

TURNER, Terence. 2017. *The Fire of the Jaguar*. Chicago:
Hau Books

João Lucas Moraes Passos
Doutorando em Antropologia Social/Universidade de Brasília
<https://orcid.org/0000-0003-0419-3885>
joao.moraespastos@gmail.com

A publicação póstuma de Terence Turner dedica-se a uma extensa análise do mito da aquisição do fogo pelos Mëbêngôkre (Kayapó). Wakãpy, como o autor era mais conhecido entre esse povo, faleceu em 2015, deixando uma extensa obra, fruto de cinco décadas de trabalho de campo. Essa farta experiência etnográfica fez de Turner o responsável por inúmeras contribuições no campo da etnologia sul-americana, especialmente no enfretamento de questões teóricas a partir de um modelo de estrutura social baseada nos processos concretos da vida social.

The Fire of the Jaguar foi produzido ainda nos anos 1970, quando começou a circular pelos departamentos de antropologia dos Estados Unidos. Continuamente lapidado pelo autor nas quatro décadas seguintes, jamais havia sido publicado. Numa metarrelação tardia, acabou assim por adquirir uma áurea “mítica”. A publicação vem agora difundir esse trabalho que talvez represente a tentativa de maior fôlego de Turner de unir o seu modelo sociologizante a um estudo das categorias simbólicas do pensamento mëbêngôkre, a partir de um estruturalismo praxiologista promovido ao longo do livro como uma alternativa ao estruturalismo lévistaussiano. Além da obra que dá nome ao livro (Parte I), a publicação conta ainda com quatro artigos mais recentes (Parte II), que apresentam importantes subsídios para entender o pensamento de Turner.

A versão mëbêngôkre da aquisição do fogo narra a ida de um garoto e seu cunhado (ZH) a um ninho de araras, com o objetivo de capturar os filhotes. O garoto sobe ao ninho, mas, em vez dos filhotes, joga uma pedra nas mãos do cunhado, que retira a escada. Abandonado, o menino passa fome e sede até ser salvo por uma onça macho, que o adota

como filho e o leva para sua casa. A onça esposa/mãe não trata bem o garoto, não o deixando comer a carne assada pelo fogo, que naquele momento só é conhecido pelos Mëbêngôkre na sua forma-sol. O pai-onça faz arco e flecha para o agora adolescente, que, após mais um destrato, mata a mãe e foge com a brasa. Na aldeia, animados com a novidade, os homens organizam uma expedição para ir à casa do casal-onça roubar-lhe o fogo que restou.

Segundo Turner, o mito narra duas histórias paralelas, que partem de estados “associais” em direção a estágios mais “socializados”: o crescimento do garoto, homólogo ao ciclo de vida do indivíduo, e a aquisição do fogo, que funda a sociedade baseada nos grupos formados pelo roubo e pela divisão da chama. A exegese turneriana tem por objetivo justamente mostrar essa homologia entre mito e ordem social, em que o primeiro funciona como uma espécie “carta de princípios” (*charter*) (: 135) para o segundo. Assim como no mito, o modelo de Turner para as sociedades jê se baseia em uma relação dialética entre o ciclo de desenvolvimento individual e a perpetuação das instituições comunitárias. A superioridade hierárquica dos sogros e a dos homens mais velhos no centro se retroalimentam a partir do ciclo de vida do homem, processo onde é essencial a uxorilocalidade. Ainda novos, os meninos passam a dormir no centro da aldeia, o que, para Turner, significa um desligamento da família natal ao mesmo tempo que uma inserção na dinâmica política dos grupos masculinos do centro. Após o casamento, ele passa a morar com os sogros, a quem deve uma restrita deferência, não lhes dirigindo a palavra. Os anos passam e, com o nascimento dos netos, ele consolida sua posição como um *mëbêngê* – a categoria de idade dos homens mais velhos – ao mesmo tempo que sua posição de sogro. Assim como no mito, o ciclo de vida do garoto está ligado à sociedade como um nível de ordem superior, seja fundando-a, no mito, ou mantendo-a, na vida social.

A história da aquisição do fogo já foi alvo da análise de Lévi-Strauss n’*O cru e o cozido* (2004). Tanto lá quanto aqui, ela trata de uma passagem para a “cultura”. Turner, no entanto, apesar de deixar clara sua dívida com o pensamento lévi-straussiano, busca se afastar do que chama de “formalismo arbitrário” (:56). Note-se que o problema não é o formalismo, uma vez que a exegese de Turner se pauta em um mais acentuado¹ do que o presente nas *Mitológicas*, onde vai perdendo força ao longo dos quatro volumes. A arbitrariedade seria evitada por uma constante busca de correspondências entre a simbologia do mito e a vida concreta, a práxis *mëbêngôkre*, “para descobrir estruturas que de fato estão lá”² (: 56). Essas estruturas não estariam, para Turner, em um grupo de mitos

1 O mito é dividido por episódios, de acordo com quebras de ação ou grandes deslocamentos. Cada episódio tem sua estrutura paradigmática representada por um eixo vertical com setas direcionais que podem indicar desenvolvimentos no ciclo de vida do personagem e por um eixo horizontal com setas que retratam transformações num *continuum* “associal-social”.

2 Todas as citações em português são traduções minhas.

que formariam um conjunto de encadeamento lógico de transformações. Os processos estruturais, homólogos àqueles da ordem social, seriam as transformações entre os episódios de um único mito, cuja versão “correta” é escolhida a partir de comparações entre diferentes variações.

A ideia de que a mesma lógica que rege os processos transformativos numa sociedade regeria também as transformações no decorrer dos episódios dos seus mitos, remete a uma ideia marxista – rótulo assumido por Turner – de produção de valores ligada ao próprio processo de produção da estrutura social. Mas, como esses processos transformativos da sociedade são colocados em práticas pelos indivíduos, o mito teria como função retroativa guiar subjetivamente os atores para um padrão de ação que reproduz uma estrutura já estabelecida. Assim, “a relação funcional entre mito e sociedade [...] opera de acordo com o princípio de que a vida imita a arte” (: 134).

Para chegar aí, a metodologia de Turner se atenta para quaisquer “significados culturais relevantes” (: 7) que apareçam na narrativa. Peguemos o exemplo dos filhotes de arara. Se por acaso os filhotes fossem levados de volta à aldeia, como era o plano inicial do ZH, eles teriam continuamente suas asas cortadas, impedindo o voo e assim colocando-os em uma posição perpétua de filhotes. Algo análogo aconteceria ao menino. Sendo no mito a caçada um símbolo do afastamento do garoto de sua família natal, o retorno para casa, caso a missão fosse bem sucedida, representaria uma quebra no ciclo de vida masculino: uma eterna criança, como as araras capturadas. Vale notar que a família natal é mais “natural” do que a família contraída pelo matrimônio, justamente pelo caráter “cultural” da aliança e pelo caminho unívoco até o polo “social” do desenvolvimento do indivíduo.

Mas esse tipo de correspondência, como a entre os filhotes e o garoto, representa apenas o nível baixo da estrutura do mito. O nível alto é o conjunto de “correspondências metafóricas” entre os processos transformativos no mito e os processos transformativos na ordem social. Contradições que possam surgir são dirimidas em episódios posteriores, indicando o padrão transformativo que resolve paradoxos em um nível hierarquicamente superior da estrutura. A retirada da escada pelo ZH, que impede o garoto de retornar à aldeia, freia o seu desenvolvimento, que é retomado quando ele é adotado pela onça-pai, que encarna ao mesmo tempo o pai e o “pai substituto” (*bãm ka'àk*) – papel cerimonial exercido por um não parente que introduz os meninos na casa dos homens. A onça cria o garoto no núcleo familiar felino, completando seu crescimento físico, ao mesmo tempo que distante de sua casa natal, o que é essencial para seu desenvolvimento “social”. Desse modo, uma contradição em um plano é resolvida em plano posterior, como ocorre no caso das instituições comunais. Fora do mito, o processo de se distanciar da família natal em

direção aos parentes afins é justamente mediado pelo “pai substituto”, que introduz os meninos na dinâmica política do centro da aldeia. Assim, contradições na periferia (família natal vs. afim) se resolvem no nível hierarquicamente superior da estrutura, quais sejam, as instituições comunais do centro. A “sociedade” emergiria justamente desses processos transformativos que perpassam todos os níveis da estrutura, reproduzindo-a.

Essa exegese é resultado de um esforço analítico etnograficamente informado, mas esbarra em algumas concepções de Turner já bastante debatidas. Talvez a que mais se sobressaia seja o caráter totalizante com que concebe a sociedade mēbêngôkre. No argumento de Turner, todo o sistema se estrutura de modo que seus processos tenham um caráter inequívoco de autorreprodução. A função social do mito é justamente guiar os atores para que ajam em direção à manutenção da ordem social, que representa o ápice de uma estrutura totalizante. O que paradoxalmente faz ele cair na velha crítica da sincronia com que ele acusa Lévi-Strauss. Turner se atém a uma temporalidade, mas apenas no nível biográfico. A transformação causada pelo fogo, é só um gatilho simbólico de um sistema em perpétuo equilíbrio. Não a toa, transformações vindas de fora do sistema entram no modelo de Turner como uma ruptura, e assim passa-se “da cosmologia à história” (Turner, 1991). Pois o mito “pressupõe [...] a ausência de contradições verdadeiramente insuperáveis, a ausência da história, e pelo menos a perfeita integração do “sujeito” coletivamente estereotipado dentro da ordem social” (: 140).

Outro ponto importante é quando Turner diz que apresentou algumas de suas ideias acerca do mito do fogo para seus próprios interlocutores mēbêngôkre, que por elas não demonstraram o menor interesse. A perspicácia em desvendar significados ocultos nos episódios do mito flerta com um interpretativismo que deixa implícita a ideia de que há um nível por detrás das práticas nativas que é acessado apenas pelo antropólogo. Graeber, atento a isso no seu prefácio, tenta nos tranquilizar dizendo que os índios podem ser tão (in)capazes de fazer uma análise social correta como os antropólogos. Ou que, mesmo que os Mēbêngôkre possam oferecer análises mais sofisticadas do que as de alguns cientistas sociais – “certamente mais do que a maioria dos estruturalistas” (: xxii) –, eles não estariam interessados nisso, uma vez que sua ordem social não é pautada por uma tentativa de resolver problemas intelectuais.

Os outros artigos (Parte II) nos dão uma maior profundidade em algumas das ideias postas na análise do mito. Em *Beauty and the Beast*, Turner deixa mais claro que as classificações entre aspectos “associais” e “sociais” não representam uma oposição contraditória, mas polos de um *continuum* – embora apenas os humanos possam ser plenamente “sociais”. Turner nos apresenta um certo “animismo” como pensado pelos

Mëbêngôkre, mas ele se dá a partir da ideia de que os animais atualizam a sua “socialidade” a partir de princípios postos anteriormente por seus “espíritos”, isto é, sua “forma”. É o conjunto constituído pela “forma” e pelo “conteúdo”, a substância corporal, que dá vida aos seres. A forma é o que rege as relações que serão estabelecidas com o conteúdo, constituindo as entidades a partir de processos e atividades cujas “instruções” já estavam dadas. O perigo para os Mëbêngôkre reside então no contato com as “formas” animais, de onde vêm os nomes considerados bonitos. Desse modo, as pessoas belas – as que tiveram seus nomes bonitos confirmados cerimonialmente – são as que mais correm o risco de se comportarem de maneira “associal” e por isso são submetidas a restrições alimentares mais severas, dentre outras coisas.

No segundo capítulo, Turner nos apresenta um conceito de “cosmologia” como um sistema composto de diferentes camadas que englobam e são englobadas por camadas de nível inferior e superior, respectivamente. Uma estrutura da totalidade composta por esses níveis se reproduz em cada uma dessas camadas, de modo que um conjunto de transformações, inter e intra camadas, pode ser visto e reproduzido em qualquer nível do sistema. Essas transformações se dão no mesmo nível de camadas ou ainda na passagem de uma outra, mas seguem sempre uma mesma lógica baseada naquilo que Turner chama de “atividade social”. Esses processos são reversíveis, no sentido de que acontecem nos dois sentidos com o objetivo de colocarem o sistema em equilíbrio. Uma palavra chave para Turner aqui é “conservação”. Essa é basicamente a definição da estrutura social com a qual ele trabalha na análise do mito, e cujo reflexo podemos ver nos processos transformativos contidos na narrativa.

O terceiro e último capítulo foi escrito como uma crítica ao que ele chama de estruturalismo tardio, encarnado no Lévi-Strauss do *Pensamento Selvagem* (1989), no animismo de Descola e no perspectivismo de Viveiros de Castro (1996). O problema residiria na incapacidade de ser verdadeiramente estruturalista ao conceber as coisas a partir do binômio “natureza-cultura”, uma crítica que soa estranha após muitas páginas dos binômios “natural-social” e “associal-social”. No caso de Lévi-Strauss, Turner critica um suposto reducionismo da cultura à natureza que desfaz o programa estruturalista baseado na separação das duas categorias. Não concebendo as estruturas como processos transformativos empreendidos na prática social dos indivíduos, mas sim como fruto de uma arquitetura da mente humana, Lévi-Strauss acabaria por colocar a cultura, fundada no esforço humano de se diferenciar da natureza, como um “epifenômeno” desta. O perspectivismo faria o contrário, reduzindo a natureza à cultura, já que Turner o interpreta como uma afirmação de que os animais são humanos. Já o animismo operaria

o binômio dotando-o de fronteiras permeáveis, uma vez que os animais e os humanos estabeleceriam relações a partir do compartilhamento de uma humanidade que não gera uma classe concreta e distinta de seres culturais. O pecado do estruturalismo tardio seria a não adesão plena a um binômio de oposições mutuamente excludentes, que Turner encara como a fundação do próprio pensamento estruturalista. Lembremos que o “animismo” mēbêngôkre descrito no primeiro capítulo da Parte II funciona de uma forma que apenas os Mēbêngôkre podem ocupar o polo plenamente social. Assim, Turner nega propostas que tentem operar a partir de uma epistemologia alternativa, que, assim como o pensamento indígena, não resolve problemas intelectuais.

Apesar das críticas ao modelo turneriano, já postas no debate antropológico há algum tempo (Lea 1986; Coelho de Souza 2002; dentre outros), o livro apresenta seu vigor devido aos argumentos originais ancorados no extenso material etnográfico que Turner reuniu ao longo da vida. *The Fire of the Jaguar* também é importante por nos facilitar acesso ao pensamento turneriano de forma extensa e estruturada, uma vez que suas monografias de maior fôlego – das quais só conheço a tese (1965) e um manuscrito preparado para Cedi, Povos Indígenas do Brasil, vol. VIII (1987) – são de difícil acesso. Nesse sentido, somada a importância do debate estruturalista presente na obra, o livro é uma forma de difundir as ideias de um autor cuja vasta experiência etnográfica e engajamento político tornaram suas análises tão notáveis e importantes para o campo da etnologia das terras baixas sul-americanas.

Referências

- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. PPGAS/MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DESCOLA, Phillipe. 2001. “Par-delà la nature et la culture”. *Le débat*, 2: 86-101.
- LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado. PPGAS/MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] 1989. *Pensamento Selvagem*. Campinas: Papyrus Editora.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1964] 2004. *O cru e o cozido: Mitológicas 1*. São Paulo: Editora Cosac Naify.
- TURNER, Terence. 1965. *Social structure and political organization among the Northern Cayapo*. Tese de Doutorado. Universidade de Harvard.
- TURNER, Terence. 1987. *The Kayapo of Southeastern Para*. Monografia não publicada preparada para CEDI. Povos Indígenas do Brasil, 8.

TURNER, Terence. 1991. "Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". *Cadernos de Campo*, 1(1): 68-85.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2): 115-144.

Recebido em 17 de setembro de 2019.

Aceito em 04 de maio de 2022.