni têm cerimônias navajo, algumas das quais são celebradas em forma de jogo, outras seriamente; os Zuni têm irmandades Hopi; mesmo ritos importantes vêm de populações não Pueblo. Algumas das canções mais solenes em Zuni estão no dialeto de Sia (Stevenson, p. 125, n.), ou mesmo em uma língua de uma família completamente

[59] N.T: Losango aqui trata-se de um instrumento de sopro da família dos aerofones.

diferente (ibid., p. 345). Deuses estrangeiros, clãs, irmandades inteiras foram introduzidos em tempos mais ou menos recentes (Stevenson, pp. 275, 412, 413; Voth, p. 47). Práticas que ocorrem em alguns Pueblo de forma muito simples floresceram em outros lugares a ponto de serem irreconhecíveis. Precisamos, portanto, reunir tudo o que sabemos sobre cada um dos clãs, aldeias, cada uma das irmandades, grupos maiores e confederações, para podermos entender o que aconteceu.

É assim que um curioso erro de Krause não nos foi inútil, porque se baseia em uma comparação. Ele identifica a divisão dos Zuni em duas metades - a do norte e a de inverno de um lado, a do sul e a de verão do outro - com a dupla organização de inverno e verão encontrada entre os Tewa. Entre estes, de fato, existe um povo de inverno e um povo de verão perfeitamente distintos; cada uma tem seus caciques, seus governantes que se alternam no exercício do poder. Dessa comparação, Krause conclui que, de acordo com as lendas zuni, a sociedade Zuni foi formada pela união de dois povos diferentes, um do norte e outro do sul. No entanto, é, acreditamos, no sentido inverso que a aproximação deve ser feita. Já dissemos qual era, segundo nós, o verdadeiro significado dessas lendas (*L'Année sociologique*, VI, p. 43-44). Eles contam que os Zuni, uma vez fora da terra, se separaram para se juntarem mais tarde. Mas esse episódio representa apenas historicamente a divisão de poderes das fratrias com base nas regiões e nas estações. Chegamos então a nos perguntar se não é o fato zuni que explica o fato tewa, e se a sucessão de caciques de inverno e verão entre estes últimos não é bem comparável ao papel respectivo das fratrias entre os Zuni. Essa interpretação é confirmada pelo que diremos mais adiante sobre a forma como se distribuem os papéis entre os clãs para os ritos do solstício de inverno e do solstício de verão, e sobre a forma como os sumos sacerdotes providos pelas duas metades do norte e do sul cumprem alternadamente funções predominantes nessas mesmas cerimônias. Se, portanto, Krause tirou uma conclusão errônea de sua comparação, teve pelo menos o mérito de chamar a atenção para um fato importante, a saber, a relação que une, entre os Zuni, a organização em fratrias, com essa dupla morfologia de inverno e verão, e seu sistema de classificação mitológica e ritual.

O livro de Krause ainda tem a vantagem de nos dar quadros sucintos de rituais (tão complicados), da mitologia (tão enovelada à história, especialmente entre os Hopi da Mesa Oriental), e sobretudo da morfologia social (um bom estudo da casa será encontrado nas pp. 41 e segs.). Mas tem o grave inconveniente de ser concebido de forma estritamente

histórica: o objetivo que o autor propõe, depois de muitos outros, é refazer a história dos vários Pueblo. Para isso, ele usa dados arqueológicos que corretamente proclama serem insuficientes, dados linguísticos dos quais não tem muito controle (v. p. 196 e segs.) e, finalmente, tradições que não conhece a não ser em parte. Porém, na realidade, a própria história desses povos só é possível a partir do século XVI, pois podemos então verificar as lendas locais através de documentos espanhóis. Além disso, tratam-se de lendas de aldeias, clãs, irmandades que, sem dúvida, têm fundamento histórico, mas que, no entanto, foram enriquecidas com mitos, distorções voluntárias da verdade, destinados a aumentar a glória do povo ou do grupo que os narra (ver Voth, n. 101, p. 241). Tomar esses relatos por documentos históricos é expor-se a erros como o que apontamos acima, ou como o que comete Krause ao considerar que realmente existem os povos míticos do fogo e da água.

O trabalho de Eickhoff, tão bem documentado quanto o de Krause, tem uma utilidade do mesmo tipo. Talvez ele seja ainda mais cauteloso. Não coloca a questão única e insolúvel de saber de onde vêm os Pueblos. O estudo de morfologia social é mais extenso aqui do que no livro de Krause; por outro lado, mitos e fenômenos sociais não são tã bem analisados [60].

Mitologia – Sabemos o quão interessante é a mitologia dos Pueblo em geral. Sua organização social se reflete ali com muita exatidão.

É raro um grupo ter feito um esforço tão grande para chegar a uma representação de si mesmo, o que é, o que faz, como vive, e estabelecer toda uma moralidade nessa mitologia, todo um ritual, toda uma mentalidade. Ademais, os trabalhos de Stevenson e de Voth constituem duas contribuições importantes para o estudo dessa mitologia. As primeiras 70 páginas de Stevenson são dedicadas a uma tabela sistemática de mitos. Quer sobre os principais ritos, quer sobre as principais irmandades, a autora dá-nos informações mais ou menos detalhadas sobre os mitos que justificam esses ritos e essas organizações (ver p. 63, 163, 407). O livro de Voth é apenas uma coleção de textos hopi; não tem nada da sistematicidade que Stevenson tentou introduzir aos mitos zuni. Em primeiro lugar, contém mitos e contos, alguns dos quais foram contados por mulheres. Em seguida, as tradições locais são relatadas sem serem ajustadas umas às outras; e, no entanto, um

[60] Assinalamos o livro de A.J. Finn, *The American Indians as a product of environment with special reference to the Pueblos*. Nós não conseguimos senão dar uma olhadela no livro, mas nos parece mais um trabalho de popularização e antropogeografia.

trabalho de ajuste teria sido, aqui, mais necessário do que em qualquer outro lugar. A mitologia hopi apresenta-se, de fato, bem diferente da dos Zuni. “Zuni”, enquanto categoria coletiva, contém apenas um Pueblo; além disso, o trabalho dos sacerdotes e das irmandades, desenvolvido por dois séculos, de alguma forma unificou os fatos; uma tradição suficientemente uniforme foi estabelecida. Clãs e irmandades organizadas harmonizaram seus mitos e fizeram desaparecer as contradições mais sérias. Não se deu o mesmo entre os Hopi, na região de Tusayan. Ainda existem cinco Pueblo lá, espalhados por três planaltos, em três mesas. Se uma delas, Oraibi, tende a se tornar predominante, é apenas a partir de uma data recente. Cada Pueblo, diríamos cada cidade, cada clã em cada pueblo, disputa esse tipo de preeminência religiosa em apoio da qual vem o mito que ele próprio conta. As variantes locais dos mitos e ritos das mesmas irmandades e dos mesmos clãs, difundidas nas diferentes aldeias, apresentam divergências notáveis que ainda são ampliadas pelo fato de que as irmandades e clãs não estão representados igualmente nos cinco Pueblo. Por outro lado, os Zuni não são apenas concentrados e uniformes: eles ainda estão, tanto quanto se pode julgar, há muito tempo estabelecidos no lugar que ocupam; sua geografia mitológica teve tempo de se estabelecer. Seus lugares sagrados de peregrinação são claramente determinados, cada um para um propósito particular. Os Hopi, por outro lado, mal concluíram suas principais migrações. Esta relativa mobilidade da população, aliada à falta de intimidade que reina entre os diferentes grupo, apesar de uma inegável unidade social, tudo isto tem contribuído para impedir que a mitologia se organize e unifique como entre os Zuni.

Os primeiros quarenta relatos de Voth são certamente mitos. Vinte e cinco são mitos oraibi: cerca de quinze foram contados em Shipaulovi, o restante em Mishongnovi. Eles podem ser facilmente classificados. Algumas constituem uma verdadeira cosmogonia, que podemos comparar à dos Zuni. — os outros nos contam sobre a história dos clãs. São do seguinte tipo: um clã se desprende da massa dos Hopi depois que estes saem de baixo da terra, vai em tal direção, tem tais e tais aventuras, encontra outros clãs, outras tribos, toma tal nome, assim se subdivide, adota tais e tais deuses, tais máscaras, tais cultos, organiza-se em irmandades, instala-se em tais aldeias onde sucessivamente é admitido ou como hóspede ou como aliado, assim como se sucede com outros clãs, providos de outros deuses, outros totens, outras irmandades. Foi o caráter histórico desses contos que enganou Krause e, antes dele, Fewkes; como têm uma visada por vezes “realista”, esses mitos parecem narrar acontecimentos reais, sendo que uma série de temas

históricos apenas justificam ritos e mitos. Eles refletem toda uma teoria religiosa; pois se um clã vem do norte, não simplesmente porque de lá veio mesmo, mas sobretudo porque de lá tinha de vir, dada a natureza das suas atribuições e das suas funções. — Outros mitos relatam as aventuras de personagens específicos, as Kachinas, esses deuses que são ao mesmo tempo heróis e ancestrais, gênios de indivíduos e clãs, cujas danças, individuais ou coletivas, constituem uma das características mais importantes do ritual. Esses espíritos tutelares são, a todo momento, personificados por indivíduos que os reencarnam, que usam sua máscara em cerimônias, e os mitos nos explicam o rito, as cantigas que a máscara vai repetindo de templo em templo, de casa em casa, as comédias curtas que fazem em praça pública com seus companheiros; eles também nos falam sobre as diferentes encarnações dos deuses. Não temos registros semelhantes para os deuses Zuni menores. E esses documentos são tanto mais preciosos porque iluminam todo um lado da arte dramática religiosa. Os contos são tão influenciados por esses mitos que às vezes é difícil diferenciá-los. Assim, um dos contos do coiote (n. 76), que versa sobre suas relações com o texugo, é composto de canções, de toda uma série de dramas e explica pelo menos o "remédio de coiote" contra as formigas. Muito poucos desses contos são etiológicos; eles então assumem a forma de um drama cantado (n. 83). Quase todos acontecem entre seres antropomórficos que têm suas kivas, suas danças, de modo que são, ao menos potencialmente, mitos de Kachinas (p. 219, 220), e mesmo de irmandades ou clãs (p. 228).

Resta o que poderia ser chamado de mitologia nacional. Aqui, o trabalho de Voth se junta ao de Stevenson. Nesse ponto, de fato, as mitologias dos Zuni e dos Hopi se sobrepõem com bastante facilidade, como os cultos, embora a mitologia dos Zuni pareça mais ordenada e grandiosa, e a dos Hopi mais desconexa, mais incerta e também menos poética. Assim, sobre o mito cosmogônico dos Zuni, os documentos de Stevenson basicamente concordam com os de Cushing; em contraste, as duas versões hopi do mito de origem (n. 1 e 2) que Voth ouviu em Oraibi e em Shipaulovi são, em parte, contraditórias: em Oraibi há duas deusas criadoras, a Leste e a Oeste; em Shipaulovi, há apenas uma. Ao passo que, numa espécie de épica, de verdadeiro valor literário, vemos Ashiwi, o Zuni primitivo, ascender de mundo a mundo até o de cima, buscando então ansiosamente o "ponto central", o lugar sólido a partir do qual tudo estremece; a ascensão dos Hopi à superfície da terra, sob a direção dos dois deuses da guerra e da Mulher-Aranha (ela mesma idêntica à terra), é contada com certa monotonia e com uma espécie de

hesitação, de confusão tanto mais perceptível quanto mais numerosos são os temas mitológicos (mito de Oraibi, Voth n° 4, de Shupaulovi, n° 3).

Além de uma mitologia dos grandes corpos da natureza, ar, terra, mundo subterrâneo, céu, sol, etc. (embora cumpra notar que a água e o sol desempenham o papel fundamental), temos em Tusayan como em Zuni, uma mitologia de cultos agrários, particularmente o culto do milho com o qual a mitologia naturista tem, aliás, relações naturais. É a história da chegada das donzelas-milho, da sua fuga, da forma como foram frequentemente reconquistadas (Zuni, p.36; Hopi, p. 104). Mas esse mito é menos desenvolvido entre os Hopi do que entre os Zuni, ao passo que, ao contrário, a história da luta dos deuses-heróis da guerra contra o monstro aquático, detentor das águas, é mais clara entre os primeiros do que entre os segundos. Da mesma forma, a divindade do fogo, *Masauuwu*, "esqueleto", parece ser nativa dos Hopi[61]. Existe apenas um mito zuni para o qual realmente não encontramos equivalente na coleção de Voth: é o da luta contra os espíritos malignos que capturaram os dez grandes deuses ancestrais e que os Zuni derrotaram, graças à ajuda dos dois pequenos deuses da guerra (p. 36). Além disso, dificilmente o entendemos; apenas vislumbramos que se relaciona com a mitologia do milho[62].

Mas um fato que supera todos os precedentes em importância é o que Stevenson acredita ter descoberto: os Zuni teriam uma noção geral de divindade. Eles conceberiam uma espécie de substância universal, um sopro, um espírito, mais ou menos confundido com a atmosfera (pp. 22, 23). Essa divindade andrógina, esse Pã espiritual levaria o nome de Awonawilona. Dela teriam saído a Mãe-Terra e o Pai-Sol. Stevenson frequentemente faz com que ela apareça. Cada vez que o ritual prescreve uma inalação, uma exalação, uma oração (p. 301, 310), ela interpreta, provavelmente seguindo seus informantes nativos, como uma invocação a Awonawilona, uma comunhão com Awonawilona. Para dizer a verdade, a ideia de uma divindade andrógina neutra parece-nos muito estranha a estas mitologias, e surpreende-nos que, nas fórmulas que nos dizem dirigidas a Awonawilona, o seu nome não seja mencionado (p. 88, 440). No entanto, é possível que padres mais inteligentes tenham, por conta própria, chegado a essa concepção[63].

[61] A segunda confraria do fogo entre os Zuni se conecta, ademais, ao culto do deus hopi Poshyahanki, e à confraria de mesmo nome entre os Hopi (*Zuni*, p. 257)

[62] O mito é dramatizado duas vezes ao longo do ritual (p. 98 e 217)

[63] A palavra awona significa rota (p. 88). Não seria possível aproximar Awonawilona desta rota que, em geral, é simbolizada pela linha reta que os sacerdotes traçam no altar, nas suas caminhadas, assim como

Mas aqui está a grande falha desse trabalho. Sabemos como Cushing descobriu entre os Zuni um curioso sistema intelectual que chamou de mito-sociológico (ver *L'Année Sociologique*. vol. VI, p. 40[64]). A esse modo de pensar, ele conectou tudo o que dizia respeito tanto às classes populares quanto à arquitetura e aos processos de tecelagem, cerâmica, decoração (*Manual Concepts*, em *American Anthropologist*, 1896; *The Growth of Pottery [O crescimento da cerâmica]*, publicado na oitava edição do Boletim do Departamento de Etnologia[65]). Apontou vínculos entre a nomenclatura familiar, a divisão dos clãs, as noções de espaço e tempo, totens e causas, pois era a arara que trazia o verão, e o corvo o inverno (cf. Powell, prefácio a Cushing, Zuni Folk-Tales[66]). Houve um conjunto de fatos cuja descoberta constituiu um marco na história da sociologia. Agora, essa questão capital é omitida não apenas por Voth, que, estritamente falando, poderia ser perdoado, mas também por Stevenson que, no entanto, pretende nos dar uma visão geral da civilização Zuni. Ela limita-se a dizer que "resta determinar o papel que a organização do clã desempenha na aurora da vida ritual zuni" (p. 608). Quando se nota que ela evita sistematicamente pronunciar o nome de Cushing, mesmo nos lugares onde o critica (pp. 17, 26, 33, Cushing é confundido com alguns escritores), começa-se a se perguntar se ela não percebeu o problema da organização dos clãs porque foi ele quem o descreveu. Mas então ela deveria, pelo menos, não negar, por assim dizer, o fato em uma curta frase incidental (p. 608) onde ela declara que "por um longo espaço de tempo o recrutamento das irmandades era independente das parentelas dos clãs". Essa negação é tanto mais extraordinária por ser quase imediatamente contrariada por esta enigmática restrição: "Todavia, em certos casos, a sucessão de funções nas irmandades depende dos clãs". Tal silêncio e tal linguagem parecem lançar dúvidas sobre a autenticidade dos documentos que devemos a Cushing.

Certamente, concordamos que Cushing soube colocar algo de si e principalmente de seu estilo nos mitos e contos que relatou de forma um tanto dramática e artística. Não há dúvida de que às vezes ele era imprudente, e seria fácil para nós apontar alguns erros que cometeu; mas eles são detalhes. Acontece mesmo que a retificação de um desses

---

nas máscaras e nos rostos das pessoas: é a rota do sol, a via correta, a lei dos homens. Trata-se de algo amplamente falado.

[64] N.T: Mauss menciona aqui determinados trechos de De quelques formes primitives de classification, que retomam a obra de Cushing.

[65] N.T: Report of the Bureau of Ethnology

[66] Nós encontramos neste prefácio um esboço feliz das ideias que M. Hewitt desenvolveria posteriormente sobre o orenda iroquês.

erros, retificação que devemos a Stevenson, tem o efeito de confirmar um dos fatos mais importantes para os quais ele chamou a atenção.

Entre os dezenove clãs dos quais, segundo ele, é composta a sociedade zuni, há um, o décimo nono, que ocupa uma posição singular. Por um lado, dizia-se que era constituído por representantes de todos os clãs; e ainda, ao mesmo tempo, Cushing atribuiu-lhe como nome e como totem a arara-papagaio que, segundo um mito, teria sido o nome e o totem de apenas uma das duas fratrias primitivas, a fratria meridional (ver *L'Année Sociologique*, VI, pp. 43-4). Havia uma contradição no fato de um clã, que representava toda a tribo, receber o nome de apenas uma das duas frações dessa tribo. O fato era constrangedor e constrangeu o próprio Cushing. Ora, Stevenson confirma que existe, em Zuni, um clã do meio que está fora da hierarquia, mas nos informa ao mesmo tempo que seu nome não é aquele da arara-papagio: seu totem é o corniso (*Cornus stolonifera*). No entanto, para além disso, ele compreende duas seções: uma tem por nome o corvo kâkâ-kwe, que, segundo o mesmo mito, parece ter sido o totem da antiga fratria do norte e do inverno; e outro é chamado de arara-papagaio, como a fratria do sul e do verão. Os próprios nomes do clã intermediário demonstram, assim, que, como disse Cushing, ele é como um diminutivo, uma miniatura de toda a tribo. Não tendo percebido que esse clã central se compunha de duas divisões, deu ao todo o nome que pertencia a apenas uma de suas partes; e nisso ele errou. Mas esse erro, uma vez dissipado, longe de abalar a sua tese fundamental sobre a hierarquia dos clãs, dá-nos uma nova e inesperada prova da sua tese e, por isso mesmo, verifica o valor dos documentos que utilizou.

Organização ritual e religiosa. — Não se pode resumir uma obra exclusivamente descritiva, como aquela de Stevenson, nem dar conta de um ritual e de uma organização religiosa que atingem tal grau de complexidade. Podemos apenas indicar os princípios mais essenciais.

Stevenson certamente observou muito, e ela relata com precisão muitas de suas observações. Um dos pontos que ela mais alegremente destacou é a existência, entre os Zuni, de uma verdadeira dogmática do ritual. Assim, é certo que eles possuem toda uma doutrina de sacrifício, em particular do sacrifício do cervo, e da maneira pela qual nas caça os Zuni lidem com as carnes dos animais abatidos (pp. 441, p. 13); uma doutrina da eficácia da boa intenção, do pensamento não formulado que se traduz não apenas no mito real, mas no próprio ritual (p. 66). A maior importância é atribuída à pureza do coração,

à verdade (pp. 17, 24, 141, 73 v.f). Existe também toda uma teoria sobre a relação dos ritos com sementes, chuvas, remédios, respirações.

O que mais falta a esse livro não é fidelidade de descrição nem penetração de detalhes; é antes a arte de dominar o assunto, de perceber o ritual como um todo, a relação das cerimônias e das várias organizações entre si; é, em uma frase, o esforço de compreender. Não podemos, para isso, substituir a autora. Vamos nos limitar a marcar o lugar de alguns dos elementos mais essenciais.

A organização religiosa é crucial entre os Zuni, como em todas as sociedades norte-americanas. Coincide com a própria organização política: o corpo dos sumos sacerdotes é, ao mesmo tempo, o órgão principal do governo (p. 289 e n. b.). Todos os fundamentos da vida religiosa dos Zuni consistem em cumprir sua função, em desempenhar seu papel. Essa palavra "papel" deve ser entendida em seu sentido estreito e especial; pois o caráter dramático de todo o ritual é mais manifesto. Os ritos orais são séries de diálogos dos quais se deve conhecer pedidos e respostas; os ritos manuais, séries de danças, corridas, circuitos, mímicas cuja disposição e encenação se deve conhecer o agenciamento e a mise-en-scène. Existem diretores, espectadores, para prevenir erros; arautos para informar os grupos; certas preparações recaem sobre mulheres e crianças. A atividade religiosa incessante implica uma divisão extrema do trabalho. Então, como essas funções são atribuídas? Para Stevenson, seriam resultado do que ela chama de "irmandades esotéricas" (p. 15). Ela não as chama de sociedades secretas — o que é um progresso —, mas as concebe mais ou menos segundo o modelo destas últimas. Vejamos o que pensar das mais importantes entre essas irmandades.

A mais importante é aquela que ela chama de irmandade mitológica (p. 413), a dos deuses, os Kotikili (Ko é um prefixo que significa divino; tikili significa corpo de pessoas do mesmo grupo). Na realidade, é a sociedade dos homens zuni. Todos os homens devem ser introduzidos lá antes dos quatro anos de idade, repetindo-se a cerimônia a cada quatro anos. Essa iniciação é feita ao mesmo tempo pelos grandes deuses, pelos espíritos protetores da criança, e por uma grande serpente emplumada, a Koloowisi, uma espécie de grande animal fantástico que se encaminha e insufla uma alma na criança. Em determinados momentos, usa-se o boomerang e soam-se os "aerofones". Dessa forma, a iniciação aproxima-se das que existem na Austrália, ao mesmo tempo que, pelo número de personagens, pela grandeza dos mistérios, junta-se às maiores cerimónias deste género que os povos antigos praticaram. Essa iniciação parece conferir ao jovem rapaz dois tipos

de direitos. “Iniciado”, ele pode assumir um lugar dentro dos seis Kiwilsine (os Kina de Cushing e de outros autores, os *estufjas* de autores espanhóis que os confundiam com as casas de banho de vapor de outros indígenas); são os templos subterrâneos das seis regiões, dos seis clãs fundamentais, pensamos. Por isso mesmo, ele tem, de acordo com sua posição, sua posição de nascimento em seu clã, o direito de representar tal e tal deus com quem ele se confunde[67]. Em segundo lugar, ele pode inciar-se em uma das irmandades ou tornar-se um dos sacerdotes dos Zuni.

As irmandades propriamente ditas são de dois tipos que Stevenson erroneamente confundiu. É preciso, de fato, distinguir entre as quatro irmandades primitivas que, pelo menos "teoricamente", são recrutadas de clãs, e aquelas nas quais se ingressa voluntariamente, após uma iniciação que vem mais do xamanismo, da magia, da "medicina" do que do ritual. O que talvez explique a confusão de Stevenson é uma espécie de cruzamento que pode ter ocorrido. Por um lado, certas grandes irmandades primitivas se instituíram como “ordens de medicina”. Não queriam perder o benefício de uma profissão lucrativa e do princípio que exige que os curados fossem adotados na irmandade na qual foram atendidos, e assim se misturaram à categoria de clãs. Por outro lado, os clãs, quase todos, exceto os mais recentes, exceto também suas ordens inferiores, conseguiram conquistar a estima religiosa dos Zuni; eles foram introduzidos no culto público, muitas vezes porque importaram um culto que gozava de grande prestígio em outros lugares (v. pp. 849, 511). Finalmente, há aqueles que conseguiram harmonizar suas práticas com as das irmandades primitivas, sem que estas tenham resistido. Havia, portanto, grandes dificuldades em distinguir essas diferentes organizações umas das outras. Mas a distinção não é duvidosa. O mito faz isso claramente. Às irmandades primitivas que foram instituídas pelos deuses da guerra ao mesmo tempo que os totens, os clãs, o culto das regiões, o mito opõe aquelas que não são de origem divina, que só foram estabelecidas por Poshaivanki, o herói civilizador, introdutor de cultos, confrarias e novas danças de origem estrangeira (pp. 406 e segs.). Os primeiros estão intimamente relacionados com os quatro clãs primitivos, de acordo com a tese de Cushing[68]; é isso que os próprios documentos de Stevenson estabelecem. Assim, uma dessas irmandades tem justamente o nome de um dos clãs dos quais Cushing diz ter sido recrutada: a irmandade

[67] Esses grupos de deuses são em sua maioria idênticos aos katcinas dos Hopi, como já disse Fewkes e Cushing; mas esses autores os confundiram com fratria do corvo (p. 51)

[68] Mas Cushing se enganou ao estender a sua tese a todas as confrarias indiretamente (*Zuni Creation Myths*, p. 370, 387-388)

dos caçadores leva o título de Coiote (p. 409, 438). A da madeira tem o recrutamento que lhe foi atribuído por Cushing e possui efetivamente os poderes que lhe atribuiu sobre o inverno, as chuvas frias, a conservação das sementes, ao mesmo tempo que é responsável por zelar pelos fetiches. (pp. 444). A identificação entre essas irmandades e esses clãs é, inclusive, tal que os atuais clãs são apresentados como produto de uma segmentação das irmandades (pp. 40, 292). Muitas vezes ficaríamos constrangidos a dizer que, em rituais solenes, são como membros do clã ou como representantes de tal e tal irmandade que os indivíduos aparecem e desempenham seu papel.

Podemos, ademais, vislumbrar as razões que impediram Stevenson de ver as relações estreitas entre irmandades e clãs. Há um grupo, um colégio de sacerdotes, que nossa autora, aliás, errou ao tomar por uma irmandade: são os Ashiwanni, os seis sumos sacerdotes das seis regiões, hereditários donos dos fetiches da chuva e das sementes com seus acólitos. São bem recrutados por região e, portanto, por grupo de clãs, já que cada uma das seis regiões corresponde a um grupo de três clãs. Apenas sua função é transmitida na linha masculina, de pai para filho, enquanto o clã zuni é descendente uterino; não sendo o pai, consequentemente, do clã do filho, essa função sacerdotal passa, conforme o acaso dos nascimentos, de um clã a outro, o que parece justificar as negações de Stevenson. Mas este colégio de sacerdotes é uma coisa, outra a irmandade. Se os sacerdócios, de fato, não estão vinculados a clãs específicos, com os objetos sagrados, com os fetiches é diferente: permanecem sempre na casa da mãe e, consequentemente, não mudam de clã. E como acontece com os quatro principais fetiches dos Zuni, até os sumos sacerdotes são recrutados em última análise, em linha uterina e por clãs. Outros distúrbios do mesmo tipo ocorrem nas irmandades propriamente ditas e podem ter contribuído para manter a sra. Stevenson em seu erro. Se alguém pertence ao clã de sua mãe, não é estranho ao clã de seu pai; diz-se, a expressão merece ser notada, "filho" deste último clã. Isso significa designar uma espécie de filiação e parentesco inferior. Ora, esse título dá direito a certos graus no clã paterno; também essas categorias são distribuídas independentemente dos clãs, pois o princípio segundo o qual são transmitidas não é aquele segundo o qual os clãs são recrutados. Mas essas são complicações secundárias que não impedem que a regra fundamental seja de fato aquela que Cushing viu[69].

[69] Uma das causas do erro cometido ppr Stevenson é que ela tomou como sendo confrarias o que era na verdade duas ordens militares, os cactos, koshiks (imprecisamente assimilados a dois grupos de clãs, Zuni Creation Myths, p. 371), e os membros da confraria do arco. Os primeiros são aqueles que matam os inimigos, sem lhes escalpelá-los; os segundos são aqueles que o fazem.

O ritual é um sistema combinado de ações do qual participam os clãs, as irmandades, o corpo de sacerdotes. Vamos nos limitar a marcar seu caráter geral. Já assinalamos num volume que faz parte dos trabalhos da *L'Année sociologique* (Hubert e Mauss, *Mélanges d'histoire religieuse* [Miscelânea de história religiosa], p. 23) o interesse que se atribui a alguns dos ritos sacrificiais, sejam ou não totêmicos. Mas o elemento central desse ritual está em outro lugar. Consiste em uma série de representações dramáticas nas quais se retrata a marcha dos deuses, sua chegada aos Zuni, a chegado do sol que vem acender o fogo para o ano novo, o solstício de inverno, a distribuição, por vários personagens, de sementes e alimentos. São bailes de máscaras, ritos simpáticos muito simples, construções de altares com simbolismos e complicados fetiches, verdadeiras obras de arte em pintura, escultura e olaria. São peregrinações a altares distantes onde habitam os deuses da guerra ou dos grãos, ao lago dos mortos que fazem chover; são corridas e jogos de azar. O que constitui a sua base é um culto dirigido ao mesmo tempo aos deuses da natureza, aos poderes da vegetação, aos mortos e aos totens dos clãs; em que se tenta o impossível para guardar tudo e confundir tudo. Assim, a festa do solstício de verão (pp. 150 e segs.) primeiro inclui oferendas individuais de todos os Zuni; eles consistem em "orações-plumas" de um tipo muito comum. Então, enquanto o sumo sacerdote do Zénith se retira para meditar nos altares simbólicos do sol, da chuva e da farinha, os outros representantes dos deuses vão visitar o lago dos deuses, Kothluwaluwa, onde habitam os deuses ancestrais, mestres das águas subterrâneas; eles fazem oferendas lá em nome de todos os Zuni, dirigem orações a eles e às tartarugas que os incorporam e que são sacrificadas. Em uma colina próxima, um fogo é aceso por fricção, depois deve-se voltar enquanto um representante dos deuses ateia fogo no gramado e mantém seus tições acesos até que o retorno se complete. Segue-se uma série de danças do fogo e dos deuses, tudo misturado com um culto às tartarugas, uma espécie de totem funerário de todos os Zuni.

Vemos a notável mistura de temas rituais, em que clãs e irmandades estão intimamente associados. Ritos de simbolismo direto, ritos de efeito direto, ritos refinados, orações e encantamentos, são encontrados lado a lado. Estamos ao mesmo tempo muito próximos do Intichiuma australiano e do ritual mais bem organizado das grandes religiões antigas.

Comentário:

A justaposição de quatro livros referentes aos Pueblo já dá a Mauss um laboratório de experimentação comparativa: com efeito, vemos aqui pela primeira vez um esboço mais bem acabado da noção de fato social total (Karady, 1979). Isso porque nos quatro livros resenhados é possível observar uma assustadora recorrência de padrões, tanto em um nível intra-societário (as instituições preservam um mesmo léxico que se expressa em diferentes instâncias da vida social) quanto em um nível inter-societário (entre os Zuni, os Hopi, os Tewa, os Kerès vê-se uma remissão coordenada a uma só e mesma tradição). Ademais, pelo próprio conservadorismo que lhes é intrínseco, os Pueblo oferecem a Mauss uma tábua de comparação ainda mais extensa — conseguindo destacar elementos constantes das sociedades Pueblo, é também possível destacar possíveis empréstimos oriundos das sociedades Navajo, Sia etc.

Há um ponto digno de nota no método de Mauss como resenhista aqui: os esquemas conceituais empregados para estabelecer relações inteligíveis entre os dados são sempre provisórios – por isso, o resenhista, ao tentar reconstruir o modelo mental da sociedade oferecido pelo etnógrafo, pode sempre introduzir uma nova variante, uma nova proposição, que lhe permita preservar as feições gerais do modelo, sem, no entanto, perder o ganho de uma nova perspectiva. Daí que Mauss exalta o "erro" de Krause: ao propor que a morfologia dupla dos Zuni indica a fusão de dois povos distintos, Krause também torna patente a possibilidade lógica inversa, privilegiada por Mauss, a qual sugere que a morfologia dupla de fratrias pode se moldar à alternância de estações e vir a se cristalizar e se enrijecer a ponto de originar dois povos distintos. Há aqui uma característica crucial do emprego da resenha como forma de etnologia para Mauss – a organização lógica dos fatos trazida pelo etnólogo sempre contém no seu bojo um outro pensamento, que preservando as características originais do modelo pode ainda assim desfigurá-lo. Quando

confronta o historicismo de Krause, Mauss também enfatiza a sua aversão ao método conjectural, a toda e qualquer tentativa de reconstrução das "origens" dos povos. Devemos lembrar que os trabalhos tanto de Krause quanto de Eickhoff são escritos no contexto da consolidação institucional da antropologia cultural na Alemanha, ainda muito atrelada a museus etnográficos (Taylor, 1984: 221), como aquele de Leipzig, de onde parte Krause para suas expedições de coleta de dados; Eickhoff, por sua vez, apesar de conduzir suas pesquisas sob a proteção do Smithsonian, ainda enfatiza no prólogo o caráter introdutório da sua obra ao público alemão, como ele próprio diz:

> O que até agora foi escrito sobre a cultura pueblo na literatura alemã mostra, além de grande imprecisão, uma visão excessivamente unilateral. Que este trabalho, portanto, funcione, ainda que menos num, do que no outro sentido do lema do Smithsonian Institute: "Para o aumento e difusão do conhecimento entre os homens. (Eickhoff, 1908: 17, tradução nossa)[70]

Mauss passa então aos trabalhos sobre mitologia de Voth e Stevenson. Na época em que apareceu, a etnografia de Stevenson *The Zuni Indians, Their Mythology, Esoteric Fraternities, and Ceremonies* [Os índios Zuni, sua mitologia, fraternidades esotéricas e cerimônias] era uma das descrições culturais mais abrangentes de uma única sociedade indígena americana. Ricamente ilustrado com 173 fotografias e desenhos, muitos em cores, ela continha quase seiscentas páginas de texto, oriundas de convívio intenso com os Zuni — ao contrário da maioria dos etnólogos da época, Stevenson era fluente no idioma zuni. Já o livro de Voth consiste em uma transcrição e tradução de vários mitos hopi, com o mérito adicional de que Voth era também plenamente fluente na língua dos seus sujeitos de pesquisa.

Mauss sugere que as constantes fricções e interações entre os Zuni e os Hopi resultariam numa dinâmica competitiva em que aquilo que estaria em disputa seria um tipo de preeminência religiosa, visível sobretudo nos mitos e em suas variantes. Mauss distingue duas categorias de mitos entre os Pueblo: mitos de cosmogonia e mitos de etnogênese, isto é, por um lado, mitos que dão conta da própria origem do cosmos, por outro, mitos que dão conta da origem dos clãs. Acrescenta uma terceira categoria: mitos de heróis culturais, no caso, mitos das Kachinas. Um aspecto importante do estudo de

[70] Original: Was in der deutschen Literatur über die Fueblokultur bisher geschrieben worden ist, zeigt meistens neben grosser Ungenauigkeit auch eine zu einseitige Auffassung. Möge daher diese Arbeit, wenn weniger in dem einen, dann in dem anderen Sinne des Wahlspruches des Smithsonischen Institutes wirken: "For the increase and diffusion of knowledge among men".

mitologias ameríndias já se insinua aqui: não é possível estudar mitos a não ser através das suas variações (é isso o que permanece claro nas observações de Mauss sobre "versões contraditórias", tradições mais ou menos desconexas: os mitos só saltam de um lugar a outro sob a força de uma transformação).

Mauss, por vezes, nas suas resenhas descarta proposições improváveis — não porque sejam falsas, mas simplesmente porque são improváveis. É o que ele faz diante da sugestão de Stevenson a respeito da existência de uma substância única, uma noção de divindade onipresente entre os Zuni, no caso, a Awonawilona. Mauss a descarta por ver nela os indícios de uma contaminação europeia, ideias de padres que teriam sido inculcadas nas mentes indígenas. No entanto, se tal pensamento é elaborado no interior do sistema mítico, não poderíamos ver também a proposição singular de um monismo ameríndio (Radin, 1924)? Se passamos em revista as descrições de Stevenson, a noção de Awonawilona é menos aquela de uma substância spinozista, e mais um significante vazio, de valor neutro que coloca em movimento a cadeia de associações simbólicas. E dizemos isso pois ele não só é caracterizado assim por Stevenson, como também está na própria origem das narrativas míticas, como elemento primevo:

> Awonawilona, o supremo poder bissexual doador de vida, que é chamado de Ele-Ela, o símbolo e iniciador da vida, e da vida em si, permeando todo o espaço (...) No início, Awonawilona com o Pai Sol e a Mãe Lua existiam acima, e Shi'wanni e Shi'wano"kia, sua esposa abaixo. Shi'wanni e Shi'wano"kia eram seres sobre-humanos que trabalhavam não com as mãos, mas com corações e mentes" (Stevenson, 1906: 22-23, tradução nossa)[71]

Outra proposição que incomoda Mauss na sua resenha é uma de Cushing, para quem haveria uma totalidade que não precisaria ser entendida como agenciamento hierárquico das partes. Mais especificamente, Cushing havia descrito que o clã que conteria todos os demais clãs Zuni na verdade não englobaria os demais como um todo, mas seria um clã entre outros clãs, mais especificamente, o décimo nono clã. Como um clã em meio a outros clãs poderia ser a totalidade dos clãs? Mauss tenta se contrapor a essa aparente confusão lógica trazendo à baila os resultados recentes de Stevenson, que

[71] Original: Awonawilona, the supreme life-giving bisexual power, who is referred to as He-She, the symbol and initiator of life, and life itself, pervading all space.
In the beginning Awonawilona with the Sun Father and Moon Mother existed above, and Shi'wanni and Shi'wano''kia, his wife, below. Shi'wanni and Shi'wano''kia were superhuman beings who labored not with hands but witb hearts and minds. 'The rain priests of Zuni are called A'shiwanni and the Priestess of Fecundity is called Shi'wano''kia, to indicate that they do no secular work; they give their minds and hearts to higher thoughts in order that their bodies be so purified they may enter into communion with the gods

deixariam claro que tal clã não seria mais um clã, mas na verdade uma reprodução em miniatura de toda a sociedade Zuni.

A preeminência religiosa, anteriormente referida, adquire agora contornos propriamente políticos no livro de Stevenson, pois a organização religiosa entre os Zuni é diretamente a base da organização política. A respeito da possível confusão entre clãs e irmandades religiosas, Mauss fixa uma ênfase metodológica nos mitos – lá onde é possível encontrar fissuras ou pontos descontínuos na organização social, é também possível encontrar diretrizes nos mitos que aclaram o que antes permanecia obscuro. Em seguida, Mauss aponta a relação estreita entre irmandades e clãs: embora os sacerdócios se baseiem na transmissão patrilinear e, nesse sentido, apresentem um critério de recrutamento próprio, os seus objetos sagrados são transmitidos a partir da matrilinhagem e, nesse sentido, apresentam o mesmo critério de recrutamento dos clãs.

De certo modo, as diferenças entre irmandades, clãs e sacerdócios se equilibram em um arranjo sempre provisório, destinado a se colapsar nos rituais de solstício de verão, em que clãs e irmandades estão intimamente ligados. Como diz Mauss, no ritual “se tenta o impossível para guardar tudo e confundir tudo”.

SWANTON (J.R.). – Contributions to the Ethnology of the Haida. Publ. Jesup North Pacific Expedition, Vol. V, partie I. Memoirs of the American Museum of National History. 1905 (paru 1906. [Leiden, Brill. New York, Stechert, 1906, 293 p., grand in-4º

SWANTON (J.R.). – Social condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians. 26 th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1905. (publié 1908), p. 391-512, gr, in-4º

SWANTON (J.R.). – Haida Texts and Myths (Skidegate Dialect) Bulletin 29, Bureau of American Ethnology, 1905 (publié 1906), 448 p., in-8º

Resenha:

Os Haida e os Tlingit (também conhecidos como Koloshes, muitas vezes referidos como Tlinkits, Thlinquit, etc.) são as duas nações mais setentrionais desta grande família de povos, ocupando toda a costa noroeste do Pacífico dos Estados Unidos. Sabemos o quanto sua arte, sua mitologia, sua complicada organização, apesar da vivacidade de formas muito primitivas, impressionaram etnógrafos e sociólogos. Entre outros grupos, os Tlingit já haviam sido estudados por Krause, os Haida por Swan. Mas os trabalhos recentes de Swanton nos trazem novas e importantes informações sobre essas duas sociedades.

Aquele que trata dos Tlingit é mais resumido do que aquele que trata dos Haida. Swanton não parece ter ficado com os Tlingit por mais de alguns meses e, por mais diligente que tenha sido, é difícil que sua investigação tenha sido muito completa. A maioria de seus documentos vem de um Tlingit de Wrangell que parece bem informado (p. 405, 411 e segs.). Os outros são anedotas, histórias, descrições de nativos cujo propósito não é muito claro. Parece mesmo que o autor transmitiu esses testemunhos com alguma negligência. Assim, o nome de um mês, idêntico no dialeto de Sitka e no de Wrangell, é traduzido de duas maneiras diferentes (p. 411). — quanto aos mitos e tradições Tlingit, sua publicação deve aparecer em um Boletim do Departamento de Etnologia.

A respeito dos Haida, por sua vez, uma investigação de dez meses levou a resultados muito mais seguros. Numerosos objetos, revestidos de esculturas, foram coletados. Sobre cada um deles, o autor buscou, junto ao nativo questionado, a interpretação de cada simbologia, de cada estilização. O capítulo X sobre as representações do brasão no mito e na arte, com muitas fotografias publicadas, é uma obra capital para quem queira estudar a relação entre o totemismo e a arte e métodos de representação muito originais. Os grandes potes totêmicos, fixados em frente às casas nobres, e onde se estendem ordenadamente os brasões da família masculina e uterina, as caixas funerárias e as canoas, as proas das canoas, as colheres esculpidas, as pinturas nas paredes dos fundos das casas, nos cobertores e nas roupas, nas louças, nas máscaras, nos pratos de cobre que são propriedade dos clãs, tudo está cuidadosamente descrito, explicado, comentado: porém, sabemos da complicado natureza desta arte que representa um animal por uma linha esquemática de alguma parte do seu corpo (v. p. 149, n°3 e 9). Swanton foi assim colocado no encalço de numerosos mitos, totêmicos e não totêmicos, anais de clãs, histórias de aldeias, que estão registrados nesses documentos figurativos. Esses mitos e histórias muito numerosos, ele os enriqueceu com notas preciosas, às vezes seguindo o mesmo tema na mitologia do noroeste americano em geral (*Haida*, pp. 266, 184, 185). Só lamentamos que não tenha se esforçado o suficiente para coordenar os fatos assim reunidos (acontece que o mesmo mito se encontra em três versões diferentes) e que nem sempre os tenha reproduzido sem alguma negligência. — No capítulo XIII também serão encontradas duas tabelas de famílias haida organizadas por fratrias, clãs, cidades e casas.

Relataremos mais adiante o que essas obras nos ensinam sobre organização social e jurídica. Retemos aqui apenas o sistema religioso, reduzido a suas noções fundamentais.

I. — Os estudos linguísticos que Swanton fez entre esses povos permitiram-lhe estudar o papel dos seus conceitos na mitologia e no ritual. Ele foi assim levado a descobrir neles uma noção bastante análoga à de mana. “Os Tlingit não dividem arbitrariamente o universo em tantos departamentos governados por tantos seres sobrenaturais. Pelo contrário, o poder sobrenatural lhes deu a impressão de grande imensidão — una, homogênea, impessoal, insondável —, mas que, cada vez que se manifesta aos homens, assume uma personalidade, uma forma humana, qualquer que seja o objeto no qual ele se manifesta... Não que pensemos que os Tlingit raciocinam conscientemente assim...; mas esse é o seu sentimento não expresso. É por isso que só

existe um nome para esse poder espiritual, yêk, palavra que está ligada a qualquer manifestação pessoal desse espírito... Essa energia espiritual deve ser cuidadosamente diferenciada da energia natural (p. 451, n. 3).”

Um equivalente do mesmo conceito é encontrado entre os Haida sob o nome de sgâna (ver vocabulário tlingit, p. 479). É verdade que, nesse caso, Swanton parece ter ficado um pouco desconcertado com um início de personificação desse poder impessoal na forma do "Poder dos lugares luminosos", Sinssgâna gnawai (p. 14) onde os outros sgâna encontrariam seus poderes. Mas o uso muito geral da palavra nos textos à nossa disposição nos assegura de que os intérpretes de Swanton estavam certos quando traduziram a sílaba sgâ como poder.

II. — Sobre o totemismo dos Haida e dos Tlingit, Swanton fornece uma série de fatos novos e interessantes, mas que requerem uma interpretação cuidadosa.

Em princípio, Dawson e Krause nos representam os Tlingit e os Haida como sendo compostos por duas metades exogâmicas, que seriam subdivididas em clãs regulares, cada um com seu próprio totem. A descrição que nos foi dada por Swanton é um pouco diferente. A distribuição dos totens principais não teria a nitidez que os autores anteriores lhes atribuíram. Ele cita, de fato, entre os dois povos, uma série de brasões e emblemas de animais que parecem comuns às duas metades. Assim, entre os Haida, o cão-peixe e a besta aquática encontram-se como brasões tanto na fratria do Corvo quanto na da Aguia (p. 107; cf. as tabelas das páginas 114 e 115). Até acontece que, na fratria da Águia, cinco clãs têm o corvo como seu brasão, enquanto há apenas dois na do Corvo. Entre os Tlingit, em que as duas fratrias têm por brasão uma o Corvo, a outra o Lobo, encontramos fatos semelhantes (Tlingit, p 416). Podemos, portanto, nos perguntar se, nessas sociedades, o totem, não apenas dos clãs, mas também das metades, é de fato hereditário, uma vez que não é independente da organização em fratrias e clãs. Porém, à luz desses traslados de brasões e emblemas entre metades e fratria, para concluir que os Tlingit e os Haida trazem novas provas de que o totemismo individual é o fato primitivo e fundamental, não seria necessário mais do que um passo, que é dado pelo próprio Swanton (ver Année Sociol., X, p. 409).

Mas, primeiro, não se deve exagerar a importância desses fatos, que são raros, como aparecem nas tabelas haida e nos comentários que acompanham os exemplos tlingit. Sabemos mesmo que, em alguns casos, essas sobreposições se devem a usurpações reais

que ainda não são reconhecidas como legítimas (Haida, p. 142). Um clã que goza de autoridade suficiente usurpa as propriedades mitológicas da outra fratria, sem que ninguém ouse resistir. Mas, além disso, são numerosas as causas que explicam essas sobreposições e essas complicações e as fazem aparecer não como conseqüências normais do princípio primitivo sobre o qual se baseia a organização totêmica, mas como perturbações desse princípio.

Primeiro, há os casamentos internacionais que os Tlingit e os Haida costumam fazer juntos. Como, em todas essas sociedades, as fratrias são estritamente exógamas, as regulamentações internacionais tiveram que estabelecer um sistema de equivalência entre os sistemas de fratrias: o Corvo dos Tlingit equivale à Águia dos Haida, o Lobo dos primeiros ao Corvo dos segundos. Portanto, um Tlingit do Lobo que se casa com um Haida é considerado um membro da fratria Haida dos Corvos, assim como seus filhos, sendo a descendência aqui de regra uterina. Ainda em virtude do mesmo princípio de filiação, essas crianças têm os emblemas totêmicos de sua mãe, ou seja, os que ela tinha em seu país natal. Mas como os totens nos dois países não se distribuem da mesma forma entre as duas metades, pode muito bem acontecer que certos totens pertencentes à metade Tlingit do Lobo pertençam, entre os Haida, às Águias. Seja esse o caso dos totens assim importados pelo estranho que acabamos de imaginar, um mesmo totem se encontrará sobreposto nas duas metades. O próprio Swanton nos adverte que o caso que acabamos de imaginar ocorre de fato (*Haida*, p. 107). Além disso, existe entre os Tlingit um grupo da Águia que não é nem Corvo nem Lobo, que está fora do quadro regular das fratrias. Por essa razão, ele pode se casar em qualquer um deles também. O que ainda é uma fonte de perturbações.

Essas existem já dentro de cada uma dessas sociedades. Se a descendência é uterina por princípio, porém o princípio contrário tende a ser reconhecido e afirmado. Entre os Haida, um pai que deseja dar a seu filho um testemunho especial de afeto transmite a ele seus emblemas totêmicos. Estes, portanto, vêm a ser combinados com aqueles que foram transmitidos à mesma criança por sua mãe; e assim o mesmo totem é representado nas duas metades (*Haida*, p. 107). Da mesma forma, entre os Tlingit, um homem pode emprestar o emblema de sua fratria a seu cunhado; como o cunhado é necessariamente da outra fratria, trata-se de mais uma oportunidade de sobreposição. Por fim, durante a vida dos indivíduos e dos clãs, há um comércio de brasões que encontra expressão no *potlatch*, curiosa instituição que analisaremos mais adiante. Perde-se o

brasão ao *potlatch*; também se o perde na guerra. O emblema, o totem são a fonte de um poder importante do qual cada grupo tenta manter o monopólio, mas do qual os outros tentam apoderar-se. Esta propriedade religiosa é a mais desejada. Os mais fortes procuram acumular o máximo possível. Daí as lutas durante as quais o brasão se destaca de seu clã para se estabelecer, temporária ou permanentemente, em diferentes clãs, mesmo na fratria à qual originalmente não pertencia (v. *Tlingit*, p. 416, a luta pelo emblema do sapo).

Se, pois, o lugar que une a organização totêmica à organização social e doméstica parece hoje frouxo, isso se deve à influência de causas externas e perturbadoras, e não há razão para crer que essa independência seja um fato primitivo. Ao contrário, os fatos comprovam que, originalmente, os totens eram distribuídos entre os clãs segundo uma regra muito mais rígida. Primeiramente, é importante notar que as fratrias subsistem com seus totens distintivos; neste caso, o caráter coletivo dos totens é manifesto. Dentro de cada fratria, às vezes encontramos grupos com um único totem (*Tlingit*, pp. 416, 421-22,398-400). Finalmente, se o nome totêmico, em certa medida, libertou-se do clã, o mesmo não ocorre com os nomes próprios. Eles são regularmente transmitidos na linha uterina. A transmissão ocorre, é verdade, entre os Tlingit e entre os Haida de maneiras diferentes, conforme se trate de um xamã ou de um nobre comum; mas, em ambos os casos, produz os mesmos resultados. O primeiro nome de um xamã vai diretamente para um sobrinho uterino. Para um nobre simples, o procedimento é um pouco mais complicado. Um filho tem, em princípio, o primeiro nome de um avô paterno. Mas, como as fratrias são estritamente exogâmicas e até mesmo, via de regra, um clã sempre se casa com alguém do outro clã, um avô materno e seu neto são necessariamente, pois a descendência é uterina, da mesma fratria e do mesmo clã; pois, os filhos de um homem sendo necessariamente da fratria e do clã dos quais seu pai não é, não podem deixar de pertencer à fratria e ao clã ao qual o pai de seu pai pertence[72]. Portanto, os primeiros nomes, mesmo neste caso, permanecem sempre na mesma fratria e no mesmo clã, reaparecendo apenas a cada duas gerações. Em geral, portanto, podemos dizer que, ao contrário dos totens, eles estão ligados a grupos familiares claramente determinados. No entanto, um nome próprio não é um simples sinal verbal. Herdar um nome próprio é herdar o espírito do ancestral que carrega esse primeiro nome, do deus que esse ancestral já incorporou. O herdeiro do nome próprio é esse próprio deus, ele tem o direito de usar

[72] Como o sistema de parentesco é "classificatório", o avô do qual se fala aqui é um membro do grupo de avôs. É realmente o último a ter falecido.

sua máscara, de figurar nessas cerimônias. Pelo próprio fato de o nome próprio ser transmitido no clã, há, portanto, todo um conjunto de coisas sagradas, poderes, personalidades míticas que são atribuídos a esse mesmo grupo, que são sua propriedade. Mas, além disso, laços estreitos unem esses nomes próprios aos nomes totêmicos: muitas vezes os primeiros são apenas especificações, determinações particulares do segundo. Assim, entre os Tlingit, encontramos como nomes próprios: "o lobo que clama por comida", "o grito do lobo", “uma certa espécie de urso" (o que equivale a uma determinada espécie de lobo, sendo o urso um duplo do lobo); "o corvo morto", "o resto da comida do corvo" etc. (Tlingit, p. 406; Haida, p. 417). Entre os Haida, o mito nos apresenta em certos casos um lote de nomes próprios atribuídos a um clã: assim o clã do trovão, que pertence inteiramente à fratria do Corvo, é dividido em um certo número de pessoas. Os nomes são, em última instância, a moeda dos totens; isto é, eles se assemelham singularmente aos subtotens da Austrália e de certas sociedades norte-americanas, e sabemos que existe estreita relação em toda parte entre totens e subtotens. Se, portanto, ainda hoje, isso é coisa dos clãs, é porque o foi primitivamente com os totens propriamente ditos.

Certamente, para que o totem pudesse vir a circular de clã em clã, para que pudesse servir de objeto de troca ou de presente, o caráter religioso deve ter sido um tanto apagado. E, de fato, é essencialmente, entre os Tlingit como entre os Haida, um brasão, ou um emblema, são mais uma propriedade religiosa do que uma figura mítica. Vemos lá muito menos do que na própria Austrália, ou em outras partes da América, uma espécie animal da qual fazem parte os homens do clã. O animal é possuído, mais do que os possui. Ele recebe pouca adoração. Pelo menos o tabu totêmico não é respeitado. Mesmo o corvo, uma espécie de rei-totem entre os Tlingit, não está imune aos ataques dos membros da fratria que leva seu nome (*Haida*, p. 27). Os Haida não rezam para a águia (p. 28). No entanto, por mais incontestáveis que sejam esses fatos, não se deve imaginar que os clãs totêmicos originais não tivessem culto algum. Possuir um totem é possuir, ao mesmo tempo, uma linhagem de ancestrais a quem se reza (*Haida Texts and Myths. Bulletin* 29, p. 46), que o auxiliam; é ser dono do canto da fratria, do canto especial da família e do clã. Essa música é uma coisa muito preciosa, porque vem do ancestral, do gênio que o indivíduo reencarna, e, ainda hoje, quando essa música é repetida, é o espírito que deve falar pela boca do cantor. Reencarnar um ancestral, ter um poder especial sobre uma determinada categoria de seres, dizer o canto necessário para conseguir se soltar ou

apaziguar os animais mortos, tudo isso entra na própria definição de totemismo considerado do ponto de vista religioso. Pode-se até encontrar vestígios de cerimônias reminiscentes do intichiuma da Austrália (ver Tlingit, pp. 455 e segs.; cf. o mito do salmão).

Em suma, o que encontramos nessas sociedades é uma organização totêmica que se estremece, se desfaz sob a influência de diversas causas, mas que, ao mesmo tempo, conserva, com notável fidelidade, certas formas arcaicas que testemunham o que ela foi. As fratrias permanecem com seus totens que tantas vezes perderam na Austrália. Os totens deixaram de ser a marca distintiva dos clãs; mas os subtotens, na forma de nomes próprios, mantiveram seu caráter primitivo. Em última análise, é uma organização que difere apenas em grau daquela dos Kwakiutl: um pode ajudar a entender a outra.

III - Podemos apenas indicar a importância dos documentos mitológicos coletados por Swanton, especialmente porque os mitos dos Tlingit ainda não foram publicados. Mas o que já possuímos é suficiente para mostrar as relações que essa mitologia mantém com o totemismo e o sistema de clãs e de metades.

Assim, o mito do Corvo, Yel, entre os Tlingit, é claramente um mito de metades. Como em todo o Noroeste americano, foi o Corvo que pescou o mundo, que transformou os primeiros seres sobrenaturais em animais, em homens, que provocou uma inundação, etc. (Tlingit, p. 455; Haida, p. 74, 183). Ora, segundo uma longa versão contada em Skidegate, entre os Haida (Haida, p. 116, 147; cf. pp. 112, 183, 208), imediatamente após o mito da terra pescada, vemos intervir a Águia, de quem o Corvo consegue vez após vez roubar. Em todas as suas aventuras, o Corvo é acompanhado por "seu camarada, a Águia", a quem engana, escarnece, com quem compete, de quem faz seu mandatário, etc. Encontramos, portanto, as metades e os totens associados tanto no mito quanto na organização social. Além disso, não negamos que na costa do Pacífico o Corvo se tornou um grande deus; mas é ainda mais interessante notar que ele era um totem de fratrias que mantém com a Águia uma oposição idêntica à que existe entre os totens das fratrias australianas.

Muitos mitos também são mitos de clãs. Destinam-se a explicar a origem das máscaras, emblemas, nomes próprios. São histórias de animais prestativos com quem uma mulher do clã contrai casamento ou um membro do clã se alia, por casamento ou de outra forma; é deles que o clã teria descendido e teria recebido seus talismãs. Swanton., é

verdade, apenas atribui expressamente um certo número de mitos aos clãs (p. 73 e segs.). Mas acreditamos que uma análise mais atenta revelaria que, em geral, esses mitos procedem dos emblemas com os quais os totens e as paredes das casas são cobertos, muito mais do que esses emblemas procedem dos mitos. O que contribui, aliás, para explicar o caráter totêmico dessa mitologia é a notável capacidade do totemismo de assimilar e absorver todo tipo de coisas que não são feitas para ele. Não há quase nada que a arte totêmica deixe de representar; é assim que os Tlingit encontram uma forma de representar, através de tatuagens faciais, uma montanha, suas árvores, suas rochas, os animais que a habitam, etc. Além disso, um grande número de figuras míticas, que vão além do totemismo, pôde ocupar seu lugar no quadro da organização totêmica: é-nos dito expressamente que, entre um e outro povo, todos os espíritos do céu e da terra, todos os deuses, locais e especiais, todos os monstros ordinários ou extraordinários, são divididos entre as duas metades. Vemos assim, quanto à organização, formas arcaicas persistirem ao lado de outras altamente evoluídas e combinarem-se facilmente com estas últimas.

Limitamo-nos a mencionar os capítulos sobre o xamanismo, sobre os ritos de nascimento e morte e, em particular, sobre as quatro reencarnações dentro das quais, segundo alguns (Haida), o espírito de cada indivíduo é aprisionado antes de residir permanentemente no terra dos mortos (pp. 34-35).; alguns desses ritos explicam a noção do "fio da vida" que une o morto à sua casa (*Haida* p. 54, n. 2; *Tlingit*, p. 449-451)

Comentário:

Como outros da sua geração, John R. Swanton não possou incólume pela presença de Boas na academia norte-americana. Durante a escrita da sua tese de doutorado em Harvard, intitulada *The Morphology of the Chinook Verb* [A morfologia do Verbo Chinook], estudou linguística com Boas na Universidade de Columbia, e também se beneficiou posteriormente do mestre alemão, que lhe encaminhou para uma das expedições financiadas pelo filantropo Morris Jesup — deste período, no Noroeste do

Pacífico, surgem as duas publicações aqui resenhadas por Mauss. Uma, fruto de uma interlocução afortunada com um Tlingit, e a outra, respaldada por extenso trabalho de campo entre os Haida. Cumpre aqui fazer um sobrevoo introdutório.

Os Haida são um grupo falante de língua haida que ocupa tradicionalmente o território de Haida Gwaii, na costa da Colúmbia Britânica (anteriormente chamada de Ilhas Queen Charlotte, e que inclui as duas ilhas principais de Graham e Moresby), e uma seção do Arquipélago Alexander no sudeste do Alasca. O nome "Haida" é uma versão anglicizada do nome que os Haida do Norte davam a si mesmos, significando "ser humano, ser um Haida" (Macdonald, 1983). Falantes de uma língua própria, sem relação com as línguas vizinhas, os Haida, desde o princípio dos estudos de antropologia moderna, detiveram a atenção de pesquisadores pela pletora de símbolos empregados na sua divisão social: os Haida possuem uma estrutura de metades — uma metade Corvo e uma metade Águia — , cada uma composta por uma série de linhagens; essas linhagens traçam suas origens a mulheres sobrenaturais associadas às duas metades, sendo cada linhagem marcada por seus vários brasões, geralmente animais (Boelsher, 1988). Os brasões são amplamente exibidos: em totens, no corpo, caixas, utensílios, tambores e canoas.

Os Tlingit, por sua vez, são um grupo indígena americano localizado no sul do Alasca. Tlingit é um auto-etnônimo e significa "povo das marés". Os Tlingit continuam a ocupar muitas das suas aldeias aborígenes ao longo da Costa Sudeste do Alasca, de Ketchikan a Yakutat. Falantes de uma língua da família Na-Dene, eles se assemelham aos Haida na medida em que a sociedade Tlingit é dividida em duas grandes metades exogâmicas — Raven-Crow (Corvo) e Eagle-Wolf (Águia-Lobo). Cada metade contém cerca de 20 matriclãs autônomos (Laguna, 1972).

Novamente, podemos notar na resenha de Mauss o efeito cumulativo dos seus escritos na *Année Sociologique* — não só é possível destacar a presença de uma "substância" única nas cosmogonias do Noroeste do Pacífico, tanto entre os Haida (*sgãna*) quanto entre os Tlingit (*yêk*), como também é possível notar ecos da categoria de "substância" na mana polinésia e no *Awonawilona* dos Zuni.

Um detalhe etnográfico interessante é capturado por Mauss, quando observa que entre os Haida e os Tlingit haveria uma forma individual e mais elementar de totemismo — essa ressalva será importante nos debates do começo do século vinte a respeito do

totemismo como sistema sócio-simbólico. As fratria exógamas dos Tlingit e Haida costumam se casar entre si, o que gera a necessidade de tradução de um esquema totêmico em outro: "o Corvo dos Tlingit equivale à Águia dos Haida, o Lobo dos primeiros ao Corvo dos segundos. Portanto, um Tlingit do Lobo que se casa com um Haida é considerado um membro da fratria Haida dos Corvos". No entanto, a tradução por vezes não é perfeita, e é possível que alguém acumule totens passando de uma sociedade à outra.

Entre os Tlingit e os Haida, por mais que a descendência seja uterina, vemos um princípio oposto operando na transmissão de emblemas totêmicos – uma tendência de balanceamento filiativo que Mauss já havia sublinhado entre os Pueblo. Os emblemas totêmicos, longe de serem um bem simbólico entre outros, é o bem simbólico por excelência, sendo alvo de disputas entre os grupos. No entanto, de acordo com Mauss, ao contrário do que se poderia pensar, o totemismo do Noroeste do Pacífico, apesar de ser infletido por um individualismo manifesto e ser atravessado por disputas, na verdade sugere regras de distribuição muito mais rigorosas.

Mauss observa como o sistema onomástico de transmissão de nomes se articula com o sistema matrimonial: um filho tem sempre o nome de um avô paterno, mas como as trocas matrimoniais são entre matri-clãs exogâmicos, que o pai da criança, exilado em um clã que não é o seu, vê o seu filho, no entanto, retornar ao seu clã de origem, transformando-se em herdeiro do nome do avô e, portanto, mantendo a mesma identidade simbólica e clânica na linha agnática, apesar do desvio assumido pelo pai. Esse esforço de determinar linhas de transmissão claras para os nomes próprios guarda uma estreita relação com a necessidade de manutenção dos totens no interior do grupo: os nomes próprios na verdade são especificação dos nomes totêmicos.

O alto rendimento sociológico dos totens é contrastado com o seu baixo significado religioso — com efeito, os animais totêmicos não são objeto de temor e adoração, e são mais possuídos do que possuidores dos homens que os consagram em emblemas: "Os Haida não rezam para a águia". Na verdade, possuir um totem é possuir uma posição específica em uma linhagem e é isso o que importa: essa posição estrutural ocupada pela pessoa haida ou tlingit vai lhe outorgar poderes especiais para apaziguar espíritos, prestígio, status. Respeitando os dados e as descrições oriundas de outros etnólogos, Mauss dirá que no Noroeste do Pacífico temos um totemismo distinto, infletido por outros princípios que não somente aqueles oriundos da esfera religiosa.

Em uma especulação derradeira, Mauss assinala a correlação entre o sistema mítico e o sistema clânico: na gênese dos clãs há sempre um mito que descreve o casamento de uma mulher do clã com um animal prestativo, o que poderia sugerir que na verdade os emblemas totêmicos não viriam dos mitos, mas sim que os mitos viriam dos emblemas totêmicos. Essa possibilidade daria testemunho da incrível elasticidade do totemismo, capaz de revelar o caráter totêmico da mitologia, ao invés dos mitos revelarem o caráter mítico do totemismo.

L'Année Sociologique, 1909-1912

BOGORAS (W.). – Chukchee Mythology. (Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of National History. Vol. VIII. Part I. Leiden, Brill: New York, Stechers, 1910, I-197 p. in-4º

Resenha:

Já falamos do trabalho de Bogoras sobre culto, ritual e organização religiosa dos Chukchee (*L'Année Sociologique*, XI, p. 148). Veremos mais adiante aquilo que concerne a sua organização social. Este volume é uma coleção de documentos escritos, em que é possível encontrar mitos (p. 7-119), contos (p. 156) e, finalmente, uma série de textos que inclui canções (pp. 138-146), provérbios, enigmas (pp. 146-151) e principalmente encantamentos. Esses últimos, que estariam melhor colocados no volume precedente, oferecem-nos um curioso caso de charlatanismo tradicional e mítico. O tema usual é o dos poderes atribuídos ao xamã; conta-se como ele transforma as casas em massas de ferro, o corpo em armadura invencível, um pouco de água em um rio (p. 735). É um complemento interessante ao que Bogoras disse anteriormente sobre a magia e seus ritos orais[73]. Vemos a forma como se tradicionaliza e se estiliza o que A.I. Jochelson chamou de "histeria ártica" (*Koryak*, pp. 416-17)[74]. – Por outro lado, como um certo número desses encantamentos está ligado a mitos, documentos úteis da mitologia mágica são assim colocados à nossa disposição.

Os mitos são, em sua maioria, aqueles contados pelos Chukchee marítimos. Os mitos dos Chukchee adeptos do transporte por renas já foram publicados em uma coleção russa. Bogoras não achou necessário reeditá-los novamente. Além disso, quase todos eles são encontrados, de forma abreviada e provavelmente deteriorada, entre os Chukchee da

[73] N.T.: Mauss faz menção a um estudo anterior de Bogoras, "Studies of Chukchi Language and Folklore Collected in Kolyma District", publicado em 1900.

[74] N.T: Mauss se refere ao fenômeno do Piblokto, também conhecido como pibloktoq, uma condição comum às sociedades Inuit do Noroeste da Groenlândia, próximas ao Círculo Polar Ártico; piblokto seria uma reação "histérica" extrema – algumas pessoas poderiam realizar atos irracionais ou perigosos, seguidos de amnésia após o evento.

costa. Aliás, entre estes, começa a fazer-se sentir a influência dos Esquimó da Ásia e da Ilha de São Lourenço (v., por exemplo, p. 58). Mas, apesar do estado fragmentário desses textos e embora tenham sido recolhidos de um grupo em processo de decomposição, eles não deixam de apresentar personagens dignos de nota. Em primeiro lugar, têm um valor literário real: consistem em diálogos habilmente conduzidos e que dão mais impressão de drama do que de narrativa, testemunhando, em todo o caso, uma arte notável, dado o estado atual da civilização Chukchee. Então, é notável o quanto os grandes personagens míticos de que falamos (*L'Année Sociologique*, XI, p. 151), os espíritos benevolentes, os *cairgit*, desempenham apenas um papel auxiliar; os verdadeiros heróis são os demônios do mal, os *kelet*. Mesmo a aurora (p. 38), a lua, a estrela polar, o zênite (p. 92) aparecem apenas ao fundo. Por fim, também merece destaque a pouca importância dada à mitologia animal. Ao longo da bacia norte do Pacífico americano ou asiático, essa mitologia é reduzida quase ao corvo (p. 13) e a alguns animais em seu conjunto habitual. O único mito que tem uma cor totêmica é o do urso branco.

Sem ter feito dessas questões o estudo metódico que seria conveniente, vamos nos permitir sugerir uma hipótese que poderia explicar as características distintivas dessa mitologia. Já nos tempos de Simpson e das expedições de Franklin, não restou da organização social e religiosa dos Chuckchees senão ruínas que, quando Bogoras os observou, estavam em estado ainda pior. Apenas uma instituição conseguiu se manter, talvez até se desenvolver graças à decomposição das demais: o xamanismo. São os xamãs que contam os mitos; eles foram, portanto, capazes de manter e até aperfeiçoar sua arte de contar histórias. Por outro lado, os espíritos auxiliares do xamã, ao mesmo tempo que seus inimigos, são os kelet; é compreensível que estes últimos tenham, nessas condições, se tornado preponderantes e subordinado os deuses, espíritos e animais. Ou teríamos assim um primeiro exemplo daquelas degenerações sociais que dão uma espécie de hegemonia aos seres mágicos e demoníacos e às quais voltaremos.

Deve-se notar que a recitação de mitos, mas não de contos, tem um valor ritual. É para silenciar o vento, acabar com o inverno. A cláusula que os encerra é "deixe o vento cessar", e até mesmo "o vento foi morto" (p. 32, 62, 73). Há aqui um fato interessante que talvez ajude a explicar os numerosos casos em que, na América como no norte da Ásia, um efeito sobre o curso das coisas foi atribuído à narração de mitos e mesmo de contos.

Comentário:

Os Chukchee são nativos do Okrug Autônomo de Chukchi, nome recente de um território que, apesar de formado em 1930 no Oblast de Magaden, na Rússia, foi por eles secularmente habitado. Vivem também no Distrito de Lower Kolyma da República de Sakha e no norte do Okrug Autônomo de Koryak. Os Chukchee se referem a si mesmos como "Luoravetlan" ("pessoas genuínas"), e são falantes de língua kamkatcha. Os Chukchee transitavam em amplas extensões no Noroeste da Rússia: eram nômades e caçadores de renas selvagens, empregando renas domesticadas como meio de transporte pela tundra. Costumeiramente, eram divididos em dois grupos econômico-culturais: os Chukchee "veados", que se autodenominavam "Chauchu" ou "Chavchu" e eram pastores nômades de renas da tundra; e os "colonos" marítimos, os Ankalin Chukchee, que eram caçadores sedentários de animais marinhos (Bogoras, 1910). Às vezes, outro grupo de Chukchee é delineado, os "caminhantes", que também eram caçadores de animais marinhos. Esses grupos mantinham relações comerciais estreitas entre si. Matrilineares, os Chukchee viviam em famílias grandes e extensas no passado, com uma aparente simplicidade no código sociológico contraposta a uma exuberância no código sociológico. Em um exemplo coletado por Bogoras, um xamã relata a existência de 27 tipos diferentes de espíritos. “Tudo o que existe vive”, disse um xamã Chukchee siberiano a Bogoras. “A lâmpada caminha. As paredes da casa têm vozes próprias. Até mesmo o vaso-câmara tem seu próprio território e morada. As peles que dormem nos sacos falam à noite. Os chifres que repousam sobre os túmulos se levantam à noite e caminham em procissão ao redor dos montes, enquanto os mortos se levantam e visitam os vivos” (Bogoras, 1910: 281, tradução nossa)[75]. Isto é, à luz do xamanismo, a aparente falta de ênfase na organização social dos Chukchee se fazia acompanhar por uma grade rigorosa de alteridades extra-humanas.

Waldemar Bogoras é um personagem digno de destaque: foi um revolucionário russo exilado, que fez trabalho de campo etnográfico e linguístico com os povos Chukchee e Yupik da Sibéria do lado ocidental do Estreito de Bering. Em 1899, por

[75] Original: All that exists lives. The lamp walks around. The walls of the house have voices of their own. Even the chamber-vessel has a separate land and house. The skins sleeping in the bags talk at night. The antlers lying on the tombs arise at night and walk in procession around the mounds, while the deceased get up and visit the living

recomendação da Academy of Sciences, Bogoras foi convidado pelo Museu Americano de História Natural da cidade de Nova York para a Expedição Jesup do Pacífico Norte (1900-1901), com o objetivo de estudar a etnografia, antropologia e arqueologia das costas do norte do Oceano Pacífico, sobretudo no seu trâmite com o extremo leste do território russo e a costa do Alaska e do Canadá (Boas, 1937). É por esse motivo que incluímos o trabalho de Bogoras entre as resenhas americanas de Mauss: com efeito, sua pesquisa foi feita sob o intuito de mapear uma extensão territorial mais vasta do que o nordeste da Rússia, graças à qual a tundra siberiano funcionaria como um espelho para o Noroeste do Pacífico.

Na resenha de Mauss, cumpre destacar sua aversão à figura do xamã, o qual considera um charlatão — na verdade, desde o começo das suas publicações na *Année Sociologique*, Mauss descarta a categoria etnográfica de "xamã", em virtude da sua falta de rigor técnico (na figura do xamã poderiam ser condensados o curandeiro, o artífice, o mágico etc, sem função social específica). Em seguida, Mauss, tão contrário ao método conjectural e às tentativas de síntese histórica, não resiste e propõe ele mesmo uma especulação: a predominância de personagens demoníacos, *kelet*, na mitologia dos Chukchee seria oriunda de uma transformação social recente, que alçou os xamãs ao papel de autoridades religiosas, transformando, portanto, os seus espíritos auxiliares – os *kelet* – em personagens importantes na tradição oral.

A função mágica de palavras rituais é sublinhada – a recitação de mitos e contos não redunda meramente em uma narrativa, mas tem agência no mundo, sendo capaz de alterar o curso das estações.

FLETCHER (Alice C.) ET LA FLESCHE (Francis). – The Omaha Tribe. XVIIth Annual Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology (1905-1906). Washington, Gov. Pr. Office, 1911, 672 p. in-8º

Resenha:

Anunciada e aguardada há vários anos, esta obra não desfez as esperanças que suscitava: dá uma contribuição de grande importância para a sociologia descritiva dos peles-vermelhas e mesmo para a sociologia em geral.

Os autores são, aliás, particularmente qualificados. La Flesche é um Omaha, filho de Joseph La Flesche, o famoso membro do alto conselho de Omaha, o autor favorito das informações de Dorsey. Fletcher observou o mesmo grupo por vinte e cinco anos; foi o Departamento de Etnologia Americana (Bureau of American Ethnology) que lhe confiou essa missão. Ela já publicou trabalhos sobre essa civilização que, inclusive, usamos com frequência.

Há, no entanto, motivos para fazer algumas ressalvas quanto à forma como são redigidos os documentos que ela nos traz. Primeiro, Fletcher desconsidera sistematicamente trabalhos anteriores, particularmente os de Dorsey. Sem dúvida, entendemos que um historiador, que trabalha com arquivos, com testemunhos diretos, se preocupa sobretudo com os fatos e pouco se importa com as ideias de seus predecessores. Mas há trabalhos que são eles próprios documentos. É o caso dos estudos de Dorsey que foram compostos segundo as indicações de Joseph La Flesche. Além disso, Dorsey era um filólogo talentoso. Seu dicionário Cheigha (Omaha-Ponka) é uma obra importante. Fletcher, por sua vez, tem um gosto acentuado por etimologias duvidosas e teria sido útil se ela tivesse verificado melhor, com a ajuda de dados cientificamente elaborados, seu conhecimento exclusivamente empírico da língua. Assim, Dorsey traduz Hanga (nome do clã-chefe) por ancestral principal (Omaha Sociol., p. 233) e Fletcher por líder (p. 40). Qual é a tradução correta? — Em segundo lugar, todas as observações estão longe de terem sido feitas no local. A maioria dos fatos nos é relatada apenas de acordo com tradições e reconstruções, e não como resultado de observações diretas. O bisão desapareceu do estado de Omaha em 1878, então não podemos mais imaginar como era

a grande caça ao bisão. Fletcher trabalhou pacientemente para reconstituir o ritual da Tenda de Guerra e muitos outros ritos. Infelizmente, ela mantém silêncio sobre os métodos que usou e esse silêncio impossibilita a leitura crítica. Segundo Dorsey (*Sioux Sociology*), o clã Chatada era, trinta anos atrás, o único relativamente completo: seria bom saber se Dorsey havia exagerado.

No entanto, em certos aspectos, pode ser vantajoso que Fletcher, sem se complicar com discussões laboriosas, tenha se abandonado mais livremente ao seu temperamento. Seu talento a conduz a um certo pendor místico, principalmente na expressão. Discípula de Powell, esse iniciador que tinha o sentido dos fatos profundos sem jamais conseguir expressá-los, ela tenta, como ele, descrever as profundezas da alma de Omaha e captar as fontes inconscientes, as categorias orientadoras. No entanto, seu pensamento é muitas vezes traído por sua pressa em interpretar os fatos, por uma forma metafísica de expressar certos conceitos. Entre o jeito às vezes abstruso de Fletcher e o simplismo muitas vezes excessivo de Dorsey, talvez seja possível encontrar uma média que teria chance de ser verdadeira.

I. Primeiramente notamos três fatos essenciais concernentes à teoria das classificações de clãs. Em nossas *Classifications Primitives* (*L'Anné Sociologique*., VI, p. 43), já apontamos, segundo Dorsey, a existência de uma classificação sistemática entre os Omaha. Mas devemos a Fletcher e seu colaborador acréscimos importantes ao que sabemos sobre esse assunto.

Primeiro, a sociedade é dividida em duas metades que são orientadas, como é caso dos Pueblo e de algumas sociedades australianas. É verdade que, nesse ponto, os testemunhos de Dorsey e de Fletcher não estão inteiramente de acordo. Segundo esta (p. 138), o norte é a região do Inctasande (Itasanda de Dorsey); o sul, o de Hongashenu (Hangacenu de Dorsey). A abertura do acampamento é, "sempre simbolicamente", para o leste. Segundo Dorsey, o acampamento estaria orientado à direita e à esquerda da rota percorrida pelo grupo. Nossos autores repetem bem a frase de Dorsey: eles também dizem que, em tempos comuns, se não em momentos de grandes cerimônias, a posição direita-esquerda é essencial, mas acrescentam que é equivalente a uma posição norte-sul. Como essas orientações convencionais são frequentes, como em particular a equivalência entre direita-esquerda, norte-sul, de cima para baixo, é de grande generalidade, não há razão para acreditar que os documentos de Dorsey e os Fletcher sejam inconciliáveis.

Mas, de acordo com isso, outra característica deve ser acrescentada a essa divisão das metades e do mundo. Não só as duas metades seriam uma ao norte e outra ao sul, uma a terra e outra o céu, mas também uma representaria o elemento masculino e a outra o elemento feminino. Esta seria uma divisão análoga àquela que apontamos nas classificações chinesas (*L'Anné Sociologique*, VI, p. 57). Mas, embora nos digam que essa concepção é "um ensinamento preservado entre os antigos", duvidamos que seja primitivo. Ela não está de forma alguma envolvida nos numerosos ritos que nos são descritos. É apenas num ritual de fraternidade, que parece de origem recente, que a terra se identifica com o feminino e com a noite (ritual e simbolismo da Sociedade da Escama, pp. 517, 559). Mais precisamente, nesse mesmo ritual, o lado masculino, que é o do sol, está localizado à esquerda e ao sul, enquanto, na divisão das metades, o Ictasanda, metade celestial e masculina, está ao norte. Há, portanto, no mínimo, uma contradição entre essas duas tradições e a contradição exige algumas reservas. Por outro lado, é difícil entender como uma das metades pode ter sido considerada masculina e a outra feminina, já que cada uma delas fornece à outra, em virtude da regra exogâmica, homens e mulheres. Além disso, Fletcher concorda que onde há claramente um par de coisas sagradas, por exemplo, no caso dos dois cachimbos tribais, não se sabe qual é masculino e qual feminino (pp. 135, 207 e segs., 286). Da mesma forma, no jogo de bola, em que as duas metades estão claramente orientadas e há um certo significado cósmico (céu e terra), não vemos que lhes seja atribuído um sexo (p. 193). Portanto, há uma questão aí. Houve um erro de observação? Estamos diante de uma metafísica em formação? Renunciamos a escolher entre as soluções possíveis.

O segundo fato que se relaciona com essas classificações diz respeito às coisas. Recorde-se que sob esses clãs, que são em número de cinco em cada fratria, são agrupados subclãs e que, nesses subclãs, são classificadas diferentes espécies de seres e coisas. A esses fatos, que permanecem constantes, nossos autores acrescentam detalhes importantes. Primeiro, coisas socialmente classificadas são proibidas tanto para o clã quanto para o subclã (v., por exemplo, p. 109). Então, formas particulares de penteados simbolizavam o ser com o qual o clã ou o subclã se acreditava em relação mística (.p. 198, 145). Finalmente, o totem ou subtotem não era apenas a coisa com a qual o clã ou subclam se identificava; ele era objeto de um rito chamado nikie; palavra que, ao que parece, significa "coisa pública" (p. 136, n. 1). Também se chama de nikie a coisa, objeto do rito. A memória de muitos desses nikies está perdida; mas lá onde encontramos

descrições deles, estamos na presença de verdadeiros intichiuma, como os encontrados no centro australiano. Por exemplo, no clã Chatada, há um subclã de "portadores de tartarugas" (p. 461), e não de tartarugas como disse Dorsey. Esse subclã desenhava uma tartaruga no chão e, sobre esse desenho, praticava cerimônias destinadas a fazer chover ou a dispersar tempestades como a Warramunga no Intichiuma de Wollunqua. No mesmo clã, outro subclã, denominado "Não toco nos passarinhos", tinha a função de proteger os milharais contra as depredações. Para isso, o povo do clã iria para os campos, cuspindo o milho que havia mascado.

Um terceiro fato interessante é que cada clã e cada subclã têm uma lista de nomes próprios hereditários sobre os quais tem direitos de propriedade exclusivos. Esses nomes próprios são os das almas que reencarnam regularmente através de mulheres fora do clã (porque a descendência é masculina). Assim, o totem inclui sob ele todos os subtotens, e os subtotens por sua vez incluem os nomes individuais. A hierarquia das classificações desce, portanto, do totem aos subtotens e, através do totem individual, aos indivíduos. Por exemplo, no subclã dos carregadores de tartaruga, temos a lista de nomes próprios (p. 166): eles significam massa de tartaruga, fabricante de tartaruga, tartaruga manchada de olhos vermelhos etc., várias modalidades do subtotem do subclã. Outros designam variedades do ganso, o ganso corcunda, o ganso que faz recados na água, etc., recordam a relação que o subclã mantém com a água. Esses sistemas de nomes próprios correspondem, portanto, perfeitamente às coisas classificadas nos totens e subtotens: apenas oito, em vinte e seis, são uma exceção à regra. Outros clãs e subclãs têm listas ainda mais completas e significativas. São muitos os fatos que provam mais uma vez a relação do totem individual com o totem do clã (cf. Durkheim, Formas elementares da vida religiosa etc., p. 280).

A essas classificações, outras se sobrepõem. Assim, todos os clãs Hangacenu, exceto um e três subclãs, e dois clãs Inctasande são considerados parte do bisão. O sistema completo de coisas classificadas nos clãs, como o dos próprios clãs, tende, portanto, a ser subsumido sob um único conceito que o domina e que é o do bisão. Há um ensaio de totemismo tribal que jamais chega a se concretizar. Mas ele é de uma formação secundária; porque obviamente é posterior ao tempo em que o povo Omaha - após a chegada do cavalo e dos europeus — abandonou a agricultura e começou a caçar na pradaria. Limitamo-nos, portanto, a apontá-lo. Chamamos a atenção também apenas para o caráter lunar do maior número de prenomes femininos nas duas metades.

II. – A essas formas de culto e de pensamento ligadas ao totemismo, foram acrescentadas outras de caráter diverso. Em primeiro lugar, como se verá adiante, acima das metades e dos clãs, o grupo desenvolveu um agudo senso de unidade. É a isso que responde o culto de Wakanda, o grande deus, o Wakan, o *manu*, personificado e sublimado (p. 597 e segs.). É notável, de fato, que o Wakanda seja particularmente proeminente nos grandes rituais de iniciação que são essencialmente grupais (apresentação da criança, p. 1; anfidromia[76], p. 103; consagração ao deus-trovão dos guerreiros da sociedade, pp. 122-28). O ritual da estaca sagrada (p. 230 e segs.) e o ritual provavelmente mais antigo dos Hedewachi (pp. 251 e segs.), que também são celebrados na presença de todos os clãs, mas que são administrados por clãs ou subclãs determinados, não estão tão expressamente conectados com essa noção do grande deus. O que é ainda mais demonstrativo é que, no culto do milho, Wakanda está implicado apenas implícita e indiretamente. Ora, esse culto talvez represente a camada mais profunda da religião omahiana: data, de fato, da época em que os Omaha e os outros Sioux ainda eram fazendeiros; é uma espécie de ritual totêmico e agrário ao qual um subclã é atribuído (p. 155, 162). Em todo caso, é certo que Wakanda é — com o trovão, com o qual, aliás, intimamente associado — o deus da sociedade dos guerreiros e, mais propriamente, da caça ao búfalo (p. 286 e segs.). Parece, portanto, que a formação de uma organização militar e a prática da caça ao bisão estiveram na vanguarda das causas que determinaram a instituição deste culto tribal e mesmo internacional (internacional, pois ultrapassa os limites da sociedade Sioux). Em suma, temos aqui um caso especial de relação geral, do qual encontraremos exemplos marcantes na África equatorial e oriental, e que une uma espécie de tendência ao monoteísmo com uma forte organização militar.

Os cultos que acabamos de descrever são os do grupo maior, de seu paládio[77] (*paladium*), de suas grandes irmandades públicas (v. os não mencionados na p. 481 e segs.). Acreditamos que a irmandade de Hon'hewachi (p. 498) deve ser colocada no mesmo nível, sendo uma sociedade tanto pública quanto honorária. Está, aliás, em relação direta com o culto da estaca sagrada, de Wakanda (p. 494, 498) e das forças estelares cósmicas. Quanto às outras irmandades, que nossos autores chamam de secretas, e seus cultos (pp. 486 e segs.), temos um pouco de vergonha de dizer sua natureza. Alguns são

[76] N.T: Mauss faz referência ao antigo ritual grego, celebrado no quinto ou sétimo dia após o nascimento de uma criança.
[77] N.T: O significado de "paládio" remete à estátua de Pallas, cuja preservação era condição para a sobrevivência e bem-estar de Esparta.

recrutados por cooptação dos alojamentos que os compõem (p. 518), outros por visão. Estes últimos são grupos que se formam em torno de totens individuais: um certo número de indivíduos aos quais o trovão ou o urso se revelaram formam uma sociedade e o urso ou o trovão servem como seu "remédio". As duas maiores dessas irmandades, a da Balança e a da Pedra, representam, em parte em público, em parte em segredo, uma espécie de "mistério" da criação que fundamenta o poder mágico de seus membros. Fletcher compara-as, além disso, e não sem razão, a sociedades do mesmo tipo encontradas em outras etnias relacionadas e também entre os Chippewa (p. 102).

Devemos elogiar e agradecer aos autores pelo cuidado com que transcreveram, traduziram, parafrasearam até a menor das fórmulas que conseguiram registrar: temos assim documentos preciosos para um estudo seja da oração, seja da teologia dos Omaha. As únicas deficiências estão relacionadas à narrativa e à magia. É possível que Fletcher e seu colaborador não tenham encontrado nada sobre esses assuntos; mas então teria sido bom nos informar que as pesquisas foram feitas e que ficaram sem resultados. – Encontramos, no decorrer da obra, importantes documentos musicais e uma teoria da música Omaha (p. 323, 373 e segs.)

Comentário:

Falantes de língua omaha, os Omaha encontram-se hoje na cidade de Macy, no nordeste de Nebraska, em uma parte de suas terras retidas por um tratado de 1854. Suas tradições orais reconhecem uma migração para as Grandes Planícies do leste, e as evidências arqueológicas, por sua vez, geralmente apontam para a região do Vale do Rio Ohio como um provável ponto de origem. Documentos europeus coloniais observaram que os Omaha estavam no sudoeste de Minnesota e noroeste de Iowa na década de 1670 (Wishart, 1994).

Existem dez clãs principais, muitos dos quais divididos em subclãs menores e discretos. Coletivamente, os clãs são visualizados como um acampamento circular chamado Húthuga, que simboliza o cosmos. Os clãs são igualmente divididos ao longo

de um eixo leste-oeste em um sistema de metades frequentemente descrito como consistindo de clãs do céu masculinos do norte e clãs da terra femininos do sul (Fortune, 1969).

Pode-se dizer que *The Omaha Tribe* é uma obra etno-histórica. Trata-se de um relato de como os Omaha viveram no início do século XIX, antes do aparecimento dos brancos e do desaparecimento dos búfalos, com base no que ainda era praticado ou lembrado pelos Omahas no final do século XIX. O livro inclui o conhecimento dos Omahas sobre seu ambiente; sua organização social e governo; práticas de caça e agricultura; vida social, incluindo cuidados com crianças, namoro, etiqueta, roupas e diversões e passatempos; música; guerra; doenças e costumes funerários; sociedades secretas; e religião e ética. Um apêndice resume a história recente do grupo, começando com o contato com os brancos. Contudo, à época da sua publicação, foi inegavelmente um trabalho controverso. Sobretudo porque Fletcher e La Flesche apresentaram "apenas material original coletado diretamente do povo nativo" (Fletcher e La Flesche, 1911: 14, tradução nossa[78]). Em virtude dessa escolha, que optava por ignorar deliberadamente os materiais anteriores, plenos de erros de tradução da língua omaha (sobretudo, os trabalhos de Dorsey), o trabalho será mal recebido pela comunidade antropológica.

Parte das críticas de Mauss vão justamente nessa direção: o que lhe incomoda são as dissonâncias de Fletcher face aos escritos de Dorsey sobre os Omaha (Mass observa as disparidades na tradução de um termo empregado para figuras de proeminência política, que por Dorsey é traduzido como ancestral principal, e por Fletcher como líder). A outra parte das críticas de Mauss se detêm na ausência de observações diretas, visto que o trabalho baseia-se em relatos — em linhas miúdas, Mauss parece dizer que esse novo livro sobre os Omaha ignora a literatura precedente e se fia em informações de segunda ordem. De todas as resenhas, essa talvez seja a que mais destaca o incômodo de Mauss com o material lido. Precisamos nos perguntar: isso revela algo a respeito do resenhista?

Com efeito, logo em seguida, Mauss revela que os escritos de Fletcher e La Flesche estão em descompasso com a teoria da classificação aventada por ele e Durkheim, anos antes. De acordo os dados de Fletcher e La Flesche, não só a sociedade Omaha estaria dividida em metades geograficamente orientadas (Norte e Sul), como também tal

[78] Original: only original material gathered directly from the native people has been used.

divisão receberia marcações de gênero (Masculino e Feminino) — Ora, como seria possível de um ponto de vista lógico que uma metade exogâmica, capaz de oferecer mulheres para outra metade, fosse caracterizada morfologicamente como masculina? Mauss tenta empregar os próprios dados de Fletcher para contradizer a afirmação: quando há objetos sagrados, não é possível determinar-lhes o gênero; nos jogos de bola, em que se encenam significados cósmicos, novamente o marcador social de gênero perde força etc. Contudo, isso não sugere um descuido na coleta de dados, mas uma camada adicional de complexidade nos arranjos classificatórios omaha.

Mauss tenta sublinhar a importância das sobreposições de classificação cósmica e arranjo social entre os Omaha — isto é, o modo de arranjar de clãs e sub-clãs não se dissocia do modo de organizar logicamente a distribuição de seres no cosmos. Os clãs e sub-clãs mantêm dentro de si em uma linha agnática a transmissão de nomes próprios, que correspondem perfeitamente às coisas classificadas nos totens e sub-totens — essas grades classificatórias encontram no "bisão" o seu eixo central. Aqui, tudo sugere que Mauss realiza uma leitura a contrapêlo — a despeito das afirmações de Fletcher, os Omaha apresentam um rigor na lógica classificatória que torna praticamente inviável a noção de metades masculina e feminina em um vínculo mutuamente exogâmico.

Para além das metades, Mauss observa como a cristalização de um poder militar central caminha lado a lado na sociedade omaha com a construção de um semi-monoteísmo, consagrado na figura do deus Wakanda — isto é, uma sociedade centralizada só poderia encontrar expressão em uma teologia centralizada —, e ele contrasta tal tendência hierarquizante com a dispersão de cultos de irmandades religiosas que, aproximando-se de sociedades secretas, também pulverizam a religião omaha em práticas mágicas.

GRUBB (W.B.). – An Unknown People in an Unknown Land. An Account of the Life and Customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco. Londres, Steeley: 1911, 330 p. in-8º

Resenha:

Este livro é apenas a extensão de outro, do mesmo autor, sobre o qual demos conta durante o ano (T. IX, p. -183). Mas é menos um estudo etnográfico ou sociológico do que uma série de anedotas e observações vividas sobre a mentalidade e a moral dos índios do Chaco do Paraguai. Essas anedotas, nas quais irrompe o conflito entre uma mentalidade europeia e a dos primitivos, não são, aliás, sem interesse. Notaremos em particular as observações sobre as línguas de homens e mulheres, sobre a necessidade de precisão que o nativo manifesta para tudo o que diz respeito a datas, pontos cardeais (p. 242, 319); mas não há nada nisso que surpreenda quem conhece os principais dados das línguas dessa família. Algumas indicações sobre o comunismo militar desses grupos (p. 188) são igualmente corretas e interessantes.

Mas tudo o que se refere à vida religiosa e jurídica é tratado de maneira totalmente literária. A informação mais importante diz respeito às noções de alma e além, especialmente o sonho (p. 126, 131). Existe também um mito da criação. Temos uma visão bastante abrangente do sistema partidário, mas nenhuma é totalmente descrita. No entanto, o seu carácter agrário ou funerário é bem marcado.

Comentário:

Wilfred Grubb foi um clérigo escocês que, após se candidatar a uma vaga na South American Missionary Society (SAMS), tornou-se missionário no Chaco Paraguaio pela Igreja Anglicana (Rousseau, 2021). O livro aqui resenhado, *An Unknown People in an*

Unknown Land (1911), é o segundo livro de Grubb registrando as crônicas do seu trabalho missionário em meio aos indígenas "Lengua" – é curioso notar aqui um padrão recorrente na história da antropologia, em que agentes históricos dedicados a erradicar práticas simbólicas nativas dedicam-se igualmente a preservá-las em livros. Carecendo de qualquer treinamento etnográfico, os escritos de Grubb detêm-se frequentemente em tópicos de interesse religioso-missionário: a paisagem anímica dos indígenas, seus conceitos de alma e pós-vida, a existência de espíritos e demônios, a existência ou não de um sistema de crenças sistemáticas etc.

A respeito dos aqui chamados indígenas "Lengua", cumpre dizer que "Lengua" é de um termo pejorativo — os indígenas preferem o termo "Enxet", que significa "gente" no idioma nativo (Kalisch; Unruh, 2022). No entanto, esse uso não é isento de dificuldades, pois os Sanapaná e Angaié também se referem a si mesmos como Enxet, enquanto os Toba-Maskoy usam Enenxet. Todos são membros da família linguística Maskoy. Os Enxet vivem nos departamentos de Presidente Hayes e Boquerón, no Paraguai. Existem dois grupos principais: um grupo do norte ("Enlhet Norte") que vive na área das colônias menonitas e o grupo do sul ("Enxet Sur") que vive em uma zona de influência anglicana. Tradicionalmente, os Enxet levavam vidas migratórias como caçadores, coletores e pescadores, até serem levados por frentes coloniais e missionárias a se instalarem em territórios exíguos. Cognáticos, os Enxet reconhecem suas parentelas bilateralmente, fazendo, no entanto, distinção entre parentes próximos e parentes distantes, e possuindo em alguns momentos uma deriva matrilinear (Kidd, 2021).

Mauss indica o caráter excessivamente literário do estudo de Grubb, o que não o impede de extrair dados etnográficos dignos de nota: entre os indígenas do Chaco paraguaio, observa-se uma necessidade reiterada por precisão em datas e pontos cardeais, comunismo militar, noções de alma etc. Novamente, vemos aqui a figura do resenhista como um adivinho, como aquele que, por um ato semi-divinatório, tenta reter uma lógica subjacente às distorções e deformações dos relatos que lhe chegam. Como o próprio Mauss diz, "Estas anedotas, nas quais irrompe o conflito entre uma mentalidade europeia e a dos primitivos, não são, aliás, sem interesse", ou seja, os próprios equívocos na coleta dos dados etnográficos conferem ao resenhista conteúdo etnográfico de interesse.

Um trecho do livro que revela o potencial etnográfico do equívoco é um no qual Grubb se debruça sobre a escatologia enxet. O que chama a atenção do missionário escocês é a existência de uma "cidade dos mortos" no pós-vida enxet:

> Entre a massa geral dos índios, não há uma ideia claramente definida quanto à futura morada de seus mortos, mas representantes do povo mais inteligente, a quem acabei de me referir, me disseram que as almas de seus mortos seguem na direção oeste-noroeste, para o que eles chamam de "cidades dos mortos". Eles descrevem essas cidades como sendo de tamanho considerável, com casas feitas de material sólido (pensam em tijolos) e ruas dispostas com grande regularidade. (Grubb, 1911: 51, tradução nossa)[79]

O motivo de espanto é que, sendo nômades, os Enxet concebem os seus mortos como radicalmente sedentários, mais precisamente habitantes de um centro urbano. A resposta de Grubb para essas informações aparentemente insólitas é especular a respeito de um passado inca para os indígenas Enxet.

Com efeito, falantes de língua maskoy, os Enxet estariam mais aparentados aos Kadiwéu e outras populações do Brasil Central do que aos antigos Incas. Contudo, esse mal-entendido de Grubb é digno de nota, pois revela não só um dado importante da relação entre vivos e mortos nas populações sul-americanas, como também um dado importante a respeito da própria relação que os Enxet estabelecem com Grubb ao longo do livro.

Como já dissemos, as sociedades das Terras Baixas da América do Sul se caracterizam pela divisão radical entre vivos e mortos, o que impõe como correlato objetivo a presença de um conjunto de procedimentos destinados à eliminação física dos mesmos. Com efeito, em um artigo clássico, Pierre Clastres aponta como a separação entre vivos e mortos seria tão marcada a ponto de os próprios vivos devorarem os mortos (desde já identificados como inimigos):

> O endocanibalismo, na realidade, leva ao extremo a separação dos vivos e dos mortos, no sentido de que os primeiros, ao comer os segundos, chegam mesmo a privá-los dessa última fixação no espaço que seria um túmulo: não subsiste mais nenhuma possibilidade de contato entre uns e outros, e o endocanibalismo cumpre de maneira mais radical a missão que se atribuem os ritos funerários. (Clastres, 2004: 107)

Destinados ao esquecimento definitivo, os mortos nas sociedades sul-americanas seriam destituídos de qualquer permanência física, sendo o endocanibalismo a expressão limítrofe da tendência de separação entre vivos e mortos. No caso enxet, a distância entre

[79] Original: Among the general mass of the Indians there is no clearly defined idea as to the future abode of their dead, but I have been told by representatives of the more intelligent people to whom I have just referred, that the souls of their departed pass over in a west-north-westely direction, to what they term the " cities of the dead. These cities they describe as being of considerable size, the houses being of solid material (they think of brick), and formed into streets of great regularity.

vivos e mortos seria estabelecida por meio da destruição sistemática de todos os bens do morto, ou como o próprio Grubb coloca:

> A queima da aldeia e a destruição dos bens do falecido são sempre costumeiras (...) Eles também fizeram alterações consideráveis, a principal das quais foi bloquearem firmemente a entrada, fazendo-a parecer parte da parede, e abrirem uma pequena fresta no lado oposto. Como o velho mago me explicou mais tarde, isso foi feito de propósito para confundir o fantasma. Ele, enquanto estava no corpo, conhecia bem a casa, mas as alterações foram tão consideráveis que se supôs que seu fantasma não a reconheceria e ficaria especialmente perplexo quando se dirigisse à entrada e encontrasse uma parede sólida. (Grubb, 1911: 162-66, tradução nossa)[80]

Esses trechos jogam luz sobre a escatologia enxet, sobretudo na marcação deliberada de uma distância absoluta entre vivos e mortos. Ora, quem poderia personificar os mortos em uma sociedade de vivos, a não ser aqueles que participam da mesma alteridade que é a marca do dualismo entre vivos e mortos — isto é, os brancos?

Se nos concentramos nos procedimentos funerários de alienação e alterificação dos mortos, que visam destitui-los dos seus bens pregressos e os impedem de qualquer contato com os vivos, podemos aqui destacar um conjunto escalar de categorias que marcariam a alteridade, em que os mortos e os brancos estariam aparentados justamente por estarem do outro lado do mundo dos vivos. Não por outro motivo a cidade dos mortos se assemelharia a uma cidade paraguaia, branca. Não por outro motivo, o missionário escocês estaria mais próximo das alteridades extra-humanas e espíritos do que dos Enxet:

> Atribuíram-me os poderes mais maravilhosos. Supunha-se que eu era capaz de hipnotizar homens e animais, de trazer tempestades e ventos do sul à vontade, de afastar doenças quando me sentisse inclinado e de ser capaz de qualquer resistência devido às misturas maravilhosas que possuía. Acreditavam que eu tinha o poder do mau-olhado e o conhecimento do futuro; que eu era capaz de descobrir todos os segredos e de conhecer os movimentos das pessoas em diferentes partes do país.
>
> Supunha-se que eu era capaz, com minha magia, de afastar a caça de qualquer parte específica do país e de falar com os mortos; em suma,

[80] Original: The burning of the village and the destruction of the property of the deceased are always customary (...) they made very considerable alterations, the chief of which was that they securely blocked up the doorway, making it appear like a part of the wall, and opened a small gap on the opposite side instead. As the old wizard afterwards explained to me, this was done on purpose to puzzle the ghost. He, while in the body, knew the house well, but the alterations were so considerable that it was supposed his ghost would not recognize it, and would be especially nonplussed when it made for the entrance to find it a solid wall.

> de manter os termos mais íntimos e amigáveis com os poderes das trevas. (Grubb, 1911: 47, tradução nossa)[81]

Em uma súbita reviravolta, guardando as categorias enxet entrevista nesses excertos, podemos ler aqui os relatos, não de um missionário dedicado a destruir parte do mundo dos Enxet, mas de um espírito vagando às margens de um vilarejo enxet, e nos relatando o que um dia viu a respeito do mundo dos vivos.

MAC CLINTOCK (W.). – The old North Trail. Life Legends and Religion of the Blackfeet Indians. Londres, Macmillan, 1910. XXVII-532 p. in-8º

Resenha:

Os Blackfeet ou Black Feet são um dos grupos algonquianos mais orientais, localizadas na orla das pradarias e montanhas rochosas em ambos os lados da fronteira dos Estados Unidos e Canadá. Já era conhecidos nos livros de Grinnell, nas monografias de Dorsey e Clark Wissler. McClintock, que ficou com eles por muito tempo, dedica-lhes

[81] Original: The most marvellous powers have been attributed to me. I have been supposed to be able to hypnotize men and animals, to bring up the storms and south winds at will, to drive off sickness when I felt so inclined, and to be capable of any amount of endurance on account of the wonderful concoctions which I possessed. They believed that I had the power of the Evil Eye, and knowledge of the future ; that I was able to discover all secrets, and to know the movements of people in different parts of the country.
I was supposed to be able, by my magic, to drive off the game from any particular part of the country, and to speak with the dead ; in a word, to be on the most intimate and friendly terms with the powers of darkness

uma luxuosa publicação, particularmente preciosa por suas numerosas e excelentes fotografias.

Mas a exposição dos fatos, em particular dos fatos religiosos aos quais se dedica a maior parte do livro, tem um caráter mais literário do que científico; é uma série de anedotas, um diário de observação mais do que um estudo analítico. O autor conta menos a vida do grupo do que suas aventuras. A obra, entretanto, será útil, primeiro por uma descrição, feita com bastante cuidado, da dança do sol (cap. XIV), um grande culto do qual participam os Blackfeet, assim como os outros grupos algonquianos e Shoshone da planície. Essas grandes congregações inter-aldeãs são ocasiões muito propícias para observar os diversos rituais dos clãs e sociedades entre os quais se dividem o culto geral e os cultos especiais de cada grupo. McClintock aproveitou as circunstâncias: ele assistiu obviamente às cerimônias totêmicas dos clãs (p. 265); viu o funcionamento de várias irmandades (caps. 18 e 24), e coletou sobre eles, sobre a sociedade dos homens, suas fileiras e os seus brasões de animais, informações úteis. Sempre que teve oportunidade de observar um cerimonial, teve o cuidado de se informar sobre o mito que fundava o ritual. No entanto, embora esses documentos sejam fortuitamente úteis, têm sido transmitidos de forma tão pouco filológica que terão de ser usados com muita cautela. Assinalamos, para concluir, alguns fatos interessantes sobre o tabu da sogra e os benefícios do genro para o sogro.

Comentário:

Os Blackfeet dos Estados Unidos e do Canadá se dividem em três grupos geográficos e linguísticos: os Siksika (anteriormente chamados de Blackfeet), os Kainai (ou Bloods) e os North Peigan e South Peigan (os Blackfeet de Montana) [Hanks; Hanks, 1950: 5). O termo Blackfeet (Siksika) deriva de lendas que alternativamente se referem a pessoas caminhando por pradarias queimadas pelo fogo ou a pessoas que viviam perto de um lago cercado por lama preta. Embora esses grupos sejam às vezes chamados de confederação, não havia uma estrutura política abrangente e as relações entre os grupos não justificam tal rótulo. Em vez disso, os três grupos tinham um senso ambíguo de

unidade. O termo "clã" é usado pelos Blackfeet para se referir a um nível de organização sociopolítica e de parentesco que integra famílias nucleares: tradicionalmente, a filiação ao clã era flexível, pois as pessoas mudavam de afiliação por razões políticas, sociais ou econômicas (ibid.: 25). Um homem traçava sua ancestralidade de clã através da família de seu pai, enquanto uma mulher assumia o nome de clã de seu marido, com quem morava após o casamento. Desaparecido o bando, resta agora entre os BlackFeet como núcleo atual de vivência a família individual de marido, mulher e filhos (ibid.: 1950: 152).

Walter McClintock, nascido em Pittsburgh em 1870, formou-se em Yale (onde a maioria de seus escritos e fotografias estão agora) em 1891. Ele se juntou ao negócio de carpetes da família por dois anos, então trabalhou para um fabricante de aço por mais alguns anos até contrair febre tifoide. Como muitos americanos no final do século XIX, ele foi para o oeste para recuperar sua saúde, o que conseguiu por meio de uma longa excursão a cavalo por Dakota do Norte, Wyoming e Idaho (Heat-Moon, 1992: 15). Retornou a Pittsburgh, mas logo foi para o oeste novamente, desta vez como fotógrafo de uma comissão federal que investigava a gestão de reservas florestais nacionais em Montana. É nesse ponto que seu livro começa. Ele ficou com os Peiegan por três anos, então voltou para Pittsburgh, onde conseguiu um emprego em uma empresa de ladrilhos que lhe permitiu revisitar o grupo e seus parentes canadenses nas primaveras ou verões da década seguinte.

As mesmas críticas de Mauss a Grubb se repetem aqui na resenha sobre McClintock, assim como o esforço de distinguir mérito científico: a despeito do caráter anedótico e literário, Mauss extrai do livro informações preciosas sobre a dança do sol, culto inter-aldeão no qual participam os Blackfeet assim como grupos algonquianos e Shoshone, e dados sobre cerimônias totêmicas (nota-se a irritação de Mauss com a falta de treinamento etnográfico de McClintock justamente no emprego do termo “totêmico” na resenha: McClintock passa ao largo da discussões teóricas da época referentes ao totemismo, e em nenhum momento emprega o termo “totem”, “cerimônias totêmicas” etc). No entanto, assim como no caso de Grubb, é possível revisitar o livro de Mcclintock sob um novo ângulo.

Um detalhe etnográfico é trazido por Mcclintock, que talvez devesse ter chamado mais a atenção de Mauss pelo seu caráter inédito – a existência de uma língua franca de sinais, criada por indígenas das planícies norte-americanas justamente para superar eventuais barreiras linguísticas:

> A arte de falar por meio da linguagem de sinais, isto é, por meio de uma combinação de expressões faciais e movimentos corporais, natural ao homem, atingiu um alto grau de perfeição entre as tribos das planícies. Por possuírem diferentes línguas vocais, o contato entre elas, quando se reuniam na guerra ou na caça de búfalos, desenvolveu, necessariamente, o uso da linguagem gestual no passado remoto. Uma tradição dos Arapahoe nos conta que o Arapahoe original, o criador de todas as coisas, os ensinou a falar com as mãos. Iron Hawk, um chefe Sioux, disse ao Capitão W. P. Clark: "A linguagem de sinais era uma dádiva do Grande Espírito. Ele deu aos brancos o poder de ler, escrever e transmitir informações dessa maneira. Ele nos deu o poder de falar com as mãos e os braços e de enviar informações à distância com o espelho, o cobertor e o pônei, e quando encontramos índios que falam uma língua diferente da nossa, podemos falar com eles por meio de sinais". (McClintock, 1910: 402)[82]

Aqui, a linguagem de sinais, extremamente codificada, não deixa de ecoar as práticas cerimoniais inter-aldeãs que, baseadas nas danças do sol, criavam também um meio de comunicação não-verbal entre diferentes grupos das planícies. Com efeito, sabemos da existência de uma língua franca de sinais empregada pelos indígenas das planícies norte-americanas (Davis, 2016).

SPECK (F. -G.). – Ethnology of the Yuchi Indians (University of Pensylvania. Anthropol. Publications of the University Museum. Philadelphia, 1909, 154 p. in-4º

Resenha:

Speck, que estudou os Creek antes, foi qualificado para nos apresentar aos Yuchi. Com efeito, estes dois povos estão hoje agregados entre si e, antes do grande transporte nas reservas, eram confederados: os Yuchi formavam uma das cidades dos Creek,

[82] Original: The art of talking by sign language, ie, by a combination of facial expressions and bodily movements, which is natural to man, attained a high degree of perfection among the plains-tribes. Having different vocal languages, their contact, when coming together in war or in hunting buffalo, of necessity developed the use of gesture-speech in the remote past. A tradition of the Arapahoe tells us that the original Arapahoe, the creator of all things, taught them to talk with their hands." Iron Hawk, a Sioux chief, said to Captain W. P. Clark, " the sign language was the gift of the Great Spirit. Ho gave the whites the power to read and write and convey information in this way. He gave us the power to talk with our hands and arms and to send information to a distance with the mirror, blanket and pony, and when we meet with Indians who have a different spoken language from ours, we can talk to them with signs".

estavam representados no grande conselho nacional, e nenhum documento conhecido permite que voltemos a um estado anterior. Quanto à questão de saber se sempre foi assim, é insolúvel: pois é certo que a língua dos Yuchi constitui uma família em si mesma. Este fato não é compatível com a hipótese da unidade primitiva dessas duas sociedades (cf. *Handbook of American Indians*, [Manual dos índios americanos] verbete. *Uchcan*).

Mas, qualquer que seja o caso a esse respeito, a organização, a vida social, a religião, a técnica, a própria economia desse grupo são inteiramente Creek. É composto de clãs totêmicos uterinos (p. 69, 70). Além disso, encontramos aqui as duas sociedades hereditárias de homens que são tão características do Creek: a sociedade dos guerreiros, por um lado, a dos nobres ou chefes civis, por outro (p. 74 e segs.). Speck vê nessas sociedades tipos de castas, comparáveis às dos Natchez (p. 78). Não sabemos se esta comparação é justificada. É muito notável que essas duas sociedades se oponham frequentemente como duas fratrias, por exemplo no jogo de bola (p. 86); da mesma forma, na "praça da cidade", elas são orientados de maneira diferente. No entanto, como não são exogâmicas, como os clãs fornecem funcionários indiscriminadamente a um ou a outro (p. 80), se são velhas fratrias, elas não se lembram mais dessa organização hoje, exceto de maneira enfraquecida.

A sociedade assim constituída é, sobretudo na época da "grande festa", animada por um movimento geral que abarca todos os clãs, todas as ordens de funções sociais, e que ultrapassa mesmo, pela associação dos povoados propriamente creek, os limites da sociedade Yuchi. Esse festival é muito interessante: há toda uma série de cultos espalhados entre o Novo México e os Montes Apalaches. Primeiro, o culto é, por um lado, essencialmente solar. Tal como acontece com os Natchez, o sol é o totem tribal dos Yuchi; Yuchi significa descendente do sol (cf. os mitos, pp. 106 e segs.) e ainda hoje os Yuchi marcam suas casas com a imagem do sol; o local em que a maioria dos ritos são realizados é apelidado de arco-íris (pp. 55, 111) e os pontos cardeais têm cores simbólicas, assim como entre os Pueblo. Um dos ritos fundamentais, o do fogo novo, tem, além disso, um caráter solar acentuado (pp. 104, 170). Mas, por outro lado, a festa, que é anual, realiza-se sucessivamente nas diversas vilas, passando de uma à outra por uma espécie de rodízio (v. p. 117 notáveis "espadas" para contar os dias até à assembleia); é, portanto, tanto nacional quanto solar. Inclui dois tipos de cerimônias: algumas são celebradas pelos diferentes clãs e específicas a cada um deles, as outras são menores e celebradas pelo agrupamento das duas sociedades de guerreiros e chefes. Os ritos locais são as iniciações

e as duas purificações gerais, uma por escarificação tão frequente em toda a pradaria e entre os peles-vermelhas do sul da América do Norte, outra pela purga emética que figura tão proeminentemente no ritual Pueblo (pp. 115, 122).

O estudo da magia, da "medicina" tem um caráter sumário. Dos mitos, recebemos apenas amostras. Algumas das comparações indicadas por Speck exigem reservas (v. p. 141).

Comentário:

Os Yuchi se autodenominam Tsoyaha, pronunciado quase como Choyaha, “filhos do sol”. O nome Yuchi é geralmente encontrado em registros históricos de Oklahoma escrito foneticamente Euchee ou Uchee. Provavelmente o etnônimo “Yuchi” originou-se do termo *Chisca,* empregado pelos seus vizinhos Creek para descrevê-los, e que significa “povo da raíz” (Lewis; Kneberg 1958:139). Em Oklahoma, os Yuchi foram contados como parte da Nação Creek, continuando sua identificação com a antiga Confederação Creek nos estados do sudeste. A primeira localização conhecida dos Yuchi foi na região mais ao sul do Planalto dos Apalaches, encontrando-se em porções adjacentes do que hoje são o oeste da Carolina do Sul, o norte da Geórgia e o leste do Tennessee. Atualmente, estão situados no estado do Oklahoma, como membros da Nação Muscogee (Creek). Os Yuchi, como a maioria dos indígenas do sudeste americano, tinham clãs cuja associação era herdada do lado materno (ibid.: 1958:148), com nomes animais. Outro agrupamento social inteiramente separado e distinto do sistema de clãs existia entre eles: cada criança do sexo masculino, quando nascia, pertencia ou à sociedade dos chefes, ou a sociedade dos guerreiros. Em termos de morfologia social, se adotamos categorias clastreanas, um polo de integração do grupo (chefia) e um polo de dispersão do grupo (guerra) são figurados nessas sociedades. Vê-se, a partir dessa descrição sumária, como os Yuchi podem representar um ponto de interesse para Mauss — enquanto apresentam novos dados para os debates teóricos do totemismo, dedicam-se, à maneira dos Bororo, a estratagemas propriamente sociológicos, subdividindo o socius em diferentes modos de funcionamento.

Speck chegou ao território Yuchi em 1904. Então, um estudante de pós-graduação de 22 anos no novo campo da antropologia, ele foi enviado para o oeste da Universidade Columbia de Nova York por seu principal professor, Franz Boas. O objetivo de Boas para Speck era documentar a língua yuchi enquanto registrava informações culturais e reunia objetos da cultura material tradicional para o Museu Americano de História Natural. Se a maioria das línguas indígenas americanas eram então pouco conhecidas, como também a língua Yuchi era especialmente digna de nota, sendo um isolado genético sem relação demonstrada com outras línguas conhecidas (Jackson, 2004: 9) — o que não impede Speck de levar adiante aproximações entre os Yuchi e os Natchez, povo vizinho também falante de uma língua isolada. A despeito do propósito inicial, o estudo de Speck vai muito além de um levantamento linguístico e oferece, pela primeira vez, uma descrição em primeira mão do ritual do "Milho Verde" (Green Corn Ceremony). Gostaríamos de sublinhar que o estudo de Speck, pela primeira vez entre todos aqueles livros resenhados por Mauss, assinala a relação essencial entre o que poderia vir a ser um "totemismo" americano e a construção mítica de um passado pré-especiação, em que humanos e não humanos estariam em colóquio constante:

> Os tabus e crenças incidentais dos clãs não precisam ser repetidos aqui, pois já foram mencionados ao tratar dos costumes e dos clãs. Mas os animais da Terra, em geral, são considerados seres pensantes, com interesses na vida, costumes e sentimentos não muito diferentes daqueles pertencentes aos homens. Mesmo hoje, sente-se a existência desses elementos mútuos na vida de homens e animais. Mas, naturalmente, na era mítica, os dois estavam mais próximos do mesmo nível do que agora. Pois, dizem eles, é muito raro hoje em dia que homens e animais possam conversar. Alguns contos aleatórios referentes a tais instâncias de intercomunicação recente, no entanto, são os seguintes. (Speck, 1909: 108)[83]

Ademais, na resenha de Mauss, podemos a princípio já observar um paralelismo entre essa leitura e a leitura pregressa: assim como os Blackfeet, os Yuchi praticam uma forma de culto solar, porém, Mauss passa ao largo desse eco, talvez pela frustração com o livro de McClintock. Mauss lista os marcadores mais propriamente sociológicos dos Yuchi, isto é, os momentos privilegiados em que a sociedade se apresenta como

[83] Original: The clan taboos and incidental beliefs need not be repeated again here as they have been mentioned in dealing with customs and the clans. But the animals of the earth, in general, are considered as thinking beings, with interests in life, customs and feelings not unlike those of men. Even today these mutual elements in the lives of men and animals are felt to exist. But naturally in the mythical age the two were more nearly on the same level than now. For, they say, it is very seldom nowadays that men and animals can converse together. A few random tales referring to such instances of recent intercommunication, however, are as follows.

"Sociedade": a "grande Festa", a permutação entre vilarejos para a realização da "grande Festa" (a sociedade só se apresenta enquanto tal contanto que não haja a irrupção de um órgão separado para representá-la), os rituais de iniciação para definir a aquisição de uma identidade social etc.

O livro de Speck ainda guarda uma imagem surpreendente, digna de nota. Dentro da escatologia yuchi, a alma após a morte deveria passar por uma jornada de quatro dias até chegar ao reino dos mortos (localizado a leste); ali, seria reenviada para o mundo dos vivos para uma nova etapa do ciclo de reencarnações. Por isso, todos os mortos eram enterrados com o rosto voltado para o leste: não só para encontrarem o seu destino póstumo, mas também para poderem retornar aos seus parentes. Contudo, um idoso yuchi pede para ser enterrado virado para oeste:

> A cabeça é sempre colocada para o oeste, fazendo com que o rosto fique voltado para o leste, a direção em que o espírito que parte viaja. Certa vez, atendendo a um último pedido, um velho foi enterrado voltado para o oeste porque, como ele disse, sendo um homem progressista, desgostoso com as velhas condições, não desejava trilhar o caminho de seus ancestrais. (Speck, 1909: 98)[84]

TEIT (James). – The Shuswap. Memoirs of the American Museum for Natural History. New York (The Jesup North American Expedition, II, VII), New-York, Stechert et Leyde, Brill, 1909, 443-815 p. in-4º

Resenha:

Os Shuswap são um grupo verdadeiramente representativo da civilização Salish do Interior, tão diferente em muitos aspectos dos Salish da Costa. A sua posição intermediária torna-os mesmo particularmente interessantes para um observador que queira assinalar as várias degradações que essa organização pode ter sofrido na sequência dos vários contactos sociais. Eles são divididos em duas "bandas"; há os Shuswap do sul e os do norte, e cada um desses dois grupos tem sua própria civilização distinta. Os

[84] The head is always placed to the west, causing the face to be directed toward the east, the direction in which the departing spirit' journeys. Once, according to a last request, an old man was interred facing the west because, as he said, being a progressive man, disgusted with old conditions, he did not wish to travel the path of his ancestors.

primeiros são parentes próximos dos indígenas do rio Thompson, já conhecidos pela excelente monografia de Teit. Entre esses Shuswap, assim como entre os Thompson, nosso autor encontrou apenas um totemismo obliterado e uma organização democrática dos clãs locais. Por sua vez, entre os do norte e do oeste, o totemismo está em plena ação e a sociedade é dividida em classes: o que dá a impressão seja de um contato íntimo com a civilização do noroeste (Salish do interior, Nootka, Kwakiutl, etc .), seja de parentesco próximo com esses grupos. Não escolheremos entre essas hipóteses que, aliás, podem ter sua parcela de verdade.

1. – Entre os Shuswap do norte e oeste, o totemismo está ligado à instituição de classes: há cinco totens nobres e vinte e nove de homens livres, e parece que essa hierarquia de clãs corresponde a uma espécie de hierarquia de totens. Com efeito, os vinte e nove clãs dos comuns (espécies de gentes minores) estão ligados em grupos aos cinco clãs aristocráticos. Por outro lado, é notável que estes últimos sejam idênticos aos quatro clãs Salish: a única diferença é que foi acrescentado um quinto clã, o do Castor. Talvez haja um fato aqui que ajudaria a entender melhor a própria organização salish que muitas vezes confundiu etnógrafos e sociólogos.

Os clãs da nobreza e os do povo não são recrutados exatamente de acordo com os mesmos princípios. Nos primeiros, o totem é exclusivamente hereditário; nos segundos, parece ser em parte hereditário, em parte adquirido por revelação ou por iniciação. Por outro lado, os clãs plebeus agrupam-se em irmandades. Mas, ao mesmo tempo, todos os clãs plebeus que provêm do mesmo clã nobre têm direito aos cantos e danças que são propriedade dos outros clãs do mesmo grupo, como acontece entre os clãs da mesma fratria; segue-se que se pode imaginar essa organização totêmica como intermediária entre a das metades e a das irmandades. A ausência de máscaras, que é geral exceto num clã, é um fato que merece ser assinalado pois não estamos muito longe dos países onde este objeto ritual é fundamental. A existência de totens aberrantes, no rol dos totens plebeus, não é menos notável: é raro nestas regiões de cultos totémicos do Canibal, do Cadáver, da Fome, da Avalanche, da Flecha, etc. E como esses clãs e esses cultos estão agrupados, nos perguntamos se não haveria ali alguns resquícios de antigas classificações, até porque esses totens aberrantes estão expressamente ligados ao totem do lobo.

Em todo caso, esse totemismo nos apresenta dois fatos que o aproximam dos cultos totêmicos mais pronunciados. O primeiro é a regularidade absoluta da cerimônia totêmica em forma dramática; dificilmente haverá um desses clãs que não tenha o direito

e o dever de praticar um ritual composto sobretudo por cantos e danças cujo objetivo é imitar os gritos e gestos dos animais (pp. 579 e segs.). O segundo é que, se não para o totem do clã, pelo menos para o totem individual, temos casos característicos de intichiuma (pp. 601, 607; cf. mitos interessantes às pp. 669, 677). Todos esses fatos são novos nessa área da civilização. O totemismo individual do Shuswap é em si o mais curioso. A identidade que se acredita existir entre o indivíduo e seu manitou é absoluta. Ocorre uma espécie de transposição da personalidade e vê-se claramente o processo psicológico de que resulta. "Quando um homem", diz Teit, "era um caçador, sua profissão tornava-se parte de sua natureza e o animal que caçava tornava-se quase parte de si mesmo" (p. 607); não se poderia descrever melhor esse tipo de ideia fixa, de obsessão predeterminada (p. 693) em virtude da qual o indivíduo, prisioneiro de seu sonho, acredita ser um cervo, uma cabra, etc.

Ao lado desse culto, existe o das irmandades: são do mesmo tipo que os do Noroeste. Teit parece confundi-los com clãs em degeneração (p. 579). Mas tendemos a acreditar, quanto a nós, que uma sociedade como a do Tsekama (ou do Cão-lobo), embora ligada a três clãs, deve ser distinguida deles tanto por seu recrutamento quanto por seu ritual. Mas esses fatos talvez tenham sido registrados tarde demais para que seja muito fácil interpretá-los.

II. – A religião da faixa sul é perfeitamente idêntica à dos indígenas Thompson. Talvez Teit tenha exagerado o caráter não totêmico deste último. Devemos, no entanto, concordar mais claramente do que anteriormente (*L'Année sociol*ogique,v. III, 278), que entre os Thompsons, como entre os Shuswaps do sul, o totemismo não é imediatamente aparente.

Acima desses cultos elevados, há o início de cultos superiores, mas apenas começos. Como entre todos os Peles-vermelhas, encontramos os cultos do trovão e do sol praticados pela sociedade dos guerreiros; eles servem de material para as danças de guerra (pp. 543, 611), mas ainda não conseguiram se libertar delas e se estabelecer separadamente. Um ponto sobre o qual gostaríamos muito de ter mais informações é a noção que Teit traduz pela palavra mistério, a qual nos parece estar intimamente relacionada à noção de *mana* (p. 586, 587, 588, 620 etc.). — Apontaremos também fatos marcantes do xamanismo e, em particular, que a máscara é considerada um meio de viagens espirituais (p. 613).

III. A mitologia é do tipo salish e, com exceção dos mitos que citamos, dificilmente traz a marca do totemismo. É o ciclo do Coiote que a domina, já falamos dele muitas vezes. Além disso, o Coiote ainda desempenha um papel em muitos mitos nos quais ele não é o herói principal. O que constitui o tema fundamental dessa mitologia são as guerras entre o mundo dos animais, principalmente entre o mundo dos pássaros e o dos peixes. É interessante notar que a maioria das transformações relatadas nesses mitos ocorre durante os festivais de inverno. É por isso que o inverno é considerado o período eminentemente religioso. Dessa forma, tal mitologia é semelhante àquela do Noroeste. Do ponto de vista da composição, note a repetição frequente dos mesmos temas (pp. 630, 640), etc. Existem até equivalentes de mitos europeus, como os Trabalhos de Hércules (p. 755), Perseu e Andrômeda (p. 753).

Acima desses ciclos, há a lenda dos "velhos" (pp. 621, 643 e segs., cf. p. 747). Com os documentos que nos foram transmitidos por Teit, é difícil perceber se esta lenda, que, no seu estado atual, traz a marca óbvia das influências cristãs, foi originariamente um mito de um herói civilizador e de um Deus criador.

Comentário:

O povo Secwepemc, ou Shuswap, vive no alto Planalto do centro-sul da Colúmbia Britânica há pelo menos 4000 anos. Considerado o território por excelência dos povos nomeados de "Salish do Continente", o Planalto fica entre as Montanhas Rochosas a leste e as Montanhas Costeiras a oeste e é um vasto território dividido pela fronteira Canadá/EUA (Bailey; Jules, 1997: 7). Assim como aconteceu com outros grupos na região, a existência tradicional dos Shuswap foi profundamente alterada pelo influxo de garimpeiros e colonos a partir de meados do século dezenove, mais precisamente, a partir de 1862, quando uma enxurrada de mineiros americanos chegaram às recém-descobertas minas de ouro nas montanhas Caribou, trazendo consigo uma epidemia de varíola, pela qual metade dos indígenas da Colúmbia Britânica foram exterminados (Coffey et al, 1990: 8).

Organizados em um sistema cognático, os bandos shuswap tinham um chefe, bem como chefes auxiliares para a guerra, a caça e a dança. Os bandos que residiam nas regiões

norte e oeste do território foram mais influenciados por grupos da Costa Noroeste no século XIX e desenvolveram um sistema de classes sociais com nobres, plebeus e escravos (Teit, 1909: 576). Os bandos nas regiões sul e leste não foram tão influenciados, mas também possuíam escravos, obtidos por meio do comércio e da guerra. Os Shuswap eram mais sedentários do que os grupos ao sul, passando boa parte do ano em grandes alojamentos de terra semi-subterrâneos. Hoje, esses alojamentos foram substituídos por tendas de lona e cabanas de madeira.

O livro de Teit é resultado de estudos feitos para a Expedição Jesup do Pacífico Norte. A pedido de Franz Boas, ele visitou as margens ocidentais e setentrionais do Rio Fraser em 1900, passando extensas temporadas entre eles. Teit já conhecia a região (Boas, 1923): não só já havia feito viagens de caça e exploração por ela em 1887, 1888 e 1892 (ele mesmo o relata no prefácio do livro), como, após a sua imigração para o Canadá vindo das ilhas Shetland, casou-se com uma mulher shuswap, com quem aprendeu o idioma. Não por outro motivo, ele havia ciceroneado Boas em suas visitas a todos os bandos ocidentais de Shuswap, e por todo o país Chilcotin até a região dos Bella Coola em 1897. No seu estudo devotado aos Shuswap, Teit selecionou especialmente anciões dos grupos como interlocutores do seu trabalho de campo: diante de um cenário de dizimação quase completa, o esforço de Teit redundará aqui em contactar cada um dos grupos espalhados e eleger um dos seus anciões como interlocutor privilegiado, num trabalho de rememoração etnográfica (notamos um paralelo aqui com o livro de Fletcher, que se constrói igualmente a partir da rememoração de La Flesche, junto aos anciões dos Omaha, das práticas cerimoniais das gerações passadas).

A resenha de Mauss divide-se entre organização social, religião e mitologia, sem trair a própria divisão do livro de Teit. Primeiramente concentrando-se nos bandos do norte e oeste, destaca a pletora de divisões internas da máquina sociológica shuswap. Enquanto a sociedade era dividida entre nobres, comuns e escravos, cada classe possuía especificações totêmicas (Teit não emprega o termo "totem", mas sim "crest", no sentido de um brasão ou símbolo coletivo; o que permite a Mauss traduzi-los por totens é a prevalência de onomástica natural — os brasões sempre se referem a animais, vegetais, acontecimentos climáticos — isto é, a série cultural sempre recobre uma série natural); os nobres eram divididos em cincos grupos totêmicos, ao passo que os comuns em vinte e nove grupos totêmicos; se por um lado o recrutamento ao grupo totêmico dos nobres se dava por uma linha de transmissão hereditária, patrilinear, por outro, o recrutamento ao

grupo dos plebeus se dava por procedimentos rituais específicos como jejum e visões revelatórias — os diferentes grupos plebeus aceitavam quem passasse nos testes.

Cumpre aqui uma pequena correção a um apontamento de Mauss — de fato, Teit reconhece a sobreposição de códigos sociológicos, no sentido de que membros de grupos nobres também poderiam pertencer a grupos totêmicos plebeus (os critérios de pertença, sendo inteiramente distintos, comportavam essa confusão), porém, o acesso ao patrimônio simbólico de vários grupos totêmicos plebeus por um só shuswap nobre não se justificava porque esse shuswap, pertencendo à classe nobre, poderia transitar entre grupos totêmicos plebeus. O que se dá entre os grupos plebeus shuswap é uma aproximação por funções simbólicas, sem remissão a uma categoria lógica mais ampla, pois os grupos totêmicos plebeus que exercem atividades similares compartilham entre si seus patrimônios simbólicos: grupos de caçadores aproximam-se de grupos de caçadores, grupos de xamãs aproxima-se de grupos de xamãs etc (Teit, 1909: 577). Daí que Mauss possa afirmar que "Mas, ao mesmo tempo, todos os clãs plebeus que provêm do mesmo clã nobre têm direito aos cantos e danças que são propriedade dos outros clãs do mesmo grupo".

Apesar deste possível deslocamento entre os grupos totêmicos plebeus, que confundiriam livremente seus espaços de ação simbólica, algumas marcações de fronteira eram igualmente importantes — determinadas danças, cerimônias e até mesmo o emprego de máscaras eram exclusivos a alguns grupos (novamente, cumpre aqui fazer uma correção a um apontamento de Mauss: além da sociedade do Castor, também empregava máscaras as sociedades do Cadáver e do Canibal; portanto, o direito de exclusividade não se restringia a um grupo).

Em seguida, Mauss destaca os contornos do totemismo shuswap, com as duas séries, natural e cultural, recobertas por uma combinatória já consagrada em outros trabalhos: primeiro, uma relação social entre uma categoria natural e um grupo cultural (pertencer a um totem é igualmente pertencer um conjunto específico de obrigações rituais e sociais); segundo, o totemismo individual típico dos indígenas da América do Norte, em que o indivíduo procura, através de provações, congraçar-se a uma categoria natural. Aqui, Mauss observa um claro paralelismo entre ações simbólicas devotadas ao totem individual e as práticas intichiuma. Em linhas gerais, visando a multiplicação da espécie totêmica, os ritos intichiuma caracterizam-se por uma sequência de ações cerimoniais que que visam aumentar a fecundidade da espécie totêmica (Durkheim, 1965:

370). – o que é de interesse, não só dos membros do clã, mas de outros clãs totêmicos. Na tese sobre a prece, o próprio Mauss oferece uma definição de intichiuma: “São intichiuma aquelas cerimônias dos clãs totêmicos que têm como efeito agir diretamente e, em certa medida exclusivamente, sobre a espécie ou a coisa totêmica” (Mauss, 2005: 306).

Esse último aspecto mais individualizado do totemismo shuswap, em que indivíduos e espécie totêmica encontram-se numa relação de interpelação direta, ganha um exemplo extremo de acordo com Mauss, citando Teit: "Quando um homem, diz Teit, era um caçador, sua profissão tornava-se parte de sua natureza e o animal que caçava tornava-se quase parte de si mesmo."

Esse fenômeno guarda estreita correlação com aquele da canção Tseka’ma. Por exemplo, vejamos a descrição da Dança do Cão, performada pelos membros da sociedade do Lobo, pertencente à irmandade:

> Entre todas as bandas Shuswap do Rio Fraser, tão ao sul quanto o Lago Alkali ou o Riacho Dog, havia homens que dançavam a Dança do Cachorro (nº 12). Eles formavam um grupo próprio, chamado TsEka'ma, nome que também era aplicado às suas danças. O canto de suas danças era chamado de Canção TsEka'ma. Essas pessoas também eram chamadas de Cães, Cães Loucos, Dançarinos-Cães e Lobos. Sua dança era às vezes chamada de Dança do Cachorro, ou Dança Louca, e sua dança-canção de Canção do Cachorro ou Canção do Lobo. Sua dança era geralmente aberta por um homem vestido com pele de lobo, que cantava a canção e dançava em círculo no meio do povo; um coro da Sociedade do Cachorro, que estava sentado em uma plataforma, juntava-se à canção e a acompanhava com tambores, batidas de paus e chocalhos. O dançarino logo ficava muito animado, balançava a cabeça de um lado para o outro, uivava e agia como um cachorro ou lobo. Por fim, ficava como um louco e agia violentamente, batendo e arranhando os espectadores, jogando água neles e quebrando tudo ao seu alcance. Quando estava no auge de sua fúria, outro homem vestido com pele de lobo aparecia, conduzindo um cachorro, e também dançava. Então, o primeiro dançarino atacava o cachorro, despedaçando-o e o devorava. Então, o segundo dançarino, agitado, juntava-se ao primeiro para devorar o cachorro. (Teit, 1909: 579-80, tradução nossa)[85]

[85] Original: Among all the Shuswap bands of Fraser River, as far south as Alkali Lake or Dog Creek, were men who danced the Dog dance (No. 12). They formed a group by themselves, called the TsEka'ma, which name was also applied to their dances. The song of their dances was called the TsEka'ma Song. These people were also called Dogs, Crazy Dogs, Dog-Dancers, and Wolves. Their dance was sometimes called the Dog dance, or the Crazy dance, and their dance-song the Dog Song or Wolf Song. Their dance was generally opened by one man clad in wolf-skins, who sang the song and danced in a circle in the midst of the people; a chorus of the Dog Society, who were seated on a platform, joining in the song, and accompanying itwith drums, beating of sticks, and shaking of rattles. The dancer soon became very excited, shook his head from side to side, and cried and acted like a dog or wolf. At last he became like a

Vê-se acima um conjunto específico de procedimentos rituais em virtude do qual os membros de determinado grupo totêmico podem se transformar no próprio animal totêmico. Mas, mais importante, quando passamos em revista os exemplos acima, o que vemos é o translado do ponto de vista como acontecimento central: por uma transformação ritual, é possível assumir o ponto de vista do lobo (assim como o caçador assumia acima o ponto de vista da sua presa por uma identificação intensa).

Partindo para os Shuswap do sul, Mauss repisa a aproximação com os indígenas Thompson, e realiza uma aproximação decisiva: aquela entre guerreiros e xamãs, não dissociando as sociedades guerreiras entre os Shuswap das suas práticas de agressão simbólica, por intermédio dos cultos do sol.

Por fim, Mauss retoma o interesse antropológica da noção de "mistérios" (mysteries) entre os Shuswap, vagamente descrito por Teit na sua monografia, justamente porque os "mistérios" parecem ser descritos pelos Shuswap a partir da vagueza da sua onipresença. Incluímos um trecho digno de nota, que posteriormente pode ser aproximado de outros "significantes vazios" encontrados em outras sociedades:

> Espíritos — os mistérios da terra e da água — habitam muitos lugares, a maioria dos quais é nociva. Os mistérios da terra vivem principalmente em picos de montanhas e cavernas; e os mistérios da água, em certos lagos, especialmente aqueles sem saídas, e em cachoeiras, pântanos e nascentes na floresta, particularmente aqueles cercados por musgo e juncos. Certos pântanos e muskegs também têm espíritos. Pinturas rupestres antigas têm poderes misteriosos e podem se esconder e se mostrar à vontade. Supõe-se que tenham sido feitas por pessoas há muito tempo; mas, por meio da intervenção dos mortos, ou pela influência sobrenatural que permanece nelas, são de certa forma espiritualizadas. Algumas pessoas pensam que foram feitas pelos espíritos do lugar ou por seres da era mitológica. (Teit, 1909: 598)[86]

madman, and acted violently, hitting and scratching the spectators, throwing water on them, and breaking everything within reach. When he was at the height of his fury, another man dressed in wolf-skins appeared, leading a dog, and he also danced. Then the first dancer attacked the dog, tore it in pieces, and devoured it. Then the second dancer became excited, and joined the first one in devouring the dog.

[86] Original: Spirits - the land and water mysteries - inhabit many places, most of which are harmful. The land mysteries live chiefly in mountain-peaks and caves; and the water mysteries, in certain lakes, especially those having no outlets, and in waterfalls, bogs, and springs in the forest, particularly those surrounded by moss and reeds. Certain marshes and muskegs also have spirits. Ancient rock-paintings have mysterious powers, and may hide and show themselves at will. They are supposed to have been made by people long ago; but through the agency of the dead, or by the supernatural influence remaining in them, they are in a manner spiritualized. Some people think they were made by the spirits of the place or by beings of the mythological age

CAPÍTULO 1: ORENDA E CERIMÔNIA HOPI

Resumo: partimos aqui de uma indagação inicial – por que nas resenhas da *Année sociologique* Mauss parece desprezar dados que posteriormente seriam cruciais na elaboração da sua teoria sobre dádiva e pensamento simbólico? Essa pergunta deflagrou um processo investigativo, cujos resultados não se poderia de antemão adivinhar, daí que o capítulo possua a forma de um fio de Ariadne que, ao ser puxado, foi progressivamente aclarando o material em questão, sem oferecer uma determinação imediata do destino. Mais especificamente, os dados em torno dos quais Mauss se silencia nas resenhas são aqueles do *orenda* iroquês e do *awonawilona* zuni — categorias simbólicas que em tudo guardam um ar de família com aquelas do *hau* e da *mana* que, sabemos, ganhariam proporções centrais na teoria da dádiva. Em meio às omissões de Mauss, encontramos, no entanto, uma menção positiva ao *yêk* tlingit numa resenha dedicada a um livro de Swanton — ali o *yêk* era descrito como poder impessoal e onipresente que governaria e relacionaria a totalidade do cosmos, sem se diferenciar da própria estrutura da experiência. Isto é, não haveria como experenciar o cosmos sem já tê-lo estruturado pelo *yêk*. A partir dessa primeira evidência, que nos expôs um sentido privilegiado por Mauss à época para descrever esses significantes vazios (*orenda*, *awonawilona, yêk*), retornamos ao ensaio de 1903, *Esboço de uma teoria geral da magia*, desta vez tendo como norte o nosso achado a respeito do *yêk* tlingit – o que significa falar de categorias que funcionam como esquemas simbólicos de caráter impessoal e onipresente, condicionando a experiência como juízos sintéticos a priori? A segunda parte do capítulo se dedica a procurar uma resposta para essa pergunta, escandindo o texto de Mauss e Hubert por meio da definição que eles mesmos dão de mana como "juízo sintético a priori". No ensaio de 1903, notamos a primazia dada à categoria de *orenda* e, surpreendentemente, podemos assinalar que o pensamento simbólico, antes de ser pensado pelos antropólogos, parece pensa-los.

I.

Lendo as resenhas americanas de Marcel Mauss na *Année sociologique* (doravante AS), não podemos deixar de sobre-codificar essa leitura pelo *telos* imposto pelo *Ensaio sobre a dádiva* (doravante ESD) — é inevitável ler no trabalho cuidadoso dos anos de juventude a preparação para a escrita posterior do texto que definiria a contribuição de Mauss para a antropologia social.

Contudo, até mesmo o caminho mais fácil mostra-se imprevisível. A maioria dos dados americanos empregados no ESD referem-se a práticas cerimoniais de *potltach* no Noroeste do Pacífico entre os Haida e Tlingit e, no entanto, nas resenhas, só encontramos brevíssimas referências a elas. Tudo se passa como se não fosse possível adivinhar qualquer continuidade no pensamento de Mauss, mesmo depois de ter disposto a quase totalidade dos seus escritos em sequência — o *potlach* eclode no ESD sem ser pré-figurado nos textos anteriores. Se Mauss estuda os *potlatch*, ele os estuda em silêncio, alhures, e não os menciona. Porém, gostaríamos de dizer que tais omissões nas resenhas de Mauss possuem, por vezes, um valor epistêmico maior do que as menções.

Com efeito, nas convenções da forma escrita podemos encontrar sinais tipográficos que indicam as pausas da fala (vírgula, ponto e vírgula), quebras e recomeços para fins de coesão (ponto final, espaçamento de um novo parágrafo), sinalizadores de continuidade para juntar o que frases distintas parecem separar (dois pontos, travessão), contudo, não há nada que indique uma interrupção ou hesitação do pensamento, um ponto descontínuo onde determinada ideia tenha recuado. No resultado final da página escrita, só vemos frases mais ou menos coordenadas, de acordo com determinado ritmo de locução, que nos dá a imagem de um pensamento mais ou menos articulado. A respeito das operações mentais, das idas e vindas desse pensamento — hipóteses, conjecturas, especulações — nada podemos falar. Pois bem, o privilégio que o sobrevoo de uma bibliografia nos oferece é justamente o descortinar de uma paisagem mental que não se adivinha na análise separada dos textos: graças à visão panorâmica, conseguimos agora

notar que, em um primeiro momento, diante de determinado tema, o autor quase ou nada fala, para anos depois, diante do mesmo tema, retomá-lo como pedra de fundação de um projeto teórico inteiro. O abismo entre os dois instantes imediatamente revela que a omissão inicial, longe de ser expressão de desinteresse, era na verdade a expressão de um interesse profundo que, zeloso do seu desenvolvimento, recuou-se para dentro de si, como um botão de pétalas.

Justapondo as omissões aos potlatch nas resenhas de Mauss e a importância crucial que adquirem no ESD, vemos agora não somente os pensamentos que avançam, mas sobretudo aqueles que recuam, e isso não é tudo. *A imagem global nos sugere que tais pensamentos não desapareceram nos confins das horas, pelo contrário, o seu ressurgimento posterior indica que, de fato, eles foram o local mesmo onde a mente do nosso investigado foi mantida cativa por anos a fio*.

Outro exemplo de omissão importante é aquele do termo *orenda* e seus correlatos. Primeiramente, o termo é trazido à baila por John Napoleon Hewitt, que escreve um artigo em 1902, *Orenda and a definition of religion*, sobre não só a noção de *orenda* entre os Iroqueses, mas a sua estreita correlação com o pensamento religioso. Listando uma variedade enorme de aplicações do termo, que iriam desde a eficácia da caça até agressões simbólicas entre xamãs, Hewitt propõe que a noção de *orenda* seria uma potência mística, difusa, e onipresente, suscetível de ser apropriada por atos e técnicas específicas que beneficiariam o agente religioso para fins de auto-preservação e bem-estar (Hewitt, 1902: 41). Mais importante, *orenda* não só seria uma propriedade intrínseca aos corpos, mas o seu próprio eixo de causalidade: se um corpo agisse sobre outro corpo, ele o faria porque sua orenda teria agido sobre a orenda outra; se um corpo sucumbisse face a outro, ele o faria porque sua orenda era mais fraca do que a orenda do outro (Hewitt, 1902: 38). Hewitt estende esse quadro de relações para dar conta da própria gênese da religião: onde quer que houvesse a necessidade de controle de potências místicas difusas, por intermédio de dádivas, preces, ou súplicas, haveria a noção de religião; assim todo e qualquer pensamento religioso teria como pré-condição de existência uma noção análoga àquela de *orenda*, que permitiria conceber uma ação espiritual entre diferentes seres pela posse comum de uma substância metafísica. Hewitt aponta para a existência de termos análogos em outros grupos norte-americanos — *wakan* entre os Sioux, *manitou* entre Algonquianos, *pokunt* entre os Shoshene — e de forma decisiva justapõe a noção de orenda às práticas verbais: o modo privilegiado de acumular e reter *orenda* entre os

Iroqueses seria por meio de encantações e canções, isto é, a noção de orenda não se dissociaria da linguagem enquanto tal (Hewitt, 1902: 43).

Toda essa sequência de apontamentos de Hewitt será retomada por Mauss no ensaio *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, escrito ao lado de H. Humbert em 1902. Em um segmento crucial do texto, já próximo ao fim, Mauss e Hubert traçam um amplo quadro comparativo em que justapõem a *mana* melanésia, o *orenda* iroquês, o *brahman* hindu, o *δύναμις* grego, o *boolya* aborígene (Mauss e Hubert, 2003: 149-50), e, em meio a todos os termos, o dado decisivo, que leva o texto à definição da magia como uma categoria do entendimento, será aquele dos Iroqueses, que associam *orenda* ao som que as coisas emitem, o que terá por consequência o estabelecimento de uma comunidade instantânea com a própria voz humana e, *a fortiori*, à linguagem. A partir desse dado, Mauss e Hubert irão dizer "Em magia, como em religião e linguística, são as ideias inconscientes que agem" (Mauss e Hubert, 2003: 150). De certo modo, diante da pletora de dados, é no *orenda* iroquês que Mauss retém a diferença que faz diferença, a relação inteligível que lhe permite associar a onipresença das potências místicas ao fato de que elas estão entranhadas à própria estrutura da experiência, como um juízo sintético *a priori*, confundidas com o próprio exercício da linguagem. Não é, portanto, exagero dizer que, graças ao *orenda* iroquês, o papel da magia como categoria inconsciente do entendimento é melhor formulado, o que faz Mauss ver as noções mágicas caminharem lado a lado com os fenômenos linguísticos.

Contudo, essa importância do orenda não poderia ser adivinhada se olhássemos somente para as resenhas. Lendo um livro de 1904 de Hewitt, *Iroquois Cosmology*, Mauss menciona a importância de *orenda*, mas não a elabora. Em uma segunda resenha, dois anos depois, a respeito do livro *Zuni Indians*, de Stevenson, Mauss depara-se com um termo que guarda em absolutamente tudo semelhanças com a noção mágica de *orenda*, no entanto, ele o descarta por Stevenson aproximá-lo a um monoteísmo ameríndio:

> Mas um fato que supera todos os precedentes em importância é o que Stevenson acredita ter descoberto: os Zuni teriam uma noção geral de divindade. Eles conceberiam uma espécie de substância universal, um sopro, um espírito, mais ou menos confundido com a atmosfera (p. 22, 23). Essa divindade andrógina, esse Pã espiritual levaria o nome de Awonawilona. Dela teriam saído a Mãe-Terra e o Pai-Sol. Stevenson frequentemente faz com que ela apareça. Cada vez que o ritual prescreve uma inalação, uma exalação, uma oração (p. 301, 310), ela interpreta, provavelmente seguindo seus informantes nativos, como

> uma invocação a Awonawilona, uma comunhão com Awonawilona. Para dizer a verdade, a ideia de uma divindade andrógina neutra parece-nos muito estranha a estas mitologias, e surpreende-nos que, nas fórmulas que nos dizem dirigidas a Awonawilona, o seu nome não seja mencionado (Mauss, 1909: 126).

A questão que se impõe é: em que medida o *awonawilona* zuni seria diferente do *orenda* iroquês, ou da *mana* melanésia? No ensaio sobre magia, Mauss e Hubert nos dizem que a *mana* é "igualmente uma espécie de éter, imponderável, comunicável, e que se espalha por si mesmo" (Mauss e Hubert, 2003: 146), e sobre o *orenda* relata que "não há nada na natureza e, mais especialmente, não há ser animado que não tenha seu *orenda*" (Mauss e Hubert, 2003: 147). Não estaríamos aqui diante de um eco evidente com o *awonawilona*, "uma espécie de substância universal, um sopro, um espírito, mais ou menos confundido com a atmosfera"? Se o paralelo é evidente para nós, por que ele não teria sido para Mauss? O motivo da hesitação de Mauss parece repousar na associação feita entre *awonawilona* e monoteísmo, o que o leva a evitar qualquer aproximação com as noções mágicas de mana e orenda.

Em uma outra resenha, escrita na edição seguinte da AS, Mauss sublinha a correlação estreita entre o surgimento de um monoteísmo e a consolidação de um "proto-estado", ou de um grupo militarizado que se destacaria como órgão separado de poder:

> Em todo caso, é certo que Wakanda é — com o trovão, com o qual, aliás, intimamente associado — o deus da sociedade dos guerreiros e, mais propriamente, da caça ao búfalo (pp. 280 e segs.). Parece, portanto, que a formação de uma organização militar e a prática da caça ao bisão estiveram na vanguarda das causas que determinaram a instituição deste culto tribal e mesmo internacional (internacional, pois ultrapassa os limites da sociedade Sioux). Em suma, temos aqui um caso especial de relação geral, de que encontraremos exemplos marcantes na África equatorial e oriental, e que une uma espécie de tendência ao monoteísmo com uma forte organização militar. (Mauss, 1912: 109)

Podemos então dizer que, entre as duas resenhas, a posição assumida por Mauss parece ser aquela de um sociologismo duro: sem as suas condições sociais de existência, o monoteísmo não poderia existir enquanto tal, e essas condições surgiriam graças ao aparecimento, não só de uma esfera bem delineada de sagrado, mas de uma classe capaz de hierarquizar a sociedade a partir de um monopólio da violência. Por isso, ele não pode concordar com Stevenson, por isso ele descarta qualquer aproximação entre as categorias

awonawilona e outras categorias típicas do pensamento simbólico. Contudo, na própria resenha sobre o livro de Stevenson, Mauss sublinha a importância de um órgão separada de poder entre os Zuni, sob a forma de um "corpo de sumo sacerdotes", que seriam "o órgão principal de governo". Ora, se há entre os Zuni as condições de possibilidade de um monoteísmo, por que não identificar no *awonawilona* uma substância metafísica única, capaz de trespassar e envolver os entes, assim como a mana, a orenda etc? Uma vez que o argumento sociológico de Mauss mostra-se praticamente inválido e as definições dos termos são praticamente idênticas, temos motivos para suspeitar que a causa do incômodo de Mauss esteja alhures.

A diferença entre uma categoria de emprego universal, como o *orenda,* e uma super-divindade responsável pela totalidade do cosmos, como *Jahwé* monoteísta, seria uma diferença entre um esquema simbólico, sempre vivo e capaz de traçar novas relações, e um meta-símbolo, que endurece e contrai as possibilidades simbólicas em torno de uma só e mesma atualização lógica. Se seguimos a linha de raciocínio empregada por Mauss no *Esquisse* e se tomamos as noções mágicas de *mana* e *orenda* como logicamente anteriores à noção de sagrado, segue-se que o monoteísmo é uma espécie do qual o monismo da *mana* é o gênero; o monoteísmo é uma contração extrema do quadro expansivo oferecido pelos juízos mágicos. A *mana* e o *orenda* estariam mais próximos de uma potencialidade, ao passo que o deus único estaria mais próximo de uma atualização concluída.

Na mesma edição de 1909-1912 da AS, encontramos uma outra resenha que parece corroborar essa suposição de que o sentido mais essencial de orenda e do mana seria aquela de uma potência ou poder difuso, um fundo impessoal de relacionalidade a partir do qual surgiriam distintas figuras. Comentando três publicações de Swanton a respeito dos Haida e Tlingit, Mauss destaca:

> Os estudos linguísticos que Swanton fez entre estes povos permitiram-lhe estudar o papel dos seus conceitos na mitologia e no ritual. Ele foi assim levado a descobrir neles uma noção bastante análoga à de mana. "Os Tlingit não dividem arbitrariamente o universo em tantos departamentos governados por tantos seres sobrenaturais. Pelo contrário, o poder sobrenatural os impressiona com uma grande imensidão — una, homogênea, impessoal, insondável —, mas que, cada vez que se manifesta aos homens, assume uma personalidade, uma forma humana, qualquer que seja o objeto no qual ele se manifesta... Não que pensemos que os Tlingit raciocinam conscientemente assim...; mas esse é o seu sentimento não expresso. É por isso que só existe um nome para esse poder espiritual, é yêk, palavra que está ligada a

> qualquer manifestação pessoal desse espírito... Essa energia espiritual deve ser cuidadosamente diferenciada da energia natural." Um equivalente do mesmo conceito é encontrado entre os Haida sob o nome de sgâna (ver vocabulário Tlingit, p. 479). É verdade que, neste caso, Swanton parece ter ficado um pouco desconcertado com um início de personificação desse poder impessoal na forma do "Poder dos lugares luminosos", Sinssgâna gnawai (p. 14) onde os outros sgâna encontrariam seus poderes. Mas o uso muito geral da palavra nos textos à nossa disposição nos assegura que os intérpretes do M. S. estavam certos quando traduziram a sílaba sgâ como poder. (Mauss, 1912: 112)

Entre a resenha de Stevenson e a resenha de Swanton, entre um recuo e um avanço, vemos qual é a cadeia de associações que Mauss persegue ao pensar as noções mágicas nesses anos. De fato, as recusas e silêncios de Mauss nos dão aqui uma imagem mais completa do seu pensamento, uma vez que nos permitem ver os sentidos que ele privilegia diante de determinados termos. Se ele não fala praticamente nada diante dos livros de Hewitt e Stevenson, mas se expõe na resenha de Swanton, isso significa que uma preferência é deliberadamente marcada. Mauss privilegia não o enrijecimento de um símbolo único, mas a profusão de sentidos de um esquema simbólico que não para de se atualizar em diferentes formas — pura potencialidade difusa. Respeitando o eixo que Mauss fixa entre as noções mágicas de *mana*, *orenda*, e *yêk*, precisamos compreender melhor as características de um poder impessoal que não cessa de se atualizar em formas personalizadas. Isto é, precisamos compreender melhor as características de uma síntese dada imediatamente que leva os Tlingit, não a ver o universo separado em diversos departamentos, mas a vê-lo desde já unido por um poder metafísico onipresente. Que tipo de síntese seria essa, a todo momento atualizada pelo pensamento simbólico?

Se as omissões e hesitações nos dão um índice seguro do espaço que os pensamentos de Mauss ocupavam naqueles anos, então, sem dúvida, cada recuo diante das categorias mágicas norte-americanas — orenda, awonawilona —, justaposto a cada avanço — yêk — dá-nos a evidência de que direção magnetiza o pensamento. Mesmo à distância, essas categorias agem sobre o pensamento de Mauss.

II.

No *Esquisse,* quando chega às suas reflexões finais acerca da noção mágica de mana, Mauss sublinha o fato de que a mana, longe de ser um mero aglomerado de ideias confusas, seria na verdade *um juízo sintético a priori*, isto é, um molde mental por meio do qual o pensamento simbólico daria uma estrutura aos dados da vida sensível. Mas cumpre aqui perguntar: quais seriam as relações lógicas envolvidas nesse juízo? Mauss esclarece que a noção de mana viria à tona para desempenhar o papel da cópula na proposição:

> A noção de eficácia mágica está sempre presente e é ela que, longe de ser acessória, desempenha, de certo modo, o papel que desempenha a cópula na proposição. É ela que postula a idéia mágica, confere-lhe seu ser, sua realidade, sua verdade, e sabe-se que ela é considerável. (Mauss e Hubert, 2003: 156)

Isto é, em termos linguísticos, o pensamento simbólico funcionaria como uma língua de cópula zero, e a junção entre dois termos (sujeito e predicado) seria dada imediatamente pela eficácia mágica da mana. Dizemos "cópula zero" justamente porque a noção mágica de teria por função suprimir o verbo "ser" ou o termo mediador na efetuação da cópula. Esclareçamos.

Na linguística, o fenômeno da cópula zero se caracteriza pela ausência do verbo mediador para realizar a cópula entre sujeito e predicado. Por exemplo, em hebraico, a frase "Esse homem é velho" suprime o verbo "ser", "איש הזה זקן" ("a-ish hazé zaqan", ou "esse homem [é] velho"), de tal modo que os dois elementos estabelecem entre si uma relação de equivalência sem haver uma forma verbal que explicite a equação. Em geral, em idiomas que avançam por cópula zero, a ausência de marcação da cópula é a todo momento compensada pelo peso da convenção: é porque a função verbal da cópula é evidente para os falantes que ela pode se expressar na ausência de uma forma verbal. Mais

importante, sabendo da relação estreita que a cópula guarda com o verbo "ser", não podemos ignorar que a sua supressão produz efeitos singulares.

Isso porque na função geral da cópula encontramos um paralelismo entre o enunciado linguístico e a ordem de coisas no mundo: a frase, ao realizar a cópula entre dois elementos, também conforma o arranjo gramatical a um fato do mundo; isto é, no interior da relação gramatical, que une os elementos, soma-se implicitamente um "Isso é", uma partícula noemática que liga o agenciamento linguístico ao sistema da realidade (Benveniste, 1966: 154). Portanto, cumpre aqui perguntar: em que sentido a cópula zero se difere das demais cópulas no que diz respeito ao sistema da realidade? Se a cópula zero apresenta uma particularidade no seu modo de efetuar a junção dos elementos, qual seria essa particularidade? Se ela não é simplesmente um substituto do verbo "ser", o que ela seria? Por exemplo, na frase em turco, *Deniz mavidir*, "O mar [é] azul", vemos a operação linguística da cópula zero entre "*Deniz*" e "*Mavidir*", ao mesmo tempo em que vemos a atribuição de um elemento essencial ao mar — inclusive, a própria palavra *Mavi* [azul] já contém a "essencialidade" da sua característica indicada pelo sufixo "dir". Mais importante, a ausência de uma forma verbal — no caso, o verbo "ser" — sugere uma particularidade do atributo em questão, pois a ausência de um verbo de ligação, ao invés de obscurecer a junção entre os elementos nominais "*Deniz*" e "*Mavi*", torna essa junção mais óbvia, próxima de uma "verdade geral". Isto é, por excluir uma forma verbal que particularizasse a expressão, a frase "*Deniz mavidir*" propõe uma junção ampla e não-específica entre elementos nominais; o "azul" não é um predicado contingencial do mar, o qual poderia ser indicado por um verbo e suas especificações modais e temporais, pelo contrário, o azul adere sem sobressaltos ao próprio ser do mar, tendo valor de obviedade. *Mais importante, como observa Benveniste ao investigar o fenômeno de frases nominais no grego antigo, a ausência de um verbo copular propõe uma relação genérica, sem contornos definidos, dada a priori* (Benveniste, 1966: 151). Novamente, é porque a cópula é evidente para os falantes da língua que ela pode existir mesmo na supressão de um termo médio entre dois termos — ela expressa uma relação "óbvia" e "auto-evidente" entre eles.

Correndo o risco de uma generalização precipitada, poderíamos dizer que o traço distintivo da equação efetuada pela cópula zero seria o fato de que a ausência de termo médio se justificaria pelo peso do consentimento social, o que lhe daria inegável força lógica. É porque a relação é quase um efeito de convenções unânimes que ela pode se

expressar mesmo na completa ausência de um termo para a cópula. Ora, essa constatação sobre o fenômeno linguístico sem dúvida lança uma nova luz sobre o fenômeno simbólico da *mana*. *Pois se a mana se caracteriza pela cópula zero, isso significa que os juízos mágicos são juízos sintéticos justamente porque eles realizam a síntese entre os termos imediatamente, sem termo mediador*. Essas afirmações ecoam a própria descrição de Mauss: ”Juízos mágicos são, como se diz, juízos sintéticos a priori quase perfeitos. Os termos são ligados antes de qualquer experiência” (Mauss e Hubert, 2003: 158). “A generalidade e o apriorismo dos juízos mágicos nos parecem ser a marca de sua origem coletiva”. (ibid.: 159).

Ademais, retornemos ao exemplo empregado por Mauss e Hubert de proposição mágica, “Fumaça das ervas aquáticas produz nuvem”:

> Na proposição: a fumaça das ervas aquáticas produz a nuvem, coloquemos depois do sujeito a palavra mana, e obteremos imediatamente a identidade: fumaça com mana — nuvem. (Mauss e Hubert, 2003: 160)

De acordo com Mauss, a equação só poderia ser realizada a partir da introdução sub-reptícia da palavra “*mana*”, de tal modo que se obteria a identidade desejada, “fumaça com *mana* = nuvem”. No entanto, se *mana* é o elemento oculto da cópula, efetuando-a imediatamente, ele não deveria estar dos dois lados da equação, como “fumaça com mana = nuvem com mana”? Se *a ausência de um verbo copular propõe uma relação genérica, sem contornos definidos, dada simultaneamente*, então por que decompor a relação analiticamente e coloca-la somente em um dos lados?

Quando recuperamos as fontes primárias a partir das quais Mauss e Hubert constroem o *Esquisse*, mais precisamente, quando voltamos ao artigo de Hewitt sobre orenda, encontramos uma comprovação suplementar ao que estamos querendo dizer:

> Um xamã, rarendiowã’ne', é aquele cuja orenda é grande, poderosa; um bom caçador, rarenidio', é aquele cuja orenda é fina, superior em qualidade; quando um caçador tem sucesso na caça, diz-se, wa’tharendogenni, ele frustrou, frustrou sua orenda, ou seja, a orenda da presa; mas, inversamente, se o caçador retornar sem sucesso, diz-se, wa’'thorendogenni', eles (o jogo) frustraram, superaram sua orenda; se uma pessoa em um jogo de azar ou habilidade derrota outra, diz-se, wa’honwarendogenni, ele frustrou, superou sua potência mágica, sua orenda, ou seja, a orenda de seu oponente. (Hewitt, 1902: 38, tradução nossa)[87]

[87] Original: A shaman, rarendiowã’ne', is one whose orenda is great, powerful; a fine hunter, rarenidio', is one whose orenda is fine, superior in quality; when a hunter is successful in the chase, it is said,

Ou seja, se seguimos à risca as proposições colocadas por Hewitt, de fato o termo oculto da cópula é a *mana*, simultaneamente dada nos dois lados: *a mana da fumaça age sobre a mana da nuvem, assim como o orenda do caçador age sobre o orenda da caça* etc. Curiosamente, é o mesmo exemplo da cópula entre a nuvem e a fumaça que Lévi-Strauss irá retomar na sua célebre introdução à obra de Mauss, em que retraz os termos maussianos a partir dos ditames da linguística estrutural:

> A troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, de receber e de retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico que, na troca como em qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de perceber as coisas como os elementos do diálogo, simultaneamente relacionadas a si e a outrem, e destinadas por natureza a passarem de um a outro. Que elas sejam de um ou de outro representa uma situação derivada relativamente ao caráter relacional inicial. Mas não se dá o mesmo em relação à magia? *O juízo mágico, implicado no ato de produzir a fumaça para suscitar as nuvens e a chuva, não se baseia numa distinção primitiva entre fumaça e nuvem, com o apelo ao mana para soldá-las uma à outra, mas no fato de que um plano mais profundo do pensamento identifica fumaça e nuvem, de que um é a mesma coisa que o outro, ao menos sob certo aspecto, e essa identificação justifica a associação subseqüente, não o contrário.* Todas as operações mágicas repousam sobre a restauração de uma unidade, não perdida (pois nada jamais é perdido), mas inconsciente, ou menos completamente consciente do que essas próprias operações. A noção de mana não é da ordem do real, mas da ordem do pensamento que, mesmo quando se pensa ele próprio, nunca pensa senão um objeto. (Lévi-Strauss, 2003: 41, destaque nosso)

Aqui, Lévi-Strauss pode nos ajudar na medida em que dá contornos mais precisos à operação lógica da cópula no interior dos juízos mágicos. Ele nos diz que se trata de uma síntese dada imediatamente pelo pensamento, que supera *a contradição que lhe é inerente de perceber os seres a um só tempo como relacionados a si e a outrem*. Por mais sutil que pareça, Lévi-Strauss na verdade desloca o problema original das noções mágicas para um tipo de fratura perspectivista, descrita pela frase "relacionados a si e a outrem". O que estaria por trás dessa torção? Tudo se passa como se a síntese dada imediatamente pelo pensamento simbólico na verdade fosse um fenômeno originário*: os seres se apresentam, na origem, já fraturados entre pontos de vista incompatíveis, relacionados a si e a outrem* e, por isso, o pensamento simbólico não cessa uni-los.

---

wa'tharendogenni, he baffled, thwarted their orenda, i. e., the orenda of the quarry; but, conversely, should the huntsman return unsuccessful, it is said, wa''thorendogenni', they (the game) have foiled, outmatched his orenda; if a person in a game of chance or skill defeats another, it is said, wa'honwarendogenni, he thwarted, overcame his magic potence, his orenda, i. e., the orenda of his oponente

De acordo com Lévi-Strauss, a fumaça do vegetal aquático faz vir a nuvem, porque a fumaça é a nuvem sob outro aspecto, assim como nuvem é a fumaça sob outro aspecto. Diante do risco de perdermos a nossa base nos dados etnográficos e adentrarmos em um campo estéril de abstrações, precisamos aqui parar e recuperar o exemplo original. Com efeito, o que Mauss fala sobre o ritual de fumaça e qual seria sua conexão com a produção de chuva? Por que esse exemplo adquire um status canônico, tanto na explicação final de Mauss sobre mana quanto na introdução de Lévi-Strauss?

Num primeiro momento, Mauss e Hubert mencionam o ritual da chuva em um trecho específico no qual desejam estabelecer uma distinção entre a eficácia técnica e a eficácia mágica: por um lado, a série de gestos do artesão que produz um armário é um acontecimento mecânico, pois o produto final resulta diretamente da coordenação dos seus gestos, por outro, a série de gestos de sacerdote que visa produzir chuva derramando água no altar não apresenta a mesma homogeneidade de causa e efeito, pois sabe-se que a eficácia ritual não é eficácia mecânica e que os verdadeiros efeitos dos gestos não se reduzem à água que molha a superfície (trata-se de um ato simpático destinado a produzir chuva) [Mauss e Hubert, 2003: 57].

Num segundo momento, Mauss menciona a segunda lei da similaridade (semelhante produz semelhante), tão cara às práticas mágicas (de acordo com Frazer), e a conecta à sua operação lógica inversa — à contrariedade (Mauss e Hubert, 2003: 104). *Isto é, quando o sacerdote produz chuva ao derramar água no altar, o semelhante não somente produz o semelhante, mas faz desaparecer o contrário, isto é, a seca*. Onde existe afirmação do semelhante, deve existir também a negação do contrário: aqui a ação ritual já é entendida como distribuição de oposições, que guarda a possibilidade lógica de uma inversão simétrica (se afirmássemos a seca, precisaríamos então negar a água). Não há mais tão-somente a observação de uma mesma propriedade que se distribui aqui e ali (água no altar = água da chuva, ou fogo = sol), mas uma correlação de oposições distintivas.

Num terceiro momento, vemos então a menção ao ritual original, da onde Mauss havia extraído a imagem dos vegetais aquáticos que, ao serem queimados, produziam chuva. Trata-se de um ritual melanésio cuja descrição é reproduzida quase integralmente por Mauss no ensaio:

> Se considerarmos apenas ritos simpáticos dos quais temos descrições completas, o rito seguinte, relatado por Codrington, nos dá uma idéia

> bastante exata de todo o seu mecanismo: "Em Florida, o *mane ngghe vigona* (o indivíduo com mana., possuidor de espírito, vigona), quando se desejava calma, atava um feixe de folhas que eram propriedade de seu vigona (folhas de vegetais aquáticos?) e as escondia no oco de uma árvore onde havia água, invocando o vigona com o encantamento apropriado. Assim, invocava a chuva que produzia a calma. Se era o sol que se desejava, ele atava as folhas apropriadas e plantas trepadeiras na extremidade de um bambu, e as mantinha sobre um fogo. Atiçava o fogo, entoando um canto, para dar mana ao fogo, e o fogo dava mana às folhas. Depois, subia numa árvore e atava o bambu na ponta do galho mais alto: com o sopro do vento ao redor do flexível bambu, o mana se espalhava em toda parte e o sol aparecia" (Codrington 1890: 200-01). (Mauss e Hubert, 2003: 133)

Contudo, como o trecho acima assinala, *a queima dos vegetais não atrai nuvens nem chuva, mas o próprio sol*, em flagrante contraste com as colocações de Mauss e Lévi-Strauss, para quem a queima dos vegetais atrairia justamente a chuva. Ora, estaríamos aqui diante de um caso de desleitura que, passando despercebido, acabou por ganhar status canônico dentro do pensamento social? Ademais, se essa desleitura existe, ela já não seria um índice seguro também das propriedades misteriosas do pensamento simbólico, capaz de agir tanto sobre o antropólogo quanto sobre os seus sujeitos de pesquisa?

Dizíamos antes que, de acordo com as proposições de Mauss, se afirmássemos a seca, precisaríamos então negar a água, mas agora vemos algo distinto: afirmamos a seca por meio da queima dos vegetais e, no entanto, a fumaça originada pela queima junta-se às nuvens para afirmar a chuva. *Afirmamos a seca e afirmamos a água ao mesmo tempo — por uma dedução transcendental, o fogo está para a fumaça, assim como a fumaça está para a nuvem, e por isso existe uma conexão surpreendente entre fogo e chuva. A queima do vegetal aquático faz vir a fumaça, que por sua vez faz vir a nuvem, que por sua vez faz vir a chuva.*

Cumpre dizer novamente que temos aqui um curioso caso em que os próprios antropólogos veem-se, eles próprios, pensados pelos símbolos que eles desejam pensar: o fato de que tanto Mauss quanto Lévi-Strauss levaram adiante uma desleitura de dados etnográficos nos revela que, em um nível inconsciente, eles foram atraídos por operações lógicas à revelia do seu próprio pensamento consciente. E por que o dizemos? Sabemos que o fogo estava conectado a seca por uma transformação ritual típica, definida pela lei da semelhança, porém, agora, na desleitura de Mauss e Lévi-Strauss, o objeto nuvem está

conectado à fumaça por uma transformação cuja natureza não conseguimos adivinhar se olhamos somente para a primeira transformação.

Havíamos visto como Lévi-Strauss submetia a equação da cópula no juízo mágico a um procedimento perspectivista — isto é, havia uma contradição inerente ao pensamento simbólico que o fazia perceber os seres do cosmos como elementos de um diálogo, relacionados a si e a outrem. Ora, se justapomos essa afirmação de Lévi-Strauss aos parágrafos de Mauss e Hubert sobre a lei da similaridade nos atos mágicos, então ganhamos o benefício de ver Mauss e Hubert como uma pré-figuração de Lévi-Strauss. Isso porque quando Mauss e Hubert nos dizem que a lei de similaridade é sempre uma atualização parcial, eles também nos dizem que, por ela ser parcial, ela forçosamente remete a uma atualização suplementar, em que as correlações do signo original são invertidas de forma simétrica: se afirmamos a água, então negamos o fogo; se afirmamos o fogo, então negamos a água. Se um sinal é positivo, o outro é negativo, e o mesmo se dá no sentido contrário: o juízo mágico funciona aqui exatamente como uma fratura de pontos de vista simultâneos e incompatíveis, *uma correlação de oposições que sempre guarda a sua inversão*.

Voltando ao vocabulário primeiramente empregado por Mauss, que nos dizia que a *mana* desempenhava o papel da cópula na proposição, podemos dizer que o juízo mágico não só une sujeito e predicado, como também *avança por meio de cadeias de cópulas em sequência*: a afirmação da água está para a negação do fogo, assim como negação da chuva está para a afirmação da fumaça etc. Essa reversibilidade das operações lógicas, que as coloca num movimento pendular entre semelhante e contrário, deixa claro que toda e qualquer atualização contém a sua contra-atualização simétrica e invertida e, mais importante, deixa claro que o juízo mágico percebe os seres sempre relacionados a si e a outrem: lá onde está a afirmação do fogo deve estar também a negação da água, assim como a inversão deve preservar os sinais trocados. Ora, como é possível sair desse quadro inaugural de relações, para a desleitura surpreendente de Mauss e Lévi-Strauss, em que a afirmação do fogo torna-se simultânea à afirmação da chuva?

Sem prejuízo de significado, podemos retraduzir os dados trazidos por Codrington em funções matemáticas. Quando ele diz, "Em Florida, o mane ngghe vigona (o indivíduo com mana., possuidor de espírito, vigona), quando se desejava calma, atava um feixe de folhas que eram propriedade de seu vigona (folhas de vegetais aquáticos?) e as escondia

no oco de uma árvore onde havia água, invocando o vigona com o encantamento apropriado", podemos substituir as palavras pelas seguintes notações:

$$Fx(a) : Fy(b),$$

em que Fx é "afirmação" e "a" é água, ao passo que Fy é "negação" e "b" é fogo. Para chegar à fórmula de Mauss e Lévi-Strauss, para quem o fogo gera a chuva, precisaríamos estender um pouco a fórmula original, transformando-a em:

$$Fx(a) : Fy(b) \approx Fx(b),$$

de modo que Fx (b) agora apresenta-se como "afirmação" de "fogo", o que deveria igualmente nos levar à negação da água:

$$Fx(a) : Fy(b) \approx Fx(b) : Fy\ (a).$$

Contudo, em Mauss e Lévi-Strauss, a afirmação do fogo está em proporção com a criação de fumaça, que, por sua vez, atrai as nuvens que trazem consigo chuva. Precisamos aqui interromper o circuito de relações lógicas e introduzir um outro elemento, uma vez que nos deparamos com uma conclusão lógica que vai contra experiência: como o fogo pode gerar água? A afirmação do fogo não deveria estar em proporção com a negação da água? O raciocínio da analogia simplesmente não funciona aqui em que, se $A/B = C/D$, então $AD = BC$.

Na verdade, o que Mauss e Lévi-Strauss estão nos dizendo é algo nos seguintes moldes:

Fx(a) : Fy(b) ≈ Fx(b) : Fa-1 (y), ou

Fx(a) : Fy(b)

::

Fx(b) : Fa-1 (y)

em que a afirmação do fogo está em proporção com a função "água invertida" da negação. Na segunda parte do raciocínio, a função-afirmação aplica-se ao fogo, porém, em lugar de a função-negação aplicada à água, é uma água invertida (nuvem) que, tomada como predicado, se aplica à negação que, transformada em sujeito, adquire a imagem da fumaça (onde existe fumaça, existe negação: onde existe fumaça, alguma coisa foi "negada"; *a fumaça é a imagem da negação*). A fórmula indica que os termos água e fogo (lado esquerdo) são congruentes sob a relação de "afirmação", e que os termos fogo e negação são congruentes sob a relação "negação" (aplicada ao fogo) e "nuvem" (água invertida) aplicada à fumaça (Almeida, 2009: 110).

Em vez de introduzirem no juízo mágico um mero raciocínio de analogias, que manteriam o pensamento simbólico na serventia dos dados da experiência, Mauss e Lévi-Strauss introduzem uma imagem invertida da água (nuvem), cuja conexão com a fumaça, se dá pelo traço metafísico que tem em comum com ele — a conexão entre nuvem e fumaça se dá pela *mana, a cópula sem mediação que caracteriza o juízo mágico*. De fato, a junção entre nuvem e fumaça não se constrói por uma experiência aferível pelos sentidos, mas ela é dada imediatamente pelo juízo mágico, sem mediador físico — de modo, portanto, metafísico. Por isso terminamos com essa afirmação surpreendente de que a afirmação do fogo pode acarretar na afirmação de "água", pois a chuva aqui já não é mais chuva, mas a dupla torção do quarto termo da equação, realizada pelo juízo mágico.

Duas conclusões, portanto, podem ser extraídas do exemplo do juízo mágico — "fumaça com mana = nuvem com mana" — empregado por Mauss e Lévi-Strauss. Primeiro, os procedimentos simbólicos dos antropólogos pertencem à mesma ordem de grandeza dos procedimentos dos seus sujeitos de pesquisa: tanto Mauss quanto Lévi-Strauss não estão imunes aos constrangimentos da vida simbólica que leva os Maori a

operarem pelo hau, ou os Iroqueses a operarem pelo orenda. Segundo, a dupla torção da fórmula, que leva o pensamento simbólico a conectar com a água o que, pelos dados da experiência, não estaria conectado a ela, é uma transformação já anteriormente descrita pelo próprio Lévi-Strauss na sua análise estrutural dos mitos, intitulada de "fórmula canônica do mito" (Lévi-Strauss, 1995). Ali, Lévi-Strauss frisava que o material mítico, ao atravessar uma fronteira cultural e linguística, longe de estiolar e perder sua consistência, era submetido a uma dupla torção que subitamente o revitalizava — após atravessarem fronteiras pertencentes a domínios culturais distintos, os mitos frequentemente apresentavam uma mudança paradigmática, que lhes dava nova vida simbólica (Almeida, 2008: 163). Guardadas as diferenças entre materiais distintos, podemos dizer o mesmo a respeito das transformações aqui observadas: uma atividade ritual é registrada e descrita por Codrington na Melanésia no final do século dezenove; em seguida, essa atividade ritual, em forma livresca, atravessa continentes e chega a um jovem leitor na França que, posteriormente, a re-emprega como peça central no seu ensaio sobre práticas mágicas, porém, não sem antes transformá-la, inconscientemente, graças a uma dupla torção, em algo distinto, que lhe permitirá estabelecer as bases de uma conceituação do juízo mágico; por fim, essa citação atravessa mais quase meio-século, que chega a um outro antropólogo que agora a re-emprega para dar contornos mais precisos ao que ele chamará de "antropologia estrutural".

Em uma nota final, podemos sugerir também um fundo oculto para a transformação efetuada por Mauss. Não podemos aqui oferecer senão especulações, embora possamos conjecturar que algumas das resenhas escritas por Mauss durante o período da escrita do "Esquisse" talvez oferecessem uma corrente subterrânea para o seu pensamento, emprestando-lhe material e referências adicionais. Dizemos isso porque passando em revista os livros lidos por Mauss à época, salta aos olhos uma passagem de *The Mishongnovi ceremonies of the Snake and Antelope fraternities*, escrito H. Voth e G. Dorsey, e resenhado por Mauss em 1902, em que é possível ler a mesma correlação entre fumaça e nuvens:

> Quarta Canção. Polihungwa então deixou o círculo e, virando-se, encarou o fogo, onde acendeu o soprador de nuvens maior. Depois que o cachimbo foi bem aceso, ele percorreu um circuito sinistro até a parte de trás do mosaico de areia, onde se abaixou sobre os símbolos de chuva caindo e, colocando a ponta maior do cachimbo na boca, forçou grandes nuvens de fumaça da ponta menor sobre os símbolos. Em seguida, agachou-se no lado oeste do quadro, depois no sul e depois no leste, forçando a fumaça sobre os símbolos de nuvens coloridas e, em seguida,

> também para dentro da tigela de remédios. Por uma curiosa coincidência, nuvens de chuva se acumulavam em várias direções acima, e enquanto cantavam essa canção relacionada às quatro nuvens coloridas, pedindo-lhes que trouxessem chuva, o tamborilar da chuva foi ouvido distintamente do lado de fora, na escotilha do kiva. (Dorsey e Voth, 1902: 215, tradução nossa[88])

Em outro livro resenhado por Mauss, também no ano de 1902, *Notes on Tusayan. Snake and Flute ceremonies. - Minor Hopi festivals,* de Jesse Fewkes, é possível também destacar uma passagem em que a fumaça de um cachimbo e a nuvem de chuva estão unidas em um procedimento ritual:

> Havia várias imagens de animais em pedra no altar dos antílopes em Walpi, distribuídas da seguinte forma na viga ocidental do mosaico de areia perto do tiponis: a maior, representando um leão da montanha, ficava entre os dois paládios da sociedade. Foi sobre esse fetiche que Wiki apoiou seu cachimbo cônico quando fez a grande nuvem de fumaça de chuva após a oitava canção da cerimônia das dezesseis canções, como descrito em outro lugar. (Fewkes, 1902: 980, tradução nossa)[89]

À época dessas duas resenhas, o que saltava aos olhos de Mauss era a riqueza de detalhes que vinham de etnografias sobre os Pueblo – ele mesmo sublinhava que "acumula-se uma série de documentos maravilhosos, como talvez não tenhamos em nenhuma outra religião", "Fotografias instantâneas, planos, pranchetas coloridas, que reproduzem os vários figurinos e os diversos materiais". Ademais, cumpre destacar que as cerimônias da Cobra ali descritas visam propiciar chuva e são, de um extremo a outro, perpassadas pelo uso de nuvens de fumaça soltas por cachimbos rituais. Ou como o próprio Mauss diz em uma resenha sobre o livro, Zuni Games, de Stevenson:

> Os jogos que ela nos conta aqui são jogos de adultos e ritos religiosos de importância primordial no ritual Zuni. E ele nos aponta, coisa, de

[88] Original: Fourth Song. Polihungwa now left the circle and turning around faced the fire, where he lighted the larger cloud blower. After the pipe had been well lighted he passed in a sinistral circuit to the rear of the sand mosaic, where he stooped down over the falling rain symbols and placing the large end of the pipe in his mouth forced great clouds of smoke from the smaller end upon the symbols. He then squatted down on the west side of the picture, then on the south, and then on the east, forcing smoke upon the colored cloud symbols and then also into the medicine bowl. By a curious coincidence, rain clouds had been gathering in various directions overhead, and while they were singing this song which related to the four colored clouds, and asking them to bring rain, the patter of rain was distinctly heard outside on the kiva hatchway.

[89] Original: There were several stone images of animals on the Antelope altar at Walpi, which were distributed as follows on the western boi-der of the sand mosaic near the tiponis: the largest, representing a mountain lion, stood between the two palladia of the society. It was upon this fetish that Wiki rested his conical pipe when he made the great rain-cloud smoke after the eighth song in the sixteen-songs ceremony, as elsewhere' fully described

> fato, notável, que ao contrário de outras sociedades onde o rito religioso é antes de tudo um rito divinatório, o rito religioso entre os Zuni é essencialmente um rito para fazer chover. (Mauss, 1903: 329)

De certo modo, seguindo adiante com a especulação, podemos dizer que a transformação ritual efetuada pelos Hopi chega a Mauss, para em seguida perder as suas características originais e se transformar em uma coordenada básica do pensamento do antropólogo francês. Reviravolta surpreendente, portanto: partindo da importância da noção de *orenda* para Mauss na conceituação de juízos mágicos e chegando, por fim, ao emprego do exemplo da "fumaça de vegetais que provoca chuva", vemos como o andaime no qual se ergue o seu pensamento parece encontrar vez após vez pontos de sustentação em etnologias americanas. À revelia, é o próprio Lévi-Strauss quem também se vê enredado nessa sequência de ações simbólicas, em cujo começo os antropólogos tentam pensar os símbolos oriundos de terras distantes, e em cujo fim os mesmos antropólogos passam a ser pensados pelos símbolos que desejavam pensar.

Mais importante, encontramos nesse caso de desleitura levado adiante por Mauss e Lévi-Strauss uma comprovação suplementar do próprio fenômeno que buscavam descrever. Pois o que caracteriza um juízo sintético *a priori* não é justamente o fato de ser anterior ao próprio pensamento – isto é, de ser aquilo que, antes de ser pensado, é a própria mola propulsora do pensamento? Realmente, os juízos mágicos são juízos sintéticos a priori, com a mesma força que a fumaça da planta queimada atrai a nuvem da chuva.

CAPÍTULO 2: UMA ANTROPOLOGIA BASEADA EM RESENHAS

Resumo: As perguntas que pautam esse capítulo tocam, de certo modo, o cerne do projeto de pesquisa — o que caracteriza o método de resenhista de Mauss? E se, de fato, existe um ímpeto etnográfico por trás das leituras atentas e compulsivas de Mauss, como ele se diferencia de uma mera "*armchair anthropology*"? Escolhemos duas pistas para pautar a investigação: primeiro, uma resenha de 1901 dedicada a um livro de Lumholtz sobre os Huichol; segunda, as próprias reflexões à época de Mauss acerca do seu método de leitura, esboçadas na sua tese não publicada, La Prière ("A oração"). A escolha da primeira pista se deu em virtude da própria felicidade de Mauss exibida na resenha — diante do livro de Lumholtz, ele constata, sucessivas vezes, coincidências entre as perguntas feitas por ele e as perguntas feitas por Lumholtz, o que nos levou a destacar ali uma "resenha exemplar". A escolha da segunda pista se deu em virtude de um dos raros momentos de "meta-antropologia" na obra de Mauss, destinado a refletir sobre as dificuldades de extrair "fatos sociais" a partir somente do contato interessado com textos e documentos. Curiosamente, tanto a resenha exemplar que selecionamos quanto a tese de Mauss versavam sobre um mesmo tema, a saber, o fenômeno da prece, daí que vislumbramos a possibilidade de desdobrar essa coincidência e ver no tema da prece uma imagem também do ato de leitura de Mauss, o qual se baseia igualmente em criar um espaço interior capaz de ecoar no espaço externo. Essa última reviravolta permitiu-nos jogar luz sobre os riscos de uma "etnologia baseada em resenhas" que, ao mesmo tempo em que perseguia cuidadosamente os "fatos", também corria o risco de perder tração na realidade etnográfica. Por fim, dedicamo-nos a identificar como Mauss lidou com tais riscos, sem perder a possibilidade, propriamente etnográfica, de ver os seus próprios pensamentos transformados pelos dados que ele encontrava nos livros resenhados.

Para falar de Marcel Mauss como resenhista, precisaríamos de uma teoria invertida da etnografia. Isto é, se a noção moderna de trabalho de campo pressupõe uma imersão completa na cultura local durante um período prolongado de tempo — até que se chegue a uma descrição adequada do ponto de vista nativo (Malinowski, 1922: 25) —, o método de resenhista de Marcel Mauss parece partir de um pressuposto inteiramente distinto: como ter consciência de outros mundos sociais *se e somente se* é possível acessá-los indiretamente, à distância, sob efeito de várias descrições que distorcem e ofuscam o pensamento original? E como fazê-lo a partir não de meses de convívio, mas a partir da duração de uma leitura atenta?

E, no entanto, se do espírito de determinada sociedade não é possível extrair senão um vago perfume, o esforço constante de Mauss será aquele de aplicar critérios de avaliação que lhe permitam constituir um fato observável. O fulcro das suas resenhas é ainda "os fatos", o objetivo é ainda reter "os fatos" que possam ter relevância ao campo mais amplo da sociologia. A pergunta epistêmica aqui seria: como conhecer determinada realidade sem vê-la? Como produzir conhecimento sem os olhos? *Como construir fatos sem ter acesso direto a eles*?

Em outro momento, falando sobre o empreendimento coletivo encabeçado pelo tio, Marcel Mauss escrevia que a AS deveria oferecer uma leitura positiva e construtiva: "O nosso papel deve ser extrair o resíduo objetivo das obras que estamos a estudar, isto é, os factos sugestivos, as visões frutíferas" (Mauss, 1930: 213). Essa diretriz ecoava uma outra frase sua quando na primeira edição de 1898 defendia a presença massiva de resenhas de etnografias na AS alegando que

> Todo fato social deve, acima de tudo, ser estudado em seu estado mais bruto. ... Além disso, para os editores da Année, a etnografia tem a maior importância. A sociologia só pode ser comparativa; e, como com os etnólogos, a base da comparação será necessariamente fatos etnográficos (Mauss, 1898: 232).

Outro colaborador da AS, Paul Fauconnet, por sua vez, caracterizava de forma sintética a revista em termos que nos parecem conter a essência daquele empreendimento coletivo: "Aplicar ao estudo dos factos sociais o método geral das ciências indutivas" e "fazer perguntas e resolver problemas racionalmente, em suma, desenvolver uma 'sociologia objetiva' através de resenhas de livros" (Fauconnet, 1900: 189-90). Essa última frase nos coloca na esteira da nossa investigação. Como construir uma sociologia objetiva a partir de um método rigoroso de leitura dos trabalhos alheios? O próprio

Durkheim gostava de dizer que "as pequenas coisas que restam de um livro são grandes conquistas para a ciência" (Fournier, 2005: 65) – era sempre possível, a despeito da qualidade dos materiais resenhados, encontrar fatos sociais.

Em sua resenha de um livro de S. R. Steinmetz em 1897, Mauss reconhecia, então, sua dívida com Léon Marillier, seu ex-professor na *École Pratique,* "Monsieur Marillier nos ensinou a criticar os fatos antes de qualquer outra coisa. Cada relato de viajante ou livro de etnografia era rigorosamente debatido" (Mauss, 1902: 462). Esse trabalho cuidadoso de escrutínio, que visava sempre uma leitura a contrapelo das descrições etnográficas, tornava-se uma espécie de modelo para Mauss. Não por outro motivo, em outra ocasião, Mauss revelara que, na sua opinião, uma resenha de livro tinha de ser "dogmática", tinha de procurar "provocar a procura de novos factos" ou reclassificar "factos mal classificados" e tinha de fornecer uma nova análise "daqueles [factos] que foram descritos de forma errada" (Mauss, 1930: 214).

Ora, vê-se, a partir desse breve panorama, como a produção de resenhas e o estudo sociológico pareciam indistinguíveis na AS, mas, mais importante, como a extração de fatos "em seu estado bruto", para Mauss, corria paralelo a um exercício de leitura em que, não só os fatos registrados tinham importância, mas o seu desdobramento em equívocos e mal-entendidos. Tudo se passa *como se fatos etnográficos só pudessem ser corretamente apreendidos ao se considerar igualmente a sua apreensão errônea pela etnografia*.

Inclusive, não são poucas as vezes que Mauss apontaria "erros" ou "equívocos" nas descrições dos autores cujos livros ele resenhava:

> Esses objetos são depositados e confeccionados pelos sacerdotes (Lumholtz erroneamente os chama de xamãs) em nome do coletivo, durante as festas, e simbolizam orações públicas; os outros simbolizam orações individuais. (Mauss, 1901: 251)
>
> Fewkes começa a partir daí para refazer uma espécie de história completa dos clãs de Tusayan. Há, obviamente, um erro de sistematização excessiva. (Mauss, 1902: 651)
>
> Mas aqui, novamente, a questão do totemismo permanece em suspenso, e a única coisa que parece se aproximar disso é o que o Hill-Tout, caindo em um erro que já havíamos assinalado, chama salinismo, a aquisição de uma espécie animal como o espírito protetor por um indivíduo, seja ele mágico ou algo parecido. No entanto, o autor vem falar sobre os totens familiares. (Mauss, 1904: 207)

> Swanton não cai no mesmo erro de Hermant e não peca por excesso de pressa e desprezo pelos métodos históricos. Ele também, depois de Morice e Boas, tenta traçar a origem da organização em clãs e sociedades secretas nas sociedades do Noroeste. (Mauss, 1905: 410)
>
> É assim que um curioso erro de Krause não nos foi inútil, porque se baseia em uma comparação. Ele identifica a divisão dos Zuni em duas metades - a do norte e a de inverno de um lado, a do sul e a de verão do outro - com a dupla organização de inverno e verão encontrada entre os Tewa. (Mauss, 1909: 121)
>
> As irmandades propriamente ditas são de dois tipos que a Sra. Stevenson confundiu erroneamente. (Mauss, 1909: 127)
>
> Além disso, Fletcher concorda que onde há claramente um par de coisas sagradas, por exemplo, no caso dos dois cachimbos tribais, não se sabe qual é masculino e qual feminino (pp. 135, 207 e segs., 286). Da mesma forma, no jogo de bola, onde as duas metades estão claramente orientadas e onde têm um certo significado cósmico (céu e terra), não vemos que lhes seja atribuído um sexo (p. 193). Portanto, há uma questão aí. Houve um erro de observação? Estamos diante de uma metafísica em formação? (Mauss, 1912: 107)

Uma pista nos ajuda a melhor entender essa correlação entre fatos e erros. Na sua célebre tese de doutorado (célebre sobretudo pela sua condição de completa obscuridade: jamais concluída e, portanto, jamais publicada em vida, embora discutida e comentada com colegas próximos), *La Prière* ("A oração"), Mauss explicita os procedimentos envolvidos na sua técnica de leitura a contrapelo. Primeiro, ele nota que

> A primeira coisa a se fazer diante de um documento é pesquisar o seu valor, isto é, estabelecer o coeficiente do erro que comporta, dado o estado em que se encontra, a maneira como nos foi transmitido, a data, as fontes, etc" (Mauss, 2005: 254).

A questão aqui para Mauss será inteiramente determinar a parte de interpretação pessoal que uma observação contém, de modo a separar o que está expresso daquilo que o exprime. Ora, é inegável que nos deparamos aqui com um estranho paradoxo do conhecimento etnográfico: como precisar os limites do equívoco que se entranham nos dados, se não há nenhuma familiaridade prévia com os dados transmitidos?

O exemplo que Mauss nos dá é aquele de um escritor amador australiano, Edward Curr, um dos primeiros cronistas da vida aborígene, que afirmara então não haver orações entre as populações locais — algo que Mauss imediatamente descarta, "não daremos nenhum crédito à sua afirmação". E Mauss o diz, pois o próprio Curr "nos apresenta certo número de ritos que certamente merecem o nome de preces" (Mauss, 2005: 254). Ou seja, por mais que empregue o termo "fatos", o que pareceria aproximá-lo de um positivismo

clássico, *Mauss define a priori o que seriam os fatos*, de modo que possa, posteriormente, reconhece-los, entrar em contato com eles, com tal clareza a ponto de poder separar os fatos das suas distorções nas descrições etnográficas.

Esse primeiro estágio da leitura Mauss chama de "crítica externa", o qual distingue do segundo, caracterizado pela "crítica interna". Há uma sequência de etapas. Uma vez definido o fato, uma vez descartada o componente pessoal do etnógrafo, a leitura dos documentos e dos relatos deve perseguir o fato no seu meio simbólico — o sistema ritual ao qual está ligado, a significação que tem em seu conjunto e em cada uma de suas partes. O norte deste momento da leitura, baseado na "crítica interna", de acordo com Mauss, é a "interdependência dos fenômenos sociais" (Mauss, 2005: 255). Notamos, no entanto, que, após ter libertado o "expresso" daquilo que antes o exprimia (o fato daquilo que o distorcia), Mauss não simplesmente se depara com o fato enquanto tal, mas com um outro "exprimente", um outro envoltório que o exprime numa superfície mais transparente. Esse segundo estágio é particularmente digno de nota, uma vez que os "fatos" não seriam a derradeira aparição de uma "coisa em si", mas um nódulo de relações — com efeito, o próprio Mauss vai sublinhar como essa etapa de descrição dos fatos já vai prepara o caminho para a explicação (Mauss, 2005: 257), *em um esforço de estabelecer entre os fatos uma ordem racional*. Pode-se dizer que o método de leitura de Mauss, perfurando os escritos etnográficos à procura dos fatos, não faz vir a superfície o que antes se ocultava no profundo, pelo contrário, ele visa substituir um envoltório por outro: se antes os fatos eram expressos por pontos opacos que não faziam relação com nada, agora os fatos são expressos pela sua capacidade intrínseca de estabelecer relações com outros fatos, em uma ordem simultaneamente sociológica e racional. *Os fatos fazem sociedade com outros fatos, traçam nexos lógicos com outros fatos*.

E, realmente, essas preocupações de método servem como pano de fundo ao trabalho de Mauss na AS. Em uma das suas primeiras resenhas escritas ali, a respeito de um livro devotado às mitologias dos povos californianos Wintu e Yana, Mauss sublinhava a importância das etnografias que chegavam de territórios americanos, justamente por oferecerem, pela primeira vez, descrições de mitologias *"em sua forma original*". Ele observava que

> Quando se trata de mitos védicos, semíticos ou greco-latinos, não temos a mesma sorte. Temos que reconstituí-los peça por peça e de forma hipotética, reunindo laboriosamente os pedaços que se espalham em

> diferentes textos, literários ou sacerdotais, produtos de um ritual ou de uma literatura avançada. (Mauss, 1898, 280)

De certo, guardando os termos que Mauss empregara para descrever o seu próprio método, poderíamos aqui distinguir a chegada de "fatos" que, desvencilhados de ruídos, já concluiriam o estágio de uma crítica externa. Contudo, o quadro não esclareceria assim, tão facilmente.

Na mesma resenha, Mauss destacava que, a despeito de um conteúdo transposto quase sem alterações, os mitos *wintu* e *yana* careciam de uma forma da apresentação rigorosa — o autor "não indicava fontes", não dizia em que língua os relatos orais eram registrados, tampouco dava detalhes suplementares acerca do ambiente social em que grassavam. Por fim, Mauss encerrava a resenha em uma chave derrotista: "fatos essenciais são inutilizáveis porque Curtin não se perguntou certas questões essenciais" (Mauss, 1898: 282). Temos aqui, portanto, um complemento aos estágios do método: para que tanto a crítica interna quanto a crítica externa sejam levadas a termo, precisaríamos de uma duplicação de espíritos — *tanto o resenhista quanto o autor do livro precisam, de modo implícito, serem atraídos por problemas similares, movidos por perguntas análogas*.

Nas resenhas de Mauss, inclusive, poderíamos traçar um espectro que vai dos momentos positivos de duplicação, em que o autor do livro resenhado parece ecoar e sugerir definições e problemas para Mauss, até aqueles momentos negativos de completo isolamento, em que Mauss parece ler dados sem a menor expectativa de redimi-los por críticas internas e externas. Entre esses dois polos, encontram-se os casos intermediários em que, a despeito do excesso ou da falta de comunicação, ainda é possível extrair fatos sociológicos relevantes, como gostaria Durkheim.

Sem dúvida, o momento de maior frustração diante de uma coleta de dados — uma coleta que parece tolher a cada passo o seu reaproveitamento por outros pesquisadores —, encontra-se na resenha sobre o livro de Hewitt dedicado à cosmologia iroquesa. Não só pela pobreza das descrições, como também pelo excesso de generalizações, Mauss condenava nos seguintes termos a etnografia de Hewitt:

> Poucas publicações dão mais do que essas a sensação de insuficiência de dados atuais, mesmo sobre grupos de populações tão familiares à ciência e ao público como as nações dos iroqueses. Elas também dão a impressão da instabilidade de muitas generalizações baseadas em observações decididamente muito resumidas. Mas que série de negligências científicas supõe esta data tardia em que recolhemos, em

> grupos já tão decompostos, os fragmentos alterados de toda uma mitologia extraordinária! (Mauss, 1904: p. 293)

Sem dúvida, o momento de maior assombro diante de uma coleta de dados, que parece a todo momento se antecipar e responder às perguntas que Mauss gostaria de ter feito, encontra-se na resenha do livro de Lumholtz acerca do simbolismo dos indígenas Huichol. Mauss parece ser tão tomado pelo sentimento de uma irmandade de espíritos que não economiza em hipérboles:

> Por outro lado, as informações que Lumholtz nos trouxe sobre esses vários pontos são de uma autoridade e uma exaustividade que, em nossa opinião, nada se aproxima, nem nas obras sobre a antiguidade clássica, nem mesmo naquelas que os etnógrafos produziram recentemente. O sistema de crenças e figurações é estudado integralmente, segundo objetos confeccionados e identificados no local, descritos e explicados pelos próprios participantes dos atos religiosos. De um certo ponto de vista, quase diríamos que o melhor documento de iconografia religiosa, atualmente conhecido, é esse trabalho sobre os Huichols. (Mauss, 1901: 250)

Para melhor compreender o que estaria por trás desse alinhamento espontâneo entre Mauss e Lumholtz, precisamos voltar aos próprios estudos de Mauss à época sobre a natureza simbólica da oração — tema principal do livro de Lumholtz. Se vermos como o próprio Mauss definia os fatos e os explicava, podemos também igualmente ver como as investigações de Lumholtz servem ao que gostaríamos de chamar de "momento etnográfico" do método de leitura de Mauss. Dizemos "momento etnográfico"[90], pois o trabalho de leitura, ao perfurar e encontrar os fatos etnográficos, *resulta no confronto surpreendente com um espaço mental que o resenhista já continha dentro de si*. Isso porque, passadas a crítica externa e interna e a descrição dos fatos, o resenhista chega ao momento da explicação dos fatos, mas ele só pode explica-los se já possui de antemão uma formulação prévia da sua ordem racional, com a qual pode confrontá-los — uma definição dos fatos que não só os descreve, mas lhes antecipa a ordem racional. Essa definição se dá de duas maneiras, de acordo com Mauss: ou por uma explicação esquemática que, posicionada fora do tempo e espaço, propõe um esquema suficientemente abstrato para conter a totalidade dos casos, mas também suficientemente concreto para não estiolar em uma abstração vazia (é o caso, por exemplo, do esquema proposto, ao lado de Hubert, para explicar os fenômenos do "sacrifício"); ou por uma explicação genética que, definindo um tipo elementar, decifra a sua sucessão no tempo em tipos distintos (é o caso, por exemplo, do esquema proposto, ao lado de Durkheim,

[90] Buscamos um eco evidente com Marilyn Strathern.

para explicar os fenômenos das "formas de classificação"). Em ambos os casos, tem-se um modo de sistematização de fatos, uma hierarquia de noções bem concatenadas, mas, *mais importante tem-se um modo de sistematização e uma hierarquia de noções já confeccionadas dedutivamente pelo resenhista*, que então confronta a sua definição dos fatos com os fatos trazidos pelo livro.

Por mais longe que vá no tempo e espaço, Mauss já possui de antemão os cartões postais dos lugares que pretende visitar (porém, sublinhamos que não empregamos à toa o termo "momento etnográfico" — por mais que antecipe os dados, Mauss ainda está a mercê deles, como veremos adiante). É por isso que Mauss pode questionar os dados trazidos por Fletcher a respeito das metades exogâmicas dos Omaha — ele já possui de antemão uma definição de "classificação simbólica"; é por isso que Mauss pode questionar os dados trazidos por Hill Tout sobre totemismo — ele já possui de antemão uma definição de "totemismo". Daí que muitas vezes o seu trabalho de resenhista e leitor consista em contrastar os seus cartões postais com aqueles trazidos por viajantes, etnólogos, e missionários — porém, longe de haver no método de Mauss uma reiteração do mesmo, há um tipo de momento etnográfico provocado pelo seu gesto, que se assemelha ao espanto de um jogo de adivinhação. O pressuposto (jamais dito, embora inteiramente subjacente à empreitada de leitor de Mauss) é que qualquer espírito é um lugar de experimentação virtual, capaz de reproduzir o que se passa em quaisquer outros espíritos, por maiores que sejam as distâncias que os separam (Lévi-Strauss, 2003: 131). É isso o que vai permitir a Mauss, por exemplo, após ter analisado exaustivamente os mais diferentes dados relacionados à "oração", propor uma definição da "oração", que terá por efeito reduzir a pletora de dados a um conjunto restrito de operações lógicas: após estabelecer a definição dos fatos e o seu molde explicativo, o pensamento de Mauss avança agora sob a intuição de que, estando atraído por aquelas relações lógicas e nenhuma outra, certamente outro pensamento estaria atraído por aquelas relações lógicas e nenhuma outra. O ato de conhecer, aqui, não se dissocia do ato de reproduzir, na escala reduzida de um "eu" consigo mesmo, o nascimento de certas relações lógicas que poderiam muito bem acontecer a outros espíritos. A fórmula empregada aqui não é aquela "Se faz sentido para mim, certamente faz sentido para outrem", mas sim "Se sou irresistivelmente pensado por essas operações lógicas, então um outro espírito será fatalmente tomado por elas". Posteriormente, quando Mauss lê os livros e os resenha na AS, o seu espanto advém do fato de que, lendo descrições vindas de terras distantes, é

então a sua definição que é confirmada, ou alterada, ou evocada, como se uma mensagem escrita numa garrafa tivesse sido finalmente respondida por destinatários oriundos dos mares mais distantes. A sua definição dos fatos ecoa nos novos fatos trazidos pelos etnólogos: as operações lógicas que haviam nascido no seu espírito também nascem em outros.

Precisamos dar mais detalhes desse "momento etnográfico". Em determinado momento, há a definição de um fato no interior do espírito do resenhista (o que é a "oração"), o que lhe permite transformar o seu próprio espírito em local de experimentação virtual; até que, em um segundo momento, essa definição encontra correspondência alhures, em fatos novos trazidos pelo etnógrafo (o que é a "oração" segundo os Huichol), o que não lhe chega sem espanto. É assim que Mauss, no centro da França, entra em ressonância com dados que lhe chegam do México. Antes de avançar, gostaríamos de salientar justamente isso: embora a resenha imponha um inevitável isolamento a Mauss, o seu método de resenhista não privilegia os fatos sociais na sua face externa, mas busca, a todo momento, reduzi-los a um conjunto de operações lógicas ("definição de oração"), que então lhe permite reencenar, dentro do seu próprio espírito, as operações mentais de outrem, de tal modo que um livro escrito por Lumholtz sobre uma população ameríndia possa ecoar com o seu espaço interior ("definição de oração segundo os Huichol"). *Mas, novamente, a condição para que haja esse "momento etnográfico", em que Mauss consegue ecoar dentro da sua biblioteca o que se passa alhures e, portanto, se espantar, é antes de mais nada um acaso feliz: faz-se necessária uma duplicação do seu espírito no espírito do etnólogo, de tal modo que ambos façam perguntas similares, sejam sensíveis a signos similares*. O método de resenhista de Mauss se ergue numa pura contingência.

Na sua tese de doutorado, Mauss definia a "oração" nos seguintes termos: a oração nada mais é do que um rito religioso eficaz que visa agir sobre poderes religiosos, suplicando ou pedindo a eles, não sem antes distingui-lo do seu cognato próximo, o rito mágico, que seria um rito tradicional eficaz que visa agir diretamente sobre seres e coisas do mundo (Mauss, 2005: 273). A diferença precisa ser sublinhada. Se os ritos religiosos precisam recorrer a potências que são externas ao rito, os ritos mágicos são eficazes por si mesmos e animados por um poder imanente (Id. 267): se os ritos religiosos apresentam-se como oferendas ou solicitações aos seres religiosos com os quais se comunicam, os ritos mágicos são comandos coercitivos que, por força de determinismo, agem

diretamente sobre o alvo pré-fixado. Em ambos os tipos de rito, por mais que haja uma sequência precisa e material de atos, não há entre tais atos e seus resultados uma relação de causalidade mecânica — a eficácia atribuída ao rito não tem nada em comum com a eficácia peculiar aos fatos que são materialmente realizados. Os próprios ritos introduzem forças especiais que alteram a linha de causalidade dos fenômenos em questão: tanto no contexto do rito religioso quanto no contexto do rito mágico, por exemplo, a absorção de substâncias tóxicas não é eficaz em virtude das suas propriedades químicas, mas sim em virtude de influências especiais, das orações ou encantamentos proferidos.

No entanto, diante de uma definição que poderia estender excessivamente os limites do fenômeno em questão, Mauss introduzia uma ressalva — as orações são ritos tradicionais religiosos que agem sobre seres religiosos *através da forma específica da palavra, não escrita, mas falada* (Id. 271). Tratam-se de ritos eminentemente orais. Esse detalhe figura-nos importante porque na resenha sobre o livro de Lumholtz, o que chama a atenção de Mauss é justamente a existência de orações que se confundem com a produção material de objetos:

> O exemplo dos Huichols é tanto mais importante quanto expressa, de maneira típica, uma multiplicidade de fatos norte americanos e, talvez, ilustre um número incalculável de fatos ainda obscuros de todas as civilizações. A representação figurativa, escrita, por assim dizer, dos mitos possui entre os Huichols e alhures, um valor precatório; é uma prece em si mesma. (Mauss, 1901: 250)

Mais importante, não só as figurações reencenam histórias míticas – o que lhes daria a característica de uma reprodução "coreográfica" dos gestos e façanhas dos deuses, colocando-as, de acordo com Mauss, à margem da oração oral –, mas elas realizam também *o acontecimento mental de prece*. Isto é, embora na sua tese Mauss pareça descartar esse tipo de oração como deterioração da sua origem oral, na resenha sobre o livro de Lumholtz ele coloca as figurações huichol lado a lado com as preces orais:

> Deste lado, o rito oral, o mito e a representação do mito realmente coincidem. Existe até na imaginação religiosa uma espécie de linguagem interior, e isso significa que sua mera objetivação de imagens pode ter uma virtude efetiva. (Mauss, 1901: 250)

Essa mudança de atitude por parte de Mauss não é sem importância. No começo da tese, Mauss assinalava um quadro evolutivo para os "ritos orais religiosos", que iria das fórmulas verbais de caráter coletivo e ritual às preces não-prescritas de caráter individual e livre (Mauss, 2005: 232). As primeiras não se dissociariam das circunstâncias rituais estritas, ao passo que as segundas assumiriam os contornos da prece cristã

moderna, mais próximas da súplica e dos estados psicológicos do indivíduo. O fato decisivo nesse quadro evolutivo repousaria na virtude fundamental das palavras: se a prece poderia ser submetida a uma dupla transformação, sendo ora ritual coletivo, ora crença individual, ou sendo ora prática cerimonial, ora pura efusão do pensamento, isso se devia à sua natureza oral básica; isto é, sendo palavra, a prece era também profundamente plástica, acomodando-se aos diferentes contextos e se remodelando aos seus propósitos (ibid.: 234).

Contudo, Mauss na sua resenha sobre o livro de Lumholtz ignora essa primazia da palavra oral na constituição simbólica da prece. Em momento algum Mauss faz ressalvas, como faz na tese, à linguagem material ou mecânica empregada pelos Huichol — desde o começo ele inclui todos os objetos huichol sob a sua definição de oração. Essa pequena diferença nos coloca no caminho de uma nova definição dos fatos que Mauss empregara para o fenômeno da prece. Diante dos fatos huichol, Mauss põe em relevo na resenha um outro atributo que tomava como sendo lateral à prática da prece — *o fato de que "existe na imaginação religiosa uma espécie de linguagem interior"* (Mauss, 1901: 250*)*. A prece é menos uma expressão verbal, e mais um ato mental que se dirige a um ser religioso. A definição com a qual ele passa a operar aqui, embora implícita, é a seguinte: a oração nada mais é do que um rito religioso eficaz (não necessariamente oral) capaz de agir sobre seres religiosos a partir de uma linguagem interior.

Essa mudança nos permite reler, inclusive, as formulações originais de Mauss. Em outro momento da tese, Mauss introduz voluntariamente um obstáculo à sua definição da oração como rito oral — ele diz que na prece mental não há, rigorosamente, nada verbal. Ao que ele objeta, dizendo que "Uma oração interior é ainda uma oração, e para que haja linguagem não é necessário que a palavra seja materialmente pronunciada. *É sempre um ato mental*" (Mauss: 2005: 272, ênfase nossa). Ou seja, Mauss parece dizer que, embora a prece seja frequentemente acompanhada de uma forma verbal, o que de fato lhe constitui o cerne é uma operação interna. É justamente essa definição da oração como ato mental que Mauss emprega na sua resenha sobre Lumholtz. *Por mais que os Huichol produzam objetos de culto, ex-votos, discos, decorações, tratam-se sempre de atos mentais que performam o evento da oração — o que subjaz às diferentes instanciações materiais é esse puro ato de pensamento que caracteriza a prece*. São formas de iniciar relações precativas com os poderes religiosos, meios efetivos de figura-los e estabelecer trânsito com eles. Aqui, o silêncio de um ato psíquico substitui a primazia da palavra oral para

definir a oração. Na verdade, a forma externa da oração — seja ela materializada na palavra, seja ela materializada na figuração — torna-se secundária face ao acontecimento dessa linguagem interior, que mobiliza poderes religiosos.

Ora, é, no mínimo, curioso notar como, no momento em que o método de leitura de Mauss encontra maior tração (lendo Lumholtz, ele parece se deparar com o seu gêmeo fazendo trabalho de campo), trata-se de um trabalho cujo maior mérito é retraduzir os fenômenos sociais em operações mentais — mas não quaisquer operações mentais, mas aquelas que parecem se dar num vácuo, em que os arredores são suspensos, em suma, *a linguagem puramente interior da prece, que é sempre um ato mental independente da forma em que se externalize*. Vemos aqui o devoto que, dentro de si mesmo, fala, por intermédio de fórmulas verbais ou figurativas, com uma super alteridade, uma divindade. Mais precisamente, há aqui algo como uma imagem do espírito dobrando-se sobre si mesmo, uma imagem do pensamento coincidindo com um ato que se quer simplesmente atitude da alma, puro pensamento. Mas, como o próprio Mauss salienta em outro momento, mesmo aí, onde a prece parece ser mais livre, ela ainda é constrangida pela tradição. Isso porque se, por um lado, Mauss enfatiza a linguagem interior de prece que transcorre nas figurações huichol, por outro, Mauss traz à tona a importância de um sistema interno de regras gramaticais que informam e conformam a produção dessa linguagem interior. Esse ponto é decisivo.

Na leitura de Mauss, os símbolos míticos entre os Huichol estão relacionados à prece, mas igualmente estão relacionados à produção efetiva de ideogramas (Mauss, 1901: 251), que se relacionam entre si a partir de convenções: estabelecido um pequeno conjunto de quase-ideogramas, eles desdobram-se em outros e, desdobrados em outros, eles passam a adquirir o seu significado em função não de si mesmos, mas da sua posição efetivamente ocupada no sistema de diferenças com outros quase-ideogramas. *Fato surpreendente, portanto: quanto mais o espírito parece revolver em torno de uma linguagem privada, que faz coincidir ato com pensamento, mais parecem surgir espontaneamente regras de correta aplicação dessa linguagem que, por suposto, arrancam essa linguagem do domínio puramente privado*.

Em contraste com o que escreveu na tese, Mauss indica na resenha sobre o livro de Lumholtz que não existe uma relação essencial entre a prece e a forma material na qual se expressa — pouco importa que seja uma figuração ou petição verbal, contanto que haja uma atitude da alma, que faz coincidir ato e pensamento, ambos endereçados a

determinadas forças religiosas. Contudo, existe uma relação essencial entre a criação de uma linguagem privada, que se dá nos limites circunspectos de um espaço interior, e o emprego de critérios para o correto uso dessa linguagem. Esses critérios não só demovem a prece de uma auto-relação estéril, como a levam, em três momentos, para o campo social mais amplo (sociedade Huichol), para as trocas com outra sociedade (pesquisa de Lumholtz) e, por fim, a terras distantes, onde podem ser lidas e analisadas por completos estranhos (Mauss). Paradoxalmente, no momento mesmo em que a linguagem interior dobra-se sobre si mesma, ela desdobra-se em círculos cada vez mais amplos, que a arrastam para o universo social.

E quando retornamos à tese, o que salta aos olhos são justamente os exemplos que Mauss seleciona entre os Arunta como sendo representativos do fenômeno da oração: frequentemente surgem ali os elementos de uma fala a-discursiva, a-semântica que, embora nos estertores do sentido, ainda precisam ser submetidas a critérios corretos de uso. Como ele próprio assinala,

> Às vezes o rito oral pode, e já vimos exemplos deste uso no apelo ao totem, reduzir-se a um grito, o grito do animal representado [...] O grito é necessariamente monótono. É indefinidamente repetido: acaba tornando-se uma espécie de hábito da voz. (Mauss, 2005: 313)
>
> Uma última característica das fórmulas [verbais de prece] é a sua ininteligibilidade. Quase todo mundo na tribo ignora o seu sentido, com exceção ao menos do proprietário. Com efeito, a linguagem na qual são fixadas não é a linguagem profana das mulheres, das crianças, dos homens no campo; em geral são usadas palavras de forma dessueta, arcaica, parcialmente tiradas de outros dialetos. (Mauss, 2005: 315)

E de fato, Mauss não deixa de arrematar que o grito não é mero grito, mas se estrutura por repetição e por um ritmo monótono, assim como os cânticos precativos. E do mesmo modo, por mais que algumas preces sejam recitadas numa língua desconhecida, é aos ancestrais que se direcionam, na língua que eles conhecem, com uma linha de transmissão que remonta justamente a eles, de tal modo que, por mais impenetráveis que sejam, as preces ainda se estruturam por dentro a partir das posições de falante (recipiente da prece) e interlocutor (doador da prece).

Não nos parece fortuito que o momento de maior felicidade de Mauss como resenhista seja esse em que se depara com descrições sobre o fenômeno da oração. Inegavelmente, há uma feliz coincidência em que um outro pesquisador se debruça sobre os temas que seriam mais caros a Mauss à época. Contudo, gostaríamos de apontar para o fato de que o conjunto de temas que gravitam em torno da "oração" — espaço interior,

risco iminente de colapso da linguagem, atos mentais que se reportam, não a interlocutores próximos, mas aos mais distantes na esfera relacional — são também aqueles que gravitam em torno da "resenha". Ora, não são exatamente esses os riscos que povoam o universo de Mauss ao escrever na AS? Os riscos do resenhista aqui não são aqueles de definir dedutivamente "fatos" que não encontram tração na realidade? Ou perder-se num sem-número de equívocos que o arrastam para um espaço interior, sem comunicação com o fora? Aquilo que havíamos chamado de "momento etnográfico" da resenha — a possibilidade de um fato definido pelo resenhista, no interior do seu espírito, encontrar ecos alhures, em mundos sociais que jamais experenciou diretamente — apresenta o risco imanente de dar lugar ao seu oposto, à ausência de comunicação, sem expectativa de redenção, como exposta na resenha sobre o livro de Hewitt.

Não à toa, podemos ver indícios constantes dos escrúpulos de Mauss em coordenar as suas preocupações de resenhista com critérios e parâmetros que à época julgavam consensuais. Por exemplo, no caso do totemismo – por mais que os dados etnográficos pareçam contradizer ou oferecer contra-exemplos às teorias vigentes, Mauss sempre rebate as etnografias nos parâmetros consagrados pela antropologia da época, às vezes sabotando leituras produtivas pela sua insistência de submeter os textos à arbitragem de discussões que considerava ser coletivas.

À época, duas definições de totemismo circulavam na AS. A primeira, postulada por Durkheim, mantinha que o totemismo se caracterizava pelo espaço negativo de duas regras — a proibição de matar ou comer o animal ou planta totêmico, e a proibição de se casar entre si para indivíduos portadores do mesmo totem — fundadas na identidade substancial entre clã e espécie totêmica, "O animal é do clã, assim como o homem que leva seu nome é da espécie animal." (Durkheim, 1901-02: 37, tradução nossa)[91]; ademais, Durkheim acrescentava que, embora o totemismo fosse, pela sua própria natureza, uma religião estritamente limitada ao clã (aos membros do clã, o totem é sagrado, ao passo que para os membros dos outros clãs, é profano), o totemismo escapava desse risco de particularismo graças a rituais como o Intichiuma, dos quais os maiores beneficiários não eram os proprietários do clã em questão, mas outros clãs. A segunda definição, postulada por Mauss, mantinha que o totemismo se caracterizava por dois atributos típicos: a eleição

[91] Original: L'animal est du clan comme l'homme qui porte son nom est de l'espèce animale

de uma espécie natural como símbolo privilegiado, combinada à articulação de uma regra exogâmica. Ou como o próprio Mauss sublinha:

> Para que seja totemismo, deve haver não apenas adoração de animais, mas adoração prestada por um clã a uma espécie animal associada. Mantemos, até certo ponto, a definição dada pelo Sr. Frazer de totemismo. Entendemos o totemismo apenas como o sistema religioso mais frequentemente observado nas religiões cuja organização social baseada em clãs exogâmicos é o princípio. Por este motivo, exemplos autênticos de totemismo completo são relativamente numerosos na humanidade, mas é impossível sustentar que todas as sociedades passaram por estados deste tipo em algum momento da sua existência. (Mauss, 1903: 236)

Por suposto, tanto tio quanto sobrinho mantinham aqui um diálogo aqui com Frazer, para quem, "Todos os membros de um clã totêmico consideram uns aos outros como parentes ou irmãos e irmãs, e são obrigados a ajudar e proteger uns aos outros" (Frazer, 1887: 69, tradução nossa)[92], e igualmente se viam constrangidos pela regra exogâmica, "Pessoas do mesmo totem não podem se casar ou ter relações sexuais entre si" (Id. 70, tradução nossa)[93]. Nos casos australianos em que a organização social por fratrias exogâmicas ganhava prevalência sobre os totens, Frazer enfatizava que as fratrias eram também originalmente totens — de qualquer modo, o que se enfatizava era o fato de que, a partir de um mesmo nome e um mesmo sangue, adquiria-se uma identidade e um clã totêmico.

Mais importante, por ser considerada a religião "mais primitiva", o totemismo surgia não só como categoria de análise entre esses teóricos, mas também como recurso metodológico para simplificar os dados — era sempre possível remeter os mais diferentes casos etnográficos a um conjunto elementar de relações simbólicas que estariam na gênese de sistemas religiosos (totemismo). Pelo menos é assim que devemos entender a frase de Mauss, na sua resenha sobre os livros de Boas e Nelson, quando falava da "hipótese de um totemismo primitivo universal" (Mauss, 1902: 225) — o recurso ao totemismo por parte de Mauss era análogo à sua intenção, expressa no começo da tese sobre a prece, de procurar os organismos monocelulares, para então melhor perscrutar o ganho de complexidade de outros organismos (Mauss, 2005: 236). A operação metodológica é sempre criar uma forma-matricial que permita ao antropólogo rastrear as

[92] Original: All members of a totemic clan regard each other as relatives or brothers and sisters, and are obliged to help and protect each other.
[93] Original: People of the same totem cannot marry or have sexual relations with each other.

variações morfológicas entre as mais diferentes sociedades – e o totemismo é aqui a forma matricial, um tipo elementar.

Contudo, nessa resenha, o mesmo movimento que leva Mauss a procurar sempre os contornos do "totemismo" o leva também a perder de vista outras possibilidades interpretativas. Por exemplo, Nelson relatava que havia uma divisão curiosa entre os Inuit, que se dava pela distinção de dois grupos a partir da data de nascimento em diferentes temporadas: por um lado, havia aqueles que nasceram no verão e, por outro, havia aqueles que nasceram no inverno, com diferentes atribuições metonímicas de pássaros típicos de cada estação (galinhas da neve e êideres). Diante do surgimento de um símbolo extraído do reino animal, logo Mauss se apressa em indicar a possível presença de "ritos teriomórficos" próximos de um totemismo, ao invés de se deter na operação inicial — ora, em oposição a Mauss, gostaríamos de dizer que não são os símbolos da natureza que estão colocados no procedimento lógico dos Inuit, mas sim um dualismo desequilibrado e diacrônico, em que cada lado da equação só existe separadamente (ora inverno, ora verão), sem simultaneidade. A eleição de espécies animais é secundária à operação lógica de alternância.

Ou, numa outra resenha, desta vez a respeito do livro de Mooney sobre os Kiowa (Mauss, 1902: 282), a ausência de clã totêmico descrita por Mooney é revista por Mauss, que insiste em distinguir um totemismo residual a partir de traços que indicariam um totemismo já desmembrado — de acordo com Mauss, as práticas de adoção e incorporação de prisioneiros de guerra teriam apagado os contornos dos clãs totêmicos, cujos símbolos ainda seriam visíveis na existência de linhas de transmissão de brasões. Novamente, pela fixação no totemismo, Mauss afasta a possibilidade de se debruçar sobre uma socialidade que elege "os outros", oriundos de outros grupos, como seus membros preferenciais (Viveiros de Castro, 2002: 87): tudo indicava que o regime simbólico dos Kiowa, sob o pretexto de insistir sobre si mesmo, o fazia igualmente se deslocar cada vez mais para as bordas das suas fronteiras sociais. Mas essa possibilidade é descartada pela tentativa de responder ao problema do "totemismo" e, mais especificamente, o problema do "totemismo americano", o que é indicado pela frase de Mauss, "Em primeiro lugar, se não há totens de clã, parece haver pelo menos totens individuais" (Mauss, 1902: 253)

Com efeito, a particularidade do totemismo das Américas era um dos principais problemas da antropologia à época. Charles Hill-Tout, autor resenhado por Mauss, observava, em um texto dedicado exclusivamente ao totemismo, que "os estudantes

americanos e europeus têm visões amplamente divergentes sobre o assunto e parecem olhar para a questão de um ponto de vista fundamentalmente diferente" (Hill-Tout, 1903: 61). A origem da divergência estaria no próprio foco dos dados: as etnologias americanas sugeriam que fenômenos totêmicos ocorriam em muitas sociedades ameríndias paralelamente ao que mais tarde foi chamado de "manituísmo" ou "totemismo individual" – a crença em um espírito guardião pessoal. Numa genealogia, poderíamos colocar Boas como o primeiro formulador do problema, quando afirmara que entre os Kwakiutl "a tutela pessoal já havia sido adquirida por um ancestral mítico e que agora era passada de geração em geração" (Boas, 1897: 336). Fletcher seguia Boas e apontava que, para os Omaha, havia muitas similaridades entre totens e espíritos guardiões, e concluía que o totem do grupo pessoal deveria ter surgido da mesma maneira que o espírito guardião pessoal, e provavelmente representado a manifestação da visão de um ancestral (Fletcher, 1898: 325). O próprio Hill-Tout iria mais longe e conceberia o desenvolvimento geral do totemismo a partir de crenças em espíritos guardiões (Hill-Tout, 1903).

Aqui, resta clara que a concepção de antropólogos americanos sobre "totemismo" caminhava para uma relação genética entre totem e espírito guardião. Precisaríamos esperar ainda por um estudo decisivo de Ruth Benedict, de 1923, sobre as práticas de espírito guardião entre grupos norte-americanos, para esclarecer as relações entre o totemismo individual e coletivo. Ali, ela indicava que "apenas em casos individuais e sem um mecanismo definido de desenvolvimento através de sociedades secretas que parece provável que o totemismo se tenha desenvolvido a partir do conceito de espírito guardião" (Benedict, 1923: 61, tradução nossa)[94], e, ademais, ela também indicava que a relação inversa, defendida por Durkheim, de um totemismo individual dependente de um totemismo coletivo anterior era igualmente sem equivalente etnográfico, uma vez que o fenômeno do espírito guardião não guardava uma relação necessária com organizações totêmicas,

> com base em dados já citados, sabemos que o espírito guardião floresce excessivamente fora de uma organização totêmica. Há os Esquimó, do Alasca à Groenlândia; a maior parte das tribos Wabanaki e Dene habitando praticamente todo o Canadá a leste das Montanhas Rochosas; os índios das Grandes Planícies, exceto na franja oriental; o Planalto, e

[94] Original: only in individual cases and without a definite mechanism of development through secret societies does it seem likely that totemism developed from the concept of guardian spirits

> a grande maioria das tribos dos Estados Unidos a oeste das Montanhas Rochosas. (ibid.: 61, tradução nossa)[95].

Se, por um lado, o esforço de Mauss para pautar suas leituras a partir de critérios e parâmetros "universais" poderia levá-lo a ignorar algumas possibilidades interpretativas, por outro, esse mesmo esforço também o levava a destacar fatos com precisão. Numa resenha posterior, na AS 1923, Mauss se debruçava sobre os trabalhos mais recentes de Boas nos quais, retomando a polêmica entre totemismo coletivo e individual, Boas enfatizava a primazia das relações de parentesco – para ele, um "grupo de consanguíneos que se julgavam pais de animais" era um fato secundário face ao caráter universal e necessário da exogamia. No entanto, Mauss observava que, apesar de parecer se afastar da polêmica, Boas ainda fazia do totemismo coletivo um derivado do totemismo individual, colocando no Noroeste do Pacífico a existência de brasões como uma "socialização da ideia do espírito guardião" (p. 88). Ao que considerava um deslize de Boas, Mauss propunha, por fim, a sua versão de síntese para a polêmica:

> Mas, a nosso ver, se há povos onde tal sequência é obviamente de última formação, é justamente entre aqueles povos do Ocidente, onde a natureza do brasão a que o iniciado é revelado pelos espíritos é precisamente determinado por sua posição no clã. (Mauss, 1923: 213)

De certo modo, a solução adotada por Mauss é uma solução de compromisso: ele reconhece a proeminência da instituição do espírito guardião entre sociedades norte-americanas, mas, longe de fazê-la estiolar em um psicologismo, ela a condiciona de forma singular ao espaço social.

É porque o sujeito ocupa determinada posição no espaço social que ele consegue acessar as visões dos totens individuais: a noção com a qual Mauss opera é não aquela de anamorfose — o sujeito precisa encontrar determinadas coordenadas para assim transformar o espaço à sua frente —, mas de anamorfose invertida — é porque o espaço à sua volta se configura de certa forma que o sujeito pode se subjetivar de determinada forma e aceder à visão do espírito guardião. A primazia do espaço social, como colocada por Mauss, não significa a primazia da sociedade sobre o indivíduo, mas o fato singular de que, sendo as relações sociais constitutivas do sujeito, o ponto de vista é um efeito das relações sociais nas quais se vê inserido e que torna visíveis. Por mais que não leve essa

[95] Original: Based on data already cited, we know that the guardian spirit flourishes abundantly outside a totemic organization. There are the Eskimos, from Alaska to Greenland; most of the Wabanaki and Dene tribes inhabiting virtually all of Canada east of the Rocky Mountains; the Indians of the Great Plains, except on the eastern fringe; the Plateau, and the vast majority of the tribes of the United States west of the Rocky Mountains.

ideia até as suas últimas consequências, Mauss em outra resenha, desta feita sobre um livro dedicado aos Shuswap na AS 1909-13, indicava a identidade completa que, por vezes, existia entre sujeito e o totem individual:

> O totemismo individual do Shuswap é em si o mais curioso. A identidade que se acredita existir entre o indivíduo e seu manitou é absoluta. Ocorre uma espécie de transposição da personalidade e vê-se claramente o processo psicológico de que resulta. "Quando um homem", diz Teit, "era um caçador, sua profissão tornava-se parte de sua natureza e o animal que caçava tornava-se quase parte de si mesmo." (p. 607); Não se poderia descrever melhor esse tipo de ideia fixa, de obsessão predeterminada (p. 693) em virtude da qual o indivíduo, prisioneiro de seu sonho, acredita ser um cervo, uma cabra, etc. (Mauss, 1909-13: 113)

Nesse breve parágrafo, não só Mauss apontava para uma correlação estreita entre o problema do totemismo individual e aquele do ponto de vista, como também para uma dissociação entre ponto de vista e sujeito em casos ameríndios. A imagem que parece chamar a atenção de Mauss entre os Shuswap é aquela de um ponto de vista que se constrói à revelia do próprio sujeito — independente da volição consciente, o sujeito só se instancia em um ponto de vista em virtude das relações nas quais está inserido. E dizemos isso porque, se recuperamos a citação original de James Teit, que Mauss referencia no artigo, encontramos a seguinte descrição:

> Quando um homem era caçador, sua profissão tornava-se quase parte de sua natureza, e o animal que caçava, quase parte de si mesmo. Se ele fosse enfeitiçado e, portanto, tivesse azar na caça, desenvolvia um desejo extremo de matar a caça e uma ânsia intensa de comer sua carne, e assim ficava mais gravemente doente do que uma pessoa em situação semelhante que não fosse um caçador de verdade. (Teit, 1909: 607, tradução nossa)[96]

Em função do enfeitiçamento e da proximidade com alteridades exta-humanas com as quais se relaciona, o caçador é cada vez mais atraído a um ponto de vista que o faz sucumbir a uma doença séria. *Subjetivado pelas relações nos quais se insere e que torna visíveis, o sujeito acede a um ponto de vista que o arrasta a uma identificação radical com a sua presa, à despeito dos seus propósitos subjetivos*. Aqui, a assunção de um ponto de vista não é o mesmo que a ipseidade de um "Eu", mas a forma pela qual determinadas relações aparecem umas às outras: isto é, lá onde as relações se encaixam

[96] Original: When a man was a hunter, his profession became almost part of his nature, and the animal he hunted almost part of himself. If he was bewitched, and therefore had bad luck in hunting, he developed an extreme desire to kill game and an intense craving to eat its meat, and in this way became more seriously sick than a person similarly situated who was not a real hunter.

uma na outra, um ponto de vista se instancia. É porque o caçador se relaciona com não-humanos que o seu ponto de vista aproxima-se daquele da presa.

Curiosamente, quando falamos de preces entre os Huichol e de caçadores que assumem o ponto de vista das suas preces entre os Shuswap, parecemos estar muito longe do problema da resenha, ao qual nos propomos resolver no começo desse percurso. Na verdade, não poderíamos estar mais próximos. Pois, entre esses dois momentos, o pensamento de Mauss é magnetizado, primeiro, pela impossibilidade de uma linguagem privada (Cook, 1968) e, segundo, pelo problema inverso, a saber, o necessário desdobramento interior de toda e qualquer linguagem coletiva. No caso huichol, diante dos fenômenos da prece, Mauss parece enfatizar a impossibilidade do solipsismo — por mais interior e não verbal que seja uma linguagem voltada para interlocutores não humanos, ela só pode se construir a partir de critérios para o seu uso correto, critérios que são inexoravelmente extra-individuais. Isto é, *indo para o espaço interior, somos inevitavelmente empurrados para fora.* No caso shuswap, diante dos fenômenos de "espírito guardião", Mauss parece enfatizar a pré-condição de um ponto de vista — por mais que as relações sejam exteriores ao sujeito, elas concorrem para se subjetivar em um ponto de vista que as conforma num espaço interior, sem que isso seja necessariamente a afirmação do sujeito individual. Isto é, *indo para o exterior, somos inevitavelmente atraídos para dentro.*

Por um lado, por mais que se volte sobre si mesmo, o espírito não cessa de produzir e procurar critérios supra-individuais; por outro, por mais imerso que esteja em relações externas, o sujeito não cessa de se subjetivar em um espaço interior que reflete e articula tais relações como experiência vivida. Essas indicações têm valor de metalinguagem, pois tanto no caso huichol quanto no caso shuswap deparamo-nos com resenhas que tocam no cerne das preocupações de Mauss como resenhista — na verdade, elas são exemplares para entendermos as coordenadas de base do pensamento de Mauss dentro dos seus escritos na AS. Primeiro, a despeito do seu isolamento, o pensamento antropológico dentro das resenhas precisa criar critérios para o uso correto de categorias antropológicas (oração, sacrifício etc) a partir de definições claras ("A oração é", "O sacrifício é" etc), de tal modo que os dados, por mais obscurecidos ou deformados, possam ainda assim retornar para o resenhista com efeito produtivo. Mais importante, por mais isolado que esteja, o resenhista parte de critérios que lhes são externos. Segundo, esse pensamento precisa postular que a totalidade dos fatos sociais redunda em um espaço

interior, pois é isso o que permite ao resenhista, sem ter contato com o mundo social dos dados, reproduzir no espaço interior do seu espírito as mesmas operações lógicas que poderiam transcorrer a quilômetros de distância no espaço interior dos sujeitos pesquisados. Esses dois momentos, no entanto, estão conjugados.

Podemos dizer que o método de resenhista de Mauss consiste em algumas etapas. No começo, antes das resenhas, ocorre uma super-exposição a uma quantidade enorme de dados que culmina numa definição lapidar de determinado fenômeno etnográfico (por exemplo, "O sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa"); o princípio epistêmico dessa primeira fase é, sendo impossível memorizar os dados ou guardar-lhes a totalidade em um quadro sincrônico (é impossível fazer o inventário de todos os episódios de sacrifício do mundo), torna-se necessário aprender um princípio estrutural em vez de fazer reconstruções perfeitas. De certo modo, o pensamento de Mauss aqui opera por meio de restrições e limitações: ao invés de uma infinitude de fatos, ele elege somente alguns para os quais a sua definição oferece um esquema razoavelmente completo — por exemplo, no caso do sacrifício, são os rituais védicos e israelistas; no caso da prece, são as orações arunta. Mais importante, a partir de um número restrito de fatos, *ele cria um conjunto de operações lógicas que, exercendo uma atração sobre o seu espírito, poderiam igualmente exercer uma atração sobre espíritos outrem.* O detalhe crucial a ser retido aqui é que Mauss conjuga dois movimentos — primeiro, a despeito do isolamento de resenhista, ele parte de um conjunto de fatos que lhe oferecem relações lógicas generalizáveis; segundo, essas relações lógicas não estiolam em mera abstração, mas encontram a sua destinação em um espaço interior. A definição é suficientemente objetiva para romper o isolamento, mas suficientemente subjetiva para que possa ainda ser uma experiência de pensamento replicável em diferentes espíritos, em diferentes espaços e tempos.

Após ter estabelecido um esquema de alta compressão de mundos sociais (uma definição do fenômeno), a leitura das resenhas resulta em um encurtamento do caminho inteligível: os novos fatos lidos por Mauss na AS são remetidos, não à série de fatos anteriores, mas ao esquema proposto; com isso, Mauss abstrai múltiplas particularidades do real etnográfico, *ao mesmo tempo em que torna o seu esquema mais rico do que qualquer caso concreto, pois agora os novos fatos se apresentam como possibilidades transformacionais do esquema proposto* e, nesse sentido, o esquema proposto pode agora

incorporar um número virtualmente ilimitado de novos fatos. Na verdade, os novos fatos passam a ser vistos como uma possível transformação da definição prévia. Esse ponto é crucial: uma vez que a definição não é simplesmente uma fórmula *in abstracto*, mas funciona como um conjunto de operações lógicas generalizáveis (Leach, 1971: 17), a definição pode sempre ser transformada pela inclusão de novos fatos, que deslocam e refazem aquela maneira de ver. A definição existe justamente para servir a exercícios comparativos posteriores. É graças à essa sequência de procedimentos que as resenhas se transformam em um lugar de experimentação: a definição com a qual opera Mauss não só descreve fatos sociais na sua face exterior, mas os retém como acontecimento virtual do espírito — trata-se de um conjunto genérico de relações lógicas, capaz de ser experimentado tanto pelo espírito do resenhista quanto pelo espírito de outrem, capaz, sobretudo, de ser transformado pelas novas relações nas quais se inscreve. Por vezes, as descrições dos etnólogos permitem uma transformação positiva (Lumholtz); por vezes, as descrições bloqueiam qualquer transformação (Hewitt).

Pois voltemos uma última vez ao caso huichol como o caso da resenha exemplar. Em um primeiro momento, quando analisa os fenômenos de prece arunta, Mauss visualiza um conjunto restrito de relações — o que surge na sua definição do fenômeno da prece são relações entre fiéis e poderes, relações que são mediadas por um ato verbal, mas, mais importante, relações que são perfeitamente visualizadas em um caso etnográfico aborígene. Contudo, diante dos novos fatos trazidos por Lumholtz, a mediação verbal é abandonada em favor de uma ampliação dos limites da definição, que iguala agora à prece a um ato mental, em que ação e pensamento se confundem ao se endereçarem a um interlocutor distante. Outros dados tornam-se visíveis agora e, de certo modo, Mauss parece antecipar um argumento etnográfico contrário à possibilidade filosófica do solipsismo (Wittgenstein, 1958) — em última instância, por mais privada que seja uma linguagem, até mesmo aquela que foge por completo da articulação verbal e de interlocutores humanos, ela ainda é constrangida por critérios extra-individuais de uso correto. *A auto-relação é ainda uma forma mínima por meio do qual uma relação aparece à outra: a relação de si consigo mesmo, contida na prece, ainda é eminentemente alienável, na medida em que torna qualquer linguagem privada alheia a si mesmo a partir de critérios de uso correto*. É isso o que o fenômeno da prece parece explicitar agora. Não mediações orais entre fiéis e poderes religiosos, mas o problema mais sutil de uma linguagem puramente privada e sua impossibilidade. Ou seja, Mauss parte de um

conjunto generalizável de relações lógicas, que permitem o translado do que se passa no seu espírito a outros espíritos, até que, passando a outros espíritos, aquilo que originalmente havia sido formulado adquire novas características, retornando ao seu espírito sob o efeito da extrapolação. Lá onde poderíamos adivinhar um francês falando de hábitos franceses ou o mero exercício de uma consciência voltada à auto-referência, vemos na verdade o delineamento de uma mecânica de ideias que, encadeadas uma na outra, coloca o próprio pensador à margem de si próprio: essas operações lógicas, contidas na definição de "oração", se deslocam a alhures e retornam, por fim, a Mauss, e, nesse sentido, o resenhista Mauss é como um autômato espiritual (Levy, 1998), um ponto de passagem que dá a ver operações lógicas, que jamais coincidem ou são propriedade do seu "eu".

Relacionando-se com Lumholtz e os novos dados huichol, Mauss assume então uma nova definição de "oração" que parece contrariar a definição prévia (ele abandona o privilégio conferido à linguagem verbal), porém, só seria correto observar uma contradição se estivéssemos aqui operando com uma noção de "Eu" tributária de uma noção de "auto-identidade" ou "ipseidade" — pelo contrário, o "Eu" do resenhista é justamente o que existe para não coincidir com um "Eu", um modo de se relacionar com Si a partir das relações lógicas generalizáveis. *Subjetivado pelas novas relações lógicas nos quais se insere, o resenhista Marcel Mauss acede a um ponto de vista que o arrasta e o atrai a uma nova definição da oração, à despeito dos seus propósitos subjetivos*, tal como no exemplo do caçador shuswap.

CAPÍTULO 3: OUTRAS FORMAS DE CLASSIFICAÇÃO

Resumo: O que mobilizou esse capítulo foi, assim como no primeiro, a constatação de uma dimensão problemática nas resenhas, mais especificamente, os equívocos e recusas de Mauss diante dos sistemas de classificação ameríndios. Em vários livros, Mauss se depara com contradições e incongruências lógicas que ele presume serem erros na coleta etnográfica dos dados — ainda zeloso da teoria esboçada ao lado do tio em *Algumas formas primitivas de classificação*, Mauss parece descartar tudo aquilo que não se afigura ao esquema proposto ali. Contra Mauss, mas ao lado de Mauss, gostaríamos de exercer uma leitura a contrapelo, tomando os equívocos e dificuldades das suas leituras como indicativos de um outro caminho para a teorização de sistemas classificatórios. Novamente, buscamos nos fiar nas resenhas ameríndias, assim como nos dados ameríndios empregados nos seus escritos, para desdobrar determinadas possibilidades que permaneceram inexploradas. Assim, partindo de uma leitura aproximada de dados zuni e dados omaha empregados por Mauss, tentamos esboçar uma teoria alternativa para as formas primitivas de classificação, a um só tempo traindo o sentido original dos textos e preservando o espírito das suas indagações.

Em *Algumas formas primitivas de classificação (1903)*, encontramos um sub-texto que glosa e subverte o texto principal: por mais que, em um primeiro momento, Durkheim e Mauss salientem a importância das relações lógicas entre categorias e, sobretudo, a gênese dessas categorias nas relações sociais entre grupos, em um segundo momento eles igualmente descrevem a facilidade com que as hierarquias lógicas se dissolvem. Para cada totem que contém no seu interior uma pletora de sub-totens, existe também um sub-totem que se esquece do seu totem originário e torna-se ele mesmo, por si só, um totem autônomo (Durkheim e Mauss, 2005: 420): para toda e qualquer tendência de totalização hierárquica se faz presente uma contra-tendência, que pulveriza a hierarquia em múltiplos centro de organização.

Por exemplo, no caso canônico empregado no ensaio, é possível dizer que, nas sociedades australianas cuja organização apresenta um caráter totêmico, o cosmos começa por ser classificado a partir dos clãs, que possuem a primazia do modelo lógico e emprestam às demais sub-categorias o seu poder de concatenação e liame causal (Durkheim e Mauss, 2005: 409). A linha de raciocínio aqui é simples: é porque os homens estavam agrupados e viam-se em pensamento em forma de grupos clânicos que eles começaram por agrupar idealmente os outros seres a partir da sua distribuição entre clãs. Contudo, esse cenário ideal em que a passagem das categorias sociais às categorias lógicas se dá sem restos e trepidações, dá lugar logo em seguida à necessidade de transposição a um meio material – os clãs pensam a si mesmo como grupos, mas fundamentalmente precisam se instanciar no espaço como grupos realmente existentes em determinadas coordenadas.

A partir desse momento, um outro sistema de agrupamento se acopla ao primeiro e passa a desfigurá-lo: agora os clãs já não mais estão situados numa espécie de meio ideal, mas vêem-se materializados no espaço, ocupando diferentes posições face uns aos outros em um acampamento ou aldeia (Durkheim e Mauss, 2005: 426). Neste cenário, as relações entre clãs já não servem como ponto de referência para a organização lógica, mas as relações espaciais tornam-se prementes: a cada clã é conferido um ponto cardeal, uma posição específica dentro do espaço material, com a respectiva necessidade de reacomodação do sistema original de classificação. E aqui encontra-se a torção problemática: este novo meio espacial, por vezes, não é conducente à manutenção da lógica original dos grupos. Isso porque se, no meio ideal, as espécies animais, por exemplo, estavam dispostas dentro da circunscrição dos clãs, agora, com o evento crítico

da espacialização, as espécies animais fixam-se em regiões geográficas específicas: por exemplo, entre os Zuni, primeiramente atribui-se o animal "águias" ao clã Zênite, que, por suposto, ocupa uma posição espacial na aldeia, porém, não é possível negar que existem águias espalhadas por todas as regiões, de modo que o pensamento simbólico precisa agora encontrar uma solução para conciliar a contradição, e o faz distinguindo entre diferentes águias que estão subordinadas à águia-totem possuída pelo clã Zênite (Durkheim e Mauss, 2005: 430).

Mais importante — e o valor desse recurso nos parece ser decisivo —, o que acontece após o modelo lógico ter se desfigurado no espaço é a introdução de outro esquema explicativo. Tudo indica que as relações lógicas entre as categorias dependem agora da posição ocupada desde o seu interior: o recurso explicativo empregado por Durkheim e Mauss para resolver a contradição zuni é aquele de um experimento mental em que o leitor é convocado a imaginar-se em determinado ponto do espaço, organizando os seus arredores como círculos concêntricos:

> Se nos ativermos ao princípio sobre o qual repousa o primeiro sistema, cada espécie de seres deveria ser totalmente classificada em uma região determinada em uma só; por exemplo, todas as águias deveriam pertencer à região superior. Ora, de fato, o Zuni sabia existirem águias em todas as regiões. Admite-se então que cada espécie tinha um habitat de predileção; que aí, e somente aí, existia sob sua forma eminente e perfeita. Mas, ao mesmo tempo, supunha-se que esta mesma espécie dispunha, em outras regiões, de representantes, porém menores, menos excelentes, e que se distinguem uns dos outros pelo fato de cada um ter a cor característica da região a que é atribuído: assim, afora a águia localizada no Zênite, existem águias fetiches em todas as regiões; existe a águia amarela, a águia azul, a águia branca, a águia negra (Durkheim e Mauss, 2005: 430-31)

Por um lado, se olhamos a aldeia zuni de uma perspectiva aérea, com diferentes clãs dispostos em diferentes segmentos espaciais, a atribuição de um animal específico a um só clã mostra-se imediatamente contraditória — um animal não se presta à circunscrição de um espaço arbitrário; por outro, se as categorias e suas relações forem figuradas por meio de círculos concêntricos, excêntricos, interiores e exteriores uns aos outros, em cujo centro se encontra o clã Zenite, então rapidamente a contradição anterior se desfaz, pois agora as águias podem se dispor em diferentes pontos no espaço, sem, em nenhum momento, perderem o seu ponto de convergência no clã Zenite, que lhes conforma o centro.

Em outra passagem, desta feita confrontados pelo caso australiano, Durkheim e Mauss precisam justificar a perda de poder lógico da fratria como nível mais inclusivo em relação aos clãs, ou, indo mais longe, precisam justificar a perda de poder lógico do clã como nível mais inclusivo em relação aos sub-clãs, e o fazem a partir de uma referência deliberada a círculos concêntricos em cujo centro encontra-se Ego. Um membro de um clã wartmut reclamava como mais especialmente seu um dos subtotens ao invés dos totens, e o fazia tão-somente porque os subtotens seriam-lhe mais próximos e o tocariam mais: aqui "as coisas são, pois, concebidas como que dispostas numa série de círculos concêntricos" (Durkheim e Mauss, 2005: 414), em que os mais afastados (os totens) tocam menos o Ego, ao passo que os mais próximos (subtotens) aparecem-lhe como intimamente seus. É por isso que um sub-totem, que exerce a função de sub-categoria, pode ascender ao papel de totem e incluir logicamente o totem que antes o incluía.

Por sua vez, nas resenhas americanas, Mauss se depara com um problema análogo: os esquemas classificatórios dos grupos ameríndios apresentam repetidamente exceções, contradições, pontos opacos em que não é possível distinguir qual princípio classificatório está em curso. Na edição dos anos 1906-09 da AS, resenhando um livro de Krause sobre os Pueblo da Califórnia, *Die Pueblo Indianer*, Mauss diz:

> É assim que um curioso erro de Krause não nos foi inútil, porque se baseia em uma comparação. Ele identifica a divisão dos Zuni em duas metades - a do norte e a de inverno de um lado, a do sul e a de verão do outro - com a dupla organização de inverno e verão encontrada entre os Tewa. Entre estes, de fato, existe um povo de inverno e um povo de verão perfeitamente distintos; cada uma tem seus caciques, seus governantes que se alternam no exercício do poder. Dessa comparação, M. Krause conclui que, de acordo com as lendas Zuni, a sociedade Zuni foi formada pela união de dois povos diferentes, um do norte e outro do sul. No entanto, é, acreditamos, no sentido inverso que a aproximação deve ser feita. Já dissemos qual era, segundo nós, o verdadeiro significado dessas lendas (Année Sociol., VI, p. 43-44). Eles contam que os Zuni, uma vez fora da terra, se separaram para se juntarem mais tarde. Mas este episódio representa apenas historicamente a divisão de poderes das fratrias sobre as regiões e as estações. Chegamos então a nos perguntar se não é o fato Zuni que explica o fato Tewa, e se a sucessão de caciques de inverno e verão entre estes últimos não é bem comparável ao papel respectivo das fratrias entre os Zuni. (Mauss, 1910: 421)

No trecho acima, vemos como uma sugestão comparativa de Krause é re-lida por Mauss como um esquema lógico que, ao se atualizar, parece já comportar a possibilidade

da sua inversão. Isso porque Krause sugere que a organização dupla dos Zuni é similar à alternância encontrada nos Tewa entre uma sociedade de inverno e uma sociedade de verão. A partir desta aproximação, Krause especula que, possivelmente, a organização dupla dos Zuni na verdade seria a união de dois povos diferentes – em última instância, de acordo com Krause, seria possível dizer que o fato tewa explicaria o fato zuni. Ora, para Mauss, não seria possível aqui escolher uma alternativa em detrimento da outra, pois as duas opções falam rigorosamente a mesma coisa por vias inversas: a separação em dois povos distintos — um do inverno e outro do verão — entre os Tewa poderia ser simplesmente a segmentação do modelo zuni em linhas mais severas, ao invés dos Zuni serem a união de dois povos distintos. A possibilidade lógica descrita por Krause guarda igualmente a sua inversão, sem prejuízo de significado.

Isto é, retraduzindo os termos da discussão para aqueles da linguística estrutural, podemos dizer que ou teríamos um quadro sincrônico com duas metades opositivas e simultâneas (modelo zuni), ou teríamos uma sucessão diacrônica com alternância regular entre duas metades opositivas e não-coincidentes (modelo tehua). Contudo, passando de um ao outro, não teríamos perda de consistência do espaço simbólico. O que redunda em dizer que, olhando para a atualização de uma possibilidade lógica (modelo zuni), não podemos descartar a sua contra-atualização em forma invertida (modelo tewa), e vice-versa (Maniglier, 2013: 169). As classificações simbólicas não só se dão como agenciamentos hierárquicos entre partes e todo, mas se apresentam como um movimento interno de símbolos, cujo dínamo repousa no fato de que todo e qualquer conteúdo atualizado convive com um conjunto *in potentia* de contra-atualizações.

Num outro momento, dentro da mesma resenha na AS 1906-09, Mauss é confrontado com outra anomalia classificatória, desta feita no livro de Stevenson, *The Zuni Indians.* Ali o problema específico que se apresentava era aquele da parte que tomaria logicamente o lugar do todo. Isso porque, num trabalho anterior, Cushing afirmava que, embora estivesse dividida em dezenove clãs, a sociedade zuni previa e consagrava um clã que representaria todos os demais clãs. Concebido como réplica em miniatura de toda a sociedade zuni, tal clã recrutaria membros de todos os demais clãs, sem, no entanto, manter a divisão em fratrias que organizava todo o corpo social zuni – ele só faria referência a uma fratria. Isto é, mesmo sendo um retrato miniaturizado da sociedade, tal clã descartaria um princípio fundamental da organização social global. Como diz Mauss, "O fato era constrangedor e constrangeu o próprio Cushing," e o

trabalho de Stevenson parece dirimir o constrangimento — em oposição a Cushing, o seu trabalho etnográfico revela que o clã em questão possuiria também por nome o corvo kâkâ-kwe, que estaria ligado pelas narrativas míticas à fratria faltante.

Curiosamente, seguindo o sub-texto subversivo de *Algumas formas primitivas de classificação*, Mauss, ao invés de perseguir a construção de níveis lógicos inclusivos que permitiriam a totalização progressiva das partes, *procura uma imagem persuasiva em que a parte poderia exercer a função do todo*. E endossa a teoria de Cushing de um clã que seria não propriamente o décimo nono clã, mas a operação de soma dos dezoito clãs prévios. Ora, podemos aqui interromper o pensamento de Mauss e especular sobre a anomalia classificatória dos Zuni. A ausência de divisão entre fratrias dentro do clã-miniatura poderia ser logicamente coerente, pois a própria existência do clã-miniatura tornaria redundante a divisão de fratrias: o clã que recolhe em si em todos os demais clãs já está numa relação de oposição e integração face aos demais clãs (Lévi-Strauss, 2003: 114), assim como uma fratria está numa relação de oposição e integração face a uma outra fratria. De um ponto de vista funcional, o clã-miniatura preserva a mesma relação que a noção de fratria expressa e, por isso, poderia dispensá-la. Isto é, se Mauss partisse aqui de uma noção menos ortodoxa do agenciamento hierárquico entre partes e todo, a primeira anomalia, observada por Cushing, não precisaria de dados etnográficos adicionais de Stevenson para ser resolvida. No entanto, Mauss parte de tal noção e, mais importante, segue adiante com o reconhecimento de uma classificação simbólica em que uma parte poderia conter o todo, o que é surpreendente.

Ademais, o mesmo trabalho de Stevenson apresenta ainda um outro ponto de discordância — de acordo com Mauss, Stevenson teria confundido as irmandades religiosas dos Zuni, sem distinguir os critérios de recrutamento que as dividiriam entre irmandades que seriam originárias dos clãs e irmandades que seriam originárias das práticas de xamanismo e cura. Na leitura de Mauss, Stevenson teria destacado somente as segundas, ignorando o papel que os clãs exerceriam na transmissão dos títulos religiosos, e Stevenson o teria feito por tomar o colégio de sacerdotes, os *Ashiwanni*, como modelo das irmandades religiosas, quando de fato ele seria a exceção — para Stevenson, ali entre os *Aswhiwanni* seria possível observar justamente o funcionamento de diferentes categorias, alheias as dos clãs, com linhas de transmissão patrifiliativa em contraste com o regime uterino dos clãs Zuni. Daí a conclusão, por parte de Stevenson, de que as irmandades teriam um princípio de organização distinto, o que para Mauss surge

como um erro flagrante, uma vez que o clã é uma categoria mais inclusiva do que as irmandades, *não podendo não contê-las dentro de si*.

Podemos novamente interromper a leitura de Mauss e ver como, ao mesmo tempo em que ele não ignora possibilidades de agenciamentos não-hierárquicos entre partes e todo, ele também não abandona por completo a noção de totalidade hierárquica – fratrias gerariam clãs, que gerariam irmandades religiosas, em uma linha causal que partiria de cima para baixo, sem comportar exceções. Mas, ainda assim, mesmo com essa restrição conceitual, Mauss não deixa de sugerir aqui o que gostaríamos de chamar de uma *deriva perspectivista*: ele não simplesmente descarta a hipótese de Stevenson, mas, buscando assumir uma posição desde o interior das categorias zuni, tenta reproduzir o ângulo específico que teria permitido a Stevenson perceber a organização religiosa dos Zuni *daquela forma, e não de outra*. É porque Stevenson privilegia os Ashiwanni que ela vê a organização dos fatos sociais daquela forma.

O que o exercício de leitura de Mauss com Stevenson sugere-nos é que a classificação simbólica pode também ser entendida como uma anamorfose – se determinada posição é assumida no interior do espaço simbólico (os Ashiwanni), com suas respectivas categorias (transmissão patrifiliativa), então as próprias práticas se figuram sob determinada forma, que exclui as demais (as irmandades já não estão subordinadas aos clãs).

O outro "problema" de classificação abordado por Mauss nas suas leituras ameríndias encontra-se no livro de Fletcher e La Flesche, *The Omaha Tribe*, também resenhado na edição de 1906-09 da AS. O registro etnográfico dos autores trazia algumas novidades para os estudos omaha: não só a sociedade omaha seria dividida em duas metades, dispostas no eixo direita-esquerda (descrita assim nos estudos primeiros de Dorsey), como também receberiam valores cardinais, de norte e sul. Para além disso, outra novidade era trazida à baila: as duas metades, norte e sul, também possuiriam valor de gênero, sendo respectivamente masculina e feminina. Essa novidade teria verdadeiro valor de espanto, não só porque em determinado ritual o lado masculino ocuparia o lugar feminino, mas, mais importante, *porque as duas metades, por força da regra exogâmica, forneceriam tanto homens quanto mulheres uma para a outra:*

> Não só as duas metades seriam uma ao norte e outra ao sul, uma a terra e outra o céu, mas também uma representaria o elemento masculino e a outra o elemento feminino. Esta seria uma divisão análoga àquela que

> apontamos nas classificações chinesas (Annie Sociol., VI, p. 57). Mas, embora nos digam que essa concepção é "um ensinamento preservado entre os antigos", duvidamos que seja primitivo. Ela não está de forma alguma envolvida nos numerosos ritos que nos são descritos. É apenas num ritual de fraternidade, e que parece de origem recente, que a terra se identifica com o feminino e a noite (rituel et symbolisme de la Société de l'Écaille, p. "17, 859). Mas precisamente, neste mesmo ritual, o lado masculino, que é o do sol, está localizado à esquerda e ao sul, enquanto que, na divisão das metades, o Ictasanda, metade celestial e masculina, está ao norte. Há, portanto, no mínimo, uma contradição entre essas duas tradições e a contradição exige algumas reservas. Por outro lado, é difícil entender como uma das metades pode ter sido considerada como masculina e a outra como feminina, já que cada uma delas fornece à outra, em virtude da regra exogâmica, homens e mulheres. (Mauss, 1913: 107)

Assim como no exemplo aduzido em *Algumas formas primitivas de classificação* a respeito da espacialização dos animais entre os Zuni, temos aqui a mesma incompatibilidade aparente de categorias — da mesma forma que as águias não estariam contidas no segmento espacial do clã Zênite, os homens não estariam contidos exclusivamente na metade masculina e as mulheres não estariam contidas exclusivamente na metade feminina.

Contudo, ao contrário de outros momentos, Mauss não busca matizar a contradição lógica, nem busca rebatê-la em outras níveis analíticos para daí extrair uma imagem mais coerente — ele simplesmente se basta em tomar esses fatos pelo seu valor de face, seja como fruto de um erro de observação, seja como efeito de contatos recentes dos Omaha com europeus, que teriam provocado a necessidade de um novo modelo metafísico entre os Omaha. E realmente, mais à frente na sua resenha, Mauss parece se certificar da coerência lógica do sistema simbólico omaha, "A hierarquia das classificações desce, portanto, do totem aos subtotens e, através do totem individual, aos indivíduos", "O sistema completo de coisas classificadas nos clãs, como o dos próprios clãs, tende, portanto, a ser subsumido sob um único conceito que o domina e que é o do bisão", o que lhe permite talvez deduzir que os dados trazidos por Fletcher e La Flesche de fato seriam exceções ou pontos fora da curva.

Aqui, à luz de todos esses momentos distintos do pensamento de Mauss acerca das formas de classificação — momentos que vão desde o ensaio ao lado de Durkheim até as diferentes resenhas aqui coletadas —, devemos, contra Mauss, voltar ao problema das metades Omaha e não descartá-lo tão peremptoriamente. Com efeito, qual seria a

imagem possível para esse "escândalo lógico" a partir dos fragmentos de teoria que Mauss deixou pelo caminho?

De certo modo, podemos dizer que a noção de "categoria" até agora, apesar de não ter sido explicitamente definida, contém dois momentos distintos: por um lado, ela pode ser entendida como nível lógico inclusivo que subsume os demais subníveis (fratria contém clã, que contém sub-clã etc), partindo do mais abstrato ao mais concreto — por exemplo, na mesma resenha sobre os Omaha, Mauss assinala que o surgimento do fenômeno de "nomes próprios" é sempre um caso particular e mais concreto do fenômeno dos "nomes clânicos", estes sempre mais inclusivos:

> Assim, o totem inclui sob ele todos os subtotens, e os subtotens por sua vez incluem os nomes individuais. A hierarquia das classificações desce, portanto, do totem aos subtotens e, através do totem individual, aos indivíduos. Por exemplo, no subclã dos carregadores de tartaruga, temos a lista de nomes próprios (pág. 160): eles significam massa de tartaruga, fabricante de tartaruga, tartaruga manchada de olhos vermelhos etc., várias modalidades do subtotem do subclã. Outros designam variedades do ganso, o ganso corcunda, o ganso que faz recados na água, etc., recordam a relação que o subclã mantém com a água. Esses sistemas de nomes próprios correspondem, portanto, perfeitamente às coisas classificadas nos totens e os subtotens (...) (Mauss, 1913: 109)

Por outro lado, a noção de categoria pode ser entendida como centro perspectivo que organiza os seus arredores em círculos concêntricos (por exemplo, tomando como centro o clã Zênite, as águias organizam-se ao seu redor por ordem de proximidade, o que revela também ordem de relevância).

Mais importante, gostaríamos de argumentar que, longe de haver uma oposição entre duas definições possíveis de categoria, o que parece estar em jogo é a proposição de que, embora as categorias possam ser pensadas como formas de classificação (estrutura inteligível que se acopla aos fatos), elas só se apresentam nos casos concretos como deriva perspectiva (há uma posição que deve ser ocupada no interior dos fatos para então torna-los inteligíveis segundo as categorias). Ademais, essa proposição possui ressonância etnográfica, uma vez que não é possível descrever a interação entre dois agentes sem antes fazer referência às categorias que ambos empregam para classificar um ao outro e, mais importante, às categorias que ambos ocupam para tornar a relação visível um ao outro.

Scholia 1:

É curioso retomar os escritos de W.H. Rivers sobre parentesco. Apesar das leituras canônicas que nos levam a eleger esses textos como obras fundacionais, seja pelas propostas pioneiras do método genealógico, seja pela sistematização de alguns problemas-chaves da disciplina (primos cruzados, terminologias classificatórias, organizações dualistas etc), algo que salta aos olhos é, de certa maneira, o perspectivismo do autor. Vez após vez, o segredo para adentrar um sistema terminológico de parentesco, de acordo com Rivers, é assumir o ponto de vista correto de um Ego, a partir do qual as relações interpessoais poderiam ser calculadas e, apropriadamente, nomeadas.

Essa premissa metodológica acaba por dar a alguns textos uma característica de jogo de azar — após sucessivas tentativas e erros, em diferentes posições dentro do sistema de parentesco, o antropólogo consegue chegar a um bom cálculo, no qual os termos de parentesco fazem finalmente sentido a partir de determinado ponto de vista. Por exemplo, em um texto de 1914, Rivers relata-nos que encontrara na ilha de Pentecostes nas Novas Hébridas um curioso caso terminológico: a mãe da esposa era designada pelo mesmo termo que a filha, e

"quando registrei o sistema daquela ilha, achei-o tão bizarro e de caráter tão complexo que mal pude acreditar a princípio que ele poderia ser algo além do que o resultado de um mal-entendido ridículo entre a minha esposa e os meus informantes, aparentemente inteligentes e dignos de crédito (…) Existiam certas características que colocavam parentes separados por duas gerações em uma mesmas categoria. A mãe da mãe, por exemplo, recebia a mesma designação que a irmã mais velha; a mãe da esposa, o mesmo tratamento que a filha; o irmão da esposa, o mesmo que o filho da filha." (Rivers, 1914: 98)

Após a apresentação do enigma do sistema terminológico, Rivers especula que poderia haver alguma semelhança entre as instituições sociais de Pentecostes e algumas classes

matrimoniais encontradas entre os Dieri da Austrália. Em seguida, aclarado por um desvio pelas ilhas Banks, Rivers acredita chegar à formulação que decifra o sistema de parentesco de Pentecostes: haveria ali um imbricamento entre regras de matrimônio e termos de parentesco, ou melhor, o que poderia explicar os termos de parentesco seria o fato de que ali se sucediam casamentos habituais entre avôs e netas, de tal modo que os termos referenciais para neta e avó tornavam-se intercambiáveis.

Preliminarmente, neste primeiro caso, já podemos ver com clareza o que está delineado no método de Rivers: calculando as relações de parentes a partir do ponto de referência de um Ego masculino, o qual teria esposado mulheres de duas gerações abaixo da sua (mais especificamente com a filha da filha do irmão), a terminologia, antes misteriosa, começa a tornar-se inteligível. Rivers procede da mesma maneira em vários outros momentos, por exemplo, quando nos relata acerca do mistério dos sistemas de Fiji, no qual o pai do pai recebia a mesma designação do irmão mais velho. Novamente o enigma da correspondência nominal é entendido como resultado do matrimônio dentro de uma forma de organização social, no caso o matrimônio com a avó — a esposa do pai do pai. E novamente, o mistério de um sistema terminológico se explica a partir da assunção de um ponto de vista — um Ego masculino — que opera a conversão das relações, transitando de um grupo a outro, de uma geração a outra.

Em suma, nos dois casos supra-citados, pelo deslocamento de um Ego no conjunto do parentesco, avós se tornam netas, avôs se tornam irmãos: o conjunto de termos se clareia a partir do cálculo de um Ego. Não nos cabendo aqui criticar Rivers — outros já o fizeram de forma muito mais brilhante do que nós poderíamos fazer –, gostaríamos, no entanto, de sublinhar certo uso de um método perspectivo. Em Rivers, os termos de parentesco só podem aceder a um conjunto de categorias inteligíveis na medida em que se assume ponto de vista correto no interior do sistema. As categorias de classificação e as terminologias só se esclarecem a partir da assunção de um ponto de vista no interior do sistema. Isto não é sem consequências para o que gostaríamos de desdobrar: o ponto de vista não seria um dado extemporâneo aos sistemas simbólicos, mas, como Rivers evidencia, ele é o próprio locus por meio do qual se torna possível estabelecer correlação entre relações, ou melhor, estabelecer uma estrutura inteligível dentro do espaço simbólico.

Uma abordagem similar é adotada por Mauss quando comenta as terminologias de parentesco entre os Inuit. Mauss mantém a distinção feita por Morgan entre termos

classificatórios e termos descritivos, e nota a presença destas duas categorias nas nomenclaturas estudadas: à primeira vista teríamos entre os Inuit dois tipos de famílias, com terminologias correspondentes (Mauss, 1905: 85); a primeira em que o parentesco seria mais coletivo, baseada nas habitações de inverno, com termos que confundiriam parentes colaterais e lineares (um só termo para avós e todos os membros da geração de avós, por exemplo), caindo no tipo classificatório; uma segunda em que o parentesco seria mais individualizado, baseado na vida de verão, com termos que individualizariam os fatos genealógicos (termos distintos para irmãos e irmãs do pai e da mãe, por exemplo), caindo no tipo descritivo.

Contudo, Mauss inegavelmente introduz uma novidade na leitura de terminologias de parentesco: não basta aqui assumir determinada posição no interior dos termos para dar-lhes estrutura inteligível, mas há um conjunto prévio de condições que justificam a existência de um ponto de vista; isto é, por um lado a assunção de um "Ego" é determinante para compreender as terminologias, por outro, há um conjunto de fatores que concorrem para fixar a possibilidade lógica de determinado "Ego" em detrimento de outro (se há a morfologia social do inverno, parentes lineares e colaterais passam a se igualar para um Ego; se há a morfologia social do verão, parentes lineares e colaterais passam a se diferenciar para um Ego).

No caso Omaha, isso significa que as categorias “masculino” e “feminino”, embora estejam distribuídas igualmente pelo cosmos, apresentam características diferentes quando figuradas desde o interior de cada uma — não há uma totalidade que as organiza, mas a organização das categorias é da ordem das partes (Lévi-Strauss, 1997: 28). E um dado extra contribui para essa imagem de complexidade: quando voltamos ao livro original de Fletcher e La Flesche descobrimos que as categorias de gênero não estão dissociadas de problemas perspectivos. Esclareçamos.

A primeira menção no livro de Fletcher e La Flesche às diferenças entre o polo masculino e o polo feminino da vida omaha se dava no contexto restrito de um rito de passagem masculino, *Non’zhinzhon*, que visava transformar o status pessoal de um jovem

omaha por meio de sessões de isolamento e jejum. Os Omaha diziam que no período em que o jovem encontrava-se à beira de sua vida individual consciente, quando estava "velho o suficiente para conhecer a tristeza" (Fletcher e La Flesche, 1911: 128, tradução nossa)[97], tornava-se necessário introduzi-lo, por meio do rito *Non'zhinzhon*, em relações pessoais com o poder misterioso e sobrenatural que permeava toda a natureza (no caso, Wakanda), bem como sua própria existência (Id. 129) — por quatros dias e noites, o jovem entregava-se a preces ininterruptas e jejum até ser visitado por uma visão mística, que o tornava finalmente adulto. A narrativa desse momento religioso dava-se sempre nos termos de uma aparição: quando o jovem adormecia ou entrava em transe, se ele visse ou ouvisse alguma coisa, aquela coisa se tornaria um meio especial através do qual o jovem poderia receber ajuda sobrenatural. Geralmente, com essa aparição sobrenatural vinha uma canção que, jamais revelada a outrem, poderia ser invocada pelo jovem para solicitar ajuda em momentos de necessidade por toda a sua vida. No que nos interessa, o primeiro marcador de gênero do ritual surgia no próprio simbolismo nativo que descrevia a chegada da maturidade como o momento em que a mente do jovem "tornava-se branca", ou seja, passava da noite para o dia (Id. 128); para os Omaha, não só a noite era feminina e o dia era masculino, como também a noite era a mãe do dia, ou seja, tudo se passa como se o jovem, ao entrar no ritual, estivesse provocando o seu lado feminino a gestar e parir o seu lado masculino. Ele extraía da sua própria noite a clarividência do dia.

Contudo, o rito de passagem também portava extravios — era possível que a visão mística do jovem fosse, não de uma figura protetora, mas do símbolo feminino por excelência, a lua. Dizia-se que a lua apareceria a um homem num sonho tendo em uma mão uma tira de fardo e na outra um arco e flechas, e o homem seria convidado a fazer uma escolha; quando ele alcançasse o arco, a lua cruzaria suas mãos e tentaria forçar a tira no homem; se ele acordasse antes de pegar a tira, ou se conseguisse capturar o arco, ele escapava da penalidade do sonho; *se, por outro lado, ele falhasse e a tira caísse em sua mão, ele estava condenado a perder sua masculinidade e se tornar uma mulher.* Ele devia falar como uma mulher, perseguir suas vocações, adotar suas roupas e, às vezes, tornar-se sujeito a ações grosseiras. Fletcher e La Flesche trazem alguns relatos desses episódios entre homens Osage:

> Certa vez, um jovem jejuou e ficou ausente por muitos dias. Ele voltou para casa sem ter tido sonhos ou visões, e no caminho encontrou uma

[97] Original: old enough to know sadness

> mulher matronal que o chamou de "filha". Ela disse ao jovem: "Você é minha filha e será como eu. Eu lhe dou esta enxada. Com ela você cultivará a terra, cultivará milho, feijão e abóbora, e será hábil em trançar pelo de búfalo e bordar mocassins, perneiras e mantos." Ao falar com a mulher, o jovem descobriu que estava inconscientemente usando as terminações femininas da fala. Tentou se recuperar e usar a fala masculina, mas não conseguiu. Ao retornar ao seu povo, vestiu-se de mulher e assumiu as ocupações de uma mulher.
>
> Um jovem jejuou e ficou ausente por muitos dias. No caminho para casa, chegou a uma cabana de terra e entrou. Havia quatro homens na cabana, que o cumprimentaram cordialmente e lhe designaram o lugar habitual de um hóspede. O jovem olhou ao redor da cabana e viu pendurados nos postes arcos e flechas, escudos e lanças. Comida foi preparada para ele, e ele comeu com os estrangeiros. Quando terminou sua visita, agradeceu a essas pessoas e começou a sair. Quando estava prestes a passar pela porta, foi parado e sua atenção foi direcionada para dois objetos que estavam pendurados, um de cada lado da porta. Um era uma lança e o outro, um machado de batalha. O jovem foi instruído a fazer sua escolha. Ele demorou a escolher. O machado de batalha é considerado a mais viril das armas. O jovem se lembrou disso e finalmente escolheu aquela arma, a desmontou e partiu. A caminho de sua aldeia, planejou em sua mente excursões de guerra e pensou em como se comportaria em batalhas. Quando se aproximava da aldeia, desejou olhar mais uma vez para seu machado de batalha. Ele o fez e, eis que ele havia se transformado em uma enxada! Quando ele chegou em casa, ele se tornou como uma mulher. (Id. 131-2, tradução nossa)[98]

Aqui, vê-se com clareza como as categorias de masculino e feminino não simplesmente classificam termos que lhes são externos, mas são figuradas desde o interior dos termos, os constituindo e por eles sendo constituídas. Para dar contornos mais precisos ao fenômeno em questão, precisamos evidenciar as etapas do simbolismo omaha

[98]Original: Once a young man went to fast, and was gone many days. He started home, not having had any dreams or visions, and on his way home he met a matronly woman who addressed him as " daughter. " She said to the young man: " You are my daughter, and you shall be as I am. I give to you this hoe. With it you shall cultivate the ground, raise corn, beans, and squash, and you shall be skillful in braiding buffalo hair and in embroidering moccasins, leggings, and robes. " In speaking to the woman the young man discovered that he had been unconsciously using the feminine terminals of speech. He tried to recover himself and use the speech of man, but he failed. On his return to his people he dressed himself as a woman, and took upon himself the avocations of a woman.
A young man went to fast, and was gone many days. On his way home he came to an earth lodge and entered. There were four men in the lodge, who greeted him very cordially and assigned to him the usual place of a guest. The young man looked about the lodge and saw hung upon the posts bows and arrows, shields and spears. Food was prepared for him, and he ate with the strangers. When he had finished his visit he thanked these people and started to go out. As he was about to pass the doorway he was halted and his attention was directed to two objects which hung one on each side of the door. One was a spear and the other a battle-ax. The young man was told to take his choice. He was long in choosing. The battle-ax is considered the manliest of weapons. This the young man remembered, and he finally chose that weapon, took it down, and departed. On his way to his village he planned in his mind war excursions, and thought how he would conduct himself in battles. When he was nearing the village he desired to look once more at his battle-ax. He did so, and, behold, it had turned into a hoe! When he arrived home he became as a woman. (Id. 131-2)

ao longo do ritual. Em um primeiro momento, a categoria do "feminino" engloba hierarquicamente a categoria do "masculino" (Dumont, 1957), isto é, se em determinado nível as categorias se apresentam como par opositivo, em um nível logicamente superior as duas categorias são subsumidas pela categoria do "feminino", que ganha as características estruturais de categoria não-marcada — ou seja, a noite dá à luz o dia. Em seguida, quando o jovem se submete às sevícias do isolamento e jejum, o primeiro momento é negado, e a categoria do "masculino", graças à ação externa da visão mística, divide-se em duas categorias distintas — uma sendo a do jovem, que está em oposição à categoria do "feminino", e a outra sendo a do homem adulto, que subsume e engloba a categoria do jovem e a categoria do "feminino". Ou seja, o jovem homem passa a ser o senhor da sua noite. Em linhas gerais, *o que vemos aqui é não somente categorias e relações entre categorias, mas as categorias sendo figuradas diferentemente a partir da posição que é possível ocupar no interior delas*. O jovem, ao tornar-se gêmeo de si mesmo, dividido entre a sua parte pregressa e a sua parte adventícia, entre jovem e adulto, cria também uma imagem especular que replica o espaço simbólico maior — o que queremos dizer com isso é que, assim como antes o feminino dividia-se em dois para em um nível superior conter logicamente o que antes se apresentava como oposição, o jovem divide-se em dois para em um nível superior conter logicamente o que se apresentava como oposição. *Ele reflete na sua composição interna o ordenamento externo das categorias que organizavam o espaço simbólico.*

Precisamos acrescentar uma nuance extra à noção de categoria com a qual estamos trabalhando aqui — existe uma diferença crucial entre categorias que são empregadas por determinado agente para definir e organizar um conjunto de fenômenos, e categorias que são empregadas por determinado agente para definir a si mesmo e outros agentes. Se, no primeiro caso, as categorias permanecem como um fundo relativamente estável contra o qual fenômenos variam, no segundo caso, as categorias tornam-se objetos mentais de natureza intrinsecamente instável, que se estabilizam graças a pontos de ancoragem sempre temporários. A primeira noção de categoria encontra-se no simbolismo omaha quando ele nos fala que a noite é feminina e o dia é masculino e, mais importante, que a noite é a mãe do dia; porém, a segunda noção de categoria passa a imperar quando o mesmo simbolismo desloca as categorias para o interior do agente — agora é a consciência que, tornando-se branca, adquire contornos masculinos em contraste com a própria noite que ela contém. A partir desse instante, as mesmas categorias passam a ser

figuradas no interior de um "Eu" em que, por mais que se distingam uma da outra, elas só revelam vez após vez a mesma base: se é noite, é a noite da consciência, ou se é dia, é o dia da consciência, o que redunda em dizer que a diferença entre feminino e masculino começa a colapsar. Ora, não nos surpreende que o jovem omaha, isolado e encerrado na sua sequência de jejum e preces, tenha a necessidade de uma visão para restaurar a diferença que o seu próprio ato parece apagar — a aparição mística não só tem status de revelação, mas de re-introdução no interior do sistema simbólico daquilo que o próprio sistema começou por colapsar, a saber, a diferença. Quando finalmente lhe chega a imagem de uma aparição, o jovem reestabelece a diferença entre categorias que o seu isolamento havia suspenso. Porém, dois caminhos agora se apresentam a ele: ou a diferença retorna invertida e o masculino torna-se o termo englobante; ou a diferença é reafirmada e, desta forma, a categoria do feminino imiscui-se na própria textura da subjetividade e o jovem torna-se, ele mesmo, mulher. *De qualquer modo, nos dois caminhos podemos constatar um momento específico em que o problema das categorias torna-se um problema do ponto de vista*.

Em um trecho de *Algumas formas primitivas de classificação*, Mauss e Durkheim faziam a seguinte observação:

> Não é certamente sem causa que, com tanta frequência, os conceitos e relações foram figurados por meio de círculos concêntricos, excêntricos, interiores, exteriores uns aos outros, etc. Esta tendência a nós representarmos agrupamentos puramente lógicos sob uma forma que contrasta neste ponto com sua verdadeira natureza não virá do fato de que começaram por ser concebidos sob a forma de grupos sociais, ocupando, por conseguinte, um lugar determinado no espaço? E, de fato, não observamos esta localização espacial dos gêneros e das espécies em um número bastante grande de sociedades bastante diferentes? (Durkheim e Mauss, 2005: 452)

O que Durkheim e Mauss sublinham aqui é a transformação que as categorias sofrem ao passarem de um meio ideal para o espaço físico – inevitavelmente, ao ganharem coordenadas espaciais, as categorias lógicas também precisariam sofrer adaptações (como no caso do clã Zênite entre os Zuni), que as levam a se figurar como um arranjo de ponto de vista, com centro e círculos organizados à sua volta, a partir de distância e gradações. Por mais que as categorias possam ser concebidas como uma estrutura inteligível que se acopla aos fatos, o que de fato existe são posições que, ocupadas desde o interior dos fatos, acedem a uma estrutura inteligível. Essa transformação, longe de ser um acontecimento contingente, na verdade revela-nos algo essencial a respeito do

funcionamento das categorias. Se, de certo modo, todo sistema categorial parte de uma diferença básica (guardando a fórmula durkheimiana, essa diferença seria aquela entre sagrado e profano, na raiz mesma da vida coletiva), que lhe daria as características de um dualismo diametral, essa mesma diferença só poderia se figurar nos casos concretos como um dualismo concêntrico (guardando a fórmula durkheimiana, essa diferença só poderia ser figurado a partir do interior dos termos: não haveria, portanto, a diferença entre sagrado e profano, mas a diferença entre sagrado e profano mostrando-se a partir do polo "sagrado", ou a diferença entre sagrado e profano mostrando-se a partir do polo "profano"). Em última instância, a meta-categoria que organizaria as categorias e lhes insuflaria vida seria o ponto de vista, reconfigurando todo e qualquer dualismo diametral em um dualismo concêntrico (Lévi-Strauss, 1956: 147). E isso não se dá sem complicações.

Como o caso do clã zênite explicita-nos, a introdução das categorias em um dualismo concêntrico redunda numa dinâmica em que os termos do par opositivo passam a ser re-figurados a partir de um dualismo desequilibrado: se antes havia um par estável de categorias — águias e não-águias —, agora, após o evento da espacialização do clã, têm-se águias mais reais (mais próximas), águias menos reais (mais distantes), figuradas a partir do centro dinâmico do clã Zênite. Aqui, teríamos o ponto de vista como o ponto de convergência de diferentes círculos concêntricos, mais ou menos próximos. Ademais, como o caso do jovem omaha explicita, esse mesmo dualismo concêntrico, ao ganhar solo subjetivo, apresenta também um comportamento extremamente instável — todo e qualquer categoria redunda na afirmação do "Eu" no qual se encontra (se é noite, é a noite do "Eu"; se é dia, é o dia do "Eu"), sem uma ancoragem fixa, que arrisca o colapso e a perda da diferença original. *Aqui, teríamos o ponto de vista como um puro ponto de convergência, sem conteúdo, com círculos concêntricos sem distinção*.

O caso omaha, visto como ponto terminal dessa cadeia de associações, que vai de *Algumas formas primitivas de classificação* até a resenha na AS 1906-09, já não parece ser, portanto, um elemento dissonante, mas um dado estrutural que lança luz sobre o próprio funcionamento das categorias. Que homens contenham partes femininas dentro de si (como na iniciação masculina), ou que mulheres contenham partes masculinas dentro de si (como no caso da metade "feminina"), isso já não é motivo de choque ou escândalo lógico. Na verdade, há dois momentos da vida das categorias que se destacam graças ao caso do jovem omaha: primeiro, por mais elementar que seja o dualismo entre

categorias, a sua instanciação passa forçosamente por um dualismo concêntrico em que um ponto de convergência se apresenta como centro de gradações entre as próprias categorias; segundo, os mesmos círculos concêntricos guardam a possibilidade crítica de concorrerem para um centro vazio, em que as diferenças categoriais colapsam.

Aqui, vemos em que sentido as categorias não surgem de relações sociais específicas (como queriam Durkheim e Mauss), mas na verdade produzem relações sociais específicas (como queremos nós, contra Durkheim e Mauss). Isso porque esses dois momentos estão expressos em todo o percurso ritual do jovem omaha: ele não só figura as categorias de masculino e feminino a partir de centros distintos (feminino que se destaca e engloba o par opositivo, ou o masculino que se destaca e engloba o par opositivo), como também ele colapsa essas diferenças, até chegar a um ponto limítrofe em que somente a relação com a visão mística pode lhe devolver a diferença entre categorias entre que ele já não consegue construir. Esse último instante é crucial para o que gostaríamos de descrever. As relações sociais não possuem primazia lógica sobre as categorias, mas são efeito da sua inconsistência de base. A relação social com a alteridade extra-humana surge como condição necessária para o funcionamento do sistema categorial — *ou seja, as categorias não são reflexo de relações sociais pré-existentes, mas exigem determinadas relações para se manterem em pé*. De certa forma, temos aqui uma elaboração ulterior do que havíamos dito antes, sob a forma de uma anamorfose invertida — *não há mais um sujeito que precisa ocupar determinada posição para dar forma inteligível às categorias, mas há um conjunto de relações sociais que precisam se arranjar de determinado jeito para que o sujeito torne-se centro das categorias.* A consequência dessa anamorfose invertida é que o sujeito, por si mesmo, não pode fixar a diferença entre as categorias, mas precisa de outrem, com o qual se relaciona, para então dar consistência lógica às categorias, uma vez que as categorias, por si só, não possuem consistência para se manterem em pé.

Numa outra resenha, na AS 1909-12, Mauss destaca o seguinte trecho do livro de James Teit, *The Shuswap*:

> O totemismo individual do Shuswap é em si o mais curioso. A identidade que se acredita existir entre o indivíduo e seu manitou é absoluta. Ocorre uma espécie de transposição da personalidade e vê-se claramente o processo psicológico de que resulta. "Quando um homem", diz Teit, "era um caçador, sua profissão tornava-se parte de sua natureza e o animal que caçava tornava-se quase parte de si mesmo." (p. 607). Não se poderia descrever melhor esse tipo de ideia

> fixa, de obsessão predeterminada (p. 693) em virtude da qual o indivíduo, prisioneiro de seu sonho, acredita ser um cervo, uma cabra, etc. (Mauss, 1913: 113)

Vemos aqui o mesmo conjunto de temas do caso omaha: o indivíduo isolado, a aparição de um espírito guardião, e a manutenção das diferenças categoriais graças à relação efetuada com a alteridade. De fato, quando retornamos à fonte original, ao livro de Teit, encontramos procedimentos análogos ao que descrevemos acima — determinando indivíduo se isola nas montanhas para treinar, por exemplo, como caçador e, então, no isolamento completo, quando já não possui um anteparo externo para traçar diferenças, um espírito guardião surge-lhe, e lhe restitui as diferenças que o seu isolamento parecia colapsar:

> Um jovem estava treinando nas montanhas, e um cervo lhe apareceu e lhe deu um conselho, dizendo: "Você ouvirá um canto e terá um sonho, ao qual deverá prestar muita atenção se desejar ter sucesso nos anos futuros". Naquela noite, ele ouviu uma mulher cantando, mas ao procurá-la não a encontrou. Desistindo da busca, deitou-se na sauna para descansar e adormeceu. Sonhou que uma mulher lhe apareceu, com o rosto pintado com listras horizontais brancas e amarelas nas bochechas e listras perpendiculares amarelas no queixo (Fig. 255). Ela disse: "Eu sou o cervo e a mulher que você ouviu cantar. Através de mim você pode ter sucesso e ser grande. (...)" (Teit, 1909: 606, tradução nossa)[99]

Um pouco mais à frente, Teit descreve o fenômeno ao qual Mauss faz referência na sua resenha:

> Quando um homem era caçador, sua profissão tornava-se quase parte de sua natureza, e o animal que caçava, quase parte de si mesmo. Se ele fosse enfeitiçado e, portanto, tivesse azar na caça, desenvolvia um desejo extremo de matar a caça e uma ânsia intensa de comer sua carne, e assim ficava mais gravemente doente do que uma pessoa em situação semelhante que não fosse um caçador de verdade. (Id. 607, tradução nossa)[100]

[99] Original: A young man was training in the mountains, and a deer appeared to him and gave him advice, saying, "You will hear singing and have a dream, to which you must pay strict attention if you desire to be successful in future years." That night he heard a woman singing, but on searching failed to find her. Giving up the search, he lay down in sweat-house to rest, and fell asleep. He dreamed that a woman appeared to him, having her face painted with white and yellow horizontal stripes on cheeks, and yellow perpendicular stripes on her chin (Fig. 255). She said, 'I am the deer, and the woman you heard singing. Through me you may have success and be great. (...)'.

[100] Original: When a man was a hunter, his profession became almost part of his nature, and the animal he hunted almost part of himself. If he was bewitched, and therefore had bad luck in hunting, he developed an extreme desire to kill game and an intense craving to eat its meat, and in this way became more seriously sick than a person similarly situated who was not a real hunter.

A perda do espírito guardião, tanto entre os Shuswap quanto entre os Omaha, significa a perda da relação por meio da qual a diferença entre categorias era corretamente assegurada. E não por acaso, a dissolução dessa relação acarreta na emergência de um ponto de convergência vazio — vemos, por fim, um "ponto de vista" que reitera a si mesmo e organiza os seus arredores a partir de círculos concêntricos, porém, sem mais fazer a distinção apropriada entre eles. Ou seja, uma vez que as relações sociais já não são mais estáveis, as categorias colapsam e o ponto de vista se extravia — no caso omaha, esse extravio se expressa no "ponto de vista" que diz "Eu sou mulher" quando deveria dizer "Eu sou homem", ao passo que, no caso shuswap, esse extravio se expressa no "ponto de vista" que diz "Eu sou caça" quando deveria dizer "Eu sou caçador".

Podemos estender esse pensamento e dizer que, dentro dessa teoria alternativa das formas de classificação social, as relações sociais emprestariam às categorias, a todo momento, a consistência da qual as categorias, por si mesmas, carecem – se as relações sociais mudam ou variam excessivamente, então é a própria instanciação das categorias em um "ponto de vista" que sofre; se as relações sociais se estabilizam, então é a própria instanciação das categorias em um "ponto de vista" que ganha força. Contudo, cumpre perguntar: se a inconsistência lógica das categorias demanda que elas sejam reajustadas pelas relações, o que acontece quando as relações são cronicamente instáveis? Se existe uma inconsistência categorial somada a uma inconsistência das relações, o que acontece?

Aqui, podemos recorrer a etnografias mais recentes e ver como nossos apontamentos, embora feitos sob o esforço de uma teoria alternativa, encontram ecos em outros trabalhos, mais precisamente um artigo de 1996 de Anne-Christine Taylor, *The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective of Being Human*, produzido no contexto das Terras Baixas da América do Sul. Ali, Taylor descreve, em termos similares aos vistos acima, a operação efetuada pelo jovem guerreiro jívaro sobre si mesmo para receber uma visão mística, chamada *arutam* (Taylor, 1996: 208). Para tanto, o jovem guerreiro, no curso de um ritual privado, isola-se e se submete a um jejum rigoroso, combinado à ingestão de doses de drogas alucinógenas, até receber uma visão relativa a seu futuro. Nela, uma alteridade extra-humana, responsável por portar a mensagem, assume a forma de um Jívaro morto, que entrega, não ao jovem, mas à sua parte desindividualizada, sua alma, sua *wakan*, uma mensagem — geralmente ela revela o resultado vitorioso de uma escaramuça, o sucesso na busca pela vingança, que dá ao seu "Eu" a certeza de si.

Mais importante, Taylor indica a correlação estreita entre o ritual solitário e a imprevisibilidades das relações interpessoais entre os Jívaro (ibid.: 209). Com efeito, Taylor oferece uma proposição singular ao fim de uma cadeia de deduções sobre o jovem guerreiro achuar: é porque a subjetividade entre os Jívaro é texturizada pelas relações sociais (isto é, a percepção que o "Eu" possui de si mesmo não se dissocia da percepção que os outros têm desse "Eu"), e é porque as relações sociais entre os Jívaro são sempre marcadas por vendetas endêmicas e inimizades patentes, que o senso do "Eu" é altamente volátil. Por isso surgiria a necessidade do ritual do *arutam*, que devolveria ao "Eu" a certeza de si mesmo – certeza essa que as relações sociais corriqueiras começariam por fazer tremer. Se substituímos "senso do Eu" por "ponto de vista", algo se ilumina.

Nas imagens do jovem omaha e do caçador shuswap vimos como a visão mística e as relações com a alteridade extra-humana permitiam ao ponto de vista re-estabilizar as relações sociais, que então lhe permitiam instanciar corretamente as categorias. Agora, com o exemplo do guerreiro jívaro, vemos como o próprio ritual de isolamento e a subsequente construção de relações extrassociais respondem à mesma necessidade, trazida pelo caráter imprevisível das relações sociais enquanto tais. Em um mundo social, como aqueles dos Jívaro e de vários povos amazônicos, marcado pela trama frouxa da parentela e por vendetas constantes, é o próprio senso do "Eu" que torna-se vulnerável — ou como já havíamos dito, é o próprio ponto de vista que se extravia e perde seu apoio nas categorias. Portanto, se as relações são cronicamente instáveis, faz-se necessário ir para uma fronteira em que as relações readquiram consistência e devolvam ao ponto de vista o seu *conatus* e devolvam às categorias as suas diferenças significativas.

Em suma, a partir de fragmentos de teoria esboçados por Mauss aqui e ali em textos marginais, podemos extrapolar outra teoria das categorias e, *a fortiori*, outra imagem do parentesco amazônico a partir de algumas proposições elementares que surgem surpreendentemente não de clãs, fratrias, ou outras formas canônicas de organização social, mas de agentes completamente ilhados (o jovem omaha isolado à espera de uma visão mística, o caçador shuswap isolado à espera do seu espírito guardião, e o guerreiro achuar isolado à espera da aparição de um morto):

1) As categorias não são externas aos termos que categorizam, mas só existem enquanto posições ocupadas desde o interior dos termos, que, assim, acedem ao status de uma estrutura inteligível; ou seja, todo e qualquer dualismo diametral só existe enquanto "dualismos concêntricos" mútuos, que se figuram desde o interior das metades, dando,

a partir de cada posição ocupada, uma diferente forma à relação dual; as categorias são anamorfoses;

2) As categorias não são objetos mentais que se comportam da mesma forma em todas as situações; quando trazidas para situações subjetivas e intersubjetivas, elas adquirem um princípio de inconsistência que só pode ser corrigido graças à construção constante de relações que devolvem às categorias a consistência da qual carecem; essa simultaneidade das categorias e relações pode ser descrita como uma "anamorfose invertida", em que já não basta ocupar uma posição no espaço categorial para lhe obter uma estrutura inteligível, mas, antes, faz-se necessário fixar determinadas características a esse espaço, através de relações, para assim ser possível ocupar um ponto de vista no seu interior;

3) Nos contextos ameríndios, mais particularmente aqueles das Terras Baixas da América do Sul, a inconsistência do espaço categorial adquire um movimento de fuga, uma vez que as categorias e relações do parentesco, sendo intrinsicamente instáveis, só podem concorrer a um ponto de vista estável sob a condição de fugirem a um domínio externo ao parentesco (o parentesco e o seu exterior não se dissociam); isto é, as relações sociais de parentesco já existem na vizinhança das relações extrassociais, que então devolvem às categorias do parentesco uma consistência mínima, que lhes permite se instanciar em um ponto de vista.

Podemos, por fim, à luz dessas considerações finais, vislumbrar um parágrafo que, embora jamais escrito por Mauss, talvez pudesse ter saído da sua pena:

"Como descrever as profundezas da alma omaha e lhe captar as fontes inconscientes, as categorias orientadoras? Não devemos ter pressa em interpretar os fatos. Se os seguimos com parcimônia, veremos que não há fratrias, mas fratrias que existem dentro de uma fratria; não há metades, mas metades que existem dentro de uma metade; não há clãs, mas clãs que existem dentro de um clã; não há homens e mulheres, mas homens e mulheres que, por exemplo, existem dentro de um homem, ou, por exemplo, dentro de uma mulher; não há afins e consanguíneos, mas afins e consanguíneos que, por exemplo, existem dentro de um consanguíneo; não há Ego e Alter, mas Ego e Alter que, por exemplo, existem dentro de um Ego. Abrindo essas bonecas russas, uma a uma, encontramos, então, um dado irredutível: para que haja esse movimento de regressão ao

infinito, é necessário a última boneca seja tão completamente minúscula a ponto de já não ser pintada por mão humana.”

CAPÍTULO 4: A PARCELA DA ALMA INUIT

Resumo: Esse capítulo parte de uma das principais descobertas da nossa pesquisa — lendo uma resenha de 1902, encontramos a figuração inicial de uma das ideias centrais da teoria dádiva, a saber, a de que haveria uma virtude metafísica que forçaria as dádivas a serem dadas e retribuídos graças à parcela das almas dos agentes retidas nas coisas. Numa resenha sobre um livro de Edward Nelson dedicado aos Inuit do Estreito de Bering, Mauss singularizava uma passagem em que um vendedor de pele de focas retinha uma relação metafísica com o objeto vendido, e o fazia justamente pela retenção de um fragmento da pele, procedimento que era descrito por Mauss, de forma tentativa, como "parcela (da alma?) da coisa vendida". Inevitavelmente, fomos tentados a fazer uma arqueologia da teoria da dádiva, que teria sua gênese não exatamente nas categorias de hau e mana, mas num escrito secundário, perdido nas páginas da edição de 1902 da AS. Essa descoberta precipitou uma série de desdobramentos — o que seria a dádiva então no contexto Inuit? Mais importante, o que seria a dádiva em um contexto em que desde já estaria imersa no campo mais extenso das relações mercantis? Por um lado, o nosso trabalho concentrou-se na escansão da dádiva no mundo social inuit, que, por suposto, guardava relações e particularidades não contidas pelo esquema clássico do ESD; por outro, o nosso trabalho foi perseguir igualmente o modo pelo qual o vendedor de pele de focas inuit realizava também uma ação que poderia reorientar a noção de dádiva. Por fim, esboçamos uma reformulação da teoria da dádiva que tomasse as categorias inuit como peças-chaves — isto é, abandonadas as preocupações com coesão e solidariedade social, foi possível, assim, destacar uma dádiva em que os agentes se veriam em uma rede de trocas mais propensas a produzir opacidade do que propriamente solidariedade no campo social, mais propensas a produzir cortes e separações do que vínculos e junções.

I.

Por um lado, dentro da obra de Mauss, inegavelmente há omissões, vazios, ideias que surgem sem aviso prévio; por outro, há retornos explícitos, ideias que são retomadas e buriladas pelo privilégio dos anos transcorridos. É possível observar igualmente no choque entre os vários textos da bibliografia de Mauss, um esforço reiterado para pensar os próprios pensamentos uma segunda vez, desta feita sob o benefício de novos dados, novas considerações teóricas. As formulações incipientes *de Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* [Relações reais e práticas entre psicologia e sociologia] de 1921, são ulteriormente retomadas e esclarecidas em *Effets physiques chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)* [Efeitos físicos sobre o indivíduo da ideia de morte sugerida pela comunidade (Austrália, Nova Zelândia] de 1926. *La démonologie et la magie en Chine* [Demonologia e magia na China*]* de 1910 recupera todos os insights decisivos do ensaio de 1902-03, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* [Esboço de uma teoria geral da magia]. No entanto, dos ecos que podemos encontrar entre as resenhas e obras de Mauss, o mais assombroso, sem dúvida, é aquele entre a resenha escrita por Mauss sobre o livro de Edward Nelson, *The Eskimo about Bering Strait*, publicado em 1902, e o famoso trecho de ESD no qual Mauss recorre a uma explicação maori para explicitar os contornos metafísicos da dádiva.

Na resenha da AS 1902, após ter criticado a falta de dados referentes ao parentesco e à vida moral dos Esquimó nas descrições de Nelson, Mauss sublinha um achado etnográfico, fixado como nota promissória para elaborações posteriores:

> É evidente que os Esquimó estão entre as populações mais interessantes do ponto de vista de um estudo comparativo dos sistemas de propriedade e troca; ver, por exemplo, (p. 442), um notável rito pelo qual o vendedor sempre retém uma parcela (de alma?) da coisa vendida. (Mauss, 1903: 227)

Já no ensaio de 1925, após revisitar determinadas notas de R. Herz, Mauss observa que tudo o que pode ser trocado ou ser objeto de compensação entre os Maori é, na verdade, o veículo de uma força espiritual fortemente ligada à pessoa, o *hau*:

> A propósito do hau, do espírito das coisas, em particular o da floresta e dos animais de caça que ela contém, Tamati Ranaipiri, um dos melhores informantes maori de R. Elsdon Best, nos oferece inteiramente ao acaso, e sem nenhuma prevenção, a chave do problema.

> "Vou lhes falar do hau... O hau não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (taonga) e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado. Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (utu), ela me dá de presente alguma coisa (taonga'). Ora, esse taonga que ela me dá é o espírito (hau) do taonga que recebi de você e que dei a ela. Os taonga que recebi pelos taonga (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (tika) de minha parte guardar esses taonga para mim, fossem eles desejáveis (rawè) ou desagradáveis (hino). Devo dá-los de volta, pois são um hau do taonga que você me deu. Se eu conservasse esse segundo taonga, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o hau, o hau da propriedade pessoal, o hau dos taonga, o hau da floresta. Kali ena. (Basta sobre esse assunto.)" (Mauss, 2003: 198)

Ora, em um primeiro momento, talvez não haja nenhum motivo real para espanto — algo inteiramente banal na tradição antropológica apresenta-se aos olhos do leitor, uma mesma ideia é dita por povos distintos, pelos Inuit e pelos Maori, a ideia de que existe uma comunidade espiritual entre pessoas e coisas, cuja força motriz é a memória que as coisas carregam dos seus antigos donos (ou melhor, de suas almas), o que tem por efeito obrigar tudo aquilo que é dado a sempre retornar para seu local de origem. Essa parcela da alma do doador, inscrita na dádiva, seria, de acordo com Mauss, o próprio cimento místico capaz de sintetizar os atos disjuntos de dar, receber e retribuir, constitutivos das prestações e contra-prestações[101]. Contudo, uma investigação aprofundada das fontes revela-nos algo distinto. Vejamos o trecho do livro de Nelson citado por Mauss:

> Acredita-se que o caçador seja capaz de apaziguar e controlar, até certo ponto, as sombras dos animais marinhos que mata, mantendo-as com suas bexigas e, após as cerimônias e oferendas descritas no banquete da Bexiga, mandando-as de volta ao mar para que reencontrem outros animais de sua espécie e, assim, retornem para que possa matá-los novamente. Dessa forma, acredita-se que o caçador seja capaz de obter mais caça do que seria possível se permitisse que as sombras dos animais mortos fossem para a terra dos mortos ou vagassem livremente.
>
> A mesma crença se estende a objetos inanimados. Quando um caçador vende peles, é costume cortar um pequeno fragmento de cada pele, geralmente da ponta do nariz, e colocá-lo cuidadosamente em uma bolsa. Se vender uma foca inteira, deve cortar a ponta da língua e engoli-la, e às vezes vi nativos engolirem fragmentos de peles que vendiam aos comerciantes. Fragmentos são até cortados de vestimentas

[101] Subscrevemos aqui, por suposto, à leitura de Lévi-Strauss da obra de Marcel Mauss. Para Lévi-Strauss, ESD se estrutura em torno da pergunta "Qual é o princípio de direito e interesse que, em sociedades de tipo "primitivo" requer que a dádiva seja retornada?", cuja resposta é a ideia maori de hau, espírito do dono da dádiva, que lhe concede um poder de coerção sobre o recipiente, constrangendo-o sempre a realizar um movimento de retorno. Por suposto, a dádiva não se esgota nessa pergunta que Lévi-Strauss elege como central, e tampouco a leitura de Lévi-Strauss contempla todos os aspectos do ensaio. Contudo, por ora, queremos nos ater a esse aspecto.

> que vendem, sendo uma pequena porção retida em uma bolsa de amuleto. Ao reter essas peças, acredita-se que o possuidor mantém a essência ou o espírito de todo o objeto, e assim certamente se tornará dono, por sua vez, de outro do mesmo tipo. Caso ele deixasse de fazer isso em qualquer um dos casos anteriores, os objetos descartados desapareceriam para sempre e, embora pudesse obter objetos do mesmo tipo, obteria menos do que se tivesse ficado com o fragmento. (Nelson, 1902: 437, tradução nossa)[102]

Vê-se que a citação original de Nelson não diz respeito à partilha de uma substância espiritual entre pessoa e objeto, mas a um procedimento mágico por meio do qual o caçador/vendedor, ao cortar um pedaço da coisa vendida e mantê-la consigo, exerceria um poder à distância sobre o objeto, obrigando-o a retornar para ele em quantidades sempre maiores, a despeito da participação dos demais agentes. Se o sentido de uma comunidade espiritual entre dono e propriedade parecia evidente e expresso já na própria natureza da realidade entre os Maori (e por isso Mauss vai erigir a teoria da dádiva em torno dele), agora ele parece dar lugar a um outro fenômeno, em que o mesmo vínculo espiritual surge como resultado de um corte: o vínculo não existe enquanto tal, mas precisa ser produzido numa artimanha pelo caçador/vendedor inuit que retém um fragmento da pele vendida.

Em termos globais, passando de uma citação à outra, passando do ESD ao livro de Nelson, tudo se passa como se a dádiva tivesse sido desfigurada, preservando o seu movimento retromaníaco de retorno, sem, contudo, estabelecer uma cadeia de doadores e recipientes no caminho de volta. *Em suma, enquanto no caso maori a coisa retinha parte da alma do doador, agora, no caso inuit, o doador retém parte da alma da coisa dada*. Se aceitamos essa leitura, então poderíamos dizer que, ao fazermos uma arqueologia do ESD, encontramos na sua origem não uma dádiva, mas algo que se

[102] Original: The hunter is believed to be able to propitiate and control to a certain extent the shades of sea animals which he kills by keeping them with their bladders and, after the ceremonies and offerings described in the Bladder feast, dismissing them back to the sea to reenter other animals of their kind and so return that he may be able to kill them again. In this way the hunter is believed to be able to procure more game than would be possible were he to allow the shades of the animals killed to go to the land of the dead or to wander freely.
The same belief extends to inanimate objects. When a hunter sells furs it is a common custom for him to cut a small fragment from each skin, usually from the end of the nose, and place it carefully in a pouch. If he sells a seal entire he must cut off the tip of its tongue and swallow it, and sometimes I saw natives swallow fragments from skins they were selling to the traders. Fragments are even cut from garments that they sell, a minute portion being retained in an amulet pouch. In retaining these pieces it is believed that the possessor keeps the essential essence or spirit of the entire article, and is thus certain to become possessed, through its agency, of another of the same kind. Should he neglect to do this in any of the foregoing cases the objects disposed of would be gone forever, and although he might get articles of the same kind, he would obtain fewer than if he had kept the fragment.

assemelha mais a um feitiço, um sortilégio, na medida em que age no recipiente à sua revelia, secretamente, sem sinalizar o seu movimento de retorno. No entanto, essa leitura seria ainda precipitada — *precisamos matizar a diferença entre os casos e não excluir a priori a existência de outras formas sociais na vida inuit, uma forma distinta de dádiva.*

Na verdade, essa não é uma possibilidade estranha à sócio-cosmologia inuit, mas surge como necessidade da sua lógica interna. E quem o diz é o próprio Mauss, no seu único trabalho dedicado a um só povo — *Essai sur les variations saisonnières des societés eskimo* (1904). A tese por trás do livro de 1904 parece simples a princípio: uma alternância regular entre duas formas de organização social caracteriza a vida dos Inuit, que se figuram como particularmente coletivistas e religiosos durante o inverno, e particularmente individualistas e profanos durante o verão; por um lado, uma concentração intensa durante o período crítico de nevascas, por outro, uma dispersão em bandos caçadores durante a abundância do verão. Face a diferentes modos de morfologia, haveria também diferentes regimes jurídicos, diferentes arranjos de parentesco, e diferentes práticas de co-existência.

Detendo-nos nos atributos de morfologia social, poderíamos aí meramente constatar um determinismo sazonal — diante de diferentes condições materiais de existência, os Inuit admitem diferentes modos de produção simbólica, pois, constrangidos pelo frio intenso a se aglomerarem, tornam-se mais coletivistas e religiosos e, atraídos pela caça abundante, tornam-se mais individualistas e dispersos. Contudo, Mauss não se basta na constatação descritiva do fenômeno: essas duas sociedades, sucessivas e alternadas no seio da sociedade inuit, surgem *principalmente de diferenças quantitativas na intensidade da vida social* (Mauss, 1904: 109). Essa torção aplicada por Mauss muda por completo o quadro sociológico. Sim, encontramos extrema concentração no inverno e extrema dispersão no verão, porém, *não há nessa dupla organização um conjunto de condições técnicas ou materiais realmente necessárias*. O motor por trás da mudança das formas sociais não se encontra nas estações, mas na própria dinâmica interna da vida social, ou melhor, na intensidade insuportável da vida social. A efervescência do grupo que percebe a si mesmo como grupo, sob forma de aglomeração, causa uma violência aos organismos e às consciências dos indivíduos, de tal modo que eles só podem tolerá-la por um tempo (Mauss, 1904: 111): é chegado então um momento em que se veem obrigados a abrandá-la e a escapar parcialmente. À luz dessa torção, as influências estritamente sazonais seriam, acima de tudo, causas ocasionais em vez das causas determinantes do

mecanismo da organização dupla. Mauss comprova essa afirmação a partir de fatos recentes trazidos por etnólogos: sob a influência de certas circunstâncias (grande pesca baleeira, grandes mercados), os Inuit do Estreito de Behring e Barrow Point (Id. 112), levados a se aglomerarem no verão, retomaram os kashim (grandes habitações de inverno) assim como suas grandes cerimônias religiosas, e isso só poderia acontecer porque as estações não são a causa imediata da dupla organização, mas sua causa ocasional – a verdadeira origem da lógica dupla está na própria intensidade da vida social que, tornando-se insuportável, neste caso, no verão, demandaria em seguida a sua desaceleração, neste caso, no inverno.

Podemos dizer, então, que é porque o espírito inuit apreende-se primitivamente como semelhante aos demais seres, que ele pode extrair do interior da sua vida simbólica os elementos de diferenciação do cosmos: isto é, após colocar-se em desequilíbrio dinâmico entre dois polos que se pressupõem mutuamente, o espírito inuit pode então projetar essa diferença sobre os demais seres e ali encontrar a alternância entre as estações, que re-figura, em outra escala, o mesmo desequilíbrio. Em última instância, não é porque a organização dupla das estações existe que a sociedade inuit organiza-se de forma dupla, pelo contrário, é porque a sociedade inuit pressupõe um dualismo em perpétuo desequilíbrio (Lévi-Strauss, 1991) que as estações surgem como substrato material conducente à manutenção desta lógica.

Para além de uma oposição entre signo e referente, o que podemos assinalar aqui é um sistema de homologias em virtude do qual as diferenças encontradas em determinado nível simbólico são espelhadas por outros níveis simbólicos, isto é, a diferença entre concentração e dispersão, expressa no código social, encontra eco na diferença entre inverno e verão, expressa no código temporal. E, com efeito, se seguimos essa mesma linha de ressonâncias e ecos, podemos introduzir outro código.

Isso porque a menção de Mauss ao sortilégio do caçador/vendedor inuit pode ser lida como um efeito necessário de outro fenômeno dentro da sociedade inuit. De acordo com o próprio Mauss no livro de 1904, durante o período de interações sociais mais intensas dos Inuit, tudo no regime moral do estabelecimento de inverno prova que os indivíduos estão como que banhados numa atmosfera familiar, de trocas intensas sem expectativa de retorno: mulheres são dadas em ritos sexuais, a caça é partilhada entre todos, objetos não cessam de ser circulados, atividades xamânicas são constantemente praticadas, mitos são recitados e transmitidos de um para outro. A vida social chega aqui

às raias do paroxismo, tocando um nível de intensidade insustentável — por isso, haveria a necessidade de um contraponto que a desacelerasse. Mas, mais importante, quando dizemos que "mulheres são dadas em ritos sexuais", precisamos ter em mente que a própria instituição da afinidade é frequentemente negada nos estabelecimentos de inverno: como o próprio Mauss indica, verdadeiras orgias se realizam (1904: 95), e homens e mulheres são unidos da mesma forma como estavam unidos outrora seus antepassados míticos, antes da necessidade de exogamia. Não há aqui propriamente a dádiva, mas sua efetiva negação em um regime de livre circulação. Daí que face à intensa regularidade da comunicação, haveria então a necessidade de um vacúolo de não-comunicação: face ao hiper-aquecimento das comunicações, haveria a introdução do que não é eminentemente comunicável – o inalienável. E de fato, no momento de contração da vida social, vemos o surgimento de uma variedade de objetos domésticos que estariam ligados de forma mágico-religiosa à pessoa, ostentando marcas explícitas de propriedade, cujo equivalente comportamental seria uma recusa completa de emprestá-los, dá-los ou trocá-los. *Ou como observa o próprio Mauss, esses objetos só seriam abandonados, em caso de venda ou troca, depois de o seu proprietário reter um pedaço ou de tê-la lambido* (ibid.: 492). Não seria um objeto assim a pele de foca descrita por Nelson? Não teríamos aqui o mesmo fragmento de alma retido no momento da troca ou venda?

Portanto, a cena do caçador/vendedor inuit, que antes havia sido lido por nós como sortilégio, agora se refigura como, na verdade, consequência de uma cadeia lógica de etapas em que *a vida social, por ter se tornado intensa demais, precisa de uma contração*. Contudo, cumpre observar que entre os dois modos de socialização inuit, não se articula um sistema de prestações e contra-prestações, mas diferentes intensidades de vida social que se pressupõem. *É por haver um excesso de coisas e pessoas alienáveis que se torna necessário a fixação de um limite inalienável.* Não partimos de um universo dotado de entes discretos que precisam de alguma forma estabelecer relações entre si — não há aqui um doador e recipiente *a priori* separados e distantes, que seria necessário juntar numa relação duradoura por meio das ações de doar, receber. Pelo contrário, precisamos conceber esse cosmos como um tumulto em que todos os entes parecem excessivamente desde já relacionados, atravessando-se instantaneamente e mutualmente — e a única forma de construir uma relação significativa se dá por meio de uma subtração, de um corte, de uma recusa.

A "paisagem ontológica" fornecida pelo nosso breve modelo da vida inuit, tomando como fundo as aglomerações, na verdade, assemelha-se a um "epicurismo inverso": não partimos de uma paisagem de átomos, separados e alheios uns aos outros, que só passam a se relacionar graças a um deslocamento externo, um *clinamen*; partimos de uma paisagem caracterizada pelo excesso perigoso de relações — a intensidade insuportável da aglomeração —, da qual se extraem "vacúolos", cortes, subtrações, que, interrompendo as relações, permitem um espaço mínimo de *relacionalidade*.

E realmente, na resenha de 1902 de Mauss, ele justapõe dois momentos distintos da vida social inuit: um de intensidade acelerada, e outro de desaceleração controlada. Pois, antes de mencionar o caso do vendedor e seu sortilégio de corte, ele cita justamente o episódio de uma prática de troca que, por se tornar intensa demais, obriga um dos polos a dar absolutamente tudo que possui:

> Mas ele nos aponta uma forma notável de comércio, que se apresenta sob o aspecto de um contrato pessoal real, geral, obrigando o comprador a trocar tudo o que possui com o vendedor (Mauss, 1903: 228)

Podemos contrastar essa menção de Mauss com a sua fonte original:

> No baixo Yukon e em direção ao sul, existe um costume comercial conhecido como pa-tukh'-tuk. Quando alguém deseja iniciar um desses negócios, leva algum artigo para o kashim e o entrega ao homem com quem deseja negociar, dizendo ao mesmo tempo: "É um pa-tukh'-tuk". O outro é obrigado a recebê-lo e a dar em troca algum artigo de valor aproximadamente igual; o primeiro homem então traz algo mais, e assim eles se alternam até que, às vezes, dois homens trocam quase tudo o que possuíam originalmente; o homem que recebeu o primeiro presente é obrigado a continuar até que o originador deseje parar. (Nelson, 1902: 309, tradução nossa)[103]

Resta claro que a "parcela de alma" do vendedor inuit não é como a "parcela de alma" dos Maori — se esta resulta da própria força motriz que mantém o edifício da dádiva em pé[104], aquela na verdade é uma contração do espaço social, *um vazio por meio*

[103] Original: On the lower Yukon and southward there is a trading custom known as pa-tukh' -tuk. When a person wishes to start one of these he takes some article into the kashim and gives it to the man with whom he wishes to trade, saying at the same time, "It is a pa-tukh1 -tuk. " The other is bound to receive it, and give in return some article of about equal value; the first man then brings something else, and so they alternate until, sometimes, two men will exchange nearly everything they originally possessed; the man who received the first present being bound to continue uutil the originator wishes to stop.

[104] Lembramos aqui também da observação crucial de Sahlins em *Stone Age Economics* (1974) – ao retornamos aos textos originais de Elsdon Best sobre os Maori, notamos que um dos princípios da dádiva é também a necessidade de um terceiro partido, isto é, a ampliação e intensificação do círculo de prestações para além do doador e recipiente (Sahlins, 2017: 136).

do qual a afirmação do inalienável se dá dentro de um meio que se tornou insuportavelmente alienável. Ademais, no livro de 1904, Mauss dá um detalhe extra: "é graças a essa precaução que o vendedor inuit pode separar-se da coisa sem temer que o comprador venha a exercer sobre ele, por intermédio da coisa, um poder maléfico" (Mauss, 1904: 492). Ora, tanto no corte de um fragmento dentro das aglomerações quanto no corte de um fragmento no interior de trocas mercantis, há um só e mesmo ato que circunscreve o objeto a uma área de influência metafísica da pessoa inuit, tornando-o alheio a um fundo de socialidade excessiva que ameaça soterrá-lo.

Assim, quando Nelson sublinha que o caçador/vendedor retém uma parcela da alma da coisa vendida, precisamos também posicionar essa cena no sistema maior de rituais destinados à caça e ao tratamento de animais abatidos (essa aproximação já é feita pelo próprio Nelson no trecho citado). Os Inuit do Alaska, ciosos das fronteiras das relações interespecíficas, prescrevem que a alma de todo animal abatido deve ser apaziguada por meio de gestos ostensivos de deferência — tais gestos, via de regra, se expressam por meio da retenção de um fragmento metonímico da carcaça. Os usos rituais desses fragmentos são vários, apesar de corresponderem ao mesmo propósito diplomático de desfazer riscos belicosos com espécies animais: em casos de lobos abatidos, partes do seu corpo são aproximados a objetos valiosos para sinalizar à sua alma que está sendo bem tratado; o fígado de caribou é jogado como sacrifício ao mar, para agradar à sua alma; pedaços de rena são enterrados debaixo de pedras; as cabeças de focas são preservadas para que suas almas não se enraiveçam (Weyer, 1969: 333-338). Vez após vez o que se quer com esses fragmentos metonímicos é justamente assegurar o retorno do animal caçado — trata-se de apaziguar suas almas para que as espécies não retenham suas ofertas de caça. E cumpre aqui observar como as "almas", nesse sentido específico, não aludem a determinada área de influência metafísica (seja a alma do doador que permanece no objeto doado, seja a alma cristã que dota um corpo de agência e ação), mas aludem a um fundo de socialidade virtual em que os Inuit e os animais que caçam estão relacionados a despeito de si mesmos, em uma porosidade perigosa das fronteiras (Viveiros de Castro, 2002). *Isto é, a morte do animal não interrompe a influência que ele pode vir a exercer, mas o torna ainda mais perigoso ao liberar a sua alma — "alma" designa um fluxo de relações compulsórias e excessivas entre os seres, anterior e posterior aos corpos*.

À luz dessa constatação, de um fluxo de relações que não se interrompem, nem mesmo pela morte, há uma imagem recorrente no Noroeste do Pacífico, Grande Norte do Canadá e Alasca: as relações de caça são recodificadas como relações de diplomacia inter-específica, em que a espécie animal dá-se a si mesma em auto-sacrifício ao caçador, que deve, portanto, expressar deferência à espécie e não abusar da oferta colocada (Tanner, 1989). Mais especificamente, os Inuit defendem que a alma do animal morto ascende ao mundo de almas (mundo constituído por almas de animais já mortos e ainda por nascer), de tal modo que a alma do animal recém-abatido mantém as outras almas informadas do comportamento humano, podendo impedir o nascimento de novos membros da espécie. O fragmento do animal abatido é retido para estabelecer contato com a alma do animal e acalmá-la, de modo a assegurar o retorno da espécie aos futuros empreendimentos de caça. Portanto, o gesto do caçador/vendedor inuit visa também manter uma correia de transmissão com a alma da foca e, *a fortiori*, com o mundo anímico das focas para impedir o ciclo de vendetas. Isto é, a retenção do fragmento é também a antecipação de uma relação que a qualquer momento pode tornar-se belicosa, *como se as intenções de um dos lados fossem eminentemente ilegíveis ou imprevisíveis para o outro*. O corte de um fragmento da caça, assim como o episódio do corte na venda de pele de foca, parte de uma plenitude de relações, em que uma relação cinegética pode muito facilmente tornar-se análoga a uma declaração de guerra, e o ato de subtração visa instaurar um vacúolo, uma interrupção dentro dessas relações, ou melhor, uma pausa dentro de relações que não param de se assemelhar umas às outras em velocidade caótica[105].

De um extremo a outro, a "parcela da alma", como sublinhada por Mauss na resenha, neste primeiro momento não se dissocia de conteúdos eminentemente negativos e violentos — nas aglomerações, nas experiências de caça, vez após vez, podemos ver que o vínculo metafísico entre pessoa e objeto se faz contra um fundo de relações *a priori* imprevisíveis, que podem se tornar intensas demais, a ponto de arrastar a pessoa inuit a relações que ela não deseja ou que lhe assoberbam. O corte do fragmento é uma proteção temporária contra a abertura excessiva das relações — uma lentificação contra um fundo de relações velozes demais.

Inclusive, esse pressuposto de um fundo de socialidade violenta também nos ajuda a entender a eficácia do procedimento do caçador/vendedor inuit ao entrar em relações

[105] Ecoamos o "analogic kinship" de Roy Wagner (1977).

mercantis. Vendendo uma pele de foca e, mais importante, retendo um fragmento da pele de foca, ele visa adquirir quantidades cada vez mais numerosas de pele de foca no futuro. O produto do seu trabalho torna-se aqui uma mediação social de amplo alcance (Lipuma e Postone, 2020: 180): por mais que o produto, ao ser vendido, seja irreversivelmente tragado pela rede de trocas comerciais, afastando-se progressivamente do mundo inuit, a manutenção de um fragmento da pele vendida assegura o retorno de produtos idênticos, em quantidades cada vez maiores. Ou seja, o fragmento de pele torna-se aqui uma cifra do trabalho do caçador/vendedor, por meio da qual, ele consegue desvendar e conter a totalidade do mundo social circundante. Com efeito, num universo social em que produtos, sendo vendidos, tornam-se abstraídos das suas circunstâncias originais de produção (Lipuma e Postone, 2020: 180), o gesto de vendedor inuit nega as características desse mundo social, *uma vez que o produto não se esquece aqui do seu produtor*. Por mais que, na economia mercantil, haja somente uma relação acidental e contingente entre aquilo que produtores produzem e aquilo que esses mesmos produtores adquirem (é essa abstração da mercadoria), o fragmento da pele mantido pelo vendedor inuit ambiciona tornar essa relação sua, e esse é centro da questão.

Em termos marxianos, podemos dizer que, ao entrar na arena das trocas mercantis, o produto do trabalho do caçador/vendedor é um produto em sentido literal, uma vez que é a expressão do seu trabalho, ao mesmo tempo em que é uma pura mediação social, uma vez que possui valor de troca (Lipuma e Postone, 2020: 184) — a pele de foca é tanto o resultado de um trabalho quanto uma mercadoria que, ao ser vendida, torna-se um alicerce abstrato de futuras trocas. Esse caráter duplo da forma social do trabalho é colocado em questão e explicitado pelo gesto de cortar e manter um fragmento da pele da foca — ao manter o fragmento, o caçador/vendedor mantém uma comunicação entre os dois lados da mercadoria (a mercadoria enquanto expressão do trabalho e a mercadoria enquanto pura mediação social), uma comunicação que *a priori* é vetada no regime capitalista. É como se ele impusesse um curto circuito no processo de abstração do valor de uso no valor de troca, e revertesse a direção da seta: graças ao seu sortilégio, *ele paradoxalmente prende o produto do seu trabalho a si mesmo na mesma proporção em que o dispersa nas trocas comerciais*. Ele se apropria do próprio movimento de abstração que se apropria das mercadorias.

Portanto, sem saber, seguindo a lógica de uma proteção temporária contra a abertura excessiva das relações, o caçador/vendedor inuit parece suspender a alienação

coletiva do trabalho que lhe cerca — *o caráter abstrato da mercadoria permanece, embora esteja inegavelmente matizado por um idioma inuit de prática mágica*. Vemos agora como o poder maléfico que o comprador pode vir a exercer sobre o caçador/vendedor é também o poder totalizador da mercadoria, em função da qual o trabalho do caçador/vendedor passa a ser perfeitamente cambiável por qualquer outra forma de trabalho após ser externalizado como valor de troca. A retenção do fragmento impede que o trabalho do caçador/vendedor transforme-se numa forma social homogênea, que media a si mesma assim como todas as demais formais sociais num mero valor de troca: num último torneio, a retenção do fragmento ainda permite ao caçador/vendedor apropriar-se do caráter transformacional e abstrato da mercadoria, *na medida em que lhe dá o alicerce para instaurar um corte no fluxo de trocas mercantis, um corte no interior do qual a relação entre ele e sua caça permanece visível por meio do retorno, em quantidades cada vez maiores, da pele de foca vendida*.

Após submetermos a noção de dádiva aos dados inuit preservados nos livros de Nelson e do próprio Mauss, o cômputo geral da leitura nos dá uma imagem inteiramente distinta dessa "parcela da alma" que prenderia ainda o objeto à pessoa. Se tivéssemos lido somente o ESD, ignorando a resenha escrita por Mauss sobre livro de Nelson, poderíamos facilmente ver "a parcela da alma", que Mauss associa ao *hau* polinésio, como resultada de uma apreensão fragmentária dos fatos sociais: após conceber a troca como uma estrutura tri-partida de dar, receber e retribuir, Mauss só poderia oferecer uma síntese por meio de um cimento místico, justamente "a parcela da alma" do doador que, presa à dádiva, constrangeria o recipiente a retribuir o que fora dado (Lévi-Strauss, 2003: 40). Contudo, se vemos essa "parcela da alma" a partir do choque com a resenha sobre Nelson e a monografia sobre os Inuit, precisaríamos sublinhar justamente o oposto do que diz Lévi-Strauss: a parcela da alma não é uma apreensão errônea dos fatos sociais aqui, mas a sua própria força motriz. Como os exemplos de caça aduzem, a "alma" precipita as relações em um fundo de socialidade virtual, onde as relações não cessam de passar umas às outras — daí que, o corte ou a retenção de uma "parcela da alma" é também uma diminuição de um devir-perigoso das relações.

Portanto, se nos atermos ao que "a parcela da alma" faz, devemos sublinhar que no contexto inuit ela separa e divide o espaço social, antes de ser um vínculo de solidariedade; e é isso que lhe permite passar ao contexto capitalista, pois ela é ainda um recurso contra o fluxo violento e alienante das relações mercantis.

Embora seja inegável que "parcela da alma" será, para Mauss, o conceito-chave para entender o funcionamento da dádiva, existe agora inegavelmente uma nova compreensão da "parcela da alma" a partir do choque com esses textos, que também expandem o seu significado para tocar regimes mercantis e sócio-cósmicos. Daí que possamos nos fazer a seguinte pergunta: o que aconteceria com a teoria da dádiva se seguíssemos adiante com essa nova leitura da "parcela da alma", e não àquela consagrada no ESD? Ou melhor, e se ESD fosse escrito tendo como base não a "parcela da alma" maori, mas a "parcela da alma" inuit? Como seria uma imagem da dádiva *baseada na separação, no corte, na subtração? Como seria uma imagem da dádiva não como o que relaciona entes discretos, mas como o que interrompe um fluxo de relações*? *E se aquilo que não se conecta e não se relaciona fosse o fator estruturante da dádiva?*

Podemos tentar seguir adiante com essas perguntas por meio de um modelo teórico novo da dádiva. Por suposto, sabemos do risco de uma teoria da dádiva que parece eleger somente uma variável como fator estruturante, porém, gostaríamos de arriscar a atualização de um cenário alternativo, em que a parcela da alma inuit pudesse ancorar uma descrição teoria da dádiva.

II.

Não é possível escapar da leitura de Lévi-Strauss acerca da teoria da dádiva em Mauss. É ainda Lévi-Strauss o autor da tentativa mais sólida de destacar as debilidades da teoria, sem abrir mão do núcleo duro dos seus achados. Por um lado, Lévi-Strauss critica Mauss por singularizar as obrigações de dar, receber, retribuir, sem explicitar a estrutura subjacente; por outro lado, Lévi-Strauss também rebate o esquema da reciprocidade em um nível inconsciente, que nos leva às próprias propriedades formais do pensamento simbólico (Lévi-Strauss, 2003: 41). Esse último ganho é central.

Gostaríamos de dizer que o grande mérito da teoria lévi-straussiana foi situar, a partir do liame da prestação e da contra-prestação, a dádiva no interior de uma circulação total de direitos, bens e pessoas, *pois por trás de toda e qualquer atividade social haveria*

um só e mesmo esquema de reciprocidade, inerente ao pensamento simbólico. Assim, a circulação de bens tipicamente chamada na literatura antropológica de "preço da noiva" não era mais vista como antitética à esfera do parentesco (coisas tratadas "problematicamente" como pessoas, ou pessoas tratadas "problematicamente" como coisas), mas surgia como uma atualização de um só e mesmo princípio de troca equilibrado (Strathern, 1984: 48). Nisso, não saímos de Mauss, mas o refinamos. O que era problemático para o pensamento antropológico — a saber, a mistura entre coisas e pessoas em diferentes níveis da vida social — tornava-se agora mais pensável. Todo acontecimento social era desde já apreendido como elemento de um diálogo entre doador e recipiente, apreensão básica do pensamento simbólico.

Contudo, ao mesmo tempo que esclarecia, a proposta de Lévi-Strauss impunha um novo desafio analítico: se nas trocas matrimoniais há muito mais acontecendo do que simplesmente a troca de mulheres, então como identificar *quem realiza a transação*, o que é trocado? Se o princípio da troca transforma os fenômenos analisados em atualizações contingentes de um mesmo esquema (Coelho de Souza, 2008: 272)*, e se só existe agora um algoritmo de troca no centro de toda e qualquer vida social, a despeito dos agentes*, como traçar as relações relevantes, as diferenças que fazem diferença? Nisso, saímos de Mauss, e precisamos de novas ferramentas, pois só vemos a tautologia de que "as trocas existem", sem ver as motivações dos agentes para realizá-las, sem ver o que, de fato, é trocado. Em outras palavras, a teoria lévi-straussiana posicionava a troca no pensamento antropológico, mas tornava a troca eficiente demais como ferramenta de compreensão do espaço social. Sob a pena de se pensar melhor, acabava-se por pensar menos.

A polêmica de Bourdieu com Lévi-Strauss terá o mérito de retomar justamente o problema abandonado por Lévi-Strauss, a saber, a dimensão fenomenológica da troca, expressa na motivação dos agentes e no que de fato é trocado. A contra-proposta de Bourdieu é clara: sob o pretexto de encontrar as leis evidentes do ciclo da reciprocidade (dar, receber e retribuir), o modelo de Lévi-Strauss ignorava o fato de que os agentes percebiam a dádiva e a contra-dádiva sempre ligadas entre si de maneira *não evidente*. O que isso significa? Bourdieu é categórico na sua afirmação: em toda e qualquer sociedade, a contra-dádiva, para não constituir um insulto, deve ser deferida e atrasada no momento da sua realização, uma vez que o imediato retorno da dádiva por meio de um objeto idêntico equivaleria a uma rejeição da troca (Bourdieu, 1977:5). Isto é, a ligação entre

dádiva e contra-dádiva nunca é evidente, daí que o intervalo temporal entre dádiva e contra-dádiva deva ser interiorizado na própria estrutura da troca — mais importante do que o próprio fato objetivo da troca (liame entre dádiva e contra-dádiva) é a manipulação temporal realizada pelos agentes que ocultam um para o outro a verdade objetiva da troca (liame obscuro entre dádiva e contra-dádiva). É graças ao atraso temporal que cada dádiva surge para os agentes como espontânea e não constrangida pela obrigação de dar, receber e retribuir. Curiosamente, invertemos aqui também a interrogação que pauta o ESD – já não mais nos perguntamos "Qual é o princípio de direito e interesse que leva a dádiva a ser retribuída?", mas sim "Qual é o princípio de direito e interesse que leva a contra-dádiva a se atrasar?". Tomamos como um dado o fato de que a dádiva é reciprocada, daí que o mistério repousa agora no fato de que a contra-dádiva deva ser atrasada: havendo primeiramente a relação, o que deve ser agora explicada é esse pequeno vacúolo de não-relação, de atraso deliberado.

Retomando o nosso problema original a respeito da motivação dos agentes e do que de fato era trocado, o modelo de Bourdieu introduz uma solução singular: o que é trocado na dádiva e na contra-dádiva é a própria possibilidade de cada agente ocultar um do outro as suas intenções e motivações. E dizemos isso porque o liame obscuro entre dádiva e contra-dádiva nada mais é do um liame obscuro entre as intenções dos agentes: *se não é possível ver como evidente a relação entre dádiva e contra-dádiva, não é possível ver como evidente a motivação dos agentes envolvidos*. Do ponto de vista do observador externo só existe um ciclo evidente de dar, receber e retribuir, porém, para os agentes envolvidos na práxis o que de fato é trocado é o obscurecimento mútuo das suas intenções envolvidas na troca. Pois, tomando o obscurecimento da relação entre dádiva e contra-dádiva como central ao fenômeno em questão, é possível dizer agora que quando eu dou a dádiva, eu dou ao outro uma interrogação sem resposta sobre as minhas intenções (não é claro que se sinaliza o desejo de retribuição): quando o outro retribui, ele me devolve uma interrogação sem respostas sobre as suas intenções em relação às minhas intenções (não é claro que se se sinaliza o desejo de retribuir a dádiva primeira), e assim sucessivamente. A dádiva pode, assim, ser conceituada como uma interação que visa produzir efeitos interacionais de ocultamento mútuo das intenções dos participantes.

Podemos ilustrar de forma anedótica o surgimento desses efeitos interacionais através do surgimento da magia (Adam, 2017: 17). Imaginemos um mágico e uma plateia: de um lado, o mágico executa habilmente o truque mais intrincado do seu repertório; do

outro, a plateia fica impressionada, como deveria, e sente alguma magia. A razão pela qual a magia aparece é porque a plateia não consegue perceber tudo: a destreza do mágico e o desenho intrincado do truque lançam um véu sobre o funcionamento do truque. Mais importante, é como se houvesse uma cadeia de causa e efeito que se apresenta diante da plateia, mas a plateia, ela mesma, não consegue retraçar os liames entre um instante e outro que culminaram no truque final. A plateia consegue perceber um conjunto de fenômenos que formam um sistema, mas não consegue perceber o sistema maior de fenômenos que organizam esse sistema: a plateia vê a sequência de ações, mas não consegue perceber o momento em que o truque poderia ter surgido. Em outras palavras, existem aqui dois sistemas: o sistema maior (a lógica que organiza a lógica que a plateia percebe) e o sistema menor (a lógica que a plateia percebe). E existe uma interação entre os dois sistemas que escapa à plateia por completo — e quando a plateia percebe que não consegue percebê-la, ela percebe mágica.

O mesmo acontece com a dádiva: por um lado, há o sistema maior (a lógica de intenções e motivações que organiza a lógica que os agentes percebem) e o sistema menor (a lógica das ações visíveis do doador e do receptor). Não existe, portanto, um conjunto obscuro de restrições formais que afetam e conduzem os atores inconscientemente, a despeito de si mesmos — pelo contrário, os próprios agentes geram a partir das suas próprias ações vacúolos de não-comunicação, trechos e fragmentos de realidade interacional que deliberadamente ocultam as intenções em jogo. Quando eu dou ou recebo a dádiva, o que é trocado é uma interação entre dois sistemas diferentes. Dito de outro modo, o que é trocado é uma interação *velada* entre dois sistemas, e esse véu cinde a realidade em dois lados mutuamente excludentes e complementares: o doador, cujas intenções o receptor não adivinha, e o receptor, cujas intenções futuras o doador não irá adivinhar. Através da dádiva e da contra-dádiva, o véu entre os dois sistemas não pára de ser atualizado e contra-atualizado, assumindo a forma de dois lados que não se confrontam, mas que se apresentam de costas um para o outro: cada participante vê aquilo que ele não consegue ver no ponto de vista do outro, e esse não-ver coloca o sistema em desequilíbrio perpétuo e dinâmico. Eu lhe dou a dádiva: eu lhe revelo a minha parte oculta, que se mantém oculta para você. Você me retribui a contra-dádiva: você me revela a sua parte oculta se mantém igualmente oculta para mim. Os agentes trocam entre si ações visíveis de doação, recepção, e retribuição (sistema menor) que não cessam de tornar invisível a lógica das motivações por trás das ações visíveis (sistema maior).

Os efeitos interacionais surgem na dádiva toda e qualquer vez em que o fenômeno maior da interconexão dos sistemas não pode ser explicado pelo procedimento de interconectar ou combinar os fenômenos dos sistemas separados. Isso significa que os atores ocultam deliberadamente para si as características do sistema maior, ao declarar, através dos atos de dádiva e contra-dádiva, o que é observável no sistema. Ambos os atores podem a todo momento fazer o outro ator perceber o véu de ocultamento que conecta os sistemas (aquilo que o primeiro ator, do seu lado, não pode adivinhar no lado do segundo ator e vice-versa), gerando, portanto, dois lados, que não se tocam. Matematicamente, podemos chegar à essa equação básica:

$$\Phi(s1 \oplus s2) \neq \Phi(s1) + \Phi(s2) + \Phi(s3)$$

em que a combinação dos sistemas (dádiva e contra-dádiva; $s1 \oplus s2$) não pode ser explicada pelos fenômenos dos sistemas separados [ato de doação, ato de recepção, ato de retribuiçao; $\Phi(s1) + \Phi(s2) + \Phi(s3)$], embora os sistemas separados não cessem de colocar em jogo a combinação oculta entre os sistemas. O sinal de não-igualdade expressa matematicamente o véu ao qual nos referimos. Existe uma interação entre os dois sistemas que escapa aos agentes por completo — e quando os agentes percebem que não conseguem percebê-la, eles percebem mágica. E aqui podemos voltar à nossa pergunta, "Qual é o princípio de direito e interesse que leva a contra-dádiva a se atrasar?", e responde-la: a contra-dádiva é atrasada a todo momento para obscurecer o liame entre dádiva e contra-dádiva e, assim, produzir o efeito interacional de mágica, de ocultamento do funcionamento do sistema.

Desse modo, podemos reconceituar a noção de dádiva a partir de uma instabilidade de base do ponto de vista: as categorias da dádiva (dar, receber, retribuir) só existem aqui na medida em que se instanciam no ponto de vista intrinsecamente instável dos agentes, que só podem perceber a interação entre sistemas sob a condição de perceber o que não percebem. Assim, se fosse possível reescrever o ESD a partir de um desvio pelas resenhas ameríndias de Mauss*, poderíamos dizer que a condição de existência da dádiva seria uma ação realizada sobre o ponto de vista dos agentes que, colocados em desequilíbrio dinâmico e conjugado, não cessam de ocultar um ao outro o funcionamento*

do sistema no qual se inscrevem, uma vez que é tal ocultamento o motor do próprio sistema, uma vez que é tal ocultamento a raiz do efeito interacional da mágica.

Essa nova conceituação da dádiva nos coloca na esteira de uma redescrição de alguns problemas das Terras Baixas da América do Sul, mais especificamente aqueles referentes ao funcionamento problemático da aliança nos sistemas matrimoniais. O problema fora colocado por Overing, no célebre artigo de 1984, "Estruturas elementares da reciprocidade":

> Há entre os Piaroa a expressão cosmológica de uma charada, que creio ser geral aos índios das Terras Baixas Sul-americanas e de considerável importância para a compreensão de certas ambigüidades no ordenamento dos seus universos sociais, que alega a necessidade das diferenças para a vida social – em última instância, diferenças nas forças da cultura. Trata-se, porém, de um mundo onde a conjunção de tais diferenças acarreta perigo, ao passo que a convivência de elementos e forças semelhantes implica segurança e não-sociedade, ou seja, uma existência a-social. (Overing, 2002: 136)

Qual é a charada? Não há sociedade sem aliança matrimonial, mas as sociedades amazônicas se caracterizariam pela suspeita reiterada face à aliança, daí que as práticas matrimoniais dos Piaroa, baseadas na reiteração da endogamia cumulativa (manutenção da aliança na esfera dos cognatos), poderiam ser extrapoladas para dar as feições de um tipo geral amazônico. O problema da troca simétrica como ideologia dominante na Amazônia seria então retomado de maneira decisiva por Eduardo Viveiros de Castro, que estabelecia a conjunção entre endogamia prescritiva e exogamia canibal: a única coisa que pode ser trocada por uma pessoa é outra pessoa, daí que todo e qualquer troca matrimonial abre um crédito canibal (Viveiros de Castro, 2017: 154). Na ausência de uma reposição à altura da irmã concedida, é sempre possível exigir um cativo, um morto, um inimigo devorado — as relações de aliança matrimonial já possuem o germe de uma desigualdade inconciliável entre pontos de vista que acarreta nas relações de predação.

À luz da nossa formulação matemática, é agora possível re-descrever essa passagem das relações matrimoniais às relações de predação de outra forma, ou o porquê das alianças matrimoniais serem intrinsicamente problemáticas. Isto é, as sociedades das TBAS não suspeitariam da dádiva matrimonial, mas na verdade elas a levariam até as suas últimas consequências lógicas: *se o que está em jogo na dádiva é o ocultamento mútuo das intenções e pontos de vista, a passagem da aliança à predação pode ser*

explicada pelo redobramento do véu que oculta os sistemas. Realmente, "o sangue dos humanos é o caium do jaguar exatamente como minha irmã é a esposa do meu cunhado, e pelas mesmas razões" (Viveiros de Castro, 2017: 299) — mas acrescentaríamos agora, "pelas mesmas razões redobradas".

CONCLUSÃO: DEPOIS DA AMÉRICA

Quarta cena: é outono de 1918 e, mesmo após o armistício, Mauss ainda se vê às voltas com obrigações militares no exército francês; estacionado em Colônia, ele reclama do ritmo moroso das suas atividades em tempos de paz, e ansiosamente vislumbra o retorno à sua vida pregressa, anterior à guerra; por óbvio, tal retorno, embora real, era igualmente fictício, uma vez que absolutamente tudo à sua volta havia se alterado durante os anos da guerra: não só a Europa estava eivada de ruínas, como também seu primo, André Durkheim, havia morrido em 1915 num front na Bulgária, o que, por sua vez, acarretara num longo período de luto de Émile, pai de André, que então viria a óbito em 1917; alguns dos principais contribuidores de Mauss, Maxime David e Robert Hertz, também haviam sido levados pela mortandade daqueles anos; sob o impacto de todos esses eventos recentes, Mauss então escrevia a Hubert em Colônia:

> Nós devemos considerar a possibilidade de trabalhar... Nós devemos organizar o nosso material e as nossas vidas morais de tal modo que eu possa trabalhar e trabalhar com você. Tudo isso será difícil, mas eu sinceramente irei tentar. (Fournier, 2005: 184)

O horizonte que se anunciava era, sem dúvida, sombrio: Mauss agora era o herdeiro oficial da sociologia durkheimiana, devendo encabeçar o comando da AS nas suas próximas edições e, sobretudo, promover academicamente o que ainda era relevante no programa teórico e metodológico daquele grupo que se nucleara em Émile; porém, esse novo momento, longe de ser o resultado de uma transição gradual, emergira a partir de uma hecatombe geral. Em que pesem as incertezas, podemos esboçar uma breve imagem da paisagem mental que irá definir a produção de Mauss nos anos posteriores: se os povos ameríndios e, sobretudo, os povos do Ártico ocuparam lugar importante nos cursos e investigações de Mauss antes da Primeira Guerra Mundial, agora evidentemente começava a se configurar uma mudança no eixo de pesquisa, deslocada para o levantamento e sistematização de dados sobre a "dádiva", a partir dos povos da Oceania e da costa norte-oeste Pacífico. Contudo, estes últimos, nota-se, já não mais integram um

encantamento geral com o continente americano, mas surgem em função da presença do *potlatch*, entendido como caso limítrofe e agonístico dos mecanismos simbólicos contidos na mecânica de dar, receber e retribuir. Cada vez mais Mauss, fazendo jus às diretrizes lançadas por Durkheim, vai encaminhar-se para se tornar uma eminência parda na consolidação da etnologia e das ciências sociais em solo francês, tanto institucionalmente quanto teoricamente.

Duas cenas, portanto, servem como limites imaginários do nosso objeto de pesquisa: primeiro, Mauss isolado em Leiden em 1898, estranho em terra estrangeira, lendo e resenhando livros em ritmo maníaco, cativo de um momento que, em tudo, se assemelhava às auto-sevícias de um rito de iniciação xamânico norte-americano; segundo, duas décadas depois, Mauss isolado em Colônia em 1918, estranho em terra estrangeira, desta feita escrevendo para o seu principal colaborador em tom de assombro, como se a sua vida passada — aquela pela qual lutou para consolidar nos últimos vintes anos — não passasse de um sonho. A nossa tentativa de singularizar um momento particularmente "americano" do pensamento de Mauss se constrói justamente a partir do delineamento dessas fronteiras, somado a um outro procedimento: a disposição em sequência das resenhas americanas, traduzidas e comentadas. Essas duas restrições formais oferecem-nos um vislumbre para um momento inteiramente distinto da obra de Mauss, mas, mais importante, esse constructo artificial, que dispõe e organiza escritos marginais em bloco, transforma, à revelia, Mauss em um americanista e permite-nos a formulação de um desvio na história da antropologia. Ora, sem dúvida, aqui devemos nos deparar com a pergunta: por que fazê-lo? O que se ganha? Quais são as motivações para introduzir na história da antropologia uma nova imagem de Mauss, não como pai da "teoria da dádiva", mas como um pesquisador que equivaleu suas resenhas ao seu trabalho de campo e, mais especificamente, como um proto-americanista?

Não se deve atribuir problemas filosóficos a pensadores que não os pensaram explicitamente, mas é ainda tentador notar padrões que, por mais que sejam meras marcas d´água, nos permitem vislumbrar um espectro conceitual — e por "espectro conceitual" entendemos um pensamento que se revela sistemático à revelia do pensador que os concebeu. Com efeito, se nos concentramos na mecânica das ideias e não na presença cartesiana do sujeito pensante aos seus próprios estados mentais, não seria tão invasivo assim sugerir os contornos de um pensamento rigoroso às margens das formulações de um pensador. Por isso podemos, num regime de leitura a contrapelo, destacar fragmentos

e esboços de teoria nos escritos marginais de Mauss, como se eles compusessem um sistema, ou melhor, como se eles pudessem ainda se emprestar a um esforço sistemático: é possível ainda adivinhar uma lógica interna àquelas ideias dedicadas a populações ameríndias, embora o pensador que as tenha esboçado não o tenha levado a termo. Mas por que, ainda assim, transformar Mauss em um americanista?

A história da antropologia não se dissocia rigorosamente dos momentos históricos em que é escrita: cada geração confecciona em torno de si um novo conjunto de continuidades e descontinuidades face ao passado herdado (Stathern, 2013: 25); por exemplo, após a publicação de *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1924), Malinowski não só introduz o trabalho de campo e uma nova técnica de escrita etnográfica, como também, à luz dos novos termos adquiridos, transforma o seu predecessor, James Frazer, em um amontoado de escritos ilegíveis; do mesmo modo, nos anos 80, após a crise da autoridade etnográfica e dos procedimentos modernistas de representação do "Outro", James Clifford não só elege Maurice Leenhardt como biografado e objeto de estudo, como também o transforma em alternativa aos caminhos representados por Malinowski, que então passava igualmente a se tornar ilegível. Algo similar, sem dúvida, está por trás da nossa escolha por Mauss e suas resenhas americanas como nosso objeto de estudo. E precisamos aqui pontuar os fatos históricos recentes, que informam a nossa posição dentro da história da antropologia — o que tornou-se legível? O que tornou-se ilegível?

Uma primeira esperança tomou o campo da etnologia sul-americana no decênio de 2010, com a implementação sucessiva de políticas de cotas voltadas à entrada e formação de antropólogos indígenas nos quadros dos departamentos de Antropologia Social pelo Brasil – temos em mente, por exemplo, as portas abertas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília em 2013 quando, a partir de iniciativa estudantil, uma resolução foi aprovada pelo colegiado do PPGS, delineando os parâmetros da nova política de ações afirmativas (Coelho de Souza, 2017: 105). Para além do novo arranjo institucional, que previa a absorção de um novo contingente de pesquisadores, tudo indicava que não só os modos de escrita deveriam ser alterados no interior da disciplina, como também suas premissas básicas, fixadas como ainda estavam em uma hierarquia entre discurso antropológico e discursivo nativo, entre o "aqui" da escrita e o "lá" da coleta de dados, entre a cultura com a qual se falava e a cultura sobre a qual se falava etc. O que aconteceria com a etnologia sul-americana se ela fosse interpelada por aqueles sobre quem costumava escrever numa distância segura? Não

deveria a etnologia necessariamente se transformar, agora que seus sujeitos de pesquisa passavam a ser pesquisadores em pé de igualdade, leitores das dissertações e teses escritas sobre eles, assim como igualmente produtores de dissertações e teses?

Essa esperança encontrou expressão, sobretudo, nos novos trabalhos de antropólogos indígenas, com sua experimentação reiterada com novos modos narrativos, coordenadas prático-teóricas etc. *Contudo, sem dúvida, toda e qualquer análise antropológica ortodoxa parecia ganhar aspas.* Dentro da própria tradição antropológica, amplos trechos de trabalhos consagrados tornavam-se, num lampejo, ilegíveis, ao menos para aqueles que não desviavam o olhar do aqui e agora dos acontecimentos históricos. Com efeito, é digno de nota que, quase uma década depois, no decurso da disciplina de "Etnologia Sul-Americana", ministrada no PPGAS do mesmo Departamento de Antropologia que havia implementado a política de cotas, Marcela Coelho de Souza oferecia aos alunos uma ementa somente com trabalhos — dissertações e teses — de antropólogos indígenas, sem antes arrematar para os presentes: "A Etnologia Clássica, como nós a praticávamos, já não mais existe" (comun. pessoal)[106]. A fala de Coelho de Souza deixava claro que os acontecimentos históricos recentes exigiam a todos aqueles com interesse na etnologia sul-americana e nos estudos americanistas um reposicionamento: os interesses de pesquisa tornavam-se outros, os interlocutores e leitores das pesquisas tornavam-se outros, as estratégias de escrita tornavam-se outras, justamente porque aqueles "outros", cuja distância assegurava as condições de possibilidade de determinado discurso, acediam à posição de companheiros de pesquisa — *não de jure, mas de facto*.

O contraste entre antes e depois poderia ser explicado a partir de uma narrativa. Haveria, inicialmente, uma biblioteca em cujas estantes estariam livros dispostos docilmente: entre capa e contra-capa, só haveria o repouso mudo do que permanecia idêntico a si mesmo; após a entrada dos antropólogos indígenas, tudo se passa como se o interior dos livros entrasse em convulsão. Amplos trechos se tornam ilegíveis, outros tornam-se destacados, páginas desaparecem etc. Houve um novo código de legibilidade que nos foi dado pelos antropólogos indígenas. E dentro da biblioteca incendiado, subitamente o que nos foi possível salvar foram exatamente esses escritos de Mauss, que

[106] Sublinhamos que a boutade de Marcela Coelho de Souza não tem caráter peremptório — não é que o ingresso desses estudantes deu fim à Etnologia enquanto tal, mas agora a Etnologia precisaria transformar-se a si mesma para reconhecer e dar dimensão a esse acontecimento histórico.

pareciam permanecer alheios às chamas. Ora, não estaríamos aqui diante do mesmo arranjo de conveniência que permitiria, por exemplo, um retorno a Frazer no momento em que o trabalho de campo de Malinowski e sua autoridade etnográfica pareciam ruir? Isto é, não estaríamos aqui diante de uma revalorização da Armchair Anthropology, justamente quando a etnologia e suas categorias básicas encontravam-se ameaçadas pelo ingresso de indígenas nos fronts da escrita acadêmica? Não haveria aqui um retorno deliberado à tradição antropológica e seus fundamentos exatamente no momento mesmo em que estes fundamentos se pulverizavam — particularmente aquele fundamento, tão caro à construção do trabalho de campo, que pressupunha a hierarquia simbólica entre discurso do etnógrafo e discurso do etnografado, com ênfase no primeiro em detrimento do segundo? O retrato de um resenhista, que escreve para euro-americanos sobre livros de euro-americanos voltados a uma plateia de euro-americanos, parece neutralizar o problema anterior, uma vez que suspende a crise epistemológica da representação ou desfaz a ansiedade diante de interlocutores indígenas — se falamos de um resenhista, então já teremos deslocado os dilemas morais da escrita etnográfica sobre o "Outro" para aqueles problemas mais comezinhos de uma leitura interessada ou desinteressada, precisa ou imprecisa.

Podemos aqui oferecer um contra-argumento, sublinhando que justamente ali onde parece haver um retorno ao *status quo* antropológico, é possível na verdade ler um novo desdobramento do abalo sísmico dos últimos anos. Pois, o que seria da teoria da dádiva se a aplicássemos à epistemologia: o que significa dizer que "Lévi-Strauss deve algo aos ameríndios" (Fausto e Coelho de Souza, 2004[107]) ou que "Mauss deve algo aos ameríndios"? Retornemos à explicação inicial de Mauss em ESD: a troca seria uma sequência complexa, construída a partir de três momentos distintos — dar, receber e retribuir — cuja síntese seria feita e refeita pelo cimento místico do hau, uma parcela da alma do doador que, inscrita na dádiva original, constrangeria moralmente o seu retorno sob forma de retribuição (Mauss, 2003: 199:200). Se aplicássemos esse esquema à epistemologia da antropologia, poderíamos dizer que as categorias êmicas sempre encontrariam, à revelia, uma maneira de se entranhar nas categorias éticas e torcê-las por

[107] A inspiração desse trabalho de Coelho de Souza e Fausto, assim como a inspiração maior da tese, é a resposta de Eduardo Viveiros de Castro à provocação de que os indígenas descritos por ele pareciam ter tido aulas de filosofia em Paris – ao que ele respondia que, pelo contrário, era Lévi-Strauss quem sofrera uma inegável influência dos indígenas que havia estudado, portanto, levando os indígenas para Paris.

dentro, que até estas devolvessem àquelas o que originalmente pegaram, nem que fosse sob forma alterada.

Por outro lado, retornemos também à explicação de Lévi-Strauss: a troca seria uma síntese dada a priori pelo pensamento simbólico que na dádiva, assim como em outras formas de comunicação, superaria a contradição que lhe seria inerente de perceber os elementos do cosmos simultaneamente como relacionados a si e a outrem (Lévi-Strauss, 2003: 40). Em última instância, troca-se, pois tudo o que é percebido pelo pensamento simbólico desde já é percebido a partir de uma perspectiva dupla e torcida, que desfaz um ponto de vista no seu inverso: o que é percebido por mim como "minha irmã" poderia muito bem percebido por outrem como "minha esposa". Se aplicássemos esse esquema à epistemologia da antropologia, poderíamos dizer que as categorias êmicas concorreriam para formar uma modalidade subjetiva que poderia sempre se revelar como uma imagem invertida das categorias éticas e vice-versa — relacionado a si e a outrem, o "Eu" do investigador pode sempre ser reformulado como uma variação das possibilidades lógicas do "Eu" do investigado. Ou como o próprio Lévi-Strauss diz:

> As milhares de sociedades que existem ou existiram na superfície da terra são humanas e, por essa razão, delas participamos de forma subjetiva: poderíamos ter nascido nelas, e podemos, portanto, buscar compreendê-las como se nelas tivêssemos nascido" (Lévi-Strauss, 2003: 27)

Se combinamos essas duas explicações da dádiva e as aplicamos à epistemologia da antropologia, uma imagem singular se apresenta. O retorno das categorias êmicas, depois de deslocadas pelo esforço da antropologia, resultariam num daqueles cenários surpreendentes em que, contra as suas intenções conscientes, o "Eu" do investigador poderia começar a assumir os contornos do "Eu" do investigado — como num daqueles casos de feitiço, amplamente relatados na própria antropologia (Vanzolini, 2015), o investigador seria transformado por uma agência externa, e seria pensado por outrem, apesar de pensar que estaria em pleno controle dos seus próprios pensamentos. Não só as parcelas da alma do investigado, espalhadas nessas categorias, como também a própria alma do investigador, estariam envolvidas no retorno, a contrapelo, do que um dia foi originalmente dado. E não nos esqueçamos das figuras de antropólogos indígenas que permeiam a nossa tese: os autores de *The Omaha* Tribe (1911), por exemplo, são Alice Cunningham Flescher, antropóloga, e Francis La Flesche, etnólogo omaha; *Kwakiutl Texts* (1905), por sua vez, é co-assinado por Boas e George Hunt, filho de um escocês

com uma mulher Tlingit, que cresceu entre os Kwakiutl; Henry W. Tate, colaborador principal do livro do artigo de Boas, *Tsimshian Mythology* (1916), é de origem Tsimshian.; já J. N. Hewitt, autor de *Iroquoian Mythology* (1900), obra composta por traduções de três mitos de criação, é filho de mãe tuscarora (uma das seis "tribos" da confederação iroquesa) e pai euroamericano – haveria nessas figuras já pré-figuração de um retorno das categorias indígenas no seio da prática antropológica.

Com efeito, essas duas formulações da teoria da dádiva como epistemologia são os dois pressupostos da nossa pesquisa e da nossa escrita. Já no primeiro capítulo, uma investigação, aparentemente anódina, a respeito dos caminhos e descaminhos das resenhas de Mauss já nos aproximava de uma reviravolta. Perseguimos o pequeno fio de Ariadne que nos levava de uma resenha americana à outra a partir da hesitação de Mauss diante de categorias simbólicas como *orenda* e *awonawilona*, e em seguida vimos como Mauss privilegiava um sentido em meio a outros para estas super-categorias que, significando nada, significavam tudo (posteriormente Lévi-Strauss as chamaria de "significantes vazios") — para Mauss, essas categorias continham o sentido de uma potência simbólica, dada imediatamente e jamais reduzida a uma atualização ou mediador privilegiado. Passamos então aos trechos dedicados a essas categorias em "Esboço de uma teoria da magia", e descobrimos que Mauss, de certo modo, também não estava imune aos procedimentos e mecanismos do próprio pensamento simbólico que visava estudar. À revelia, surgia uma situação em que Mauss cometia uma desleitura, que só poderia ser explicada a partir de ferramentas antropológicas dedicadas a evidenciar as torções do pensamento simbólico — e mais importante, ao fundo dessas reviravoltas, encontrávamos também os dados de uma cerimônia hopi, que pareciam ter deixado índices da sua passagem no pensamento de Mauss. Aqui, o pensamento do antropólogo só pode ser lido corretamente se o vemos como um exemplar do próprio pensamento simbólico que ele visava estudar. O "Eu" do investigador de fato começa a assumir os contornos do "Eu" do investigado.

No segundo capítulo, olhamos a fundo os procedimentos empregados por Mauss na construção de uma antropologia baseada em resenhas. Havia duas características surpreendentes no método de Mauss: primeiramente, havia uma concepção dedutiva dos fatos sociais que, definidos de antemão, eram procurados no interior dos documentos através da crítica interna e externa; segundamente, essa definição dos fatos sociais partia de uma redução dos fenômenos sociais a um conjunto de operações lógicas,

suficientemente abstratas para serem generalizadas, e suficientemente concretas para ganharem tração em casos particulares. Essas duas características asseguravam um razoável desprendimento de Mauss, uma vez que poderiam sempre ser rearranjadas à luz de novos fatos etnográficos — o caso que estudamos foi a definição de Mauss acerca do fenômeno sócio-simbólico da "oração" e, como diante da leitura do livro de Lumholtz sobre os Huichol, a definição de Mauss sofria uma pequena alteração que, levada até as últimas consequências, oferecia uma reflexão singular, não mais sobre as relações precativas entre divindade e sociedade, mas sobre a impossibilidade mesma de uma linguagem privada. Em termos de método, o esforço máximo de leitura e análise de dados etnográficos por Mauss redundava aqui em um trabalho de interioridade, graças ao qual o antropólogo vislumbrava um sentido para os dados ao transformar o seu próprio espírito em local de experimentação virtual. Era assim que o isolamento do resenhista era quebrado. A equação de Mauss parecia ser a seguinte: "Se sou irresistivelmente atraído por essas operações lógicas, então um outro espírito será fatalmente tomado por elas", e de fato isso lhe oferecia uma operação produtiva, em que o ato de conhecer outras sociedades não se dissociava do ato de reproduzir, na escala reduzida de um "eu" consigo mesmo, o nascimento de certas relações lógicas que aconteceriam em paralelo com a nascimento dessas mesmas relações em outros espíritos. Mais importante, "ser atraído por essas relações lógicas" era também "ser mais pensado por essas relações lógicas do que pensá-las", de tal modo que o pensamento de Mauss poderia sempre se emprestar aos novos dados, para produzir então efeitos surpreendentes, em que a definição original produzia algo que não estava previsto nela — era isso o que constatávamos na resenha dedicada aos Huichol. Contudo, por último, vimos como o isolamento de resenhista de Mauss poderia ser também desesperador — não indo a campo, ele ainda necessitava do puro acaso de um etnólogo que estivesse alinhado às suas preocupações previamente formuladas.

No terceiro capítulo, um padrão recorrente nas resenhas — o desconforto de Mauss com as anomalias classificatórias encontradas por etnólogos em sociedades ameríndias – oferecia-nos uma nova legibilidade de um texto canônico*, Algumas formas primitivas de classificação*, à luz de uma série de elaborações marginais de Mauss. A nossa leitura neste capítulo não visava revelar a influência que categorias ameríndias exerceriam à distância sobre o pensamento de Mauss — como fizemos no primeiro capítulo –, mas reelaborar o edifício teórico das "formas de classificação", sobre um novo

conjunto de preocupações, trazidas sobretudo por etnologias recentes em contexto americano. As nossas pistas iniciais surgiam da re-leitura do livro de Fletcher e La Flesche sobre os Omaha, resenhado por Mauss, e da releitura do livro de Teit sobre os Shuswap, igualmente resenhado por Mauss — tais pistas nos levavam a um caminho surpreendente, em que as relações entre formas simbólicas de classificação e a noção de ponto de vista tornavam-se progressivamente mais estreitas, até se tornarem mutuamente constitutivas. Se aproximamos o pensamento de Mauss a determinadas cerimônias hopi no primeiro capítulo, aqui aproximamos o pensamento de Mauss a alguns achados etnográficos recentes nas Terras Baixas da América do Sul, nos quais justamente a noção de ponto de vista tornava-se premente para a descrição correta das relações sociais e suas categorias correspondentes. Um outro aspecto da pesquisa se aclarava neste capítulo: não só era possível adivinhar rastros deixados por categorias ameríndias no pensamento de Mauss, como também a leitura atenta dos livros que o próprio Mauss resenhou permitia-nos também fazer ressurgir determinados dados que, enterrados nestes livros praticamente esquecidos, eram trazidos à tona para reconfigurar as próprias colocações de Mauss. Havia, portanto, não só o "o que Mauss devia aos ameríndios", mas também "o que Mauss devia a esses textos esquecidos".

O quarto capítulo dedicava-se exclusivamente àquele que consideramos ser o achado mais importante da nossa pesquisa — a pré-figuração da ideia central do ESD em uma resenha sobre um livro de Nelson acerca dos Inuit do Estreito de Bering, de 1903. Assim como no capítulo anterior, o nosso esforço moveu-se em função de uma leitura aprofundada do texto resenhado por Mauss, assim como pela justaposição desse texto à monografia de Mauss dedicada aos Inuit. A nossa dúvida inicial era o que poderia significar a frase escrita por Mauss na sua resenha "o vendedor sempre retém uma parcela (da alma?) da coisa vendida", e a nossa investigação então detinha-se nas relações metafísicas entre pessoas e coisas formuladas pelos Inuit, assim como na complexidade do fenômeno em questão, equilibrado entre regimes de dádiva e regimes mercantis. Ademais, a complexidade da "parcela da alma" levava-nos a relações mais amplas, envolvendo os Inuit e a rede sócio-cósmica de relações sempre problemáticas com espécies animais, uma vez que os Inuit não comiam jamais animais, mas pessoas com almas (Weyer, 1969: 302). Graças aos achados retidos nessa investigação, postulávamos, por fim, uma teoria da dádiva alternativa, desta feita construída não sob o domínio de categorias melanésias e polinésias, como hau e mana, mas sob o domínio da parcela da

alma inuit e do que ela iluminava sobre o fenômeno das prestações e contra-prestações — isto é, *a dádiva conceituada a partir dos seus conteúdos eminentemente negativos, como o caráter ilegível das intenções dos trocadores, a falta de clareza para os agentes acerca da totalidade que integra as suas ações, e a aspecto opaco de uma relação cuja substância não se adivinha*.

Através desses quatro capítulos, destacou-se também a recorrência de determinados personagens conceituais, caracterizados pelo isolamento: Mauss sozinho em Leiden; o devoto huichol dobrando-se numa linguagem interior; o jovem omaha sozinho em um rito de passagem; o caçador shuswap sozinho durante o seu treinamento nas montanhas; o guerreiro jívaro sozinho à procura da sua visão mística; o caçador inuit sozinho em um mercado do Alasca. Essa recorrência não é fortuita, e nos aproxima do cerne das preocupações da nossa pesquisa: de fato, já não há mais o "americanismo" como um dia se configurou tal campo de estudos, mas, "depois da América", ainda é possível vislumbrar igualmente momentos etnográficos. Esses personagens nos indicam que o isolamento não redunda em uma igualdade consigo mesmo, pelo contrário, quanto mais isolados, mais esses personagens evidenciam o caráter complexo das relações nas quais estão inseridos e nas quais se inserem, a despeito de si mesmos, a despeito do isolamento. Mesmo após ter sido deslocado para o trabalho de leitura e da resenha, o "americanismo" numa não está a salvo de surpresas e imprevistos.

Com efeito, o gesto básico da nossa empreitada foi justamente um procedimento formal que destacava o próprio ato de leitura, concebendo-o desde já como fraturado, cindido — a justaposição das resenhas de Mauss aos nossos comentários visava, sobretudo, impor um regime sincrônico de leitura e desleitura, em que a leitura inicial do texto do Mauss fosse submetida, vez após vez, a um re-arranjo das suas relações significativas em função da leitura dos comentários em seguida. Ao lado do leitor, propomos ler o mesmo texto de Mauss, mas não do mesmo jeito. Ademais, não só líamos Mauss, como líamos *em paralelo a Mauss* o mesmo texto que ele lia — esse paralelismo era crucial e nos permita uma dinâmica mínima de equivocação, em que um só e mesmo texto permitia-nos um eixo de idas e vindas. Esse mesmo procedimento foi expandido nos capítulos seguintes, em que a leitura de outros textos de Mauss era igualmente submetido a novos choques e equívocos, de tal modo que as relações significativas dos textos de Mauss não eram claras de antemão, mas se evidenciavam ao longo da evolução

textual da pesquisa. E nesse sentido, não estamos longe de uma proposta que vislumbra no trabalho de leitura uma reacomodação do trabalho de campo.

Por exemplo, a interpelação feita por Malinowski (1922: 4) ao leitor nos parágrafos iniciais de Argonautas do Pacífico Ocidental ("*Imagine yourself suddenly set dawn surrounded by all your gear, alone on a tropical beach…*") cria uma modalidade de experiência simultânea, em que tanto narrador quanto leitor estão olhando a mesma a coisa ao mesmo tempo[108]: tudo se passa como se a entrada do leitor no texto se desse a partir de uma técnica literária em que a visão de Malinowski se duplica naquela do leitor, de modo que ambos passam a exercer os seus olhares paralelamente. Existe ali uma correspondência temporal entre antropólogo e leitor, ou a ilusão de que ela existe. Um alinhamento de experiências temporais: apesar de não estarem no mesmo espaço, leitor e antropólogo agora conseguem ocupar o mesmo tempo, isto é, olhar ao mesmo tempo para a mesma coisa. Estamos vendo o mundo trobriandês agora por sobre os ombros de Malinowski — ademais, quando ele descreve as morfologias do vilarejo, as trocas de kula etc, é novamente essa duplicação do olhar o que se expressa: dois olhares correndo paralelamente. Porém, cabe ainda uma pergunta suplementar: o que esse procedimento faz com o pensamento? O que esse procedimento do olhar duplicado cria enquanto possibilidade de conhecimento, e por que gostaríamos de erguer nossa pesquisa sobre ele?

Tão importante quanto o que é lido aqui é a construção de um espaço trans-pessoal, onde duas pessoas olham simultaneamente para o que é lido: a leitura não só revela um texto em um determinado contexto, mas produz a ilusão de duas pessoas que passam a ocupar o mesmo instante em dois espaços diferentes – olham ao mesmo tempo. Essa duplicação do olhar não é neutra, mas retorna sobre o que é lido e o altera. Se nós dois estamos lendo simultaneamente, e não somente eu ou você, agora o que é lido por mim contém dentro de si a possibilidade virtual de aparecer de outro jeito (mas eu nunca sei de que maneira ela vai aparecer de outro jeito). Por exemplo, era exatamente isso o que sentíamos quando líamos os mesmos livros resenhados por Mauss — *nunca sabíamos como eles seriam reconfigurados na leitura de Mauss*. E do mesmo modo, o leitor da

[108] Não ignoramos as críticas feitas pelo Writing Culture a esse procedimento estilístico de Malinowski, e como ele na verdade não criaria uma junção entre leitor e antropólogo, mas a sua devida separação na forma de um "aqui" e "lá (sendo o antropólogo aquele quem acessa os dois lugares, e o leitor somente um). Porém, não podemos deixar de apontar que o recurso estilístico de Malinowksi não só constrói autoridade etnográfica, mas um espaço ficcional em que determinadas cenas se desenrolam diante do olhar do leitor – é esse último ponto que sublinhamos.

nossa pesquisa, lendo lado a lado conosco as resenhas de Mauss, *não poderia adivinhar a reversão ou inversão de significados que a nossa leitura posterior poderia impor ao material lido*. Quando eu lia os livros que Mauss lera, eu pressentia a minha leitura sendo englobada pela de Mauss: a plasticidade do tempo, que nos permitia ler o mesmo livro ao mesmo tempo (embora estivéssemos em espaços e mundos radicalmente diferentes), criava uma reversão do meu ponto de vista, reversão essa que se tornava interna ao meu ponto de vista. Essa mesma reversão se reproduzia na experiência do leitor da nossa pesquisa, que não poderia deixar de antecipar, lendo as resenhas, a possível reversão do seu próprio ponto de vista no nosso.

Isso encontra ecos com aquilo que a própria Strathern terá chamado de "efeito etnográfico" (Strathern, 2014: 245). Partindo da constatação de que o trabalho de campo é realizado em dois momentos — durante a observação *in loco*, e durante a análise posterior —, Strathern apontava que as relações entre as duas modalidades de campo fundamentam-se no fato de que a qualquer momento uma delas está em uma posição relativa à sua contraparte. Isso significa que, no momento da coleta de dados, já existe a antecipação da sua reversão na análise, assim como no momento da análise já existe possibilidade implícita de retomada de um novo conjunto de dados observados. Essa imprevisibilidade das condições iniciais coloca uma relação não-linear e complexa entre os dois campos: no momento da observação, não é possível jamais saber o que vai ser importante posteriormente para a análise (daí a importância do holismo, da reiteração contumaz de que todos os dados sejam dignos de serem anotados e descritos); no momento da análise, não é possível jamais saber o que vai ser necessário conhecer para então, retrospectivamente, iluminar os dados (daí a importância da surpresa na escrita etnográfica, da construção de um estilo textual que capture a atenção do leitor pela aparição sempre imprevisível de relações inteligíveis por debaixo de relações sociais aparentemente inacessíveis). O efeito etnográfico estaria nesse embaralhamento dos campos, quando o que é observado no momento da análise se confunde com aquilo que é analisado no momento da observação — *em suma, quando o que fora entendido soma-se a uma nova necessidade de entender* (ibid.: 250), quando no interior de cada campo é possível antever o outro por um exercício de visão periférica. É como se Strathern afirmasse que, dentro da antropologia, mais importante do que o ato de escrita é aquele da re-leitura do que fora escrito — daí a possibilidade sempre presente de poder voltar ao observado com novas análises, ou voltar à análise com novos itens a serem observados.

E guardadas as diferenças, algo similar transcorreu no interior do nosso trabalho. Por óbvio, não houve uma distinção entre observado e analisado (não fazíamos trabalho de campo em sentido tradicional), mas houve uma distinção reiterada entre texto e comentário, que instaurava a mesma imprevisibilidade das condições iniciais: para os nossos leitores, no momento da leitura das resenhas, não era possível antecipar o que seria propriamente relevante no material lido, assim como no momento da leitura dos comentários às resenhas, não era possível antecipar quais categorias seriam acionadas para reativar o material lido. Do mesmo modo, durante a escrita, estávamos expostos à mesma imprevisibilidade, pois quando líamos os mesmos livros que Mauss lera, não podíamos antecipar o que seria relevante na leitura de Mauss, assim como não poderíamos também prever quais relações inteligíveis poderiam se iluminar após a nossa leitura da leitura de Mauss (sobretudo, quais relações poderia se iluminar graças ao privilégio dos anos transcorridos que davam-nos mais categorias do que Maus para iluminar tais livros, e mais categorias com as quais o pensamento de Mauss poderia ecoar).

Por sermos dois olhares correndo paralelamente em um mesmo regime de leitura (nós e Mauss, nosso leitor e nós), éramos também agora um olhar estranhado de si mesmo, que antecipava a todo momento a possibilidade de reversão do seu ponto de vista, cujos efeitos não era possível adivinhar. E vemos aqui como não estamos longe do que havíamos proposto no começo da nossa empreitada. Esse procedimento formal de leitura, que impõe ao ponto de vista do leitor um estranhamento consigo mesmo, concorre para colocar o mesmo leitor à margem dos seus próprios pensamentos, encandeando-os e relacionando-os, *não como aqueles que os pensa, mas como aquele que poderia pensa-los de outra forma.*

BIBLIOGRAFIA

ADAM, E. Systems, Generativity, and Interactional Effects, PhD Thesis, Massachusetts Institute of Technology, 2017

ALMEIDA, M. "A fórmula canônica do mito", In Queiroz, Ruben C. de & Nobre, Renarde F. (eds.). Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras. Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008

BAILEY, J. JULES, S. Making an impression: contemporary moccasins of the Shuswap, Kamloops: Kamloops Art Gallery, 1997

BARROS, E. Os Bakairi. In: MUSEU-Oficina Kuikare. Brasília : Fundação Pró-Memória, s.n., p. 4-11, 1989.

BECKHAM, B. Chinook. In Native America in the Twentieth Century: An Encyclopedia. Edited by Mary B. Davis. New York, London: Garland Publishing, Inc., pp. 107-110, 1996

BENEDICT, R. *The concept of the guardian spirit*, Menasha : Collegiate Press, 1923

BERNSTEIN, B. Roland Dixon and the Maidu, Museum Anthropology, 17 (2): 20–26, 1993

BOLLENS, J. Situation géographique, historique et linguistique des Pueblos, In (Lucie Sebag) L'invention du monde chez les indiens pueblos, Paris: Maspero, 1971

BOAS, F. The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians, Washington: Govt. Print. Off., 1897

_____ *The mythology of the Bella Coola Indians*, Memoirs of the American Museum of North American History – Anthropology. Jesup North Pacific Expedition. Vol. II, Part. II, p. 25-127, 1898

_____ The Jesup Morris Pacific Expedition, In (Org. George Stocking J.) The Shaping of American Anthropology, 1883: 1911: A Franz Boas Reader, Nova Iorque: Basic Books, [1898] 1974

_____ Kathlamet texts. Bureau of American Ethnology. Bulletin 26. Washington, 1901 (1902)

_____ The Folklore of the Eskimo. The Journal of American Folklore, XVII, p. 1-13, 1904

_____ James Teit, The Journal of American Folklore, Vol. 36, No. 139, pp. 102-103 1923

_____ "Waldemar Bogoras", *American Anthropologist*. New Series. **39** (2): 314–15, 1937

_____ Kwakiutl Ethnography, Helen Codere (ed.), Chicago: University of Chicago, 1966

BOAS, F. HUNT, The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians, Washington: Government Print, 1897

_____ *Kwakiuti Text*. Memoirs of the American Museum of North American History – Anthropology. Jesup North Pacific Expedition Vol. III, Part I, p. 1-270. 1902

BOELSCHER, M. The Curtain Within: Haida Social and Mythical Discourse. Vancouver: University of British Columbia Press, 1988

BOURDIEU, P. Outline of a theory of practice, Nova Iorque: Cambridge University Press, 1977

BREW, J.O. "Hopi Prehistory and History to 1850." In (Ed. William Sturtvant) Handbook of North American Indians. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, p. : 514–523, 1979

BOGORAS, W. Chukchee Mythology, Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of National History. Vol. VIII. Part I. Leiden, p. 1-197, Brill: New York, Stechers, 1910

BURKE, C. The year the stars fell: Lakota winter counts at the Smithsonian (Org. Candace Greene), Washington: Smithsonian National Museum of Natural History, 2007

CHASE-DUNN C. MANN, K. *The Wintu and Their Neighbors: A Very Small World-system in Northern California*. University of Arizona Press, Tucson, 1998

CLASTRES, P. Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai, Rio de Janeiro: Ed. 34, p. 14, 1995

_____ "Mitos e ritos dos índios da América do Sul", in Arqueologia da Violência. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

COELHO DE SOUZA, M. The future of the structural theory of kinship, in The Cambridge Companion to Lévi-Strauss, Cambridge: Cambridge University Press, 2009

CUSHING, F. Zuñi: selected writings of Frank Hamilton Cushing, Lincoln: University of Nebraska Press, 1979

COFFEY, J. , GOLDSTOM, E., GOTTFRIEDSON, G., MATTHEW, R., WALTON, P. Shuswap History: The First 100 years of contact, Kamloops: Secwepemc Cultural Education Society, 1990

COOK, K. 'Wittgenstein on Privacy', in George Pitcher (ed.), Wittgenstein: the Philosophical Investigations, Londres: Macmillan, 1968

COOK, F. The conflict between the California Indian and White Civilization, Berkeley: University of California Press, 1976

CURTIN, J. Mythes de la création dans l'Amérique primitive, Williams et Nortgate: Londres, 1898

COELHO DE SOUZA, M. "Por que a identidade não pode durar: a troca entre Lévi-Strauss e os índios", in Lévi-Strauss: leituras brasileiras, CAIXETA DE QUEIROZ, R., FREIRE NOBRE, R. (Org.), Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 278, 2008

CONVERSE, H. Myths and legends of the New York state Iroquois, Albany: University of the State of New York, 1908

CUSHING, F. Zuñi Fetiches, In Zuñi: selected writings of Frank Hamilton Cushing, Lincoln: University of Nebraska Press, 1979

DAVIS, J. "Sign Language, Indigenous". In Gertz, Genie; Boudreault, Patrick (eds.). *The SAGE Deaf Studies Encyclopedia*. Vol. 1., 2016

DEMALLIE, R. PARKS, D., *George A. Dorsey and the Development of Plains Indian Anthropology*, Washington: Smithsonian Institution Press, 2002

DIXON, R.B. Maidu Myths. Bulletin of the American Museum of Natural History Vol. XVII, part II, p. 33-118. New York, 1902

_____ System and sequence in Maidu mythology. Journal of American Folk-lore, XVI, p. 32-37, 1903

DORSEY, G.A. Traditions of the Skidi Pawnee. Memoirs of the American Folklore Society. vol. VIII, Boston. Miftlin. 1904

DORSEY, G.A, VOTH, H. – The Oraibi Soyal ceremony, Stanley Mc Cormick Hopi Expedition, Field Columbian Museum, Publication 55, Anthropological Series, III, Chicago, 1901

_____ The Mishongnovi ceremonies of the Snake and Antelope fraternities. Field Columbian Museum, Publ. 66, Anthro. ser. III, nº3, p. 160-261, Chicago, 1902

DUMONT, L. "Hierarchie et aliance de mariage dans la parenté de l'Inde du Sud", in Dravidian et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud, et en Australie. Paris: Mouton, 1957 [1975]

DURKHEIM, E. "Sur le totémisme", Année sociologique, vol. V, pp. 82 à 121, 1900-1901

_____ The Elementary Forms of the Religious Life. A study in religious sociology, Nova Iorque: Free Press, 1965

DURHEIM, E. MAUSS, M. "Sobre algumas formas primitivas de classificação", In Marcel Mauss. Ensaios de Sociologia. São Paulo: Perspectiva, 2005 [1903]

EICKHOFF, H. Die Kultur der Pueblos in Arizona and New-Mexico. Stuttgart, Strecker u. Schröder, p. 76, 1908

EGGAN, F. *H. R. Voth, Ethnologist*. In: Barton Wright: *Hopi material culture. Artifacts gathered by H. R. Voth in the Fred Harvey Collection*. Flagstaff : Northland Press, 1979

EWERS, J. Introduction, In (James Mooney) Calendar history of the Kiowa Indians, Washington: Smithsonian Institution Press, 1979 [1898]

FAUCONNET, P. Compte-rendu de l'Année Sociologique (1898-99), Mouvement Socialiste, ano 2, 1900

FAUSTO, C. COELHO DE SOUZA, M. "Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios", Revista de Antropologia v. 47 nº 1, São Paulo, USP, 2004

FENTON, W. "The Iroquois in History." In North American Indians in Historical Perspective, edited by Eleanor B. Leacock and Nancy O.Lurie, 129-168. Nova Iorque: Random House, 1971

FEWKES, J-W. A Suggestion as to the Meaning of the Moki Snake Dance, Journal of American Folklore, 1891

_____Notes on Tusayan. Snake and Flute ceremonies. *18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, part II, p. 960-1011, Washington, 1898 (1902)

_____ Minor Hopi festivals, *American Anthropologist*, p. 482-511, 1902

_____ Sky gods in the Hopi Worship. Journ. of Amer. Folklore, , nº 56, XV, p. 14-24, 1902

_____ Tusayan migration traditions. 19th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Part. I, 1899. Washington, p. 571-634, 1900 (1902)

_____ Hopi Katcinas. 21st Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1900-1901), p. 3-123., Washington, 1901

FITZGERALD, D; G, CONLEY, R.J. Cherokees. Portland: Graphic Arts Publishing, 2002

FITZHUGH, W. Introduction. In (Edward Nelson) The Eskimo About Bering Strait, Washington: Smithsonian Institution Press, 1983

FLEISCHMAN, G. The Cherokee Removal, 1838; an entire Indian nation is forced out of its homeland, Nova Iorque: Watts, 1971

FLETCHER, A.C. "The Import of the Totem: A Study from the Omaha Tribe," Proceedings of the American Association for the Advancement of Science XLVI, pp. 325-36, 1897

_____ The Hako : A Pawnee ceremony. – 22d Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1900). Washington, 1904

FLETCHER, A. LA FLESCHE, F. The Omaha Tribe. XVIIth Annual Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology (1905-1906), p. 672, Washington, Gov. Pr. Office, 1911

FORTUNE, R. Omaha Secret Societies. New York: AMS Press, 1969

FOURNIER, M. Marcel Mauss: A Biography, Princeton: Princeton University Press, 2005

FRAZER, J. Totemism, Edimburgo: Adam and Charles Black, 1887

GODOY, G. BALYKOVA, K. Introdução, in Guató: A Língua (Max Schmidt), Série Monografias, 5, Cadernos de Etnolinguística, Rio de Janeiro: UFRJ, 2018

GREGORY, C. Gifts and Commodities, Londres: Academic Press, 1982

HANKS, L. HANKS, J. Tribe Under Trust: A Study of the Blackfoot Reserve in Alberta. Toronto: University of Toronto Press, 1950

HAEBERLIN, The Indians of Puget Sound, Seattle: University of Washington Press, 1930

HEAT-MOON, W. Introduction, (Walter McClintock) The Old Trails, Boston: Houghton Mifflin, 1992

HEWITT, J. N. B. Iroquoian Cosmology. First Part. 21th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1899-1900), p. 127-360 Washington. 1901

_____ Orenda and a definition of religion, American Anthropologist, New Series, Vol. 4, No. 1, pp. 33-46, 1902

HIEB, L. Meaning and Mismeaning: Toward an Understanding of the Ritual Clown." In New Perspectives on the Pueblos, A. Ortiz (ed.), pp. 163-196, 1972

HILLSTROM, L. Chinook. In The Gale Encyclopedia of Native American Tribes, Vol. IV. Edited by Sharon Malinowski, Anna Sheets et al. Detroit, New York, Toronto, London: Gale, pp. 276-280, 1998

HILL TOUT. C. Totemism: a consideration of its origin and import, Ottawa: J. Hope & Sons, 1903

_____ Report on the Ethnology of the Siciatl of British Columbia. etc. Journ. of the Anthr. Inst. of Great Britain, vol. 34, p. 20-92., 1904

_____ The Salish People: The local contribution of Charles Hill Tout, Vancouver: Talon Books, 1978

_____ Ethnological Report on the Siseelis and Skaulits tribes. etc. Journ. of the Anthr. Inst., vol. 34, p. 311-376 1904

_____"Totemism: A Consideration of Its Origin and Import," Transactions of the Royal Society of Canada IX, pp. 61-99, 1903-4

HOUGH, W. Jesse Walter Fewkes, American Anthropologist, New Series, vol. 33, no.1, pp. 92-97, 1931

HYDE, G. Pawnee Indians. Denver: University of Denver Press, 1951

ISHI, L. Western Science Comes to the Hopis: Critically Deconstructing the Origins of an Imperialist Canon, Wicazo Sa Review, vol. 25, no. 2, p. 65-88, 2010

JACKSON, J. "Introduction", In (Frank Speck) Ethnology of the Yuchi Indians, Lincoln: University of Nebraska Press, 2004 [1909]

KALISCH, H. UNRUH, E. *Don't cry! the Enlhet history of the Chaco War*. Montreal Kingston London Chicago: McGill-Queen's University Press, 2022

KARADY, V. Strategies de reussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens," Revue Frangaise de Sociologie 20, no. 1, January— March, 1979

_____ "Presentation de 1'edition," in Mauss, Oeuvres, Paris: Editions de Minuit, 1979

KARSENTI, B. Marcel Mauss: Le fait social total, Paris: Presses universitaires de France, 1994

KIDD, S. Love and hate among the people without things: the social and economic relations of the Enxet people of Paraguay, Maryland: Lexington Books, 2021

KRAUSE, F. Die Pueblo Indianer. Eine historisch-ethnographische Studie (Nova Acta, Abhdl. d. Kais. Leop. Carol. Deut. Ak. d. Natureforscher., vol. LXXXVII, nº 1), p. 266, Halle, 1907

KROEBER, A.L. Handbook of Indians of California, Bureau of American Ethnology Bulletin No. 78. Washington, D.C, 1925

LAGUNA, F. Under Mount Saint Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1972

LAIRD, D. Hopi Bibliography. Tucson: University of Arizona Press, 1977

LA FARGE, P. On the Frontier of Photography: Carl Lumholtz and the Kodak Snapshot Camera, Journal of the Southwest, vol. 55 no. 4, p. 473-494, 2013

LEACH, E. *Rethinking Anthropology*, In: Rethinking Anthropology, Nova Iorque: Humanities Press Inc., 1971

LÉVI-STRAUSS, C. The Structural Study of Myth. Journal of American Folklore, v. 78, n. 270, p. 428-444, 1955.

_____ O totemismo hoje. Lisboa: Edições 70, 2003

_____ "Introdução à obra de Marcel Mauss", In (Marcel Mauss) Sociologia e Antropologia, São Paulo: Cosac Naify, 2003b

_____ "A eficácia simbólica", In Antropologia Estrutural Dois, São Paulo: Ubu Editora, 2017

LEVY, L. O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa, Porto Alegre: L&PM, 1998

LÉVY-BRUHL, H. "In Memoriam: Marcel Mauss," Année Sociologique, 3rd ser., Paris: PUF, 1951

LEWIS, T. KNEBERG, M. Tribes that slumber, Tennessee: University of Tennessee Press, 1958

LIPUMA, E. POSTONE, M. Gifts, Commodities, and the Encompassment of Others, Critical Historical Studies, Primavera 2020

LOCKE, R. The Book of the Navajo. Los Angeles: Mankind Publishing Co, 1976

LOWIE, R. A Note on Kiowa Kinship Terms and Usages, American Anthropologist, New Series, Vol. 25, No. 2, pp. 279-281, 1923

LUMHOLTZ, C. The symbolism of the Huichol Indians, Memoirs of the American Museum of North American History vol III, 1900

_____ Unknown Mexico. 2 vols. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1902

MACDONALD, G. Haida Monumental Art: Villages of the Queen Charlotte Islands. Vancouver: University of British Columbia Press, 1983

MALINOWSKI, B. Argonauts of Western Pacific, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1922

_____ The Early Writings of Bronislaw Malinowski, Cambridge: New York : Cambridge University Press, 1993

MALLERY, G. Pictographs of the North American Indians, a preliminary paper, Washington: Smithsonian Institution, 1886

MANIGLIER, P. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", Cadernos de Campo, no. 22, São Paulo, 2013

MARK, J. A stranger in her native land : Alice Fletcher and the American Indians, Lincoln: University of Nebraska Press, 1988

MAUSS, M. "L'Année Sociologique", Internationales Archiv für Ethnographie (11), 1898

_____ "L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés, à l'École des hautes études," Revue de L'Histoire des Religions 45, 1902

_____ "Le totémisme", Année sociologique, pp. 235-38 , 1903-04

_____ Comptes-rendus *Ein Versuch über Volksreligion e Over het primitief Begrip van Grondeigendom*, in Année Sociologique, 1904

_____ Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo, In L'Année Sociologique, tome IX, 1904-05

_____ "Ensaio sobre a Dádiva", In Sociologia e Antropologia, São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1924]

_____"L'oeuvre de Marcel Mauss par lui-même", *Revue française de sociologie* XX (1), 1930

_____"A prece", In Marcel Mauss (autor) Ensaios de Sociologia, São Paulo: Perspectiva, 2005

MAUSS, M. HUBERT, H. "Esquisse d'une théorie générale de la magie", l'Année Sociologique, 1902-1903. "Esboço de uma teoria geral da mágica", in Sociologia e Antropologia, São Paulo: Cosac Naify, 2003

MEADOWS, W. MCKENZIE, P. "The Parker P. McKenzie Kiowa orthography: How written Kiowa came into being". Plains Anthropologist. 46 (176): 233–248, 2001

MERRILL, W. Rarámuri Souls: Knowledge and Social Process in Northern Mexico. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1988

MINDELEFF, C. Localization of Tusayan clans. 19th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Part. I, 1899. Washington, 1900 (1902)

MOONEY, J. Calendar history of the Kiowa Indians, Washington: Smithsonian Institution Press, 1979 [1898]

_____ Myths of the Cherokees, and Sacred Formulas of the Cherokees, Nashville: Charles and Randy Elder-Booksellers, 1982 [1902]

MORGAN, L. H. League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois edited by Herbert M. Lloyd. 2 vols. Nova Iorque: Dodd, Mead, 1901 [1851]

_____ Systems of consanguinity and affinity of the human family. Washington: Smithsonian Institution Press, 1870

NABOKOV, P. Introduction, In (Victor Mindeleff) A study of Pueblo architecture in Tusayan and Cibola, Washington: Smithsonian Institution Press, 1989

ORTIZ, A. Handbook of North American Indians. Vol. 10, Southwest, 489-683. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1983

OVERING, J. "Estruturas elementares da reciprocidade", in Cadernos de Campo, n. 10, p. 136, 2002 [1984]

OSWALT, W. "The Pawnee." In This Land Was Theirs: A Study of the North American Indian, (Ed. Wendell H. Oswalt), p. 239-289, Nova Iorque: John Wiley & Sons, 1966

POSTONE, M. Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory, Cambridge: Cambridge University Press, 2003

RAMOS, A. “Revisitando a etnologia à brasileira”. In. Horizontes das Ciências Sociais no Brasil – Antropologia. Carlos Benedito Martins e Luiz Fernando Dias Duarte (Org.). São Paulo: ANPOCS, pp. 25-59, 2010

RAMSEY, J, Coyote Was Going There: Indian Literature of the Oregon Country. Seattle: University of Washington Press, 1977

RIVERS, W.H.R. A antropologia de Rivers. In: R. Cardoso de Oliveira (org.), A Antropologia de Rivers. Campinas: Edunicamp, 1991

ROUSSEAU, A. Review of *Un escocés en el Chaco. John Arnott, misionero y etnógrafo, ILAMIS/Itinerarios (Scripta Autochtona, 25)* Lorena Córdoba, Journal de la Société des américanistes, vol. 107, no.1, p. 270-77, 2021

Record of Folk-Lore and Mythology, In The Journal of American Folklore, vol. 4, 1891

SALADIN D’ANGLURE, B. Du fœtus au chamane, la construction d’un “troisième sexe” inuit. Études/Inuit/Studies, vol. 10 (1-2), p. 25-113, Québec, 1986

_____ . Mauss et l’anthropologie des Inuit. *Sociologie et sociétés*, 36(2), 91–130, 2004

SCHMIDT. - Indianerstudien in Zentralbraesilien. Erlebnisse und ethonologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren. 1900 bis 1901, XIV-456, Berlin, Reiner. 1905

SCHREMPP, G. “Copernican kinship: an origin myth for the category”, HAU: Journal of Ethnographic Theory 1 (1), p. 135, 2011

SHKLVOSKY, V. “Literature without a plot: Rozanov”, In Theory of Prose, Elmwood Park: Dalkey Archive Press, [1925] 1990

SILVERSTEIN, M. Chinookans of the Lower Columbia. In Handbook of North American Indians. Northwest Coast, Vol. 7. 533-546. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1990

SIMONI-ABBAT, M. Collections Huichol, Paris: Muséum national d’histoire naturelle, 1963

SPECK, F. Ethnology of the Yuchi Indians, Lincoln: University of Nebraska Press, 2004 [1909]

SPENCE, R, JENNINGS, D. The Native Americans: prehistory and ethnology of the North American Indians, Nova Iorque: Harper & Row, 1965

STEGNER, W. *Beyond the Hundredth Meridian: John Wesley Powell and the second opening of the West*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1954

STERN, P. Historical Dictionary of the Inuit, Lanham: Scarecrow Press, 2004

STEVENSON, M. – Zuni Games. American Anthropologist, vol. 5, p. 468-498, 1903

_____ The Zuhi Indians. Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies, 23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology (pour 1901-1902), Gov. Pr. Off., p. 635, Washington, 1904 (1906)

STOCKING, G. The Shaping of Aerican Anthropology, 1883: 1911: A Franz Boas Reader, Nova Iorque: Basic Books, 1974

STRATHERN, M. "Marriage exchanges: a Melanesian comment", Annual Review of Anthropology, vol. 13, p. 48, 1984

_____ The Gender of the Gift, Cambridge: Cambridge University Press, 1988

_____ "O efeito etnográfico", in O efeito etnográfico, São Paulo: Cosac Naify, p. 245, 2014

SUTTES, W. Affinal Ties, Subsistence, and Prestige among the Coast Salish, American Anthropologist, New Series, vol. 62, no. 2, p. 296-305, 1960

SWANTON (J.R.). – Contributions to the Ethnology of the Haida. Publ. Jesup North Pacific Expedition, Vol. V, part I, Memoirs of the American Museum of National History. 1905, p. 293, Leiden, Brill. New York, Stechert, 1906

_____ Social condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians. 26 th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, p. 391-512, 1905. (publ.1908)

_____ Haida Texts and Myths (Skidegate Dialect) Bulletin 29, Bureau of American Ethnology, p. 448, 1905 (pub.1906)

TANNER, A. Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters, Nova Iorque: St. Martin's Press, 1979

TAYLOR, A-C. "L'americanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie?". In B. Rupp-Eisenreich (Ed.), Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles. Paris: Klinsieck, p. 212-33, 1984

_____ The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective of Being Human. The Journal Of The Royal Anthropological Institute. Vol. 2, No. 2, pp. 201-215, 1996

TEIT J. The Lillooet Indians. The Jesup North Pacific Expedition, Vol. 2, Part V. Reprinted by AMS Press (New York), 1975 [1906]

_____ The Shuswap. Memoirs of the American Museum for Natural History. New York (The Jesup North American Expedition, II, VII), New-York, Stechert et Leyde, Brill, 1909

VAN EIJK, J. The Lillooet language: phonology, morphology, syntax, Vancouver: UBC Press, 1997

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem,* Trad. Bras. Mariano Ferreira, Petrópolis, Vozes, 2011 [1909]

VANZOLINI, M. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome, 2015

VILAÇA, A. "O parentesco como um fato da cosmologia na Amazônia", texto apresentado no GT "Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)", XXV Encontro anual da ANPOCS, Caxambu, 2001

VIVEIROS DE CASTRO, E. O problema da afinidade na Amazônia. In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, p. 87-180, 2002

_____ The Relative Native: Essays on indigenous conceptual worlds, Chicago: Hau Books, 2015

_____ Metaphysics as Mythophysics: Or, Why I Have Always Been an Anthropologist", in Comparative Metaphysics: ontology after anthropology / (Orgs) Pierre Charbonnier, Gildas Salmon, and Peter Skafish, Lanham: Rowman and Littlefield International, p. 264, 2016

_____ "O problema da afinidade na Amazônia", in A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia, São Paulo: Ubu Editora, p. 154, 2017

_____ "Perpectivismo e multinaturalismo na América Indígena". In A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Ubu Editora, p. 299, 2017

VOTH, H. The Oraibi Powamu ceremony. Stanley Mc Cormick Hopi Expedition, Field Columbian Museum, Publication 55, Anthropological Series, III, Chicago, 1901

_____ Hopi Proper Names. Field Columbian Museum, Anthropological Series, VI. no. 3, p. 65-113, Chicago, 1905

_____ Oraibi Natal Customs and Ceremonies. Anthropological Series, VI, no. 2, p. 47-61, Chicago, 1905

_____ The Traditions of the Hopi. Field Columbian Museum Publ., Anthr. Series, IX, 4, p. 320, 1906

WALKER, W. Ritual, Life Histories, and the Afterlives of People and Things, Journal of the Southwest, vol.41, no. 3, pp. 383-405, 1999

WEYER, E. The Eskimos; their environment and folkways, Hamden: Archon Books, 1969

WISHART, D. An Unspeakable Sadness: The Dispossession of the Nebraska Indians. Lincoln: University of Nebraska Press. Mark Awakuni-Swetland, 1994

WITTGENSTEIN, L. Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell, 1958

WOODBURY, R. WOODBURY, N. The rise and fall of the Bureau of American Ethnology, Journal of the Southwest, vol.41, no. 3, p.283-296, 1999

WHITE, L. The Ethnography and Ethnology of Franz Boas, Bulletin no. 6, Austin: Texas Memorial Museum, 1963

WHITELEY, P. Deliberate Acts, Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1988