

Do mel às cinzas



Claude Lévi-Strauss

# Do mel às cinzas

Mitológicas 2

Coordenação da tradução:  
Beatriz Perrone-Moisés

Tradução:  
Carlos Eugênio Marcondes de Moura

Copyright © 1967 by Éditions Plon

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

*Título original*

Mythologiques II: Du miel aux cendres

*Capa*

Bloco Gráfico

*Imagem de capa*

Jaider Esbell, *A dimensão humana*, 2014, acrílica sobre tela, 100 × 150 cm.

Acervo do Prêmio PIPA/MAM-RJ

*Tradução das passagens em latim*

José Eduardo Lohner

*Índice remissivo*

Gabriella Russano

*Revisão*

Angela das Neves

Bonie Santos

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Lévi-Strauss, Claude, 1908-2009

Do mel às cinzas : mitológicas II / Claude Lévi-Strauss ; coordenação da tradução Beatriz Perrone-Moisés ; tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. — 1ª ed. — Rio de Janeiro : Zahar, 2022.

Título original: Mythologiques II: Du miel aux cendres.

Bibliografia

ISBN 978-65-5979-066-1

1. Antropologia 2. Indígenas da América do Norte 3. Indígenas da América do Sul 4. Mitologia indígena I. Título.

22-105027

CDD: 398.2

---

Índice para catálogo sistemático:

I. Mitologia indígena 398.2

Eliete Marques da Silva — Bibliotecária — CRB-8/9380

[2022]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Praça Floriano, 19, sala 3001 — Cinelândia

20031-050 — Rio de Janeiro — RJ

Telefone: (21) 3993-7510

[www.companhiadasletras.com.br](http://www.companhiadasletras.com.br)

[www.blogdacompanhia.com.br](http://www.blogdacompanhia.com.br)

[facebook.com/editorazahar](https://facebook.com/editorazahar)

[instagram.com/editorazahar](https://instagram.com/editorazahar)

[twitter.com/editorazahar](https://twitter.com/editorazahar)

# Sumário

*Prefácio, por Oscar Calavia Sáez* 7

PREÂMBULO 29

PARA O ACORDE 31

PARTE I **O seco e o úmido** 69

1. Diálogo do mel e do tabaco 71

2. A besta árida 91

3. História da moça louca por mel, de seu vil sedutor  
e de seu tímido esposo 129

A) No chaco 129

B) Nos cerrados do Brasil central 145

PARTE II **O banquete da rã** 179

1. Variações I, II, III 181

2. Variações IV, V, VI 248

PARTE III **Agosto na quaresma** 301

1. A noite estrelada 303

2. Ruídos na floresta 339

3. A volta do desaninhador de pássaros 380

PARTE IV Os instrumentos das trevas 409

1. A algazarra e o mau cheiro 411

2. A harmonia das esferas 479

*Bibliografia* 537

*Tabela de símbolos* 551

*Índice de mitos* 552

*Índice de figuras* 561

*Índice remissivo* 562

*Sobre o autor* 571

## Prefácio

MAIS DE UMA VEZ, apresentando as *Mitológicas* a um grupo de estudantes, tenho cedido à tentação de comparar essa obra não a outros clássicos da antropologia, mas a escritos como a *Odisseia*, o *Mahabharata* ou as *Eddas*, epopeias que evocam toda uma civilização — obras vastas e digressivas em que um autor, ou vários autores, se esforçou por reunir e costurar o que antes se perdia numa miríade de narrações.<sup>1</sup> Isso poderia ser entendido como um elogio envenenado, bem pouco apropriado a um prefácio como este; a um projeto científico, o do estruturalismo, que se propunha revolucionar a antropologia com o concurso da linguística, da matemática e da cibernética modernas, restaria afinal a glória de ter dado lugar à versão ameríndia das *Mil e uma noites*.

Mas foi o próprio Lévi-Strauss quem, ao longo de sua obra, a definiu mais de uma vez como um mito de mitos. E se por vezes se lamenta que a sua análise dissolve os mitos que a fundamentam, o efeito global de uma leitura das *Mitológicas* — de uma leitura integral, ressalte-se — é exatamente o contrário: é a análise que se dissolve, deixando no lugar um surpreendente edifício, o desse universo narrativo que se conseguiu articular. Não creio que essa constatação suponha a derrota dos teoremas de Lévi-Strauss: antes creio que lhes serve como prova.

---

1. Durante muito tempo, pensei ter tomado essa ideia de uma nota de James Clifford no livro *Writing Cultures*; comprovei depois que se tratava de uma brincadeira da minha memória. É Michael J. Fischer, nesse mesmo livro, quem compara as *Mitológicas* não às velhas epopeias mas ao Talmude, afirmando que o trabalho de Lévi-Strauss “sobre mitologias indígenas das Américas pode ser compreendido como um ato de reparação por um mundo destruído, comparável à criação do Talmude — ou seja, preservação juntamente com um aparato crítico que permite às gerações futuras um uso regenerativo” (p. 200). As transformações estão à solta.

PERMITAM-ME ALUDIR à minha experiência pessoal como leitor das *Mitológicas*. Quando abri pela primeira vez, muitos anos atrás, o seu primeiro volume, estava habituado a entender por mitologia um relato sobre tempos muito remotos ou sobre a origem dos tempos, algo como os poemas de Homero, ou o *Popol Vuh*, relatos superlativos e estranhos nos quais, no entanto, reconhecem-se as formas de um mundo. Não por acaso: por muito que imitem o modo de expressão de um velho declamador, trata-se de obras escritas, e escritas por autores que cuidaram que as histórias que contam transmitissem ao leitor uma mensagem bem armada. Como aponta Marcel Detienne,<sup>2</sup> por mitologia sempre se entendeu isso mesmo, um ramo da literatura que reunia tudo aquilo que, apesar de irracional, constituía ainda um passado venerável, até que Lévi-Strauss conseguiu impor uma nova acepção: a do mito como narração oral, e mais ainda, “popular”, anônima por definição, não domesticada, fixada nem depurada. Coletados assim, em estado “bruto”, os mitos poderiam revelar algo além das ideias de teólogos e poetas, algo ao mesmo tempo mais diverso — porque os poetas selecionam e unificam — e mais universal, porque sob essa heterogeneidade resgatada pode surgir um modo básico de ação da mente humana. Foi esse o propósito original da análise mitológica de Lévi-Strauss: se uma ordem pode ser identificada nesse caos de narrações em que aparentemente qualquer coisa pode acontecer, se padrões podem ser detectados na imaginação humana, então o projeto estruturalista conseguirá provar sua relevância.

Porém, ler mitos “de verdade” é árduo; porque o conto, anotado e traduzido, está segregado de seu contexto narrativo original, privado de tudo que lhe dá graça e sentido. É bom lembrar que, antes que a psicanálise e o surrealismo alterassem decisivamente a sensibilidade moderna, o exame dos mitos recolhidos pelos etnógrafos era visto como uma tarefa penosa, sem mais recompensa que extrair dessa balbúrdia algumas informações filológicas ou históricas.

O mito de referência, M1, a história do desaninhador de pássaros bororo que dá início às *Mitológicas*, surpreende por seu nonsense e pela sua

---

2. Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1992.

impenetrabilidade: por que iniciar por aí? Lévi-Strauss diz claramente que não há nenhum motivo para tal, e, embora matize várias vezes essa opinião, continua a afirmar que a empreitada poderia ter começado em qualquer outro ponto, com os mesmos resultados.

Bernard Juillerat, um melanesianista de orientação psicanalítica, sugere<sup>3</sup> que Lévi-Strauss principiou com a história do desaninhador porque esta remetia a outra bem mais conhecida — e já antes usada pelo autor como ilustração de sua teoria —, a de Édipo. Mas se assim foi, nesse caso o fez precisamente para renunciar acintosamente a essa via, a de aproximar um mito ameríndio a outro mito já conhecido pelo leitor. Em vez disso, começa a tecer ligações entre essa narração e outras de povos vizinhos que coincidem com ela em algum detalhe, ou que desenvolvem um argumento contrário, ou que surgem em relação com estes últimos, e assim até abranger nessa revisão toda a extensão do continente americano. O autor se comporta como esse narrador sem pressa que, em lugar de se encaminhar logo a uma conclusão, passa a um novo relato, e a outro, e a outro, concedendo de vez em quando uma pausa reflexiva que apenas servirá de prelúdio à enésima narração. Perto de oitocentas, nos quatro volumes das *Mitológicas*, aos quais ainda se seguiriam os três volumes do que tem sido chamado de “as pequenas *Mitológicas*” (*A oleira ciumenta*, *A via das máscaras* e *História de Lince*).

A quem queira seguir o jogo, e acompanhe com atenção essa cadeia vertiginosa de variações e inversões, aguarda mais cedo ou mais tarde uma estranha recompensa: essas mutações começam a fazer sentido, ou melhor dito, a orientar-se umas em relação às outras, a se entrelaçar mediante fios que o leitor percebe já mesmo sem a supervisão do autor. E quando, em outro volume da tetralogia, já muito longe do cerrado brasileiro, o desaninhador de pássaros volta a aparecer mais uma vez, em uma fria paisagem do noroeste norte-americano, isolado em uma falésia à beira do oceano, a sua história já não mais parece um sonho sem nexos: sua trama envolve e pode mesmo emocionar. Lévi-Strauss costurou uma epopeia

---

3. Bernard Juillerat, *Oedipe chasseur*. Paris: PUF, 1991.

ameríndia, mas não o fez, como outros fizeram, acomodando os mitos dentro de uma armação narrativa tomada da épica arcaica ou da Bíblia, e sim usando como arcabouço a ciência do século xx e também, é claro, o exemplo da ópera wagneriana.<sup>4</sup> Nessa grande tragédia em quatro atos, *Do mel às cinzas* se ocupa de contar o momento do pecado original.

À DIFERENÇA DO PRIMEIRO VOLUME da série, que começa surpreendendo o leitor com uma audaz comparação entre mito e música, para depois mergulhá-lo de chofre numa barafunda exótica de queixadas e jaguares, *Do mel às cinzas* abre com uma breve dissertação sobre as conotações do mel e do tabaco nas línguas europeias. Especialmente na francesa, embora a maior parte desses jogos de palavras se deixe traduzir facilmente ao português. Essa introdução poderia se estender indefinidamente pelas referências à mitologia e à poesia da Antiguidade clássica ou do cristianismo, e até mesmo tirar suas conclusões da tabacofobia que se instalou bem mais tarde no cenário global. O leitor tem a sensação de caminhar num ambiente conhecido, de que o autor retornou a um modo mais clássico de abordar os mitos, apontando a variação dos significados dentro de um quadro permanente: doçura e amargor, duas categorias do sensível de cujos valores somos bem conscientes. Mas essa ilusão dura pouco: logo a seguir, Lévi-Strauss retoma o caminho traçado em *O cru e o cozido*, examinando o papel que a fumaça desempenha em alguns mitos de origem da carne.

Os mitos do mel e do tabaco tratam do entorno da cozinha. Do entorno, entenda-se, material, sociológico e ético. Situam-se em extensões do famoso triângulo culinário de Lévi-Strauss (cru, cozido, podre), aquém e além dos seus vértices. De um lado, um alimento, o mel, naturalmente elaborado. De outro uma elaboração, a do tabaco, que desemboca além da alimentação. Queimado, ele pode ser, porém, alimento dos deuses, um

---

4. Ver a abertura de *O cru e o cozido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

modo de ampliar a eles a comensalidade humana.<sup>5</sup> O mel deve ser doce na mesma medida em que o tabaco deve ser picante ou amargo, mesmo se essa oposição só define os limites de um campo em que podemos encontrar muitas posições intermediárias. Mas esse duo entre os termos que dão nome ao livro desaparece logo, porque o volume se refere na maior parte de suas páginas ao mel, e o tabaco fica relegado a um segundo plano quase invisível até perto da conclusão.

Isso porque o doce e o amargo são qualidades polares que o mel por si só é capaz de representar. À diferença do mel do Velho Mundo, sempre doce, o mel nativo americano pode ser também amargo, ou mesmo venenoso; fermenta com facilidade, e em muitos casos é consumido assim, embriagante, na forma de hidromel. As bebidas fermentadas — derivadas do milho, da mandioca, de diversos tubérculos ou de frutos de palmeiras — são assimiláveis ao mel, de modo que o vasto mundo dos fermentados ameríndios, sempre presentes nas festas e em contraponto com a carne de caça, entra aqui em jogo. Eles, como o mel, trazem para o primeiro plano o erotismo. Lévi-Strauss poderia ter feito bom uso da fala de um velho yawanawa que, décadas atrás, me descrevia com entusiasmo o prazer de tomar a caiçuma picante com a saliva das jovens que a tinham preparado mastigando a macaxeira; mais uma variante dessa equivalência, tão explícita em muitas línguas ameríndias e no próprio português do Brasil, entre o consumo oral e a relação sexual. Se o mel é infraculinário, isto é, elaborado por um corpo, sem ajuda do fogo, é também porque nos evoca uma condição prévia da cozinha, isto é, a sexualidade que serve de base da economia doméstica. Mas que também pode destruí-la se for levada além dos limites.

Loucos pelo mel ou pelo sexo, os personagens dos mitos abrem na mitologia uma área de perigo, porque do fermentado, e de uma elaboração corporal do alimento, passa-se com facilidade à podridão e ao excremento,

---

5. É bom notar que em *Do mel às cinzas* Lévi-Strauss não inclui outros modos de usar o tabaco — inalado, mascado ou comido em forma de mingau — que se encontram igualmente na América do Sul.

se não se guardam as formas. E nunca faltam esses heróis mal-educados — sobretudo, essas heroínas mal-educadas — dispostos à transgressão. Os mitos do mel invertem o caminho dos mitos de origem da cozinha, que tratavam da obtenção dos bens culturais, para ilustrar sua perda, e a degradação paulatina das categorias e das normas. De um modo um tanto sibilino — pois “rousseauiano” é um adjetivo perigoso, mesmo para ele —, Lévi-Strauss sugere aqui um paralelo com aquilo que Rousseau expôs no seu tratado sobre a origem da desigualdade entre os homens, uma desigualdade, aliás, que se inicia entre homens e mulheres dando a pauta para futuras exações do poder.

Nesse discurso, aliás, reconhece-se bem o Lévi-Strauss que, numa entrevista concedida na década de 1980, se declarava como “um velho anarquista de direita”.<sup>6</sup> Anarquista, porque na sua obra o poder aparece sempre como um fator destruidor, não criador, como um agente de entropia que dissolve uma ordem primitiva — a mais alta expressão da ordem humana, essa que foi posta em pé pelos “selvagens”. De direita, porque essa ordem depende da norma, das boas maneiras, do respeito às diferenças discretas, à boa distância e, enfim, de tudo aquilo que o desejo (aliado objetivo do poder) tende a obliterar. Velho porque essa ordem é a de um mundo irrecuperável, definitivamente perdido por uma humanidade que, entregue ao excesso, cresceu demais. Lévi-Strauss, que ainda viveria mais de vinte anos após a entrevista, sentia-se já estranho num mundo superpovoado e confuso, e não mostrava interesse por parecer mais jovem escondendo o seu desagrado.

Voltemos aos mitos. O tabaco, nos anuncia Lévi-Strauss, será a única salvação, tendendo, sobre toda essa balbúrdia em que se degradou o universo da cultura, uma ponte em direção à sobrenatureza — numa espécie de reparação da cultura pela religião. Mas tal conclusão se fará esperar: desse ponto até o final do livro, o argumento passa do código alimentar ao acústico. Os mitos de *O cru e o cozido* já tinham estabelecido uma correlação entre a boa cozinha e a boa comunicação, e entre a má cozinha e

---

6. “Sou um velho anarquista de direita”. *O Estado de S. Paulo*. Suplemento Cultura, 7 mar. 1987.

a algazarra, mas agora esse quadro se detalha muito mais. Lévi-Strauss examina os signos sonoros que surgem nos mitos: os efeitos da percussão na madeira, do silvo, do zumbido. Eles lhe inspiram um breve ensaio sobre as correspondências entre esses sinais e um sistema articulado de signos: em comparação à língua, eles podem ser alternativamente, ou ao mesmo tempo, uma supralinguagem ou uma infralinguagem. Essa digressão dá continuidade, de certo modo, àquela que dedicara, em *O cru e o cozido*, à exposição de um sistema das artes, em que examinava as relações da música, da poesia e do mito com o signo linguístico. Mas, deixando de lado essas ideias, a análise se volta para a capacidade de unir e separar que se atribui aos diferentes sons. O texto vai dos golpes nos paus ocos que marcam a tarefa dos coletores de mel aos “instrumentos das trevas” de que se ocuparam outrora os folcloristas europeus e, muito especialmente, Van Gennep, cujas ideias Lévi-Strauss em parte assume. No ritual cristão, que nesse ponto recolhia sem dúvida tradições bem anteriores, os “instrumentos das trevas”, em geral utensílios de percussão feitos de madeira, substituíam os sinos emudecidos durante o período litúrgico que rememorava a morte de Cristo, um período em que imperava o jejum, as imagens sagradas eram cobertas com panos e, em conjunto, os humanos viam cortada a sua comunicação com o domínio celestial. Nessa ação sonora, que evoca outros costumes muito estendidos em vários continentes, como o charivari ou a algazarra com que se recebem os eclipses (de tudo isso já tinha tratado em *O cru e o cozido*), Lévi-Strauss encontra claves que lhe permitem organizar todo um código auditivo das conjunções e disjunções: entre os sexos, entre os fenômenos astronômicos — especialmente o dia e a noite, que separam ou unem os casais —, e as estações, que, marcando a diferença entre períodos de abundância e escassez, entre um modo de viver segundo a agricultura e um modo de sobreviver graças à coleta, retornam ao fio condutor das *Mitológicas*, que é a cozinha. Os sinos têm na América indígena um equivalente organológico e simbólico: o chocalho, o maracá que identifica o pajé. Nos mitos, a origem do tabaco aparece vinculada ao uso do maracá, e ambos compartilham a capacidade de estabelecer e manter as relações com o mundo além do humano.

ESSA LEITURA IDEOGRÁFICA DO CONJUNTO de mitos, que coloca uma legenda explicativa ao pé de cada um dos elementos principais do livro — o mel, a bebida fermentada, o tabaco, o chocalho, a algazarra — e a enriquece com algumas glosas sobre o destino da humanidade, não é, porém, a espinha dorsal do livro, nem dos quatro volumes das *Mitológicas*. Nela se expressa a filosofia de Lévi-Strauss e, quem sabe — a questão não tem, provavelmente, resposta — a dos povos em cujas narrações se baseia. Tem sido uma fonte contínua de inspiração para a etnologia, assim como para filósofos, historiadores ou artistas; é, enfim, um bom pretexto para prefácios ou quartas-capas onde é preciso fixar a identidade do livro. Mas o essencial está alhures, nesse tecido combinatório que põe em relação os mitos, mostrando como cada um deles pode ser reduzido a uma transformação de outros porque, como Lévi-Strauss repete várias vezes aqui, a terra dos mitos é redonda — ou, o que seria mais exato, esférica.

Isso significa que qualquer ponto de um mito, por marcante ou sutil que possa parecer à primeira vista, pode se transformar no centro de outro; que a partir de qualquer um deles é possível identificar trilhas que nos levem longe, de mutação em mutação, até voltar por outro caminho ao ponto de partida. Ou seja, à diferença do que acontece num romance — onde cada detalhe pode se perder, uma vez feita sua contribuição à trama, onde basta algum mínimo retorno para que o argumento feche —, no mito cada detalhe pode ser transcendente, e transcende “em rede”. Cada mito, e cada elemento de um mito, tem um significado que apenas se revela quando é posto em relação com outros. Não, entenda-se bem, da maneira pela qual uma parte é compreendida quando inserida num todo. Lévi-Strauss não cita aqui a noção de fractalidade, que hoje se tornou muito comum nas ciências humanas, mas é isso precisamente o que ele descreve ao dizer que essas relações significativas descobertas na comparação entre mitos vizinhos ou distantes costumam reaparecer como significativas também dentro de cada mito. Por isso, analisar um mito exige dar voltas e mais voltas a essa “terra redonda”, andar em círculos — traçar uma rosácea, para usar uma imagem também apresentada pelo autor: muitas vezes serão as relações percebidas na longa distância que nos permitirão perceber o microtecido de um mito local.

Esse argumento não é fácil de seguir. As *Mitológicas* não são uma obra que se deixe ler “como um romance”, pois isso — por tudo que já foi dito aqui — deturparia completamente o plano proposto. É uma leitura muito exigente; seria necessária uma memória prodigiosa para se poupar de um constante ir e vir pelas suas páginas, refazendo caminho para voltar àquele mito — dentre as centenas anotadas — do qual se encontra agora uma transformação. É necessário também imaginação para reconhecer os movimentos dessa transformação. E, além disso, a leitura pode se tornar inviável por incredulidade: mais de um leitor a abandonará, receoso, porque o discurso de Lévi-Strauss evoca o modo de atuar dos prestidigitadores. O autor apresenta um problema, ou uma contradição presente nos mitos, e quando o leitor espera que ele a aborde indo ao âmago dos termos apresentados — toda a nossa tradição filosófica nos predispõe a buscar as respostas “no âmago” —, ele chama a sua atenção para qualquer detalhe aparentemente banal, e daí a outro, seguindo um caminho tortuoso ao final do qual encontramos de novo a carta de baralho desaparecida no bolso de um espectador no meio da plateia. Ou, no caso, os termos iniciais, transformados em outros que segundo Lévi-Strauss dão razão aos primeiros. O leitor coça a cabeça, suspeitando dessa conclusão obtida por um caminho tão artificioso, e então o prestidigitador tira um novo coelho da cartola, dessa vez sem preâmbulos, na forma, por exemplo, de um provérbio ou de uma figura de linguagem que nos mostra, intuitivamente, o mesmo que antes nos foi mostrado mediante um longo desvio.

As expressões “lua de mel” e “lua de fel” resumem o argumento de uma boa parte de *Do mel às cinzas*. A primeira refere-se ao momento em que um novo casal vive praticamente isolado, concentrado num vínculo erótico em toda a sua potência; a segunda — a expressão é bem menos popular —, ao tempo em que essa relação íntima vai sendo ressituada no contexto social a que os cônjuges pertencem. A lua de mel é necessária para cimentar a união, mas se torna disruptiva ao prolongar-se em excesso. É algo que já sabíamos intuitivamente, que se encontra exposto em contos, em provérbios ou em giros habituais da língua, às vezes mesmo a grande distância do terreno etnográfico em pauta.

*Do mel às cinzas*, aliás, é um livro pródigo nesse tipo de viagem planetária: muitas páginas são dedicadas aos rituais da quaresma cristã com seus instrumentos das trevas, ao festival chinês do Ano Novo, a um mito japonês, e não desprezemos o fato de quase todas as epígrafes serem tiradas de poetas latinos, como Virgílio e Tibulo. Lévi-Strauss propõe mesmo um paralelo entre sua abordagem dos mitos e aquela que Plutarco pôs em prática para tratar dos mitos sobre os deuses egípcios — uma premissa da avaliação superlativa desse autor antigo que consta no final do quarto volume. O objeto de Lévi-Strauss é a mitologia ameríndia, por motivos de especialização, mas não um pensamento ameríndio distintivo: de uma ponta a outra sua obra permanece universalista. E por isso mesmo se defende preventivamente da suspeita de dar continuidade a esse tipo de comparatismo, muito desprestigiado como marca principal da antropologia de gabinete, que grassava na antropologia do final do século XIX. Aqui, insiste, o que permite a comparação é a generalização estrutural, e não o inverso; não é que símbolos universais organizem e, revelados por um cruzamento de dados, possam resumir as variações menores das culturas: é um modo comum de operar da mente humana o que dá lugar a essas coincidências entre conjuntos que de outro modo seriam irreduzíveis.

O espírito das *Mitológicas* não é de modo algum multiculturalista: não aponta à diferença entre as culturas, que é etnograficamente óbvia; nem, a rigor, à sua unidade de base, que é filosoficamente — todas as culturas são produto de uma única espécie. Precursor de muitas coisas, Lévi-Strauss com certeza não prefigura a virada ontológica. O que lhe interessa é a mediação entre ambos os polos, o efeito de diversificação de um pensamento que só pode operar através das diferenças. É por isso, em resumo, que o autor não pode simplificar seu argumento glosando símbolos, aproximando diretamente, mediante uma hermenêutica vulgar, os mitos ameríndios às noções familiares ao leitor, por mais que aqueles e estas estejam em verdade bem mais próximos do que parece à primeira vista. Todo esse difícil circunlóquio, diz ele, dá a essa aproximação a solidez científica de uma demonstração. Poderíamos acrescentar: os significados últimos são, em soma, triviais, o que vale é o modo como se chega a eles.

Se o leitor ainda desconfia do método — há demasiadas coisas no discurso acadêmico que não parecem ter mais função que abrumar o público para ganhar autoridade sobre ele —, a pedra de toque pode estar em algo de que já se falou em páginas anteriores: no limite, deixando-se enganar pelo mágico aprende-se muito de sua magia, e seguindo as circunvoluções dessa estranha estrutura atribuída aos mitos talvez o leitor já esteja em condições de, mais que entendê-los, inventá-los.

Porque — essa é uma tese das *Mitológicas* menos comentada que outras — todo esse percurso serve para pôr o leitor numa situação análoga à do narrador dos mitos, que, é claro, chegou a essa condição como ouvinte, e como um ouvinte em média muito mais aberto e ativo do que imagina quem o considera como um simples intermediário na transmissão de um corpus arcaico. Os mitos conversam entre si, como disse o próprio Lévi-Strauss, mas é obvio que essa conversa não acontece em algum etéreo país das ideias, e sim na comunicação entre os narradores. E esta de modo algum se encerra nas fronteiras étnicas.

A mitologia é muito mais horizontal do que supunha a tradição romântica. Ela não está voltada para a reprodução fiel de uma mensagem recebida em herança dos ancestrais — essa ideia de permanência, essa suposta vocação arcaizante que motivou durante muito tempo o interesse nos mitos (que seriam uma espécie de mensagem preservada desde tempos imemoriais) e que embasava a maior parte das hipóteses difusionistas. As *Mitológicas* são uma obra marcadamente difusionista, mas num sentido bem mais sofisticado: uma obra que abandona a ideia dos mitos como relatos estáveis e fechados, para entendê-los como frutos mutantes de uma comunicação intensa. Suas inferências “difusionistas” não se referem tanto às rotas que os motivos podem ter seguido, mas ao sentido das suas transformações, à sucessão lógica — as transformações são frequentemente assimétricas, um mito B pode ser uma transformação de A, mas não o contrário —, e não cronológica.

*DO MEL ÀS CINZAS* É UM LIVRO menos programático que *O cru e o cozido*. As propostas de método que aparecem no volume anterior dão-se aqui por

sabidas, e o autor limita-se a pô-las em prática. Em compensação é um livro reflexivo, que se interroga sobre os efeitos dessa metodologia. Quando se pode entender que duas narrações são versões de um mesmo mito, mais ou menos ricas ou fortes, e quando constituem mitos diferentes? Em outras palavras, quando é legítimo completar um mito com elementos de outro em lugar de confrontar presenças e ausências? Que parte dessa geografia dos mitos descrita pelo autor pode ser uma propriedade objetiva do seu conjunto ou um efeito da sequência da análise? Lévi-Strauss percebe que, ao analisar os primeiros mitos, saltam nitidamente as relações com outros mitos ou com seu contexto etnográfico, enquanto os mitos examinados mais tarde — de natureza não diferente da dos primeiros — começam a aparecer como metanarrativas que nos dizem mais sobre o conjunto dos relatos que sobre significados mais locais já conhecidos.

Essas reflexões são bem-vindas, também, porque a interpretação dos mitos se torna aqui bem mais abstrata que no primeiro volume. Se em *O cru e o cozido* tratava-se de qualidades sensíveis, em *Do mel às cinzas* essas qualidades sensíveis (a doçura e o amargor) conduzem a contrastes de formas, crescentemente refinadas: por exemplo de tipo retórico, entre o sentido próprio (do lado da natureza) e o figurado (do lado da cultura) ou entre a conjunção e a disjunção, ou entre ambas e um terceiro termo, a mediação — um papel que o código acústico reserva aos sinos, aos chocalhos e ao tabaco. Oco, meio cheio ou maciço, interno ou externo, central ou periférico... O que começa com oposições totêmicas muito simples desemboca em toda uma álgebra ou numa topologia contida, segundo o autor, dentro de contos à primeira vista bem alheios a tais abstrações.

Sem dúvida, muitos críticos — Lévi-Strauss se adianta a eles — entenderão que essa arquitetura intelectual está na mente do autor, e não nos mitos, que ele analisa com um notável dom para a sobreinterpretação. Já em *O pensamento selvagem* tinha ele se manifestado contra o pressuposto de que a abstração seja patrimônio exclusivo de uma civilização — a ocidental, a partir do que veio a ser chamado de “milagre grego”. Muito antes de Lévi-Strauss, a antropologia tinha se mostrado disposta a conceder que os “primitivos” possuíam um conhecimento próprio, muitas vezes certo e

valioso mas sempre empírico, contextual, nunca desenvolvido à margem da prática. Mais adiante nas *Mitológicas*, Lévi-Strauss radicalizará essas ideias num sentido, a rigor, anti-humanista. O humanismo, afinal, é esse credo que começou limitando aos humanos todas as potências que entendia como nobres — o pensamento, a capacidade de abstrair ou simbolizar — para acabar excluindo dessa excelsa humanidade a maior parte dos membros da espécie. Em *O homem nu*, as formas dos mitos serão comparadas à das simetrias que podem ser encontradas — uma homenagem à biologia heterodoxa de D’Arcy Thompson — nas asas das borboletas ou nos esqueletos dos moluscos. Se a geometria é um saber limitado aos humanos, ou em rigor a esses humanos que herdaram a obra de Euclides, quem poderá, afinal, explicar os vertiginosos conjuntos de hexágonos das abelhas?

Mas em *Do mel às cinzas* a discussão permanece no âmbito humano e retoma os argumentos de um texto bem anterior, *Raça e cultura*, em que Lévi-Strauss já tinha enfrentado as noções de progresso e evolução. O desenvolvimento de um pensamento filosófico separado da mitologia — é isso o “milagre grego” — e, posteriormente, a aliança entre esse pensamento científico e a técnica têm levado a essa civilização que os humanos (quase todos) entendem como a culminação da história. Isso não é o triunfo fatal de um gênio singular que seguiu com clarividência a trilha necessária, mas uma jogada afortunada (ou talvez não) que o Ocidente fez com as cartas que a humanidade tinha em mãos desde muito tempo atrás — incluindo nessa humanidade, é claro, esses “selvagens” aos quais se negou durante muito tempo a capacidade de raciocínio porque, por muito que dispusessem — nos seus mitos, no caso — de cartas iguais às dos seus semelhantes, o seu jogo era outro. Nesse ponto, requalificando a utopia do progresso como um acidente histórico, Lévi-Strauss conclui *Do mel às cinzas*.

EM PÁGINAS ANTERIORES, fiz a respeito das *Mitológicas* alguns comentários que parecem moldados naquela cínica formulação italiana: “*Se non é vero, é ben trovato*”. Ou, em outros termos, mesmo que as conclusões possam estar

sujeitas a debate, o caminho seguido para chegar a elas tem um interesse que as ultrapassa. Talvez seja necessário dizer de um modo menos elusivo. Ao longo das *Mitológicas*, a tese saussureana da arbitrariedade do signo goza de um estatuto ambíguo. Numa página de *Do mel às cinzas*, Lévi-Strauss faz questão de proclamar sua fidelidade a ela; a análise dos mitos respeita a tese da arbitrariedade do signo e a eleva a um novo patamar: o significante e o significado, nos mitos, não só são arbitrariamente definidos como podem trocar de lugar entre si.

A conclusão do parágrafo é, no entanto, paradoxal: praticamente em todo o mundo o zunidor tem como função privilegiada expulsar as mulheres. Ou seja, a arbitrariedade do signo é um desses princípios gerais — algo assim como “Todos os homens nascem livres e iguais” — que devem ser proclamados e respeitados na sua condição de princípios, mas não têm grande aplicação na prática. Primeiro, porque todo detalhe de um mito está já em parte determinado pelos outros mitos que ele transforma. Depois, porque na hora de conjugar dois mitos Lévi-Strauss sempre procura alguma motivação nos seus elos, e essa motivação pode ser de teor muito diferente: às vezes trata-se de uma exegese nativa, outras é sugerida pelo contexto etnográfico; outras, decorre de algum elemento técnico ou de algum detalhe que só um observador muito intuitivo conseguiria identificar. Demasiado intuitivo, aliás. Uma cabaça meio cheia d’água se aproxima do chocalho, e um remo se aproxima dos instrumentos das trevas; o peido é um antialimento e a audição é o equivalente da defecação na parte superior do corpo; a trovoada e a tempestade, que podem apagar o fogo, valem como anticozinha.

Essas correspondências tiradas de contexto, junto com uma infinidade de outras menos ou mais surpreendentes, devem ser reinseridas no argumento lévi-straussiano antes de serem julgadas. Mas ao longo das *Mitológicas* as decisões interpretativas do autor podem suscitar avaliações que vão da admiração pela erudição ou pela perspicácia que foram postas em jogo até o escândalo, quando se suspeita que a arbitrariedade passou de um atributo do signo a um privilégio do intérprete. Lévi-Strauss discorre como se estivesse a descobrir conexões semânticas, mas a um olhar

cético pode parecer que as está impondo. Essas conexões levam também ao conceito de conjunção disjuntiva, apresentado em *Do mel às cinzas*, que parece prefigurar o conceito de síntese disjuntiva que Eduardo Viveiros de Castro<sup>7</sup> tem tornado uma das expressões centrais de sua reflexão mais recente. Mas não extrapolemos: conjunção e síntese não são a mesma coisa, e em *Do mel às cinzas* o conceito tem um uso muito limitado, ao lado do seu inverso, a disjunção conjuntiva, aplicados ambos a uma questão sociológica menor. Mas esse ar de família sugere que as melhores superações da obra de Lévi-Strauss podem surgir dessa grande fábrica de conceitos que ele mesmo instalou sobre a combinatória dos mitos.

Lévi-Strauss tem sido surpreendentemente capaz de sobreviver a si mesmo, e não me refiro à sua longevidade física ou editorial, da qual esta nova edição brasileira é um bom exemplo. Com o passar dos anos, a maior parte das infinitas críticas desferidas contra as *Mitológicas* tem se revelado fruto de leituras ineptas, ou picuinhas de especialistas ciumentos que não suportavam intromissões no seu feudo, quando não de argumentos ad hominem. Um preconceito muito difundido, desses que não vale sequer refutar, pretende que as *Mitológicas* substituem o concreto-etnográfico por um discurso abstrato e formalista.

Mas, convenhamos, dedicar páginas a fio ao exame dos artefatos formados por duas varetas amarradas e às suas diversas conotações, bem como às condições técnicas dos instrumentos musicais de que um mito fala, não é um bom exemplo de especulação abstrata. Especulação abstrata é reunir sob o título de “Mitos de criação” uma série de narrações que nos lembrem o Gênesis, e sob o rótulo “mitos messiânicos” tudo que nos lembre o Apocalipse. Era precisamente isso o que a maior parte dos trabalhos sobre mitologia prévios a Lévi-Strauss fazia, e não poucos posteriores e surdos a ele: arranjar dentro de uma sequência predeterminada, tomada dos nossos livros sacros, um outro universo narrativo cujos detalhes ninguém chegaria nunca a investigar.

---

7. Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify/n-I, 2015. O conceito está tomado de Deleuze.

As *Mitológicas* expõem protocolos mais ou menos formais de análise, e recolhem mesmo uma “fórmula canônica” do mito herdada de trabalhos anteriores, uma equação que na verdade tem sido empregada num sentido propriamente formalista por outros autores que não seu inventor. Mas a todo momento está claro, para quem queira ver, o valor propedêutico desses esquemas: as fórmulas são meios, não resultados finais — se é que não são, antes, ilustrações sintéticas de uma análise que na realidade acaba sendo feita de um modo mais artesanal. Na prática, as *Mitológicas* têm sido um marco permanente e decisivo de localização da pesquisa etnológica, e não por acaso: a obra expõe o seu leitor a uma dose maciça de pensamento indígena, redundando uma e outra vez nos mesmos motivos, abordados por todos os seus lados, até obrigar o mais relutante a deixar de entender o mundo indígena em função de suas próprias obsessões e compreendê-lo a partir das obsessões deles. Ou mesmo repensar seu entendimento: foi o caso, por exemplo, dos helenistas franceses, que só a partir das *Mitológicas* começaram a assimilar que, para os antigos gregos, o fogo que Prometeu roubou dos deuses não era a luminária celebrada desde os primórdios do Renascimento, mas um modesto fogo de cozinha.

As *Mitológicas* fizeram muito para resgatar o pensamento ocidental da abstração inflacionária que durante séculos grassou no seu meio intelectual: postularam que a concretude não é incompatível com a sofisticação, e que de fato não deve haver muitas coisas realmente interessantes que não possam ser ditas nos termos dessa lógica das qualidades sensíveis. Se Lévi-Strauss mereceu em alguma medida a reticência de colegas que liam com ressalvas as filigranas de um autor demasiado francês, não foi por sua fidelidade aos círculos intelectuais da França dos *philosophes*, e sim porque ele tem raízes profundas na França dos artesãos.

MAS AS MITOLÓGICAS NÃO SAEM incólumes de seus próprios achados. É notável que, como assinalou Viveiros de Castro,<sup>8</sup> uma obra escrita para maior glória das diferenças discretas, dos contrastes totêmicos, acabe sendo um

---

8. Idem.

panorama impressionante da transformação serial, esse enorme interstício confuso que Lévi-Strauss encarava com tanta severidade. Em sua longa entrevista a Didier Eribon,<sup>9</sup> o antropólogo francês apontava a mitologia como uma dessas escassas ilhas de ordem que podem ser resgatadas do oceano caótico da experiência humana. Mas essa alegoria é enganadora: sugere ilhas flutuantes, cristalizadas quase milagrosamente sobre uma base líquida, e como bem sabemos as ilhas não flutuam: são manifestações de uma massa subaquática que emerge, cá e lá, numa multiplicidade de formas. Arquipélagos, mas também galáxias, arvorescências, adensamentos, buracos negros, comarcas onde os mitos derivam ao romance e à história, alephs nos quais um mito resume todos os mitos. Isso lembra uma imagem estranha ao amplo leque das alegorias lévi-straussianas: a do rizoma. A terra redonda das *Mitológicas*, apesar de sua parafernália geométrica, não se apresenta ordenada segundo meridianos e paralelos: é um monstro num sentido já antigo do termo, que aludia a seu caráter compósito, irregular e revelador. E o que ele revela é uma façanha criativa mais pragmática que semântica — a de unir numa rede de sínteses disjuntivas, de traduções arbitrárias mas poderosas, os elementos de um mundo. A façanha dos narradores dessas histórias que aí aguardam, nas páginas a seguir.

OSCAR CALAVIA SÁEZ

---

9. Claude Lévi-Strauss, *De perto e de longe* (entrevistas a Didier Eribon). São Paulo: Cosac Naify, 2005.

OSCAR CALAVIA SÁEZ, graduado pela Universidade Complutense de Madri, é doutor em antropologia social pela Universidade de São Paulo (USP) e tem pós-doutorado pelo Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Leciona na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e na Universidade Complutense de Madri, é pesquisador associado do CNRS e professor titular da École Pratique des Hautes Études.



*para Monique*



*Scriptorum chorus omnis amat nemus et fugit urbem,  
rite cliens Bacchi somno gaudentis et umbra.\**

HORÁCIO, *Epístolas*, II, 2, v. 77-8 (a Julius Florus)

---

\* Em tradução livre: “O coro todo de poetas ama os bosques e foge da cidade,/ fiéis adeptos de Baco, deus que no sono e na sombra se compraz”. (N. T.)

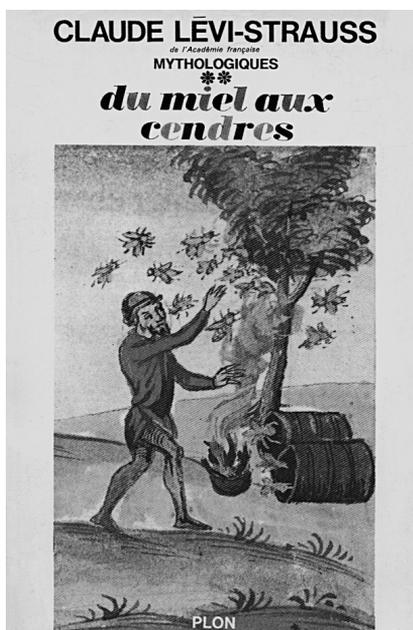
## Preâmbulo

ESTAS *Mitológicas*, as segundas do título, prolongam a investigação inaugurada em *O cru e o cozido*. Ao contribuir com novos aportes, tomamos o cuidado de recapitular no início as informações indispensáveis para que se possa, sem conhecer o volume anterior, incursionar com destemor neste aqui, o qual pretende demonstrar que a terra da mitologia é redonda; ele, portanto, não remete a um ponto de partida obrigatório. Começando por qualquer lugar, o leitor tem a garantia de completar o itinerário, contanto que direcione seus passos sempre no mesmo sentido e que avance com paciência e regularidade.

Na França, como no exterior, o método adotado e os resultados enunciados no primeiro volume suscitaram muitas discussões. Ainda não chegou o momento de responder. Em vez de deixar o debate assumir um contorno filosófico, que rapidamente o tornaria estéril, preferimos prosseguir em nossa tarefa e enriquecer a documentação. Os adversários e os defensores terão mais evidências à sua disposição. Quando o empreendimento se aproximar de seu termo e quando tivermos apresentado todas as nossas testemunhas, exibido todas as nossas provas, o processo poderá entrar na fase de julgamento.

No momento nos contentaremos em agradecer às pessoas que nos prestaram ajuda. Jesus Marden dos Santos, diretor do Serviço de Meteorologia do Brasil, Djalma Batista, diretor do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Dalcy de Oliveira Albuquerque, diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, e Claudine Berthe, do Museu Nacional de História Natural, proporcionaram valiosas informações meteorológicas ou botânicas. Jacqueline Bolens ajudou-nos a reunir as fontes em língua alemã e as traduziu.

Nicole Belmont assistiu-nos quanto à documentação, às ilustrações, ao estabelecimento do índice e à correção das provas, que minha mulher e I. Chiva também releram. O serviço de datilografia do Collège de France encarregou-se da digitação do manuscrito. Henri Dubief, conservador do departamento de manuscritos da Biblioteca Nacional, localizou a ilustração utilizada na capa [da edição original, ver abaixo].



*“L'enfumage des abeilles”*, in Oppien, *Livre de la chasse*, copiado em 1554 por Ange Vergèce, proveniente da biblioteca do castelo de Fontaine bleau (Bibliothèque Nationale, fonds grecs 2737, fol. 56).

## PARA O ACORDE

E ainda estendeu o anjo sua mão pela terceira vez e tocou o mel, e o fogo saiu sob a mesa e usou o mel sem dano algum causar à mesa, e o odor que se despreendeu do mel e do fogo foi muito agradável.

“De l’Ystoire Asseneth”, in *Nouvelles Françaises en prose du XIV<sup>e</sup> siècle*.  
Paris: Bibliothèque Elzévirienne, 1858, p. 10.



AS METÁFORAS INSPIRADAS PELO MEL se incluem entre as mais antigas de nossa língua e de outras que a precederam. Os hinos védicos associam frequentemente o leite e o mel, os quais, segundo a Bíblia, fluirão pela Terra prometida. “Mais doces do que o mel” são as palavras do Senhor. O mel era a oferenda por excelência que os babilônios faziam aos deuses, pois estes exigiam um alimento que não tivesse sido tocado pelo fogo. Na *Ilíada*, as jarras de mel servem de oferenda aos mortos. Em outros contextos elas foram usadas para abrigar seus despojos.

Há milênios, locuções como “puro mel”, “doce como o mel” são empregadas em nossa civilização. As metáforas inspiradas pelo uso do tabaco, ao contrário, são recentes e facilmente datáveis. Littré registra apenas duas: “*cela ne vaut pas une pipe de tabac*”,\* isto não vale nada; e “*tomber dans le tabac*” ou, dito de outra forma, cair na miséria. Essas locuções, que pertencem à gíria e das quais poderíamos citar muitas variantes (cf. Vimaître), se fazem igualmente presentes em outras línguas: no inglês, “*not to care a tobacco for...*”, preocupar-se muito pouco com alguém ou com alguma coisa; no português, “tabaquear”, ridicularizar ou caçoar de alguém (Sébillot, 1893). Entre os marinheiros, as expressões “*il y aura du tabac*”, “*coup de tabac*”, conotam o mau tempo. “*Coquer; fourrer, foutre, donner du tabac*” e, mais recentemente, “*passer à tabac, tabasser*” significam maltratar, brutalizar, cobrir de pancadas (Rigaud, Sainéan, Lorédan-Larchey, Delvau, Giraud, Galtier-Boissière e Devaux).

---

\* Em tradução literal: “Isto não vale um punhado (do volume de um cachimbo) de tabaco” e “cair no tabaco”. (N. T.)

O mel e o tabaco são substâncias comestíveis, mas nem um nem outro dizem propriamente respeito à cozinha. Pois o mel é elaborado por seres não humanos, as abelhas, que o entregam pronto para o consumo, ao passo que a maneira mais comum de consumir o tabaco o situa, à diferença do mel, não *aquém* mas *além* da cozinha. Não é absorvido cru, como o mel, ou exposto previamente ao fogo para cozer, como se faz com a carne. Ele é incinerado, para que se possa aspirar sua fumaça.

Ora, a linguagem de todos os dias (recorremos sobretudo aos exemplos em francês, convictos de que se poderá fazer em relação a outras línguas observações análogas, de maneira direta ou simplesmente transposta) atesta que as locuções “de mel” e “de tabaco” formam pares e servem para exprimir ideias antitéticas que se situam em vários planos. E sem esquecer de modo algum que as locuções “de mel” compreendem casos limites em que a conotação se torna pejorativa: “discurso meloso”, “palavras melífluas” e até mesmo a interjeição “mel!”. Essa conotação não se baseia simplesmente numa homofonia cômoda para aquelas senhoritas que acreditam ser bem-educadas (com o particípio derivado: melado).<sup>1</sup> Temos aí um desvio do sentido e, longe de o ignorar, mostraremos qual é sua razão. Não parece duvidoso que, em nossa civilização, as locuções “de mel” e “de tabaco” se oponham. Apesar de certas sobreposições, aquilo que chamaríamos de seus pontos de equilíbrio semântico estão situados diversamente: umas são sobretudo laudatórias e as outras são antes depreciativas. Tais locuções conotam respectivamente a abundância e a carência, o luxo e a pobreza; a doçura, a afabilidade de e a serenidade — “*Manare*

---

1. “É um mel. Frase da gíria dos moradores de bairros elegantes, que a empregam a propósito de tudo e sobretudo despropositadamente. Se algo lhes parece bom ou belo: ‘É um mel’. Entram em um lugar que cheira mal: ‘É um mel’. Duas pessoas se atacam diante deles, dão murros ou facadas e o sangue escorre: ‘É um mel’” (Delvau, 1883). “É um mel: é muito agradável e (ironicamente) é muito desagradável” (Lorédan-Larchey, 1889). Esta ampla oscilação semântica está presente, pelo menos implicitamente, na crença grega e latina, sem dúvida de origem egípcia, segundo a qual um enxame de abelhas será irrevogavelmente gerado pelo cadáver apodrecido de um bezerro, asfixiado em um lugar fechado — para isso tapam-lhe as vias respiratórias — e cuja carne é pisada para que se possa separá-la sem prejudicar o couro” (Virgílio, *Geórgicas*, IV, v. 299-314, 554-58). [No Brasil, poderíamos mencionar a expressão “Que melda!” no mesmo sentido. (N. C. T.)]

*poética mella*” — ou a turbulência, a violência e a desordem. Talvez, se dispuséssemos de outros exemplos, fosse necessário dizer que algumas se situam em relação ao espaço (“*tout miel*”) e outras em relação ao tempo (“*toujours le même tabac*”).\*

A frase que usamos como epígrafe a esta introdução mostra que a relação de oposição de que aqui se trata é, de certo modo, anterior às coisas opostas. Antes mesmo de o tabaco ser conhecido no Ocidente, o “fogo de mel”, atizado pelo poder sobrenatural do anjo, abre espaço para o termo ausente e antecipa suas propriedades, que devem ser as de um termo correlativo e antitético do mel fluido, que lhe corresponde ponto por ponto no registro complementar do seco, do queimado e do aromático. O fato de que a *Ystoire Asseneth*, onde esse exemplo se encontra, seja provavelmente obra de um autor judeu do final da Idade Média torna ainda mais curiosa a interpretação medieval, no entanto também judaica, da proibição do Levítico, relativa à oferenda de mel nos altares, devido ao cheiro desagradável do mel queimado. Em todo caso, tal divergência mostra que, em relação à fumaça e seu cheiro, que constituirão essencialmente a condição do tabaco, desde a Idade Média e talvez antes, o mel era, conforme dizem os linguistas, um termo fortemente “marcado”.

Essa prioridade da relação de oposição sobre as coisas opostas ou, pelo menos, sobre uma delas permite compreender que o tabaco, tão logo se tornou conhecido, tenha-se unido ao mel para com ele formar um par dotado de soberanas virtudes. Em uma peça de teatro inglesa, datada do fim do século XVI (1597), de autoria de William Lilly e cujo título (*The Woman in the Moone*) não deixa de ecoar na mitologia do Novo Mundo, conforme veremos no próximo volume, a heroína, chamada Pandora, fere seu amante com um golpe de espada e, tomada de remorso, manda buscar ervas para tratar dele:

*Gather me balme and cooling violets,  
And of our holy herb nicotian*

---

\* “Todo o mel” e “sempre o mesmo tabaco”. (N. T.)

*And bring withall pure honey from the hive  
To heale the wound of my unhappy hand.*<sup>2</sup>

Esse texto só poderia nos agradar, já que sublinha de maneira imprevista a continuidade da ligação que, através de *O cru e o cozido* — do qual ele é a sequência —, une o presente livro a *O pensamento selvagem*... E atesta também a antiga existência, em terras inglesas, de uma associação entre o mel e o tabaco que nos parece existir sempre no plano técnico. Para nós, franceses, os tabacos ingleses parecem mais próximos do mel que os nossos. Explicamos frequentemente tal afinidade supondo, com ou sem razão, que as douradas folhas de um foram postas para macerar no outro.

À diferença da Europa, a América do Sul sempre conheceu e consumiu o mel e o tabaco. Ela oferece, assim, um terreno privilegiado para o estudo semântico de sua oposição, pois que ao mesmo tempo de maneira sincrônica e diacrônica, o mel e o tabaco são ali observáveis lado a lado na duração. Sob esse ponto de vista, a América do Norte parece ocupar uma situação simétrica à do Velho Mundo, pois é possível que, numa época recente, ela possuísse apenas o tabaco, tendo perdido quase completamente o mel, enquanto a Europa se encontrava em plena posse do mel no momento de adquirir o tabaco. O problema será retomado alhures (*Mitológicas* 3). É portanto na América tropical, onde uma obra anterior permitiu-nos estudar a oposição das duas categorias fundamentais da cozinha — a do cru e a do cozido, constitutivas de uma refeição —, que convém também nos colocarmos para analisar uma segunda oposição: a do mel e do tabaco, na medida em que esses preparados apresentam caracteres complementares: um é infraculinário, o outro é metaculinário. Assim, daremos prosseguimento a nossa investigação sobre as representações míticas da passagem da natureza à cultura. Desenvolvendo a primeira e alargando o campo das outras, teremos agora, após a investigação anterior que se referia à origem

---

2. Citado por B. Laufer (1924, p. 23). [“Bálsamo trazei-me e refrescantes violetas/ E nicotiana, nossa erva sagrada/ E trazei-me também puro mel da colmeia/ Para curar a ferida por minha infeliz mão provocada”. (N. T.)]

mítica da cozinha, condição de refletir sobre o que poderíamos chamar de *os acompanhamentos da refeição*.

Assim procedendo, nos limitaremos, como sempre, a seguir um programa que nos é imposto pela própria matéria mítica. Nem o tabaco, nem o mel, e tampouco a ideia de colocá-los em conexão nos planos lógico e sensível surgem aqui como hipóteses especulativas. Ao contrário, tais temas nos são fornecidos explicitamente por certos mitos com que nos havíamos deparado em nosso caminho e que foram parcialmente estudados em obra anterior. Para dispensar o leitor da obrigação de consultá-la, nós os recapitularemos brevemente.

O PONTO DE PARTIDA DAS considerações que abriam *O cru e o cozido*, primeiro volume destas *Mitológicas*, era uma narrativa dos índios Bororo do Brasil Central, que evocava a origem da tempestade e da chuva (M<sub>1</sub>). Começamos mostrando que, sem postular uma relação de prioridade entre esse mito e outros, podíamos reduzi-lo a uma transformação, por inversão, de um mito do qual se conhecem muitas variantes, provenientes de tribos do grupo linguístico Jê, geográfica e culturalmente próximas dos Bororo, que dão conta da origem do cozimento dos alimentos (M<sub>7</sub>-M<sub>12</sub>). Com efeito, todos esses mitos têm por motivo central a história de um desaninhador de pássaros, preso na copa de uma árvore ou no alto de um rochedo, após um desentendimento com um aliado por casamento (cunhado — marido de irmã — ou pai, em uma sociedade matrilinear). Num dos casos, o herói castiga seu perseguidor enviando-lhe a chuva, que apaga as fogueiras que se fazem no interior das casas. Nos outros, ele traz para seus pais a madeira em brasa, que pertencia ao jaguar e, portanto, obtém para os homens o fogo de cozinha, em vez de tirá-lo deles.

Notando então que, nos mitos jê e num mito de um grupo vizinho (Ofaié, M<sub>14</sub>), o jaguar, dono do fogo, ocupa a posição de um aliado por casamento, já que recebeu sua esposa dos homens, estabelecemos a existência de uma transformação ilustrada, sob sua forma regular, por mitos provenientes de tribos tupi limítrofes dos Jê: Tenetehara e Mundurucu (M<sub>15</sub>, M<sub>16</sub>).