



Nova Biblioteca de Ciências Sociais
diretor: Celso Castro

Teoria das elites

Cristina Buarque de Hollanda

Forças Armadas e política no Brasil

José Murilo de Carvalho

A política nos quartéis

Maud Chirio

Cultura e personalidade

Margaret Mead, Ruth Benedict e Edward Sapir

Eleições no Brasil

Jairo Nicolau

Jango e o golpe de 1964 na caricatura

Rodrigo Patto Sá Motta

O Brasil antes dos brasileiros

André Prous

Questões fundamentais da sociologia

Georg Simmel

Kissinger e o Brasil

Matias Spektor

Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios

C. Wright Mills

Margaret Mead
Ruth Benedict
Edward Sapir

Cultura e personalidade

Seleção, apresentação e revisão técnica:
Celso Castro

Tradução:
Maria Luiza X. de A. Borges

Copyright Margaret Mead © 1928, 1955, 1961, Margaret Mead (direitos acordados com HarperCollins Publishers através da Agência Riff)
Copyright Edward Sapir © 1949, The Regents of The University of California
Copyright da seleção e apresentação © 2015, Celso Castro

Copyright desta edição © 2015:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua Marquês de S. Vicente 99 – 1º | 22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo
Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Preparação: Angela Ramalho Vianna | Revisão: Eduardo Farias, Eduardo Monteiro
Capa: Estúdio Insólito | Foto da capa: Margaret Mead e duas meninas samoanas, c.1926. Reprodução autorizada pela American Anthropological Association

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

B399c Benedict, Ruth
Cultura e personalidade/Ruth Benedict, Margaret Mead, Edward Sapir; organização Celso Castro; tradução Maria Luiza X. de A. Borges. – Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

(Nova Biblioteca de Ciências Sociais)

Tradução de: Configurations of culture in North America, Coming of age in Samoa, The emergence of the concept of personality in a study of cultures

ISBN 978-85-378-1404-8

1. Cultura. 2. Estrutura social. 3. Sociologia. 4. Antropologia. I. Mead, Margaret. II. Sapir, Edward. III. Castro, Celso. IV. Título. V. Série.

15-19230

CDD: 306

CDU: 316.7

Sumário

Apresentação 7

1. A adolescência em Samoa 17

MARGARET MEAD

2. Configurações de cultura na América do Norte 66

RUTH BENEDICT

3. A emergência do conceito de personalidade

em um estudo de culturas 110

EDWARD SAPIR

Notas 124

2. Configurações de cultura na América do Norte

RUTH BENEDICT

NOS ÚLTIMOS 25 ANOS, o fato mais importante na antropologia foi, sem dúvida, a acumulação de alguns retratos de corpo inteiro de povos primitivos. É difícil lembrar um tempo em que a possibilidade de reconstruir uma imagem mesmo que sofrível de qualquer tribo primitiva ainda se limitava a duas ou três regiões, todas cercadas por dificuldades. Os melhores relatos então disponíveis não eram resultado de uma investigação intencional da parte de estudiosos dos costumes, mas do feliz acaso que reunira um bom observador e uma cultura admirável, os registros de Sahagún, por exemplo, ou Codrington, na Melanésia.*

A vasta quantidade de material antropológico disponível era francamente anedótica, como nas narrativas de viajantes, ou era esquematicamente dissecada e tabulada, como nos relatos de muitos etnólogos. Nessas circunstâncias, o necessário debate antropológico geral recorria, como na época de Tylor, ao método comparativo, por definição episódico e esquemático. Ele buscava, mediante a reunião de grandes séries de ob-

* Frei Bernardino de Sahagún (c.1499-1590), frade franciscano espanhol, autor da *Historia general de las cosas de la Nueva España*, na qual descreveu a história e a cultura dos astecas, logo após a conquista pelos espanhóis. O inglês Robert Henry Codrington (1830-1922) foi um missionário anglicano que fez os primeiros estudos sobre as sociedades da Melanésia. (N.O.)

servações dissociadas de seu contexto, estabelecer "a" mente primitiva, ou "o" desenvolvimento da religião, ou "a" história do casamento.

Por força das necessidades impostas por essa mesma situação, floresciam também as escolas estritamente difusionistas, que transformavam em virtude a limitação dos materiais a seu dispor e operavam unicamente com objetos isolados, nunca com seu cenário ou sua função na cultura de que provinham.

A crescente insatisfação com essas duas abordagens teóricas dominantes do que por certo podemos chamar de período anedótico da etnologia esteve sempre explícita na insistência de Boas no estudo exaustivo de qualquer cultura primitiva, e é atualmente proclamada da maneira mais clara por Malinowski. O vigor deste último volta-se contra o grupo difusionista, não contra os Frazer e os Westermarck do método comparativo; mas, em seu trabalho, ele insiste sempre que a teoria antropológica não deve levar em conta itens isolados, mas culturas humanas como totalidades orgânicas e funcionais. Ele queria que compreendêssemos que, quando uma coleção de museu de objetos dos Niam-Niam é instalada, ou quando uma monografia de tipo semelhante é publicada, continuamos sem conhecer coisa alguma sobre esse povo, a menos que saibamos de que maneira o arranjo da casa, os artigos de vestuário, as regras de evitação ou de casamento, as ideias sobre o sobrenatural, sobre como cada objeto e cada traço cultural, em outras palavras, é empregado em sua vida nativa.

De modo um pouco decepcionante, Malinowski não passa em seguida ao exame dessas totalidades culturais, mas contenta-se em concluir sua argumentação assinalando, em cada contexto, que todo traço funciona no complexo cultural total,

conclusão que se assemelha mais ao início da investigação que ao seu término. Pois se trata de uma posição que conduz diretamente à necessidade de investigar em que espécie de totalidade esses traços funcionam e que referência eles mantêm com a cultura total. Em que medida os traços conseguem estabelecer uma inter-relação orgânica? Os leitmotiven* no mundo pelos quais eles podem ser integrados são muitos ou poucos? Os funcionalistas não formulam essas questões.

Ora, o que se torna cada vez mais patente à medida que longas descrições de povos primitivos são publicadas é que essas culturas, embora compostas de forma tão esmagadora por elementos díspares, reunidos ao acaso, a partir de todas as direções, pela difusão, nem por isso deixam de ser, de modo reiterado, integradas segundo padrões muito diferentes e individuais. A ordem alcançada não é um mero reflexo do fato de que cada traço tem uma função pragmática – o que se parece muito com a grande descoberta, na fisiologia, de que o olho normal enxerga e a mão dotada de músculos normais agarra; ou, mais exatamente, a descoberta de que não existe nada na vida humana que a humanidade não tenha adotado e racionalizado. A ordem deve-se antes à circunstância de que, nessas sociedades, foi estabelecido um princípio segundo o qual o material cultural reunido é transformado em padrões coerentes segundo certas necessidades internas, desenvolvidas dentro do grupo. Essas sínteses são de várias espécies. Para algumas delas temos terminologia conveniente, para outras, não. Em todos os casos, elas são a consecução mais ou menos bem-sucedida de um comportamento integrado, que se torna

* Em alemão no original, significa "motivos condutores". (N.O.)

ainda mais notável para o antropólogo em razão de seu conhecimento dos materiais dispersos e híbridos a partir dos quais a integração foi alcançada.

A proposta de que as culturas devem ser estudadas a partir desse ponto de vista e de que ele é decisivo até para a compreensão de nossa própria história cultural foi apresentada pela escola alemã liderada por Wilhelm Dilthey e popularmente representada em países anglófonos por Oswald Spengler, em *A decadência do Ocidente*.¹ Para essa escola filosófica, a história é a sucessão de filosofias de vida culturalmente organizadas e a filosofia é o estudo dessas grandes leituras da vida. Para o próprio Dilthey, a ênfase recai de maneira apenas secundária, e como que acidental, sobre a configuração da própria cultura para expressar essas diferentes leituras da vida. Sua ênfase principal incide sobre essas grandes interpretações como expressões da variedade da existência e está dirigida contra a suposição de que qualquer uma delas pode ser definitiva. Ele sustenta vigorosamente que configurações essenciais em filosofia são incomensuráveis e que suas categorias fundamentais não podem ser convertidas umas na outras.

Seu estudo mais sistemático, *Introdução às ciências humanas*, sem dúvida é historicamente descritivo. Quando Dilthey se torna sistemático, seus agrupamentos não são configurações em absoluto, mas tipos de personalidade em filosofia: ele agrupa Demócrito, Epicuro, Hobbes e os enciclopedistas franceses como exemplos de seu tipo "materialista-positivista", em contraposição ao qual estabelece o tipo de idealista objetivo e o de idealista da liberdade, ambos selecionados de forma eclética a partir de diferentes nações e eras. Em seus ensaios menos sistemáticos, porém, ele caracterizou bem certas notáveis ati-

tudes culturais do período de Frederico o Grande e do período medieval, e fez uso frequente de ideias culturais. A elaboração de tipos de E. Spranger² é apriorística e subjetiva, não extraída do estudo da história. Ele apresenta como tipos seus o homem teórico, o homem econômico, o esteta, o homem gregário, o homem como exemplificação de uma vontade de poder, o homem religioso.

Spengler, no entanto, elaborou o aspecto cultural de sua escola filosófica. Evitou a tentativa dos demais de definir e limitar “os” tipos que podem ocorrer. Para ele, as “ideias de destino”, sejam elas quais forem, que evoluem dentro de uma cultura e lhe conferem sua individualidade, são o que há de dinâmico e desafiador na vida humana. Essas ideias distinguem-se profundamente de uma cultura para outra e condicionam suas trajetórias, de tal modo que certas crenças e certas cegueiras são inevitáveis para elas. Cada grande cultura tomou determinada direção, não assumida por outra, e desenvolveu crenças e instituições até que elas se tornassem expressão dessa orientação fundamental, e é a plena elaboração dessa atitude única e extremamente individualizada diante da vida que importava naquela época cultural.

O estudo de Spengler causa impressão confusa, em razão de seu caráter discursivo e das complexidades não resolvidas das civilizações de que ele trata. De um ponto de vista antropológico, a crítica fundamental a seu trabalho é que ele envolve o tratamento da civilização estratificada moderna como se ela tivesse a homogeneidade essencial de uma cultura primitiva. A descrição que faz, em particular da visão de mundo moderna, que ele chama de faustiana, é apenas uma das descrições integradas que se poderiam traçar do homem

moderno. Ela deve ser contrabalançada pela descrição de um Babbitt ou de um Roosevelt, por exemplo. Mesmo nisso, em razão da consideração bastante mística que ele tem por números, arquitetura, música, pintura, vontade, espaço e tempo, a definição de seus tipos torna-se confusa, e a identificação de suas diferentes “ideias de destino” faustianas em matemática, finanças, filosofia e moral é difícil de entender.

O princípio fundamental da filosofia de Dilthey e sua escola, tal como aplicado à civilização da Europa Ocidental, continua mais estimulador e instigante que convincente. A dificuldade – que o próprio Dilthey evitou em grande parte ao enfatizar sobretudo as tendências dominantes na filosofia, e não nas culturas em geral – é muito clara em Spengler; os dados históricos da Europa Ocidental são demasiado complexos, e a estratificação cultural é demasiado completa para se prestar, em nosso presente estado de conhecimento histórico, à necessária análise.

Uma das justificações filosóficas para o estudo de povos primitivos é que os dados etnológicos tornam claros fatos sociais fundamentais que de outro modo ficariam confusos e impossíveis de demonstrar. Entre eles, nenhum me parece mais importante que o das configurações fundamentais e características da cultura que padronizam a existência e condicionam as reações emocionais e cognitivas de seus portadores de tal modo que elas se tornam incomensuráveis, cada qual se especializando em certos tipos selecionados de comportamento, cada qual excluindo o comportamento próprio de seus opostos.

Recentemente examinei desse ponto de vista dois tipos de cultura representados no Sudoeste,³ a dos índios pueblos, em contraposição às dos vários povos que os circundam. Chamei

o ethos dos Pueblo de apolíneo, no sentido nietzschiano da busca cultural de sobriedade e moderação, da desconfiança em relação ao excesso e à orgia. Por outro lado, o tipo contrastante de Nietzsche, o dionisiaco, é ilustrado com abundância em todas as culturas circundantes. Esse tipo valoriza o excesso como fuga para uma ordem de existência além daquela dos cinco sentidos e encontra sua expressão na criação, no plano da cultura, de experiências dolorosas e arriscadas, e no cultivo de excessos emocionais e psíquicos, na embriaguez, nos sonhos e no transe.

A situação do Sudoeste fornece uma oportunidade excepcionalmente boa para o estudo do grau em que cenários psicológicos contrastantes desse tipo, depois de institucionalizados, podem moldar as culturas resultantes. Os índios pueblos são uma civilização muito bem delimitada e sabidamente muito antiga, ilhada em meio a culturas extremamente divergentes. Mas o insulamento de sua cultura não pode ser atribuído, como na Oceania, ao isolamento físico. Não há qualquer cadeia de montanhas, qualquer deserto intransponível, nem mesmo muitos quilômetros a separá-los de seus vizinhos. Esse é um insulamento cultural alcançado quase a despeito das condições geográficas. Os Pueblo orientais iam regularmente às planícies caçar búfalos, e o centro da região dos Pima fica a um dia de viagem a pé dos Hopi e dos Zuñi. O fato, portanto, de eles terem uma cultura complexa, contudo, mais notavelmente distinta da de seus vizinhos muito próximos que qualquer outra na América do Norte, torna sua situação inconfundível. A resistência que manteve afastados dos Pueblo⁴ traços como o espírito guardião e a visão, o xamã, a tortura, a orgia, o uso cultural de substâncias tóxicas, as ideias de perigo místico as-

sociado ao sexo, a iniciativa do indivíduo e a autoridade pessoal em assuntos sociais, é uma resistência cultural, e não o resultado de um isolamento decorrente de fatos físicos do ambiente.

A cultura dos índios pueblos do Sudoeste, como ressaltai no artigo mencionado, é uma elaboração completa, institucionalizada, do tema da sobriedade e da moderação no comportamento. Esse tema dominante na verdade impediu o desenvolvimento daquelas situações dionisiacas típicas, que a maioria das tribos norte-americanas elabora a partir de cada fase da vida, cultivando o abandono e os excessos emocionais e transformando o nascimento, a adolescência, a menstruação, os mortos, o ato de matar e qualquer das outras crises da vida em ocasiões carregadas de ambivalência, cheias de perigo e força. Essa cultura recusou igualmente traços das culturas circundantes, como a autotortura, o uso cerimonial de drogas e a visão inspiradora, juntamente com toda a autoridade usualmente derivada do contato pessoal com o sobrenatural, isto é, o xamanismo. Ela abomina os impulsos perturbadores do indivíduo – falo numa taquigrafia animística, querendo dizer que sua propensão cultural opõe-se aos potenciais impulsos humanos para ter visões, fazer experiências com o prazer e extravasar sua energia em excessos da carne, acabando por reduzi-los ao mínimo.

Entre esses impulsos perturbadores, o ethos dos Pueblo inclui também a vontade de poder. Com a mesma firmeza com que agiu para obliterar a autotortura, ele agiu no sentido de apagar o impulso humano para o exercício da autoridade. O homem ideal dessa cultura evita a autoridade no lar ou num cargo público. O cargo acaba lhe sendo imposto, mas mesmo então a cultura já retirou da posição que ele deve ocupar qual-

quer coisa que se assemelhe a autoridade pessoal, no nosso sentido; ela continua a ser um cargo de confiança, um centro de referência no planejamento do programa comunal, não muito mais que isso.

A sanção para todos os atos decorre sempre da estrutura formal, não do indivíduo. Ele não pode matar, a menos que tenha o poder de escalar ou planeje ser iniciado nesse poder – isto é, na sociedade guerreira organizada. Não pode curar só por saber como fazê-lo nem adquire sanção a partir de qualquer encontro pessoal com o sobrenatural, mas porque pagou para ascender ao posto mais elevado nas sociedades de cura. Mesmo que seja o sumo sacerdote, não plantará uma vara de prece, exceto nas estações institucionalmente prescritas; se o fizer, será acusado de praticar feitiçaria, pois, segundo demonstram as histórias em que essas situações ocorrem, de fato é isso que está fazendo. Portanto, o indivíduo devota-se às formas constituídas de sua sociedade. Ele participa de todas as atividades de culto e, segundo seus recursos, aumentará o número de máscaras possuídas pelos Zuñi, mandando fazer uma para si – o que envolve jejum e uma considerável despesa. Ele se encarregará de patrocinar as danças kachina segundo o calendário; irá promovê-las na grande dança de inverno, construindo para elas uma nova casa e assumindo as despesas de sua parte da cerimônia. Mas faz tudo num anonimato para o qual é difícil encontrar paralelo em outras culturas. Não as promove na tentativa de angariar prestígio. Socialmente, o bom homem nunca se eleva acima de seu próximo, exibindo autoridade. Ele põe todos à vontade, “fala muito”, não dá ensejo a ofensa. Nunca é violento nem fica à mercê de suas emoções.

Todo o interesse da cultura está voltado para fornecer a cada situação conjuntos de regras e práticas por meio das quais se sobrevive sem recorrer à violência e à perturbação, aspectos de que sua cultura desconfia. Embora faça delas o principal motivo de sua religião,⁵ até as práticas de fertilidade, associadas tão universalmente em outras culturas ao excesso e à orgia, são ritos não eróticos baseados em analogias e na magia compassiva. Debaterei adiante a meticulosidade com que os ritos de luto são projetados para o mesmo fim.

Essas configurações de cultura, construídas em torno de traços humanos selecionados e trabalhando em prol da obliteração de outros, são de importância capital para a compreensão da cultura. Traços objetivamente semelhantes e geneticamente associados podem ser utilizados em diferentes configurações, talvez, sem mudanças nos detalhes. Os fatos relevantes são o cenário emocional contra o qual o ato tem lugar nas duas culturas. Formaremos uma ideia sobre isso se imaginarmos a dança da cobra dos índios pueblos no cenário de nossa própria sociedade.

Entre os índios pueblos ocidentais, pelo menos, quase não se sente repulsa pela cobra. Eles não têm nenhum estremecimento fisiológico ao toque de seu corpo; na cerimônia, não experimentam profunda aversão nem horror. Quando nós nos comparamos com eles, nos situamos no polo emocionalmente oposto, mesmo que nos adaptemos com minúcia a seu padrão de comportamento. Para eles, depois de removido o veneno das cascavéis, todo o procedimento é equiparável a uma dança com águias ou com gatinhos. Essa é uma expressão apolínea de dança completamente característica, ao passo que, entre nós, com nossas reações emocionais à cobra, a dança não é

possível nesse nível. Sem mudar um item no comportamento exterior da dança, sua significação emocional e seu funcionamento na cultura são invertidos. No entanto, com muita frequência, em monografias etnográficas, não temos como conhecer esse cenário emocional, nem mesmo nos traços em que ele se torna de importância básica, como, por exemplo, no sentimento em relação ao cadáver. Precisamos de dados muito mais relevantes, tomados em pesquisa de campo, para avaliar o panorama emocional.

A situação mais comum é aquela em que o traço é reelaborado para expressar a padronização emocional diversa, característica da cultura que o adotou. Essa reelaboração de traços de comportamento muito difundidos em diferentes configurações de cultura só pode ser descrita de forma adequada quando um corpo muito maior de dados de campo é apresentado a partir desse ângulo, e uma concordância muito maior já tiver sido alcançada entre os antropólogos, em relação às padronizações relevantes. No entanto, há certas configurações de cultura que estão claras a partir das monografias existentes, vindas não só – talvez nem mesmo principalmente – da América do Norte. Contudo, para estabelecer a validade da argumentação que estou apresentando, vou me limitar a traços difundidos por este continente e debater apenas traços culturais norte-americanos bem conhecidos, e a maneira pela qual eles foram moldados pelas tendências dominantes de certas culturas contrastadas.

Já me referi a práticas fúnebres. Há dois aspectos envolvidos em práticas fúnebres que considerarei em separado: por um lado, a situação de luto, por outro, a situação do indivíduo que matou outro.

A situação de luto é caracteristicamente tratada em culturas apolíneas e dionisiacas segundo sua propensão. O comportamento dionisiaco para o enlutado encontrou vários canais diferentes de expressão na região que estamos analisando na América do Norte. Em meio às planícies ocidentais, ele era uma expressão violenta de perda e consternação. A agonia tomava a forma da automutilação, em especial para as mulheres. Elas davam cutiladas na própria cabeça, nas panturrilhas, decepavam os dedos. Longas filas de mulheres marchavam através do acampamento depois da morte de uma pessoa importante, as pernas nuas e sangrando. Elas não limpavam o sangue de cabeças e pernas, deixando que ele coagulasse. Quando o corpo era conduzido para ser enterrado, todos os objetos existentes na tenda do morto eram jogados ao chão para que ninguém, exceto os parentes, deles se apossasse. A tenda era desmontada e dada a outra pessoa. Logo, tudo havia desaparecido e nada restava à viúva além da manta que a envolvia. Junto ao túmulo, os cavalos favoritos do homem eram mortos, e tanto homens quanto mulheres choravam pelo finado. Uma esposa ou filha podia ficar junto ao túmulo, lastimando-se e recusando-se a comer por 24 horas, até que seus parentes a arrastassem de lá. A intervalos, mesmo vinte anos depois de uma morte, eles choravam pelo morto ao passar por seu túmulo.⁶

Por ocasião da morte de uma criança, descreve-se que ocorre um abandono à agonia do luto. Com frequência, um ou outro dos pais recorre ao suicídio. Segundo Denig, entre os Assiniboine,

caso alguém ofendesse o pai durante esse período, certamente morreria em seguida, pois o homem, em profundo sofrimento,

procura algo em que se desforrar, e logo depois ele parte para a guerra, para matar ou ser morto, pouco lhe importando uma coisa e outra naquele estado.⁷

Essas descrições são características do luto nas planícies. Elas têm em comum padronizações sociais basilares de luto violento e descontrolado. Isso nada tem a ver, claro, com a questão de ser esta ou não a emoção evocada em todos que participam dos ritos; está em pauta apenas o fato de que nessa região o comportamento institucionalizado na crise é moldado segundo a livre expansão emocional.

Numa cultura apolínea típica, como a dos índios pueblos de Isleta, por outro lado, o luto das planícies é inconcebível. Isleta, como qualquer outra sociedade apolínea, dota-se de regras que lhe permitem excluir qualquer tipo de violência e de disposições de ânimo agressivas. Sentimentos fortes lhe são repulsivos; mesmo por ocasião da morte, a mais obstinadamente inescapável das ocasiões trágicas da vida, toda ênfase está em fornecer uma rotina que permita seguir adiante com a menor conturbação possível.

Em Isleta, um sacerdote conhecido como a Mãe Milho Preto, que é funcionário de uma das quatro divisões "Milho" entre os índios pueblos, oficia por ocasião da morte. Ele é chamado de imediato e prepara o cadáver, escovando o cabelo e pintando o rosto do morto com marcas de identificação de sua afiliação social. Depois os parentes entram, cada qual trazendo uma vela para o morto, e a Mãe Milho ora e manda as pessoas embora novamente. Depois que elas saem, ele e seus auxiliares "alimentam" o falecido cerimonialmente com a mão esquerda – associada a fantasmas – e montam um altar no quarto. Du-

rante todo esse cuidado ritual dispensado ao morto, os parentes só são admitidos mais uma vez, e isso ocorre quando o sacerdote tem pronto um pequeno chumaço queimado de cabelos do morto. Os enlutados inalam a fumaça desse chumaço, e desse modo cessarão de se afligir por causa do defunto.

O enterro é realizado no dia seguinte, mas a família e os parentes são considerados cerimonialmente tabus durante quatro dias, período em que ficam recolhidos na casa do morto, recebendo banhos rituais preparados pelo sacerdote. As formalidades que correspondem mais de perto ao sepultamento em outras regiões são realizadas durante o enterro de comida para o finado, no quarto dia. Os enlutados saem da aldeia para isso e, depois que o serviço termina, quebram o pote em que a água foi transportada e também a escova de cabelo usada para preparar o corpo para o enterro; na volta, cortam sua trilha com uma profunda incisão feita com uma faca de sílex. Eles põem-se à escuta e ouvem o morto chegar, à distância, ao lugar onde enterraram comida para ele. A casa está cheia de gente à espera de seu retorno, e a Mãe Milho Preto prega para todos, dizendo-lhes ser aquela a última vez em que precisam ter medo de que o morto retorne. Os quatro dias foram como quatro anos para ele, e por isso aqueles que os passaram em ritual estarão mais preparados para esquecê-lo. Os parentes vão para suas casas, mas as donas de casa observam os tabus usuais para a pureza cerimonial por mais oito dias, após o que tudo está terminado. A Mãe Milho Preto vai ao cacique e lhe devolve o poder que dele recebeu, e que deve receber sempre, para cada morte, mas do qual tem esse meio de se desfazer quando não é obrigado a exercê-lo. Isso é uma característica do toque apolíneo e muito comum no Sudoeste.⁸

Não há aqui nenhum comprazimento institucionalizado na tristeza, nenhum corte de dedos – nem mesmo de cabelo –, nenhuma laceração de corpos, nenhuma destruição de bens, nem mesmo uma encenação de sua distribuição. Em vez de insistência no luto prolongado dos mais diretamente afetados, toda a ênfase recai sobre o esquecimento imediato. Claro que as duas descrições são tipos conhecidos de comportamentos contrastantes, e eles são aqui institucionalizados para duas culturas contrastantes.

À primeira vista, diante da evidente oposição desses dois tipos institucionalizados de comportamento, é um tanto esquisito agrupá-los em contraposição a outro tipo, em relação ao qual eles se harmonizam. No entanto, isso é verdade. Em seus diferentes contextos, o Sudoeste e as planícies assemelham-se quando não tiram proveito das ideias de contaminação e terror. Não quero dizer com isso que o medo de contaminação ou o perigoso poder do terror nunca possam ser detectados nessa região; essas são atitudes humanamente potenciais, contra as quais talvez nenhuma cultura esteja lacrada de forma hermética. Mas a cultura não se beneficia delas. Em contraposição aos povos não pueblos do Sudoeste, por exemplo, esses dois grupos são parecidos ao dirigir realisticamente seu comportamento para a situação de luto, em vez de elaborar de maneira romântica a situação de perigo.

Em Isleta, o chefe do clã que oficia por ocasião da morte não tem de ser purificado, e a maldição do contato com os mortos é retirada dele quando os ritos se encerram; ele abandona suas prerrogativas oficiais como agente funerário do mesmo modo que abandonaria sua estola. Não foi contaminado por seu ofício. Tampouco o chumaço apresentado

aos parentes é destinado a pô-los fora do alcance do desejo de vingança dos mortos, e sim a fazê-los esquecer depressa.⁹ Eles quebram a escova de cabelo, não os ossos das pernas, porque o que estão simbolizando é o término da vida daquele homem, e não as precauções contra sua inveja e seu revanchismo.

De maneira semelhante, nas planícies,¹⁰ a doação dos bens e a degradação da própria pessoa na aparência pessoal, tão comumente usada como artimanha para evitar a inveja do morto, são aqui gestos de pesar e estão associadas a outras manifestações semelhantes de esquecimento de si mesmo e da rotina ordinária, como partir para prantear sozinho nas pradarias, ou partir “para matar ou ser morto, uma coisa e outra, pouco lhe importando” em seu sofrimento. Eles não destroem o *tipi** e todos os cavalos do homem, pois não estão preocupados com a contaminação do cadáver nem com a malignidade do fantasma em relação àqueles que continuam a usar os animais. Ao contrário, seu único pensamento é dá-los. Eles tampouco tiram proveito daquele tema comum para a padronização de uma situação de perigo, o medo e o ódio da pessoa que usou de poder sobrenatural para matar o finado.

Nas regiões circundantes, entretanto, esses temas estão na própria base da cerimônia de luto. Não é incomum se constatar que os ritos de morte não são de forma alguma dirigidos à situação de perda, mas estão inteiramente preocupados com a contaminação. Os Navajo não são em absoluto exemplos extremos disso. Os padres franciscanos¹¹ nos contam que, em

* Tipo de tenda em forma de cone típica das tribos nômades das planícies norte-americanas. (N.O.)

tempos mais antigos, escravos eram empregados para preparar e carregar o cadáver, e depois eram mortos à beira do túmulo. Agora, membros da família são obrigados a se expor a essa poluição. Homens e mulheres despem-se para a tarefa, ficando apenas de tanga, e deixam o cabelo solto, de modo que nem mesmo um cordão usado para prendê-lo possa ficar exposto. Para os Navajo, ambos os tipos de comportamento que acabamos de descrever seriam inconcebíveis. Só aqueles que não podem evitar o dever em razão de seu estreito parentesco acompanham o corpo. Quatro são necessários, um para conduzir o cavalo favorito, que deverá ser morto sobre o túmulo de seu dono, dois para carregar o cadáver e um para avisar a qualquer viajante pelo caminho que ele deve se desviar e evitar a profanação. Para se proteger, os enlutados mantêm absoluto silêncio. Nesse ínterim o *hogan** em que a morte ocorreu foi totalmente destruído pelo fogo. Todos os membros da família jejuam por quatro dias, e durante esse tempo um guarda avisa a todos que chegam que eles devem se afastar da trilha entre o *hogan* e o túmulo, sob pena de correr perigo.¹²

Além do medo dominante da poluição, os Navajo também têm forte medo do retorno do fantasma. Se uma mulher deixa de cumprir o jejum ou rompe o silêncio, isso mostrará ao morto o caminho de volta, e o fantasma fará mal ao transgressor. Esse desconforto dos vivos na presença do morto é quase universal, embora assuma proporções muito diferentes em culturas distintas.

* Tipo de cabana feita de madeira e barro, típica dos Navajo. (N.O.)

Por outro lado, o temido desejo de vingança do fantasma e sua malignidade em relação aos que foram poupados pela morte não é tão popular na América do Norte, na elaboração do horror da situação, quanto na América do Sul e em outras partes do mundo. Esse é um tema que, para Crawley,* por exemplo, assume função fundamental em práticas mortuárias, e é notável que desempenhe papel tão pouco importante na América do Norte. Um dos exemplos mais claros neste continente vem dos Fox.

Os Algonquino da região central têm uma forte crença em antagonistas cruéis que os mortos devem sobrepujar ao longo de seu caminho, e o costume de enterrar armas com o corpo destinava-se a permitir que se armassem contra eles. Entre os Winnebago, também,¹³ machadinhas de guerra eram enterradas com os mortos para que eles pudessem matar animais que encontrassem pelo caminho e para que seus parentes neste mundo fossem abençoados de maneira semelhante. Mas Jones registra que, entre os Fox, era comum que os moribundos pedissem que lhes deixassem ter em seu túmulo uma machadinha de guerra para se proteger contra o Rachador de Crânios; mas os vivos não os atendiam, porque tinham medo dos mortos, e era desejável que eles estivessem desarmados. Portanto, estes se veem indefesos diante do Rachador de Crânios, que retira um naco de cérebro de cada um.¹⁴

Os Mohave, por outro lado, davam grande importância ao medo e à culpa do curandeiro que havia causado sobrenatural-

* Alfred Ernest Crawley (1869-1924), antropólogo, jornalista e esportista britânico; seu livro principal é *The Mystic Rose: A Study of Primitive Marriage*, de 1902. (N.O.)

mente a morte. Empregava-se um vidente para visitar a terra dos mortos após um falecimento. Se o finado não estivesse lá, sabia-se que o curandeiro que tratara dele era culpado de imperícia. “É da natureza desses curandeiros matar pessoas dessa maneira, assim como é da natureza dos falcões matar avezinhas para viver”, segundo dizia um homem mohave, nos anos 1880. Um rico permanecia rico no outro mundo, e todos aqueles que um curandeiro matava ficavam sob sua chefia. Ele desejava um bando grande e rico. “Matei apenas dois. Quando eu morrer, quero comandar um bando maior que isso.”¹⁵ Quando a culpa era atribuída a um curandeiro, qualquer pessoa podia se incumbir de matá-lo.

O curandeiro confessava abertamente sua cumplicidade. Ele podia entregar um bastão a um homem e dizer: “Eu matei seu pai.” Ou dizer a um doente: “Você não sabe que sou eu quem o está matando? Devo agarrá-lo e despachá-lo com minhas mãos antes que você tente me matar?”¹⁶ O importante aqui é que se trata de morte sobrenatural. Nunca houve nenhuma sugestão de que um curandeiro tivesse o costume de usar veneno ou faca. Essa é uma situação de culpa e terror franca e declarada, uma situação mais familiar na África que na América do Norte.

Convém comparar essa atitude mohave com as teorias de feitiçaria dos índios pueblos. Entre os Zuñi, a situação de luto não se dissolve numa situação de feitiçaria e de vingança levada a cabo contra ela; o luto é tratado como luto, por mais que a ênfase recaia claramente em afastá-lo assim que possível. Apesar do grande grau de ansiedade em relação a bruxas, sempre presente entre os Pueblo, numa morte real pouca atenção é dedicada à cumplicidade por parte delas. Somente numa epidemia, ocasião em que a morte se torna ameaça pública, a teoria

da bruxaria costuma ser levada em conta. Ela é uma neurose de angústia da comunidade, não uma situação dionisíaca dependente, como entre os Mohave, do exercício da vontade do xamã de possuir poder sobrenatural e da atitude ambivalente do grupo em relação a esse poder.

Duvido que alguém entre os Zuñi possua alguma técnica de bruxaria realmente praticada; nunca uma pessoa desafia outra por causa de um homem morto ou de um moribundo. Não é nunca o curandeiro que, em virtude de seus poderes curativos, também é o causador da morte e incorpora em sua única pessoa os duplos aspectos dionisíacos do poder. A morte não é dramatizada como um duelo entre um xamã, pensado como uma ave de rapina, e sua vítima. Nem mesmo a existência de todas as ideias necessárias entre os Pueblo – é interessante que elas sejam esmagadoramente europeias em seus detalhes – leva a essa interpretação dionisíaca da morte.

Há outros temas sobre os quais situações de perigo podem ser e foram construídas em torno da morte em diferentes culturas. O que interessa para nossa discussão é que o comprazimento dionisíaco na emoção ocasionada pela morte pode ser institucionalizado em torno de um sofrimento realista diante da perda de um membro da comunidade, ou em torno de vários construtos como a contaminação, a culpa e o desejo de vingança alimentado pelos mortos. O contraste entre culturas que se comprazem em construtos de perigo desse tipo em todas as situações da vida e aquelas que não o fazem é tão notável quanto o que vigora entre os tipos apolíneo e dionisíaco.

As coleções mais completas de material primitivo sobre a situação de perigo são, claro, as várias obras de Crawley. Esse

foi o tema por excelência ao longo de todo o seu trabalho, e ele o interpretou como uma tendência universal na sociedade humana. Trata-se sem dúvida de uma tendência comum em termos de comportamento institucional, mas, apesar de toda a sua ampla distribuição, ela é uma configuração particular da cultura, e configurações contrastantes desenvolvem comportamentos também contrastantes.

Onde os contatos humanos, as crises da vida e uma ampla gama de atos são vistos realisticamente em qualquer cultura, e em especial sem a metamorfose que os atravessa em consequência do medo – e os construtos de contaminação que discutimos –, e isso está institucionalizado na cultura, eu as chamarei de culturas realistas. As culturas do tipo oposto serão chamadas simplesmente não realistas. Essa é uma terminologia reconhecidamente pobre. A antítese que James estabelece entre as abordagens *tough-minded* e *tender-minded** aproxima-se também da distinção que desejo fazer, mas seu uso de espírito saudável e a alma doente para substituí-las resulta numa sugestão que desejo evitar.

Acho que devemos nos contentar em dizer que aquelas culturas que institucionalizam a morte como perda, a adolescência como o desenvolvimento de um indivíduo, o acasalamento como escolha sexual, a morte como sucesso na luta, e assim por diante, estão em forte contraste com aquelas que vivem numa caverna de Aladim, onde toda vegetação é alguma outra

* William James (1842-1910), importante psicólogo e filósofo americano, foi o expoente da corrente conhecida como pragmatismo. Para James, os dois tipos filosóficos mencionados no texto corresponderiam, respectivamente, ao do empirista e materialista (*tough-minded*) e ao do racionalista e idealístico (*tender-minded*). (N.O.)

coisa. Um dos fatos mais impressionantes na antropologia é que situações básicas de vida poucas vezes são interpretadas culturalmente dessa maneira direta e realista.

De fato, são as instituições realísticas que parecem menos cuidadosamente levadas a cabo. A cultura humana como um todo, ao longo de toda a sua história, baseou-se em certas noções não realistas, entre as quais o animismo e o incesto são aquelas que ocorrem a todo antropólogo. O medo do fantasma – não de sua inimidade ou desejo de vingança, encontrado apenas localmente, mas de seu mero espectro – é outro. Essas noções parecem ter condicionado a raça humana desde o começo, e é obviamente impossível voltar às suas origens ou debater as atitudes que lhes deram nascimento. Para os objetivos da presente discussão, devemos aceitá-las, como devemos aceitar o fato de termos cinco dedos. Nem mesmo as realistas tribos das planícies as descartaram, embora as usem de maneira mais realística que outras culturas.

Na região que examinamos, as culturas dionisiacas são atravessadas por essa antítese realista \times não realista, as planícies institucionalizando o excesso e o abandono sem elaborar situações de perigo, e os índios não Pueblo do Sudoeste, os Shoshoneano, e os da costa Noroeste levando essas situações de perigo ao extremo. Da mesma maneira, as culturas realistas são dionisiacas entre os índios das planícies e apolíneas entre os Pueblo. As duas categorias operam num nível diferente e se cruzam. É difícil, no entanto, imaginar uma cultura apolínea manter-se com base em construtos de perigo fundamentais, e certamente esse tipo não ocorre na região que estamos considerando.

É impossível fazer justiça aqui à consistência dessa configuração realista entre os índios das planícies ocidentais; seria

preciso primeiro distinguir seu comportamento institucional daquele dos Pueblo apolíneos e depois dos românticos ao seu redor. No que diz respeito ao povo diretamente a oeste, os Shoshoneano, as diferenças comportamentais que quero enfatizar já foram apontadas por Lowie.¹⁷ Ele observa a mudança no afeto em tabus menstruais¹⁸ e o abandono dos costumes relevantes. O parto e a mulher menstruada foram dois dos grandes pontos de partida para a elaboração *tender-minded* e idealística do horror e do estranho. Os índios das planícies, como os Pueblo, não compartilham esse traço. Lowie ressalta também como os índios das planícies, novamente como os Pueblo, contrastam com os grupos ocidentais ao ignorar o envolvimento não realista do marido no confinamento da esposa. Formas atenuadas de *couvade** são a regra para os Shoshoneano, povos do planalto e californianos. Esse não é um traço dos índios das planícies.

A mesma relutância é evidente na atitude contrastante em relação ao nome.¹⁹ Os nomes, nas planícies, não são uma parte mística necessária da personalidade de uma pessoa; são denominações realistas, de maneira muito semelhante aos nossos. Não é um insulto grave perguntar o nome de alguém. Mais ainda, não é uma questão de vida ou morte usar o nome de outra pessoa após seu falecimento. Entre os Karok,²⁰ por exemplo, esse ato deve ser punido com o mesmo castigo imposto a quem tirar a vida do homem. Esta é uma ficção que os índios das planícies desconhecem.

* Termo de origem francesa (de *couver*, ato de chocar os ovos pelos pássaros) que designa o costume, presente em várias culturas, segundo o qual o pai da criança deve imitar os sintomas de gravidez, parto ou resguardo das mulheres. (N.O.)

Há, portanto, um considerável número de razões para pensar que a atitude cultural que observamos nas cerimônias de luto nas planícies, em contraposição àquelas do Oeste e do Sul (Navajo e Pima), é característica de sua cultura. No que talvez seja o mais notável, Lowie ressalta que, entre os índios das planícies ocidentais, a vingança contra o curandeiro é atípica, ao passo que ela é relatada entre os Shoshoneano e as tribos da zona central da Califórnia. Creio que isso pode ser formulado de maneira muito mais enfática. Em qualquer outra parte do mundo que não a América do Norte, nós nos referiríamos com franqueza à atitude constantemente relatada desde a Colúmbia Britânica até a região dos Pima como feitiçaria, e o assassinato do xamã como vingança tomada contra o feiticeiro. Os índios das planícies simplesmente não fazem nada com esse padrão. Eles utilizam poder sobrenatural para incrementar suas próprias façanhas como guerreiros, e não para alimentar ameaças. A feitiçaria, a mais importante institucionalização do medo neurótico do mundo, não encontra lugar desde os Blackfoot até os Cheyenne.

Antes de continuarmos com mais exemplos de práticas de luto em outras configurações, será mais claro ilustrar as configurações que acabamos de discutir por meio de outra situação, a do homem que matou outro. Ela põe em relevo as atitudes que examinamos.

A dança do escalpo cheyenne é característica da configuração das planícies. Extraordinária exaltação dionisiaca é alcançada, mas não por meio de ideias de horror ou contaminação associadas ao cadáver; trata-se de um triunfo irrestrito, um regozijo com o infortúnio do inimigo que foi tirado do caminho. Não existe nenhuma sugestão de que haja uma maldição

sobre o escalpo que a dança teria a função de remover. Não há nenhuma ideia do poder temível do escalpo. Essa é uma ocasião absolutamente alegre, uma celebração de triunfo e a resposta a uma prece que havia sido feita entre lágrimas.

Antes de se tomar um curso conducente à guerra, tudo é solene e devoto, até pesaroso, de modo a obter a piedade dos seres sobrenaturais.²¹ Quando se retorna com os escalpos, porém, tudo está mudado. O grupo toma de assalto o acampamento em que reside, ao raiar do dia, hora favorita para realizar ataques entre os índios, as faces enegrecidas em sinal de triunfo,

disparando suas armas de fogo e acenando as varas em que estavam os escalpos tomados. Alvoroadas, as pessoas os recebiam com gritos e berros. Tudo era alegria. As mulheres entoavam cânticos de vitória. ... Na fileira da frente vinham aqueles que tinham ... maior número de golpes desferidos contra o inimigo. ... Alguns abraçavam os guerreiros vitoriosos. Velhos e velhas cantavam canções em que os nomes eram mencionados. Os parentes dos que cavalgavam na primeira fileira ... demonstravam sua alegria dando presentes a amigos ou aos pobres. Toda a multidão podia ir para a morada de algum homem corajoso, ou para a morada de seu pai, e ali dançar em sua homenagem. Era provável que se preparassem para dançar a noite toda, e talvez continuar dançando por dois dias e duas noites.²²

Grinnell fala em particular do fato de que não havia nenhum reconhecimento cerimonial do sacerdote ou de seus serviços quando os guerreiros retornavam. O escalpo era um emblema de vitória e algo com que se regozijar. Se membros do bando guerreiro tivessem sido mortos, os escalpos eram

jogados fora e não havia dança do escalpo. Mas se o guerreiro que havia sido morto tivesse desferido muitos golpes antes de morrer, não havia motivo para pesar, tamanha era a honra, e a celebração da vitória por causa do escalpo prosseguia.

Todos participavam da dança do escalpo. Em conformidade com seu caráter social, ela estava a cargo de *berdaches*,* que aqui eram casamenteiros e “boa companhia”, e tomavam o lugar do parente do sexo feminino que em geral tem função tão evidente. Eles convocavam para as danças e carregavam os escalpos. Velhos e velhas atuavam como palhaços, e se faltava alguma coisa para enfatizar a ausência entre os Cheyenne de pavor e perigo em relação ao inimigo morto, Grinnell diz que alguns deles se vestiam para representar aqueles mesmos guerreiros cujos escalpos eram o centro da cerimônia.²³

O comportamento dos índios das planícies era inconcebível em grande parte do continente. No cinturão sul dos Estados Unidos, dos índios Natchez aos Mohave – excluindo os Pueblo, por enquanto –, a atitude oposta estava no ápice. Em toda essa área o sentido da dança do escalpo era a grande e perigosa força sobrenatural do escalpo e a maldição que devia ser removida do assassino. Isso fazia parte de todo o seu terror *tender-minded* diante de forças sombrias e estranhas.

Anos atrás, na guerra movida pelo governo contra os Apache, as inexoráveis cerimônias de purificação dos Pima quase anularam sua utilidade como aliados para as tropas dos Estados Uni-

* Expressão de origem francesa (*bardache*) usada para designar personagens transgêneros de várias tribos norte-americanas, geralmente homens que assumiam vestimentas e comportamentos considerados femininos. Atualmente prefere-se usar a expressão *two-spirited person*, considerada política e conceitualmente mais correta. (N.O.)

dos. Sua lealdade e bravura eram incontestáveis, porém, após matar um inimigo, cada assassino tinha de se recolher durante vinte dias para purificação cerimonial. Ele escolhia um pai cerimonial que cuidava dele e realizava os ritos. Esse pai, que, ele mesmo, também havia matado e passado por cerimônias de purificação, confinava o assassino no mato, num pequeno buraco, onde ele devia permanecer jejuando por dezesseis dias; a cada quatro dias dava um mergulho no rio, qualquer que fosse o tempo, e passava por uma ligeira alteração nas regras de jejum.

Entre os Papago, o pai alimenta o assassino com a comida posta na ponta de uma vara comprida.²⁴ Sua esposa deve observar tabu semelhante em sua própria casa. No 16º dia ocorre a dança. O assassino senta-se novamente no meio do círculo da dança, dentro de um pequeno buraco, o qual só lhe permite a mais incômoda posição, e os “bravos” homens que se qualificaram como guerreiros dançam para ele. O fim da cerimônia papago é o rito de jogar o assassino, de mãos e pés amarrados, dentro do rio, depois do que o livram de suas amarras físicas e espirituais. Um pouco do cabelo dos homens que ele matou é colocado por seu “pai” num saquinho de camurça, juntamente com uma pena de coruja, para assegurar a cegueira do escalpo, e uma pena de falcão, para matá-lo; pela cerimônia, esse remédio é tornado subserviente à vontade do assassino. Este abraça o saquinho, chamando-o de “filho”, e o usa dali em diante para chamar a chuva.²⁵ Toda a cerimônia destina-se a neutralizar um poder perigoso e a liberar o perpetrador da maldição, a fim de que o poder se transforme em algo benfazejo.

Os Mohave tinham uma cerimônia da qual possuímos menos detalhes. Só o mestre de cerimônias podia tocar no escalpo

durante o rito, que tinha quatro dias de duração, e ele devia se perfumar com incenso oito vezes por dia.²⁶

Como observei em discussão anterior sobre o Sudoeste, não há nenhum traço cultural nos Zuñi que apresente tantas semelhanças inalteradas com instituições de outros índios que não os Pueblo do que a dança do escalpo. Do ponto de vista das atitudes culturais dos Pueblo, ela apresenta elementos notavelmente atípicos, muito conhecidos na região central da América do Norte e bastante comuns ali. Um desses elementos é a mordida do escalpo, relatada a partir de Laguna²⁷ e Zuñi. Esse ato é realizado em decorrência de um forte sentimento de contaminação a partir do escalpo. Em Zuñi, diz-se que a mulher incumbida de realizar esse ato fica livre da maldição porque se eleva a ponto de “agir como um animal.” Isso é um reconhecimento quase único nessa cultura do estado de êxtase, e é um exemplo de traço cultural difundido, a dança do escalpo, que foi aceito entre os Pueblo sem a reconstrução que teria sido necessária para pô-lo em conformidade com suas atitudes dominantes.

Aceitando esse fato, podemos examinar a dança do escalpo dos Zuñi para ver em que direções ela foi modificada em suas mãos. Em primeiro lugar, eles reformularam a liberação da maldição, de modo que a dança não é mais, como entre os Pima e os Papago, uma dramatização de atitudes ambivalentes em relação ao sagrado – por um lado, o contaminador, por outro, o poderoso –, mas assemelha-se a qualquer recolhimento empreendido para obter ingresso numa sociedade. A dança do escalpo nos Zuñi é uma iniciação à sociedade policialesca do sacerdócio do arco. Ela é absorvida em seu padrão de fornecer organizações fraternais formais para o manejo de todas as

situações. O sacerdócio do arco é uma organização elaborada com responsabilidades especiais, funcionando por toda a vida. A maldição do assassino e sua liberação dela são apançadas pelo padrão de iniciação num novo conjunto de funções sociais.

De maneira semelhante, a limpeza do escalpo, que em culturas mais dionisíacas é feita com a língua, lambendo-se as gotas de sangue fresco, nos Zuñi é um rito de adoção, um batismo em água limpa levado a cabo pelas irmãs do pai, para dar status ao grupo clânico. Deve ser realizado não só na adoção, mas no casamento, e, como vimos, na cerimônia do escalpo. A ideia subjacente ao ato nos Zuñi é a de adoção de uma influência nova e benéfica no status tribal – certamente um exemplo claro do modo como as configurações dos Pueblo neutralizam comportamentos mais violentos.

Sua atitude é especialmente clara nas orações da dança do escalpo:

Pois de fato o inimigo,
Embora no lixo
Tenha vivido e chegado à maturidade,
Em virtude das preces da chuva dos sacerdotes do milho
(Ele se tornou valioso.)
De fato o inimigo,
Embora em sua vida
Fosse uma pessoa propensa à falsidade,
Tornou-se alguém para profetizar
Como o mundo será
Como os dias serão...
Embora sem valor,
Ele era contudo um ser da água,

Ele era um ser de semente,
Desejando as águas do inimigo,
Desejando suas sementes,
Desejando sua riqueza,
Avidamente debes esperar seus dias (a dança do escalpo).
Quando com tua água limpa
Tiveres banhado o inimigo (o escalpo),
Quando no tanque cheio d'água dos sacerdotes do milho,
Ele tiver sido instalado,
Todos os filhos dos sacerdotes do milho,
Com as sequências de canção dos pais,
Estarão dançando para ele.
E assim que todos os dias tiverem passado,
Então um bom dia,
Um belo dia,
Um dia cheio com grande alarido,
Com muitas risadas,
Um bom dia,
Conosco, teus filhos,
Tu falecerás.²⁸

Não são medo e horror que encontram expressão em versos como esses. O que vemos é a atenção realisticamente voltada para sua comum existência mortal, e o contraste é feito com seu presente caráter benéfico, como meio para atrair a chuva e as boas safras.

Tanto a situação de perda e consternação quanto a situação de assassinato mostram, por conseguinte, forte contraste nas três configurações culturais norte-americanas que consideramos. Vou selecionar arbitrariamente mais uma configuração

contrastante que talvez não esteja ilustrada de maneira tão admirável em lugar algum no mundo quanto na América do Norte. A busca de engrandecimento pessoal na costa Noroeste é levada a cabo de tal forma que se aproxima de uma institucionalização do tipo de personalidade megalomaniaco. A censura, enfatizada em civilizações como a nossa, está ausente em autoglorificações como o discurso público entre os Kwakiutl; e, quando a censura funciona, como entre as tribos do golfo da Geórgia, fica patente que suas auto-humilhações não são expressões de humildade, mas equivalem à conhecida autoglorificação dos Kwakiutl. Qualquer de suas canções ilustra o teor habitual:

Sou o grande chefe que envergonha as pessoas.

Sou o grande chefe que envergonha as pessoas.

Nosso chefe traz vergonha para os rostos.

Nosso chefe traz ciúme para os rostos.

Nosso chefe faz as pessoas cobrirem seus rostos pelo que ele está fazendo continuamente neste mundo.

Dando vezes sem conta banquetes de óleo para todas as tribos.²⁹

.....

Eu comecei pela extremidade superior das tribos. Bem feito para eles! Bem feito para eles!

Eu vim rio abaixo pondo fogo às tribos com minha tocha.

Bem feito para eles! Bem feito para eles!

Meu nome, apenas meu nome, os matou, eu, o grande Propulsor do mundo. Bem feito para eles! Bem feito para eles!³⁰

A energia da cultura é francamente dedicada à competição num jogo de elevação do próprio status e de autofortalecimento mediante a humilhação do próximo. Num grau menor,

essa busca de prestígio pessoal é característica das tribos das planícies. Mas o quadro contrasta nitidamente. Os índios das planícies não institucionalizam o complexo de inferioridade e suas compensações. Eles não se preocupam com a descoberta de insultos em todas as situações. São tudo menos paranoicos.

Mas é em termos desses conjuntos psicológicos particulares que a busca de engrandecimento pessoal é levada a cabo na cultura da costa do Pacífico Norte. Provavelmente o complexo de inferioridade nunca foi tão ruidosamente institucionalizado. Os mais variados atos são considerados insultos, não só atos pessoais depreciativos, mas todo acontecimento desagradável, como um corte com o machado ou a emborcação de uma canoa. Todos esses eventos ameaçam a segurança do ego dos membros dessa civilização de feição paranoide, e, segundo seu padrão, podem ser eliminados pela distribuição de bens. Se não puderem, a resposta é perfeitamente típica: a bolha de autoestima é estourada, e o homem se recolhe a seu catre por semanas a fio, sendo possível até que se suicide. Esse extremo sentimento negativo de si mesmo está muito distante das exibições de vergonha resultantes das exposições indecentes ou de quebras de tabu observadas em outras regiões. É simples mau humor, o comportamento de alguém que só tem de seu sua autoestima e que foi ferido em seu orgulho.

Todas as circunstâncias da vida não são vistas na costa Noroeste como ocasiões para intenso pesar ou júbilo igualmente intenso, ocasiões para despender energia livremente de maneiras diferenciadas, mas sobretudo como coisas que incrementam, todas elas da mesma maneira, essa competição de insultos. Elas são oportunidades para a necessária luta por prestígio.

O sexo, o ciclo da vida, a morte, a guerra, tudo isso é matéria-prima quase equivalente para a padronização cultural, com esse fim. A adolescência de uma menina é um acontecimento para o qual o pai acumula bens durante dez anos, no intuito de demonstrar sua grandeza mediante grande distribuição de riqueza; não é como um fato na vida sexual da menina que ela figura na cultura deles, mas como um degrau da escada que seu pai galga rumo a uma posição social mais elevada para si, e portanto também para ela própria. Pois como nessa região todo bem distribuído deve ser retribuído com juros (do contrário o beneficiado ficará inteiramente desmoralizado), tornar-se pobre é o principal ato na aquisição de riqueza. Mesmo uma briga com a própria mulher é algo que só um grande homem pode se permitir, pois acarreta a distribuição de todos os seus bens, até os caibros do telhado de sua casa. Mas se o chefe tiver fortuna suficiente para essa distribuição de bens, ele vê a ocasião com bons olhos, assim como vê a puberdade da filha, como um degrau da escada de promoção pessoal.³¹

Isso se manifesta claramente na reinterpretação da situação de perda de um ente querido nessa região. Até o corte do cabelo no luto tornou-se não um ato de pesar da parte de parentes próximos, mas o serviço da fratria oposta, significando seu tributo à grandeza do finado e o fato de os parentes do morto estarem aptos a recompensá-la. De maneira semelhante, é também mais um passo adiante na busca de prestígio e de aquisição de riqueza. Todos os serviços para o morto são realizados dessa maneira. A ênfase da sociedade na morte recai sobre a distribuição de bens da fratria enlutada em direção à fratria oposta, que oficia as cerimônias. Sem referência a seu caráter como situação de perda ou de perigo, ela era usada, tal como

a primeira menstruação da menina ou uma briga doméstica, para demonstrar a solvência do grupo familiar e humilhar os rivais que reivindicavam fortuna equivalente.

Entre os Haida,³² o grande *potlatch* fúnebre, um ano após a morte, em que ocorria a distribuição desses bens, era organizado em torno da transferência da condição de integrante da sociedade secreta da dança de inverno de membros da fratria dos convidados para membros da fratria do anfitrião, em retribuição aos bens que eram distribuídos entre eles – atividade que, evidentemente, tem relação com ideias de propriedade, prestígio e cerimonial de inverno entre os Haida, mas não com a perda envolvida na morte nem tampouco com o perigo associado ao cadáver ou ao fantasma. Como dizem os Kwakiutl, “eles lutam por meio de bens” – isto é, para conquistar e manter status baseado em fortuna e prerrogativas herdadas; portanto “eles lutam”, também, por meio de um funeral.

A reinterpretação da situação de luto em termos da “luta por meio de bens”, contudo, é apenas uma parte do padrão de comportamento vigente na costa Noroeste. Ela é assimilada igualmente à preocupação com os insultos. A morte de um parente não ocorre só na guerra, mas por doença ou acidente, e era uma afronta a ser apagada mediante a morte de alguém de outra tribo. O enlutado sentia-se envergonhado até que as contas tivessem sido acertadas. Ele era perigoso como qualquer homem que tivesse sido gravemente humilhado. Quando a irmã e a filha do chefe Neqapenkem não voltaram de Victoria, porque, diziam as pessoas, seu barco soçobrara ou porque haviam bebido uísque estragado, ele convocou os guerreiros. “Agora lhes pergunto, tribos, quem irá chorar? Devo eu fazê-lo, ou outrem?” Os mais importantes responderam: “Não você,

chefe, que chore alguma outra pessoa das tribos." Eles levantaram o bastão de guerra e os outros avançaram, dizendo: "Viemos aqui pedir-lhe que vá à guerra para que outra pessoa possa chorar em razão de nossa falecida irmã." Eles iniciavam assim ritos de guerra completos para "afundar" os Sanetchs por causa dos parentes mortos do chefe. Encontraram sete homens e duas crianças adormecidos e mataram todos, exceto uma menina, que levaram como prisioneira.³³

De outra feita, o filho do chefe Qaselas morreu, e ele, o irmão e o tio decidiram remover essa mancha. Foram recebidos pelos Nengemali em sua primeira parada. Depois que tinham comido, disse Qaselas: "Agora vou lhe contar a novidade, chefe. Meu príncipe morreu hoje, e vocês irão com ele." E assim mataram seu anfitrião e a esposa dele. "Depois Qaselas e seu grupo sentiram-se bem quando chegaram a Sebaa à noite. ... Isso não é chamado de guerra, mas 'morrer com aqueles que morreram'."³⁴

Isso é pura caça de cabeças, interpretação paranoide do luto quase sem-par na América no Norte. Aqui a morte é institucionalizada em práticas como essa, como o principal exemplo dos inúmeros eventos desagradáveis da vida que ferem o orgulho de um homem e que são tratados como insultos.³⁵

A preocupação tanto com o prestígio quanto com os insultos é subjacente também ao comportamento centrado na morte de um inimigo. A dança da vitória tornou-se permanente, com sociedades graduadas institucionalizando as prerrogativas mais ferozmente protegidas dessas tribos; elas constituem uma das mais elaboradas organizações de prestígio a respeito das quais sabemos alguma coisa. O traço original sobre o qual foram construídas está preservado entre as tribos ao sul. Aquela era uma dança da vitória com a cabeça

do inimigo segura entre os dentes. Como o professor Boas mostrou, isso se transformou, tal como foi desenvolvido na configuração da costa Noroeste, na dança canibal³⁶ e no padrão das sociedades secretas. Os dançarinos das sociedades secretas kwakuitl continuam a ser considerados "guerreiros", e as sociedades, que normalmente operam só durante o inverno, sempre funcionam num grupo de guerra, seja qual for a estação. Ora, essas sociedades secretas são as grandes validações do prestígio e da riqueza através da distribuição de bens, e a forma final, na costa Noroeste, da ideia germinal de dança da vitória é, portanto, a de sociedades secretas extremamente elaboradas, rigidamente prescritas, que estabelecem e validam o status social de seus membros.³⁷

Como a competição por prerrogativas é a tendência dominante, uma flexão diferente é dada à situação da pessoa que matou outra. É possível obter prerrogativas, segundo a concepção deles, não só por meio da morte de parentes, mas graças ao falecimento de uma vítima, de modo que, se uma pessoa foi morta em minhas mãos, posso reivindicar as prerrogativas que ela possuía. O assassino não se vê, portanto, na situação de contornar uma maldição medonha nem de celebrar um triunfo de poderes pessoais, e sim na de ter de distribuir grandes quantidades de bens para validar os privilégios de que se apossou por meio da violência no momento em que, incidentalmente, no que diz respeito ao comportamento institucional, tirou também a vida do possuidor. Isto é, a tomada da vida é apequenada por trás do imenso edifício do comportamento apropriado para a configuração da costa Noroeste.

Na situação de luto, o padrão levou à institucionalização da caça de cabeças com todas as suas rígidas regras de procedimento. Meled havia matado o chefe do grupo local Gexsem.

Se ele (Meled) tivesse pagado uma moeda ou dado sua filha em casamento ao irmão mais velho do homem que matara, seu grupo local teria caído em desgraça, porque ele pagara para não ser morto em troca. Só pagam aqueles que são fracos de espírito.

Ele não pagara e foi morto em retaliação. Mas o homem que o matou não era membro do grupo local do chefe cuja morte ele estava vingando. A mãe daquele chefe pagou ao vingador com um escravo, mas isso foi uma desgraça para seu grupo local, e, apesar da morte de Meled, não se julgou que fora removida a mancha sobre o nome do grupo local do chefe morto.

Se outro homem do grupo local Gexsem tivesse matado Meled, não teria havido nenhuma desgraça para seu grupo, e todos os homens teriam parado de falar sobre isso.³⁸

A morte, na costa do Pacífico Norte, portanto, era principalmente uma situação de insulto e uma ocasião para a validação de prerrogativas. Ela assumiu a configuração característica dessa região e foi levada a servir às tendências dominantes naquela cultura.

HÁ, CLARO, aspectos da cultura, em especial da cultura material, que são independentes de muitos dos objetivos e virtudes que uma sociedade cria para si mesma. Não pretendo sugerir que a sorte do arco feito com corda de tendões de animais dependerá do caráter dionisíaco ou apolíneo da cultura. Mas o âmbito de aplicabilidade da ideia que proponho é maior do

que em geral se supõe. Radin, por exemplo, argumentou de maneira muito convincente, a partir de material dos Winnebago, em prol da grande importância da individualidade e da iniciativa individual “entre primitivos”.³⁹ Ora, segundo todos os observadores, os índios das planícies e os Winnebago estão entre nossos grandes exemplos primitivos de elevada avaliação cultural do indivíduo. Eles recebem em sua vida o direito de exercer uma iniciativa institucionalmente assegurada de que não encontramos exemplos, com facilidade, em outras regiões. Basta apenas comparar isso com os Pueblo para compreender que a ideia de Radin, de iniciativa pessoal muito grande, é um fato de importância capital entre os Winnebago e os índios das planícies ocidentais, mas não coextensivo à cultura primitiva. Trata-se de uma atitude a ser estudada de maneira independente em cada área.

O mesmo se aplica também à descrição que faz Malinowski da maneira como os trobriandeses – e os melanésios em geral, podemos acrescentar – fizeram da reciprocidade um traço comportamental básico de sua cultura. Ele descreve as obrigações recíprocas dos povos do mar e da terra, de chefe e súditos, dos dois lados da casa, do marido e da esposa e de outros parentes selecionados em relação de reciprocidade, e deduz disso que “tradição” é uma palavra fraca invocada pelos antropólogos para encobrir nossa ignorância do que realmente mantém uma “sociedade” coesa, função desempenhada pela reciprocidade.* Mas essa organização particular da sociedade é um tipo definido, extremamente não característico, digamos,

* A autora refere-se à instituição do *kula*, tratada por Bronislaw Malinowski em seu clássico *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de 1922. (N.O.)

da Sibéria, e fundamental em qualquer descrição da Melanésia. Resta ainda definir de que modo ela está em conformidade com atitudes fundamentais nessa região.

As configurações culturais estão para a compreensão do comportamento grupal assim como os tipos de personalidade estão para a compreensão do comportamento individual. No campo psicológico, o comportamento não recebe mais a mesma interpretação, digamos, para o tipo cicloide e o tipo esquizoide. Reconhece-se que a organização da personalidade total é decisiva na compreensão ou mesmo na mera descrição do comportamento individual.⁴⁰ Se isso é verdade na psicologia individual, em que a diferenciação individual deve ser sempre limitada pelas formas culturais e pela curta duração de uma existência humana, é ainda mais imperativo na psicologia social, em que as limitações de tempo e de conformidade são transcendidas. É evidente que o grau de integração possível de alcançar é incomparavelmente maior do que jamais pode ser encontrado em psicologia individual. As culturas, desse ponto de vista, são projeções ampliadas da psicologia individual, dotadas de proporções gigantescas e de uma longa duração.

Essa é uma leitura do cultural a partir da psicologia individual, mas não está aberta às objeções que sempre devem ser feitas contra versões como as de Frazer ou Lévy-Bruhl.⁴¹ O problema com a interpretação das prerrogativas do marido a partir do ciúme e das sociedades secretas a partir da exclusividade de grupos de idade e sexo é que ela ignora o ponto crucial, que não é a ocorrência do traço, mas a escolha social que elegeu sua institucionalização naquela cultura. A fórmula é sempre impotente diante da situação oposta. Na

interpretação de configurações culturais tais como as apresentei nessa discussão, o ponto crucial do processo é a escolha seletiva da sociedade. É provável que haja potencialmente mais ou menos a mesma variedade de temperamentos e dons individuais, todavia, do ponto de vista do indivíduo no limiar dessa sociedade, cada cultura já escolheu alguns desses traços para torná-los seus e outros para ignorar. O fato central é que a história de cada traço pode ser compreendida exatamente em termos de sua passagem através do buraco dessa agulha de aceitação social.

Isso envolve outro aspecto do problema das configurações culturais, que diz respeito ao ajustamento do indivíduo à sua sociedade. Como dissemos, é provável que mais ou menos a mesma variedade de temperamentos individuais seja encontrada em qualquer grupo. Mas o grupo já fez sua escolha cultural daqueles dotes e peculiaridades humanos que utilizará. A partir de pequenas inclinações numa direção ou em outra, ela se curvou tanto em direção a algum ponto da bússola que nenhuma manipulação pode mudá-la. A maioria das pessoas nascidas naquela cultura assumirá sua inclinação e muito provavelmente a acentuará.

São mais afortunados aqueles cujas disposições inatas estão de acordo com a cultura em que por acaso vêm a nascer – os de tendências realistas que nascem entre os índios das planícies ocidentais, aqueles propensos a delírios de referência que nascem na costa Noroeste, os apolíneos que nascem entre os Pueblo, os dionisiacos que nascem entre os índios americanos que não os Pueblo. Na situação particular que analisamos, a pessoa propensa a um intenso comprazimento na dor está bem equipada culturalmente entre os Cheyenne. Aquela que

tem pavor da expressão violenta e deseja lidar com situações penosas com um mínimo de expressão, em Isleta. A pessoa que facilmente vê referência pessoal em qualquer situação da vida, até na morte, encontra suas tendências paranoides bem canalizadas entre os Kwakiutl.

Por outro lado, o desajustado é a pessoa cuja disposição não é capitalizada por sua cultura. O dionisiaco que nasceu entre os Pueblo precisa se reeducar, ou não terá valor algum na cultura. Assim também, o apolíneo, na Califórnia, será excluído de atividades sociais na medida em que não for capaz de aprender a adotar o comportamento institucionalizado do local. A pessoa que não interpreta prontamente os eventos externos como insultos só pode funcionar com extrema dificuldade na costa do Pacífico Norte ou no noroeste da Califórnia.

Está claro que não é possível fazer nenhuma descrição generalizada de "o" desviante – ele é o representante daquele arco de capacidades humanas não capitalizadas em sua cultura. Na medida em que sua civilização se lançou numa direção que lhe é estranha, será ele que sofrerá. A compreensão inteligente da relação do indivíduo com sua sociedade envolve sempre, portanto, o entendimento dos tipos de motivação e de capacidades humanas capitalizados em sua sociedade, e da congruência ou incongruência destas com aquelas inatas para o indivíduo em discussão, ou resultantes do condicionamento familiar nos primeiros anos. Sempre se pode supor, sem questionamento, que a grande maioria de qualquer população será completamente assimilada aos padrões de sua cultura – eles aprenderão a interpretar a vida em termos de violência, de sobriedade ou de insultos, conforme o caso. Mas a pessoa que não sabe o que fazer em sua sociedade, a pessoa não adequada,

não é algum tipo a ser especificado e descrito com base numa psicologia anormal universalmente válida, mas representa o tipo não capitalizado na sociedade em que nasceu.

Tudo isso tem uma relação de extrema importância com a formação e o funcionamento de traços culturais. Estamos habituados demais a estudar a religião, digamos, ou os regimes de propriedade, como se o fato fundamental acerca deles fosse uma resposta humana dependente, como assombro, por exemplo, ou "instinto aquisitivo", do qual eles derivassem. Ora, houve instituições humanas que mostram de fato essa correspondência direta com emoções humanas simples – práticas de morte que expressam pesar, costumes de acasalamento que expressam preferência sexual, práticas agrícolas que começam e terminam com o abastecimento da tribo. No entanto, mesmo listá-las dessa maneira deixa forçosamente claro como é difícil encontrar tais exemplos.

Na verdade, a agricultura e a vida econômica em geral costumam estabelecer para si mesmas outros fins que não a satisfação da necessidade de alimento; o casamento em geral expressa outras coisas, de maneira mais visível, que a preferência sexual; e o luto não enfatiza com clareza o pesar. Quanto mais intimamente conhecemos o funcionamento interno de diferentes culturas, com mais facilidade podemos ver que a variabilidade quase infinita em qualquer traço cultural, se ele for observado em volta do globo, não é um mero eco das mudanças em alguma simples resposta humana subjacente. Esteve em ação uma força diferente e maior, que usou as situações recorrentes de acasalamento, morte, abastecimento, e as demais quase como matéria-prima, e as elaborou para expressar sua própria intenção. Podemos chamar

essa força que curva ocasiões segundo seus propósitos e as molda a seu próprio idioma dentro dessa sociedade de sua tendência dominante.

Algumas sociedades puseram toda essa matéria-prima em evidente harmonia com a tendência dominante, aquelas a que, numa base a priori, Sapir concederia a denominação de "culturas genuínas".⁴² Muitas não o fizeram. Sapir sustenta que uma verdadeira coerência interna que exclui simulações hipócritas é a marca da cultura genuína. Parece-me que culturas podem ser construídas de maneira sólida e harmoniosa sobre fantasias, construtos de medo ou complexos de inferioridade e se comprazer até o limite em hipocrisia e simulações. A pessoa que tem uma tendência inextirpável a encarar os fatos e a evitar a hipocrisia pode ser o proscrito de uma cultura que, não obstante, é simétrica e harmoniosa em seus próprios termos. O fato de uma configuração ser bem definida não a torna consequentemente honesta.

É, no entanto, a realidade de tais configurações que está em questão. Não me parece que o desenvolvimento dessas configurações em diferentes sociedades seja mais místico ou difícil de compreender do que, por exemplo, o desenvolvimento de um estilo de arte. Em ambos, se tivermos material suficiente, poderemos ver a integração gradual de elementos e a crescente dominação de um pequeno número de tendências estilísticas. Em ambos, também, se tivéssemos material, poderíamos sem dúvida traçar a influência de indivíduos talentosos que curvaram a cultura na direção de suas próprias capacidades. A configuração da cultura, no entanto, sempre transcende os elementos individuais que participaram de sua feitura. A configuração cultural constrói-se ao longo de gera-

ções, descartando, como nenhum indivíduo poderia fazê-lo, os traços que não lhe são convenientes. Ela toma para si modos rituais, artísticos e de ativação de expressão que solidificam sua atitude e a explicitam.

Muitas culturas jamais alcançaram essa harmonia completa. Há povos que parecem oscilar para lá e para cá entre diferentes tipos de comportamento. Como nossa própria civilização, eles podem ter recebido um número excessivo de influências contraditórias de diferentes fontes exteriores, e ter sido incapazes de reduzi-las a um denominador comum. No entanto, o fato de certos povos não terem feito isso não torna desnecessário estudar a cultura a partir desse ângulo, tanto quanto o fato de algumas línguas oscilarem para lá e para cá entre diferentes dispositivos gramaticais fundamentais na formação do plural ou na designação dos tempos verbais não torna desnecessário estudar as formas gramaticais.

Essas tendências dominantes são tão características de áreas individuais quanto as formas das casas ou as regras que regulamentam a herança. Ainda somos prejudicados demais pela falta de descrições relevantes de culturas para saber se essas distribuições de tendências são muitas vezes coextensivas à distribuição da cultura material, ou se em algumas regiões há muitas delas para uma só área de cultura definida a partir de traços mais objetivos. Descrições de cultura desse ponto de vista devem incluir grande parcela que trabalhos de campo mais antigos ignoraram. Sem o trabalho de campo pertinente, todas as nossas proposições são pura fantasia.

Apresentação (p.7-15)

1. Para uma apresentação à obra dos autores evolucionistas clássicos e de Franz Boas, ver seus textos reunidos respectivamente em *Antropologia cultural* (Rio de Janeiro, Zahar, 2004) e *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer* (Rio de Janeiro, Zahar, 2005), ambos organizados por mim.
2. A principal fonte de informações biográficas utilizada foi o livro de Lois W. Banner, *Intertwined Lives: Margaret Mead, Ruth Benedict and Their Circle* (Nova York, Vintage Books, 2003.). Para Sapir, também a introdução de seus *Selected Writings in Language, Culture, and Personality* (University of California Press, 1985) escrita por David G. Mandelbaum (p.v-xii). Foram também consultadas a autobiografia de Margaret Mead, *Blackberry Winter. My Earlier Years* (Nova York, Touchstone Books, 1972), *Margaret Mead: uma vida de controvérsia*, de Phyllis Grosskurth (Rio de Janeiro, Casa-Maria Editorial/LTC, 1989), a biografia *Ruth Benedict* feita por Mead (Columbia University Press, 1974) e *An Anthropologist at Work* (Boston, Houghton Mifflin, 1959), coletânea de escritos de Benedict organizados e comentados por Mead. Para o leitor que quiser se aprofundar na história da antropologia, recomendo o belo texto de George W. Stocking, Jr., "The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition", no livro por ele organizado, *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility* (Madison, The University of Wisconsin Press, 1989, p.208-76).
3. Banner, op.cit., p.191.
4. A obra de Sapir foi muito pouco publicada no Brasil. Uma exceção louvável é seu famoso artigo "Cultura: autêntica e espúria", de 1924 (traduzido em *Sociologia e antropologia*, ano 2, v.2, n.4, 2012, p.35-60); disponível em: http://revistappgsa.ifcs.ufrrj.br/pdfs/ano2-v2n4_artigo_edward-sapir.pdf.
5. Principalmente em seus livros *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (1983) e *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of her Samoan Research* (1999).

6. Existe tradução para o português: *Sexo e temperamento em três sociedades primitivas* (São Paulo, Perspectiva, 5ª ed., 2014).
7. São Paulo, Perspectiva, 2ª ed., 2011. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Houghton Mifflin, 1946.
8. Uma coletânea de artigos de Mead escritos para a revista *Redbook* em seus dez últimos anos de vida e publicada, após a morte da antropóloga, por sua ex-aluna e companheira Rhoda Metraux, foi traduzida para o português: *Aspectos do presente* (Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982).

2. Configurações de cultura na América do Norte (p.66-109)

1. *Untergang des Abendlandes*; tradução inglesa, *The Decline of the West*, 2 v., Nova York, 1929-1930 (trad. brasileira, *A decadência do Ocidente*, Rio de Janeiro, Zahar, 1964).
2. Eduard Spranger, *Types of Men*, Halle, 1928.
3. Ruth Benedict, "Psychological types in the cultures of the Southwest", *International Congress of Americanists*, n.23, 1928, p.572-81.
4. Op.cit., 573s.
5. H.K. Haeberlin, "The idea of fertilization in the culture of the Pueblo Indians". *American Anthropological Association, Memoirs* 3, n.1, 1916.
6. George Bird Grinnell, "The Cheyenne Indians", v.2, n.162, Yale University Press, 1923.
7. Denig, "The Assiniboine", Bureau of American Ethnology, *Reports*, n.46, p.573.
8. Esther Schiff Goldfrank, "Isleta" ms.
9. Entre os Zuñi, contudo, algumas danças do escalpo são explicitamente associadas com o viúvo e a viúva.
10. Em todo esse debate, excludo os Sioux do Sul.
11. *An Ethnologic Dictionary of the Navajo Language*, p.454, St. Michael's, Arizona, 1910.
12. Gladys A. Reichard, "Social life of the Navajo Indians", Columbia University, *Contributions to Anthropology*, n.7, p.142.
13. Paul Radin, *Journal of American Folklore*, n.22, p.312.
14. William Jones, *International Congress of Americanists*, n.15, p.266.
15. John J. Bourke, *Journal of American Folklore*, n.2, p.175, 1889.
16. A.L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Bureau of American Ethnology, *Bulletin*, n.78, p.778.

17. "The cultural connection of California and Plateau Shoshonean tribes", Universidade da Califórnia, *Publications of American Archeology and Ethnology*, n.20, p.145-56.
18. Ibid., p.145.
19. Lowie, op.cit., p.149.
20. Stephen Powers, "Tribes of California", *Contributions to North American Ethnology*, n.3, p.33, 1877.
21. Ibid., p.22.
22. Grinnell, op.cit., p.6-22.
23. Ibid., p.39-44.
24. D.D. Gaillard, *American Anthropologist* (Old Series), n.7, p.293-6, 1894.
25. Russell, "The Pima Indians", Bureau of American Ethnology, *Reports*, n.26, p.204; J. William Lloyd, *Aw-aw-tam Indian Nights*, n.90, Westfield, Nova Jersey, 1911; e Benedict, ms.
26. Kroeber, *Handbook*, p.752.
27. Franz Boas, *Keres Texts*, Publications of the American Ethnological Society, n.8, p.290 (Parte 1).
28. Ruth Bunzel, "Zuñi ritual poetry", Bureau of American Ethnology, *Reports*, n.43 (no prelo).
29. Franz Boas, "Ethnology of the Kwakiutl", Bureau of American Ethnology, *Reports*, n.35, p.1291.
30. Ibid., p.1381.
31. Ibid., p.1359.
32. John R. Swanton, "The Haida", *Jesup Expedition Report*, n.5, p.176, 179.
33. Boas, "Ethnology of the Kwakiutl", p.1363.
34. Ibid., p.1385.
35. Neste breve levantamento, enfatizei o aspecto diferenciado do luto na costa Noroeste e omiti a forte institucionalização da morte como impureza nessa região, pois esse traço é comum a regiões que estudei. Nenhuma área levou mais adiante essa ideia da impureza – mulheres menstruadas, mulheres no parto, homens e mulheres após o intercuro sexual, todos são impuros. Isso está institucionalizado de maneira diversa em diferentes tribos, pois entra em conflito com os mecanismos de prestígio.
36. "12th and Final Report on the North-Western Tribes", British Association for the Advancement of Science, *Report*, n.51, 1898.
37. É óbvio pela natureza da argumentação que esse jogo de prestígio da costa Noroeste só pode ser jogado por membros escolhidos da

- comunidade. Uma grande proporção da tribo não passa de público para esses jogadores principais, e a configuração da vida para eles difere necessariamente. Precisamos, em particular, compreender essas culturas de fãs e as atitudes psicológicas características, por um lado, dos atores, e, por outro, dos que compõem o público.
38. Boas, "Ethnology of the Kwakiutl", p.1360.
 39. *Primitive Man as Philosopher*, p.32s.
 40. William Stem, *Die menschliche Personlichkeit*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1919.
 41. Ver Clark Wissler, *Science*, n.63, p.193-201, 1916.
 42. E. Sapir, "Culture, genuine and spurious", *American Journal of Sociology*, n.29, p.401-17, 1921; disponível em português em: http://revistappgsa.ifcs.ufrj.br/pdfs/ano2-v2n4_artigo_edward-sapir.pdf.