

Na sombra do Trickster. Campos de pesquisa e controvérsias no discurso sobre a complexidade do Trickster nos estudos do mito

In the shadow of Trickster. Research fields and controversies in the discourse on the Trickster complex in the studies of myth

197

Andrzej Szyjewski*
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Tradução de Renan da Silva Dalago e Altamir Botoso
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul - UNEMAT

RESUMO: Desde seu surgimento no discurso científico, a figura do *trickster* tornou-se assunto de muitas controvérsias e fonte de especulação em muitos campos de pesquisa. Apesar das múltiplas tentativas para sintetizar esse tópico, os pesquisadores parecem ainda estar longe de resolver o “problema do *trickster*”. O artigo tenta resgatar os argumentos clássicos da área, a fim de identificar as fontes de intrigas, e encontrar motivos comuns ligando ponderações diversas. Pesquisadores de escolas diferentes parecem concordar com a natureza arcaica dos mitos dos *tricksters*. Isso é indicado pela paradoxalidade, ambivalência, imprevisibilidade e multidimensionalidade da figura do *trickster* e sua sabedoria específica na forma de astúcia gravitando em direção a um complexo xamânico, assim como a dispersão e caráter caótico dos episódios míticos.

PALAVRAS-CHAVE: *trickster*; estudos de mitos; ambivalência; divindade.

* *Studia Religiosa* 53 (3) 2020, s. 163-179 doi:10.4467/20844077SR. 20.012.12752. Este texto foi traduzido e publicado com a autorização do autor Andrzej Szyjewski. O original encontra-se disponível no site: <https://www.ejournals.eu/Studia-Religiologica/2020/Numer-53-3-2020/art/17834/>

ABSTRACT: Since its appearance in the scientific discourse, the figure of trickster has become a subject of many controversies and a source of speculation in many research fields. Despite multiple endeavours to synthesise this topic, researchers seem to be still far from solving the “trickster problem.” The article attempts to recall the classical arguments in the field, in order to identify the sources of puzzling issues and to find common motifs linking diverse deliberations. Researchers of different schools seem to agree on the archaic nature of trickster myths. This is indicated by the paradoxicality, ambivalence, unpredictability and multidimensionality of the trickster figure and its specific wisdom in the form of cunningness gravitating towards a shamanic complex, as well as the dispersion and chaotic character of mythical episodes.

KEYWORDS: trickster; myth studies; ambivalence; deity.

Desde o seu aparecimento no discurso científico, a figura do *trickster* tornou-se objeto de muitas controvérsias e fonte de especulação em muitos campos de pesquisa, de modo que se justifica repetir depois de Mac Linscott Ricketts que o problema do *trickster* é o mais desconcertante na área das humanidades no mundo¹. Apesar dos múltiplos esforços para sintetizar este tópico, os pesquisadores ainda parecem estar longe do “problema do *trickster*”. O artigo tenta relembrar os argumentos clássicos da área, a fim de identificar as fontes de questões intrigantes e encontrar motivos comuns ligando diversas ponderações. A figura do *trickster* tem sido constantemente usada para procedimentos reconstrutivos. A crença em sua natureza arcaica foi o motivo pelo qual as ideias de divindade, dualismo e mitologias heroicas ou soteriologias² foram amplamente buscadas nele. Contudo, a mitologia do *trickster* não tem um personagem residual; também funciona perfeitamente dentro das formas da cultura contemporânea.

Trickster - criação do termo e características formativas

O termo “trickster” foi usado pela primeira vez pelo antropólogo americano Daniel Brinton em 1885 em um artigo sobre as características paradoxais do Ser Supremo do Algonquiano³. Referindo-se ao *Dictionnaire de la langue des Cris*

¹ M. L. Ricketts. The North American Indian Trickster. *History of Religions*, 1966, v. 5, n. 2, p. 327.

² N. T.: parte da teologia que trata da salvação do homem.

³ D. G. Brinton. *The Chief God of the Algonkins, in his Character as a Cheat and Liar*, “American Antiquarian and Oriental Journal”, 1885, p. 137-139.

de Albert Lacombe⁴, Brinton afirma que “Os Crees⁵, vivendo a noroeste dos Micmacs⁶, chamam esse personagem Divino [...] *Wisakketjak*, que significa ‘o Malandro’, ‘o Enganador’”. Como ele também observa: “Os *Chipeways*⁷ aplicam a ele o termo semelhante *nenaboj*, ou como geralmente é escrito *Nanabojo* e *Nanabohoo* - ‘o trapaceiro’”. Além disso, Brinton indica que *Michabo* é a divindade principal, que não usa força, mas truques, razão pela qual é chamado o “Arqui-Enganador”. Os mesmos conceitos são repetidos no livro de Brinton *The Lenape and Their Legends*⁸ (também publicado em 1885) no qual ele afirma que termos como “Mentiroso”, “Enganador”, “Malandro” são traduções de nomes de divindades indígenas.

Ao contrário da crença popular⁹, Brinton não introduziu o termo “trickster” na segunda edição de *Mitos do Novo Mundo* de 1896. Neste livro, ele mostrou, no entanto, o papel significativo de figuras de heróis da cultura divina (como *Manibozho* e *loskeha* - ortografia original) nas religiões dos povos indígenas norte-americanos¹⁰.

Brinton também apresenta a primeira teoria sobre a peculiaridade da figura do *trickster*. Em sua opinião, as características que retratam (por exemplo) *Michabo* como um bufão e um simplório são uma distorção tardia da mitologia

⁴ A. Lacombe, *Dictionnaire de la Langue des Cris*, Montreal, 1874, p. 653. Na verdade, Lacombe dá somente uma descrição do *Wisakketjak* e não explica seu nome.

⁵ N. T.: É um grupo étnico algonquino nativo da América do Norte, que habitava desde as montanhas Rochosas até o oceano Atlântico, tanto nos Estados Unidos da América quanto no Canadá. Hoje constitui o maior grupo indígena do Canadá, com uma população superior a 200 mil membros. A língua *cree* era a mais falada na América do Norte, sendo que nos dias de hoje nem todos os *crees* a falam fluentemente.

⁶ N. T.: Os *micmac* ou *mik'maq* são um grupo étnico indígena do leste do Canadá.

⁷ Nativo norte-americano pertencente ao grupo alonquiano (ver nota 6).

⁸ D. G. Brinton, *The Lenape and Their Legends: With the Complete Text and Symbols of the Walam Olum, A New Translation, and an Inquiry Into Its Authenticity*, Philadelphia 1885, p. 130. Contrary to Hansen’s doubts (G.P. Hansen, *Trickster and the Paranormal*, Bloomington 2001, p. 433, note 1), o artigo de “American Antiquarian” foi publicado como o primeiro (porque em *The Lenape...*, Brinton refere-se a ele na nota da p. 130).

⁹ Cf., e.g., M. L. Ricketts, *North American Tricksters*. In: *The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol. 15, New York 1987, pp. 48-51; W. Doty, W.J. Hynes, Historical Overview of Theoretical Issues: The Problem of the Trickster, In: *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticisms*, W. J. Hynes, W. G. Doty (eds.), Tuscaloosa-London, 1993, p. 14.

¹⁰ D. Brinton, *The Myths of the New World: A Treatise on the Symbolism and Methodology of the Red Race of America*, New York, 1868, p. 162.

original, na qual tais figuras eram a degeneração da ideia do deus-criador (Grande Deus da Luz). A razão direta para tal degradação foi (na sua opinião) a identificação do termo algonquiano “leve” com o termo “coelho branco”. De acordo com Brinton, o prefixo *wab-* pode se referir tanto à brancura (da luz da manhã - *wabas*), e a um coelho (*wabos*)¹¹. A mitologia nasceu como uma debilidade da linguagem, daí Manibozho - o abstrato urânico Grande Deus da Luz (*michi [manito] wabas*) - tornou-se o Grande Coelho (*michi wabos>Michabo*)¹².

A parte mais importante da reconstrução de Brinton da figura do *trickster* - se se rejeita a interpretação adotada da teoria do mito de Max Müller (então dominante) - é o reconhecimento da regularidade básica dos panteões norte-americanos das forças sagradas. Brinton observa que eles são comumente preenchidos com seres ambivalentes que, ao mesmo tempo, são vistos como heróis da cultura, antepassados, até mesmo criadores, bem como *tricksters*, malandros e tolos.

200

O termo proposto por Brinton foi adotado por Franz Boas, que no prefácio do livro de James Teit, *Traditions of the Thompson River Indians*¹³ observou que a figura do *trickster* também atua como um demiurgo (transformador)¹⁴ e um herói cultural. Assim, combina papéis aparentemente separados e até contraditórios, como o papel do criador do cosmos com o papel de um *trickster* obscuro em forma de animal. A combinação de diferentes funções em uma figura tornou-se um assunto obscurecendo outros problemas e obrigando os pesquisadores a discutir qual desses componentes é primordial. A este respeito Boas se opôs a Brinton, justificadamente apontando para a onipresença da

¹¹ *Ibidem*, p. 198.

¹² *Ibidem*, p. 164.

¹³ F. Boas, Introduction, [in:] J. Teit, *Traditions of the Thompson Indians of British Columbia*, Boston- -New York, 1898, p. 4.

¹⁴ O termo “transformador” foi tomado por Tait e Boas das línguas Coast Salish, nas quais figuras como As'aiyahatl, irmãos Qals (Xa:ls), Coiote e Corvo são descritos como *Kêrxo'iêm* “Changer”, “Aquele que muda”. Este é o nome dado a figuras míticas que podem “magicamente” transformar a si mesmos e ao mundo exterior. Cf. J. Teit, *Mythology of the Thompson Indians, The Jesup North Pacific Expedition*, vol. 8, p. II, Leiden-New York, 1912, p. 226, note 1.

figura do *trickster* nas mitologias dos povos indígenas norte-americanos. Consequentemente, sob o ponto de vista de Boas, observa-se que as transformações fonéticas algonquinas¹⁵ não poderiam influenciar a formação da figura do *trickster* em outras culturas norte-americanas. Segundo ele, essa mistura de papéis indica que a figura do *trickster* é profundamente arcaica. Originalmente, o que domina é o complexo do *trickster*: o protagonista é amoral, egoísta e insubordinado a quaisquer imperativos superiores; ele age apenas de acordo com seus desejos. Às vezes, acidentalmente, o *trickster* realiza atos que são benéficos para a humanidade. Então o elemento heroico começa a dominar no protagonista; atos formadores de cultura em favor da humanidade, sendo realizados conscientemente¹⁶.

É somente no próximo período do desenvolvimento da mitologia, com a moralidade e religião que as funções do herói/criador cultural e do *trickster* se separam¹⁷. O primeiro passo para separar essas duas funções é o aparecimento de uma figura que é teoricamente distinta do criador (por exemplo, seu filho ou mensageiro), nos mitos da América do Norte. Sua tarefa é completar a segunda etapa do processo de criação; é, portanto, um transformador demiúrgico que estabelece a ordem, remodelando a face do mundo que atinge o estado atual de diferenciação. Muitas vezes, porém, essa figura substitui completamente o criador, tornando-se o arquiteto do cosmos (por exemplo, *Nápi* na mitologia algonquina), ou o contrário - desempenha a função de Mergulhador da Terra e se transforma no adversário do criador. De fato, como observa Åke Hulkrantz, o mitologema de um herói cultural absorve outras formas.¹⁸ O papel do herói cultural, que por seus bravos feitos adquire fogo,

¹⁵ N.T.: um povo nativo americano que habita o nordeste da América do Norte. Mais especificamente, o termo refere-se às tribos que falam o algonquino, uma língua da família das línguas algonquianas.

¹⁶ F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York 1948, pp. 474-475. Em nenhum lugar, no entanto, Boas provou tal transição, porque ele não conseguiu encontrar o trapaceiro egoísta “puro” desprovido das características de um herói cultural. Esta é apenas a sua suposição teórica baseada no paradigma evolutivo. Cf. M.L. Ricketts, *The North American...*, *op. cit.*, pp. 327-329.

¹⁷ F. Boas, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁸ A. Hulkrantz, *The Religions of the American Indians*, Boston, 1979, p. 34.

água, luz e outros benefícios para a humanidade, também é realizado na criação da fundação da comunidade social - o herói cultural é um provedor de bens culturais e princípios de funcionamento da comunidade.

O discurso dos anos seguintes foi dominado por aqueles que consideravam o *trickster* como um papel frequentemente encontrado na vasta gama de figuras criadoras. Bons argumentos foram adotados pelos antropólogos voltados para a pesquisa das culturas indígenas da América do Norte. Como consequência, a figura do *trickster* fundada nas mitologias norte-americanas deve ser considerada como protótipo. Posteriormente, os pesquisadores devem buscar semelhanças e diferenças em outros círculos de cultura.

Teorias da paradoxalidade do Trickster

Os primeiros pesquisadores, percebendo a ambivalência da figura do *trickster*, consideraram-no ser uma consequência de seu lugar original na evolução das características divinas. Em 1905 o livro de Kurt Breysig dedicado à categoria do *Heilbringer*¹⁹ foi publicado.²⁰ No ano seguinte, Paul Ehrenreich publicou um artigo polêmico.²¹ Na discussão, tanto os pesquisadores se referem a dados norte-americanos para mostrar que esses exemplos dizem respeito a uma figura humana ou animal (ou uma combinação de ambos) dotada de poderes sobrenaturais, uma figura a meio caminho entre o espírito animal comum e um deus. O que eles querem dizer, portanto, é o estado intermediário de evolução do animismo ao monoteísmo, que é de natureza universal; seus elementos estão espalhados pelas tradições do mundo inteiro. Essa tese animista foi criticada por Wilhelm Schmidt e seus alunos, para quem o *Heilbringer* estaria sempre subordinado ao Ser Supremo. A consequência importante dessa discussão é o fato de perceber o *Heilbringer* como uma figura mediadora entre o homem e a esfera sacra. Mais tarde, ela levou Van Deursen a procurar paralelos entre as

¹⁹ N. T.: Figura animalesca, portadora do inferno. Semelhante à figura meio bode e meio humana como Baphomet.

²⁰ K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin 1905.

²¹ P. Ehrenreich, *Götter und Heilbringer. Eine ethnologische Kritik*, "Zeitschrift für Ethnologie" 1906, vol. 38, n. 4-5, pp. 536-610.

formas norte-americanas do *Heilbringer* e Cristo, ou pelo menos notar o início do caminho que conduz à ideia de um salvador escatológico. O elemento fundamental da construção dessa figura é a associação com os princípios da causalidade (mitos etiológicos), a ideia de um herói cultural, e a ideia de um mensageiro transmitindo o conhecimento divino à humanidade e mediando o contato com o sagrado. A forma animal de um salvador tão arcaico é atribuída à sua dupla função, benéfica e destrutiva, associada às suas conotações lunares²². Em trabalhos posteriores a tendência de identificar o *Heilbringer* com o *trickster* é dominante.²³

Independentemente das descobertas dos antropólogos-americanistas, em 1928-1929 William Brede Kristensen e Pieter de Josselin de Jong iniciaram outra discussão sobre a figura do “patife divino” na história da religião.²⁴ Segundo Kristensen, figuras intermediárias, “auxiliares da humanidade”, aparecem entre as realidades do sagrado e as pessoas. Sua tarefa é unir essas duas esferas. Elas podem incluir um salvador curandeiro (*Heilbringer*), um herói cultural (*Kulturheros*), um xamã (*Schaman*) e um *trickster* (*Malandro/Trapaceiro*). Na opinião de Kristensen, vale a pena comparar o conceito do “*trickster* divino” com figuras como Hermes, Ea, Varuna ou Seth.

Como Hermes, os heróis das culturas primitivas são grandes benfeitores e patifes, deuses e palhaços. Como Hermes, eles pertencem ao mundo das divindades infernais: vivos e mortos ao mesmo tempo. Como Hermes, eles fornecem conexão entre céu e terra, unidade cósmica e sua ambivalência permite passar de um lado para o outro. Apesar da essência divina, Hermes é o mais próximo possível da humanidade; ele é um mediador entre deuses e pessoas.²⁵

²² A. van Deursen, *Der Heilbringer. Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern*, Gröningen 1931.

²³ J. Loewenthal, *Der Heilbringerin der Irokesischen und der Algonkinischen Religion*, “Zeitschrift für Ethnologie” 1913, pp. 65-82.

²⁴ W. Brede Kristensen, *De goddelijke bedrieger*, “Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen”, 1928, série B, n. 3, p. 63-88; J. P. B. de Josselin de Jong, *De Oorsprong Van Den Goddelijke Bedrieger*, “Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen”, 1929, Afdeeling Letterkunde Deel 68, série B, n. 1, p. 1-30.

²⁵ W. Brede Kristensen, *De goddelijke bedrieger...*, *op. cit.*, p. 103. Pettazzoni usa essas descobertas para construir a tese de que o trapaceiro é uma forma degradada de um Mestre Animal, cuja onisciência é de caráter mágico. R. Pettazzoni, *Wszewiedza bogów*, tłum. Barbara Sieroszevska, Warszawa, 1969, p. 346.

A ambivalência é, portanto, o elemento comum fundamental de tais figuras. Examinando as feições de Hermes, Kristensen destaca seu caráter itifálico²⁶ e um ladrão por natureza que lhe permitia alcançar a vida escondida na morte. Hermes é, portanto, o deus do engano, que mente para as pessoas para fazê-las morrer, e que ao mesmo tempo mente para os deuses do submundo para oferecer uma “vida absoluta” à humanidade.²⁷ Hermes e figuras semelhantes são portadores da forma de conhecimento caracterizada pela fraude e engano, que é oposta à visionária “sabedoria divina”.²⁸

Josselin de Jong discute com Kristensen, negando a possibilidade de dividir o dualismo de figuras de *trickster* em dois seres primários. As ações e palavras dos *tricksters* são tão ambíguas que as pessoas não são capazes de entendê-las nem posicioná-las dentro de seu próprio sistema de valores. Eles estão associados à vida e à morte, são seres bissexuais e moralmente ambivalentes.²⁹ Hermes deve ser visto como uma figura multidimensional, para a qual o engano como *modus operandi* é apenas uma característica parcial. Um exemplo disso pode ser visto em sua conexão com Afrodite na forma de Hermafrodita. É por isso que Hermes e *tricksters* compartilham um caráter mediador e uma tendência às contradições. Hermes não é um grande deus; como *agoraios*³⁰ ele é um intermediário no comércio e troca cerimonial. A mediação é, de fato, a característica essencial de um *trickster*. Dessa maneira, Josselin de Jong precede Lévi-Strauss. Na verdade, ele é considerado um dos precursores do estruturalismo nos Países Baixos.³¹

²⁶ N.T.: Falo ereto em festas/procições gregas.

²⁷ Kristensen analyses this issue closely in the book *Livet fra doden* (1925).

²⁸ W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, The Hague, 1960, p. 235-236.

²⁹ J.P.B. de Josselin de Jong, *op. cit.*, pp. 6-16.

³⁰ N.T.: Epíteto/qualidade de vários deuses da mitologia grega.

³¹ W. Hofstee, *Phenomenology of Religion Versus Anthropology of Religion? The “Groningen School” 1920-1990*, [in:] *Man, Meaning, and Mystery: Hundred Years of History of Religion in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen, S. Hjelde (ed.)*, Leiden, 2000, p. 178. See also P. Berger, *The Inventiveness of a Tradition: Structural Anthropology in the Netherlands from an Outsider’s Perspective*, “*Zeitschrift für Ethnologie*”, 2009, v. 134, p. 23-49.

Parece que foi Lévi-Strauss quem acabou resolvendo o problema da paradoxalidade das ações do *trickster*. Em sua análise³², ele começa com a natureza necrófaga dos principais *tricksters* norte-americanos: Corvo e Coiote. Essa característica é determinante da mediação entre o alimento animal (vivo) e o vegetal (morto). “Ele deve manter algo dessa dualidade - ou seja, um caráter ambíguo e equívoco”³³. Por isso o *trickster* é um operador ideal com funções mediadoras. Os críticos da abordagem de Lévi-Strauss mencionam o fato de que os coiotes não são realmente necrófagos,³⁴ ou apontam à sua omissão da lebre/coelho como o terceiro maior *trickster* da América do Norte.³⁵ No entanto, a explicação é quase explicitamente expressa em *Mito e Significado*³⁶: uma lebre é um bom exemplo de *trickster* não pelo seu comportamento alimentar, mas por uma complicada associação com a divisão do corpo (lábio leporino), e conseqüentemente - com gêmeos. A natureza necrófaga não é uma condição *essencial* da trapaça, mas apenas uma forte indicadora, uma vez que a coleta é a forma mais ambivalente de obter alimentos. Assim uma lebre pode ser um *trickster* igualmente bom. O mesmo vale para a aranha: pendurada entre as céu e a terra (teia de aranha), entre o lar e o selvagem (habitante da assentamentos, mas não domesticados), e finalmente entre o nada e a existência (produzindo fio do nada).

Nas análises do estruturalista francês, não eram enganosas ou convencionais ações com uma sobrecarga de comédia que foram sublinhadas como características distintivas do *trickster* na literatura a seguir, mas a mediação conspícua entre diferentes ordens:

- as ações sublimes de um herói/transformador, e as ações maliciosas e escatológicas
- de um *trickster* levando ao seu prejuízo e de outros;

³² C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, New York, 1963, p. 224-227

³³ *Ibidem*, p. 226

³⁴ M. Harris, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, 1979, p. 200-201.

³⁵ M. P. Carroll, Lévi-Strauss, *Freud, and the Trickster: A New Perspective upon an Old Problem*, “American Ethnologist” 1981, v. 8, n. 2, p. 301-313.

³⁶ C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, London-New York, 2001, p. 11-14.

- um herói representando sua própria etnia/humanidade e um adversário representando um inimigo/mundo desumano;
- formas humanas e animais;
- vida e morte.

Hoje em dia, especialmente nos estudos literários, a visão dominante é que pesquisadores anteriores foram pegos na armadilha das distinções categoriais: *trickster* - herói cultural, transformador - matador de monstros, e assim por diante; perdendo de vista a dimensão holística de um ato literário.³⁷ “A metodologia [dos antropólogos] é estreita, preconceituosa e colonial [...] a maior parte do que eles dizem [...] sobre o povo colonial é [...] na melhor das hipóteses, besteira,”³⁸ como escreveu Gerald Vizenor, autor de *Ojibwa*. Vizenor sugere considerar o *trickster* como um discurso, pois questiona toda verdade, tornando-a relativa, e transforma tudo em jogo de palavras. Ao desconstruir a realidade, ele pode tornar-se o pai do pós-modernismo. Propõe olhar para o *trickster* a partir de uma perspectiva holotrópica³⁹, como reflexo de toda a experiência de uma comunidade. Portanto, o *trickster* não é uma figura objetiva divina ou humana, mas um jogo de palavras baseado no paradoxo.

Vizenor publicou seu manifesto *Trickster Discourse: Comic Holotropes and Language Games* em 1989⁴⁰. Em sua abordagem, o discurso do *trickster* inclui autores, contadores de histórias e artistas, que recriam sua figura tentando se identificar com o *trickster* e simpatizar com ele (*trapaceiros compassivos*). No prefácio do “noveleta” cômica *The Trickster of Liberty*⁴¹, Vizenor apresentou sua teoria combinando o *trickster* com as questões da construção da imaginação e da linguagem. As narrativas de *tricksters* rompem as fronteiras formais com o absurdo. Elas são adequados para pessoas marginalizadas, que são mais

³⁷ J. S. Nigonwedom, *Trickster Reflections I*, [in:] *Troubling Tricksters: Revisioning Critical Conversations*, D. Reder, L.M. Morra (eds.), Waterloo, 2010, p. 38.

³⁸ G. Vizenor, *Trickster Discourse*, “American Indian Quarterly”, 1990, n. 2, p. 286.

³⁹ N.T.: Termo de origem grega que significa mover-se em direção à totalidade.

⁴⁰ *Idem*, *Trickster Discourse: Comic Holotropes and Language Games*, [in:] *Narrative Chance, Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*, Norman, 1989, p. 187-211.

⁴¹ *Idem*, *Tricksters and Evaluations*, [in:] *Tricksters of Liberty: Tribal Heirs to a Wild Baronage*, Norman, 1988, p. IX-XVIII.

capacitadas para sentir o caráter da narrativa. Desta maneira, Vizenor se inscreve no discurso anticolonial; ele tenta responder à questão de por que as narrativas *tricksters* ainda são uma forma popular de folclore e de literatura escrita de indígenas americanos e descendentes negros de escravos.⁴² A mensagem é clara: o principal herói das mitologias do *trickster* não é forte nem poderoso, mas ele é capaz de manobrar ou ridicularizar seus oponentes mais espertos ou mais fortes.

O trickster como um demiurgo do mal

Teorias desenvolvidas antes da segunda metade do século 20 não conseguiram lidar com a multidimensionalidade do *trickster*. Eles se concentraram em tentativas de romper a ambivalência da figura, tentando encontrar vestígios de processos evolutivos em mitos - do tolo animal/egoísta, passando pelo demiurgo⁴³/herói da cultura, à divindade antropomórfica. A teoria mais importante da época foi proposta por Ugo Bianchi em *Il dualismo religioso*,⁴⁴ na qual apresenta sua tese sobre as fontes do *trickster* de deus do mal, baseado na sua imprevisibilidade como característica principal.

Em geral, Bianchi concordou com as reconstruções fornecidas pela escola histórico-cultural. As primeiras cosmogonias conhecidas dizem respeito à criação do mundo pelo Ser supremo.⁴⁵ O próximo nível é a introdução de um artesão demiúrgico (transformador) cujo poderes criativos são de uma natureza totalmente diferente. Os mitos justificam sua presença pelo fato de que o Ser Supremo não pode ou é incapaz de completar o processo de criação por conta própria. O processo é realizado pelo “criador secundário”, o *demiurgo-trickster*, que pode exibir habilidades incomuns e astúcia, ou estupidez e

⁴² *Idem*, *Earthdivers: Tribal Narratives of Mixed Descent*, Minneapolis, 1981.

⁴³ N.T.: Divindade, entidade intermediária de Deus.

⁴⁴ U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1958, pp. 69-72; *idem*, *Pour l’histoire du dualisme: Un Coyote africain, le renard pale*, [in:] *Liber Amicorum: Studies in Honor of Professor Dr. C.J. Bleeker*, Leiden, 1969, p. 27-43.

⁴⁵ U. Bianchi, *Le dualisme en histoire des religions*, “Revue de l’histoire des religions” 1961, v. 159, n. 1, p.17.

incompetência, ou todas essas características ao mesmo tempo.⁴⁶ Com o tempo é identificado como a figura do adversário do Ser Supremo, cuja emancipação aparece principalmente em bases cosmogônicas. Na opinião de Bianchi, a divisão do *demiurgo-trickster* em duas figuras, uma das quais concentra as prerrogativas de uma cultura do herói, resulta na valorização ética de ambos. Ele observa que o processo de divisão começa com o aparecimento de irmãos gêmeos.

A princípio, eles agem juntos, de forma unânime, e os mitos não os distinguem (por exemplo, deuses gêmeos da guerra Populares). No entanto, em tradições mais desenvolvidas, sua diversidade se torna aparente (por exemplo, loskeha e Tawiskaron Iroqueses⁴⁷), o que impõe a necessidade de qualificar um deles como o criador do mal. Isso dá origem ao dualismo no senso estrito. Sua forte variante vincula os valores éticos com a dicotomia espírito/matéria em casos em que o criador secundário prova ser o criador do mundo material. A perspectiva dualista de Bianchi é aplicada, então, à análise da figura do Coiote nativo Americano ou Exu da mitologia Iorubá.⁴⁸

Bianchi também usa o exemplo do *Corvo Paleo-Asiático* para mostrar como as ações levam à sua associação com valores morais. Em um mito fornecido por Bogoraz⁴⁹, o Criador do Mundo (Tenamtongyn) e sua esposa representam a atividade demiúrgica. Tendo criado a paisagem e os animais, eles se esquecem de criar o Corvo, então o Corvo aparece espontaneamente a partir dos materiais rejeitados e se proclama “autocriador” (*tomwatkin*). Uma vez que isso é contraditório ao autoconhecimento do Criador (tudo no mundo teve que ser feito por sua própria mão), ele submete o Corvo ao teste da verdade. Isto prova que o Corvo é mentiroso e assim aparece a primeira mentira, assim como a

⁴⁶ U. Bianchi, *Il dualismo religioso...*, op. cit., p. 112-113.

⁴⁷ N.T.: Entidades/criações/deuses dos índios candenses Iroqueses.

⁴⁸ U. Bianchi, *Edschou, le Trickster divin Yorouba*, “Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde”, 1978, v. 24, p. 123.

⁴⁹ W. Bogoraz, *Chukchee Mythology*, Leiden-New York, 1910, pp. 154-155. This myth becomes the basis of Hervé Rousseau’s reflection on the beginning of dualism in *Le Dieu du Mal*, Paris, 1963.

primeira oposição à vontade do Criador, que está sujeita a uma valorização ética negativa.

Consequentemente, não há fenômeno homogêneo que possa ser descrito como dualismo. Tendências dualistas aparecem ao nível da figura do *trickster* e podem desenvolver-se de várias maneiras, formando três eixos de coordenadas:

- radical - aliviado;
- dialética - oreoescológica (predestinando a vitória do bem);
- procósmico - anticósmico (onde o mal está imanentemente ligado à criação).⁵⁰

Portanto, o “*trickster* demiúrgico” é uma categoria abrangente ligada às figuras ancestrais, *Heilbringer* e adversários, possuindo a habilidade de transformar-se em cada um deles de várias maneiras.⁵¹

A organização dos ciclos do *trickster*

209

Desde 1954, a discussão sobre a figura do *trickster* tem sido amplamente dominada pelo lançamento de *The Trickster* por Paul Radin,⁵² pesquisador de Winnebago. Em *The Trickster*, Radin usou interpretações psicológicas de Karl Kerényi e Carl Gustav Jung, que decidiu publicar o texto de Radin - que na verdade era apenas um rascunho dos mitos de Winnebago sobre o *tricksters* estendidos com explicações e acréscimos de Kerényi e Jung.

Radin já havia tratado das figuras dos *tricksters* como representações de um modelo universal de um protagonista que é simultaneamente um malandro/bufão enganador,⁵³ estúpido e às vezes pervertido.⁵⁴ Tais figuras são um resultado do esforço de uma comunidade tribal para obter uma imagem clara de uma divindade através da sublimação das características de um guia

⁵⁰ U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden, 1978, p. 413.

⁵¹ U. Bianchi, *Der demiurgische Trickster und die Religionsethnologie*, “Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde,” v. 7, n. 7 (Jun., 1961), p. 339-340.

⁵² P. Radin, K. Kerényi, C.G. Jung, *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*, Zürich, 1954.

⁵³ P. Radin, *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, New York, 1937, p. 164, 202.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 215.

espiritual ou de um ancestral totêmico.⁵⁵ A figura do *trickster* torna-se a noção das características arcaicas dos espíritos tribais primordiais, “heróis da cultura rudimentares”, criando acidentalmente benefícios ou fenômenos prejudiciais. Ao mesmo tempo, Radin encontrou tendências monolatrás⁵⁶ em Winnebago, como resultado do qual todas as outras figuras míticas, como *Wakdjunkaga* ou Lebre, tornam-se subordinados ao Criador da Terra.⁵⁷ A teoria foi totalmente desenvolvida por Radin em 1927 em seu *Primitive Man as Philosopher*.⁵⁸

De acordo com essa teoria, dentro das culturas tradicionais, duas formas de desenvolvimento da idéia da personificação do sagrado podem ser encontradas. Por um lado, há uma tendência de indivíduos sofisticados, como xamãs ou sacerdotes, sublimarem a ideia de uma divindade na forma de um criador transcendente e monolatro. Por outro lado, há uma tendência popular de equipar as divindades com características joviais e humorísticas, e criar histórias anedóticas sobre seus erros. Essa tendência “popular” produz figuras divinas de *trickster*, que às vezes podem ter o mesmo nome e ter as mesmas características que as divindades sublimes da reflexão teológica. Em tais casos, esses dois estilos se entrelaçam em mitos, produzindo imagens e ideias surpreendendo pesquisadores.

Até agora, os pesquisadores da mitologia *trickster* tentaram principalmente determinar se essa figura era originalmente uma divindade de natureza dupla, que no curso da evolução da religião se desintegrou nas duas formas de demiúrgica e trapaceira, ou se estas eram duas figuras independentes, que se fundiram em um ser. Radin parece apoiar a ideia anterior: “figuras arcaicas primárias como o *trickster* sempre tiveram dois lados, herói cultural divino e palhaço/bufão divino”.⁵⁹ No entanto, ele não percebe o truque da forma inicial

⁵⁵ *Ibidem*, p. 217.

⁵⁶ N.T.: Culto a único deus ou ser divino.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 263. As it was stated by Radin’s source named Crashing Thunder, from whom he obtained the text of Healing Ritual, also known as the Road of Life and Death (*Idem*, *The Road of Life and Death: Ritual Drama of the American Indians*, New York, 1945).

⁵⁸ P. Radin, *Primitive Man as Philosopher*, New York, 1957, p. 347.

⁵⁹ *Idem*, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, New York, 1956, p. 125.

do *trickster* como uma divindade transcendente.⁶⁰ Em comparação com as mitologias de *trickster*, uma divindade aparece mais tarde, geralmente sendo introduzida por “teólogos locais” codificando a tradição. O *trickster* ambivalente é, portanto, um protagonista primordial dos mitos, precedendo tanto a ideia de uma divindade quanto a de um elemento “demoníaco” destrutivo. Dessa forma, Radin rejeita a ideia de que o *trickster* foi o criador original do mundo. “Eu acho que é seguro supor que começou com o relato de uma pessoa indescritível obcecada pela fome, por um desejo incontrolável de vagar e pela sexualidade”.⁶¹

Usando seu conhecimento do folclore Winnebago, Radin apresentou a mitologia de Wakdjunkaga (*Wakda-junkaga*), cujo nome pode ser traduzido literalmente como “aquilo que é Enganoso/Matreiro”, mostrando-o no contexto de mitos sobre outras figuras de *trickster* de Winnebago (especialmente a Lebre), bem como figuras de *trickster* do Tlingit (Corvo) e o Assiniboine⁶² (Sitkonski e Inktonmi⁶³). Em sua opinião, a mitologia do *trickster* é uma das mais antigas conhecidas pela humanidade, e sua característica entrelaçada com a figura do criador-transformador nos mitos norte-americanos comprova seu caráter arcaico e o torna digno de interesse. “A semelhança das façanhas atribuídas a Wakdjunkaga e todos os outros heróis *tricksters* na América do Norte são bastante surpreendentes. A única inferência possível a ser notada é que esse ciclo mítico é um bem cultural antigo de todas os índios americanos, que permaneceu, no que diz respeito ao âmbito geral, relativamente inalterado”.⁶⁴

As características comuns dos *tricksters* norte-americanos incluem:

- uma propensão para ações demiúrgicas misturadas com comportamentos destrutivos;
- o engano como *modus operandi* básico nas relações com outras figuras míticas;

⁶⁰ *Ibidem*, p. 162-163.

⁶¹ *Ibidem*, p. 191.

⁶² N.T.: Povo das primeiras nações originalmente das Grandes Planícies entre o alto Missouri e os rios médios de Saskatchewan.

⁶³ N.T.: Divindades do povo Assiniboine.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 158.

- renúncia irrefletida a necessidades e desejos instintivos;
- amoralidade, ações ambivalentes, propensão a atos sacrílegos;
- poderes de criação, muitas vezes de natureza xamânica e mágica; nomadicidade, falta de habitação permanente;
- deformidade com tendência a assumir forma animal, e ao mesmo tempo monstruosidade e mudança de forma;
- a ganância, a sexualidade e a escatologia como motivação básica das ações, organizando as tramas dos mitos.

Na opinião de Radin, a mitologia de seus detentores deve, portanto, ser considerada como um fenômeno universal, um produto de especulações mentais e uma maneira de lidar com o mundo que não está organizado em estruturas que recompensam explicitamente um tipo específico de comportamento.⁶⁵ O objetivo das histórias dos *tricksters* é, portanto, aliviar as pressões sociais como uma referência despreocupada ao “infantilismo regressivo”.

212

Na interpretação de Radin, o ciclo Wakdjunkaga tem não apenas a estrutura, mas também os episódios ordenados de forma a demonstrar a transformação do herói de características instintivas do animal à dimensão humana e/ou divina, do amorfo à forma estruturada. Inicialmente, Wakdjunkaga quebra todas as regras rituais possíveis, uma demonstração de estupidez destruindo um barco de guerra sem motivo e lutando com a mão direita contra a esquerda. Nos episódios seguintes Wakdjunkaga ganha consciência e integridade. Eventualmente, Wakdjunkaga retorna à sua aldeia e assume os deveres de um cônjuge e um membro da tribo, para finalmente avançar para o papel de divindade residente em sua própria ilha do submundo “logo abaixo” da ilha do Criador da Terra.

Consequentemente, Radin acredita que, pelo menos na América do Norte, o ciclo do *trickster* estava inextricavelmente entrelaçado com o ciclo de um herói

⁶⁵ *Ibidem*, p. X.

cultural (discutido anteriormente por Radin)⁶⁶. O protagonista não se transforma de *trickster* em um herói cultural, pois atua de acordo com diferentes estratégias.

Pesquisadores contemporâneos têm questionado esse ponto de vista. Ricketts destaca que Radin tinha muita confiança no caráter modelo do ciclo Wakdjunkaga, e mostra que a jornada espiritual do herói e a formação da psique (que estão presentes neste ciclo), também são típicos de toda figura de *trickster*.⁶⁷ Enquanto isso, ciclos de *tricksters* da América do Norte procedem/evoluem - via de regra - de uma maneira totalmente diferente. Bárbara Babcock observa que os ciclos típicos de *tricksters* são uma peregrinação bastante caótica do protagonista de um lugar para outro, e que os episódios são de maior importância do que o todo estruturado. Se a consequência do ciclo Wakdjunkaga parece indicar intenção de um autor (como sugere Radin), então o ciclo é de caráter excepcional. No entanto, independentemente da natureza dos episódios finais, sejam eles uma adição ou uma narrativa tradicional, Wakdjunkaga continua a desempenhar o duplo papel de *trickster* e herói cultural. Sua saída final do horizonte do ecúmeno é uma confirmação de sua natureza liminar.⁶⁸ Portanto, se ele quebrar algumas regras em um episódio, ele deve fugir, e o próximo episódio começa com sua peregrinação solitária.

A pesquisa de Andrew Wiget sobre o sintagma dos episódios nos mitos algonquianos provou ser um avanço na compreensão dos ciclos das mitologias norte-americanas.⁶⁹ Em sua abordagem, todo episódio de *trickster* pode ser reduzido a um esquema simples:

O *Trickster* vagueia - sente-se desconfortável - vê um protagonista animal - chama-o de “irmão mais novo/irmã” - obtém uma receita

⁶⁶ P. Radin, *Winnebago Hero Cycles: A Study in Aboriginal Literature*, Baltimore, 1948.

⁶⁷ M.L. Ricketts, *The North American Trickster...*, op. cit., p. 333; *Idem*, *The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of North American Indians*, [Ph.D. thesis], Chicago, 1964, p. 10.

⁶⁸ B. Babcock-Abrahams, “A Tolerated Margin of Mess”: *The Trickster and His Tales Reconsidered*, “Journal of the Folklore Institute”, 1975, v. 11, n. 3, p. 173.

⁶⁹ A. Wiget, *Algonquian Trickster Tale*, “Oral Tradition” 2000, v. 15, n. 1, p. 39-73.

para habilidades/poderes milagrosos que removem o desconforto - ele aplica a receita incorretamente - sofre danos - se arrepende - sai.⁷⁰

Na opinião de Wiget, episódios individuais estão ligados por uma conexão fraca entre a fórmula de fechamento de um episódio e a fórmula de abertura do próximo. Como resultado:

Os fracos limites externos dos episódios do *Trickster* possibilitam ao contador de histórias combinar esses episódios em praticamente qualquer sequência que ele ou ela escolher. [...] Episódios de *trickster* podem ser unificados de várias maneiras. Tal como acontece com outras construções episódicas, pode-se usar temas, atores recorrentes, recursos estilísticos recorrentes, até dispositivos mnemônicos ou mesmo matrizes temporais para ancorar uma história.⁷¹

Curiosamente, as atividades relacionadas ao herói cultural são muito mais motivadas e organizadas como um todo (com a ordem sancionada pela tradição) do que o desempenho do *trickster*. Segundo Wiget, essas atividades incluem, entre outras: nascimento, roubo de fogo, conflito com um irmão, luta contra um manitou⁷² subaquático, inundação e mergulho cósmico, transferência de conhecimentos xamânicos (Medicina, Dança) e casamento.⁷³

A parte principal da atividade do *trickster* diz respeito ao seu corpo e se resume a comer, defecar, ter relações sexuais e trocar partes do corpo com diferentes animais. Wiget propõe termos para nomeá-los: Ações Orais, Anais, Sexuais e Transformacionais.⁷⁴ Às vezes, os narradores aplicam esse esquema para organizar episódios, por exemplo, relações com as mulheres giram em torno do círculo sexual (se as mulheres são passivas) ou Círculo transformacional (se forem agressivas), mas não se referem a um círculo “biográfico”.

Wiget conclui que nos ciclos algonquianos há uma forte consequência na sequência de episódios em que o protagonista atua como um herói cultural, mas

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 56.

⁷² N.T.: Entre os índios algonquinos, uma espécie de força mágica pertencente não só aos seres vivos em geral, mas também aos fenômenos naturais.

⁷³ *Ibidem*, p. 62.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 58.

os contos de *trickster* são um conjunto de episódios vagamente ligados. Isso implica em que o *trickster* e herói cultural/transformador de narrativa complexas foram inicialmente separados e fundidos devido à unidade da pessoa. Se suas descobertas também são verdadeiras para outras formas de *tricksters* culturais, então correspondem parcialmente às teses de Yeleazar Meletinsky sobre a distinção da forma das figuras do corvo-malandro na Ásia e na América do Norte, que se baseiam numa valorização diferente das formas míticas paleo-asiáticas. Assim, eles estão sujeitos a semelhantes crítica, que é apresentada em outro lugar.⁷⁵ Neste ponto, basta dizer que a separação dos episódios de *tricksters* e transformadores, em que se baseiam as conclusões de Wiget, é de natureza arbitrária e é uma consequência da longa tradição de busca nos mitos do *trickster* de traços formadores da figura principal da divindade ética.

Lado ritual do *trickster*

Uma importante tentativa de superar o discurso não resolvido de antropólogos e estudo de pesquisadores de religião baseou-se em reflexões rituais da mitologia do *trickster*. A teoria de Barbara Babcock-Abrahams⁷⁶ tornou-se o melhor desenvolvimento de tais abordagens. Baseia-se no modo estrutural de entender a liminaridade na visão de Victor Turner, Mary Douglas e Arnold van Gennep.

Na abordagem crítica de Babcock-Abrahams, nenhuma das teorias anteriores foi capaz de operacionalizar a teoria do *trickster*.⁷⁷ Devido à sua natureza liminar, não pode ser limitada por quaisquer grades categoriais, pois notoriamente cruza suas fronteiras. O *Trickster* deve portanto, ser descrito

⁷⁵ Cf. A. Szyjewski, *Organizacja Cyklu Kruka w paleoazjatyckim i paleoindiańskim kręgu kulturowym*, [in:] *Epos od Homera do Martina*, B. Błaszkiwicz, J. Godlewicz-Adamiec (eds.), Gdańsk, 2019, p. 119-140.

⁷⁶ B. Babcock-Abrahams, *op. cit.*, p. 147-186.

⁷⁷ Cf. Katharine Luomala's words: "a monistic theory of any kind is inadequate for understanding the nature of the hero's [Maui] character and exploits." K. Luomala, *Maui-of-a-thousand-tricks: His Oceanic and European Biographers*, "Bernice Pahuai Bishop Museum Bulletin", 1949, n. 198, p. 27.

através do paradoxo e da marginalidade. O *Trickster* nunca é um membro de uma comunidade; é sempre um *outsider* marginalizado. A categoria da marginalidade não invoca apenas significados negativos. Através do paradoxo e da constante mudança de ordens, o *trickster* incentiva a reavaliar nossa imagem do mundo. Como consequência, nos sistemas religiosos, torna-se uma figura essencial, pois põe em causa princípios rígidos, permitindo a mudança de estado/status, dinâmica e desenvolvimento (análogo ao “rebeldes sociais” de Hobsbawm, que compartilham muitos recursos com o *trickster*).⁷⁸

A marginalidade tem suas dimensões trágicas e cômicas, implementadas respectivamente pela complexo do bode expiatório (perseguição do Outro) e o complexo ritual do palhaço (o tolo/bobo aliviar as tensões). O *Trickster* pertence a este último. Como resultado, os conceitos rituais do *trickster* são compatíveis com as ideias de Michail Bakhtin e Johan Huizinga, ambos analisaram a função social do humor. Segundo Laura Makarius, as características dos palhaços rituais combinam-se com as dos *tricksters*:

[...] atropelamento sistemático de regras e normas; licença total para ignorar proibições e quebrá-las; ambivalência; poder mágico; sinistro; “não-violência”; proibições e prerrogativas; “fala atrasada”; e comportamento reverso; individualismo, características anti-sociais, insolência, bufonaria, falicismo, vulgaridade, uma espécie de loucura - todos esses traços [são] comuns tanto ao palhaço quanto ao *trickster*.⁷⁹

A pesquisa de Christopher Vecsey confirmou a transferência ritual das ações míticas do *trickster* na instituição ritualística dos palhaços. Vecsey enfatiza que é errôneo considerar a natureza dos palhaços do tipo *Chukuwimkiya* dos Hopi como puramente divertida⁸⁰. *Chukuwimkiya* também pertence ao grupo de personificações com poderes sagrados (Kachina), embora o conjunto de suas atividades seja a observação do Kachina “regular”. De acordo com essa

⁷⁸ E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, New York, 1959, p. 24.

⁷⁹ L. Makarius, *Ritual Clowns and Symbolical Behaviour*, “Diogenes”, 1970, no. 70, p. 66.

⁸⁰ Ch. Vecsey, *Imagine Ourselves Richly: Mythic Narratives of North American Indians*, New York, 1991, p. 55.

abordagem, os aspectos satíricos e sacrílegos das aventuras do *trickster* não são valores separados de todo o seu simbolismo, mas são importantes se não partes necessárias do funcionamento do sistema religioso. O papel da sociedade *heyoka* dos povos indígenas das Grandes Planícies⁸¹ pode servir como outro exemplo. O papel da *heyoka* era demonstrar a paradoxalidade da existência e ensinar como quebrar padrões comuns, mas acima de tudo, era proteger a comunidade dos efeitos destrutivos dos poderes cósmicos e usar esses poderes para o bem-estar da comunidade.⁸² Assim, em uma imitação específica de pássaros-trovão, os *heyoka* estavam invertendo a influência das forças sagradas. Tais habilidades foram referidas aos poderes xamânicos bem cedo nas pesquisas sobre a mitologia do *trickster*. O corpo da literatura sobre o assunto é dominado por duas abordagens opostas. De acordo com a primeira, a mitologia do *trickster* difere da mitologia do xamã, porque a atividade básica do *trickster* depende de seus próprios poderes, enquanto xamãs usam os poderes dos espíritos convocados. Em consequência, “muito frequentemente algum feito do *trickster* é uma paródia e caricatura de algumas experiências xamânicas ou rito sacerdotal sagrado.”⁸³ De acordo com a segunda abordagem, a mudança de forma, a habilidade de desmembrar partes do corpo ou poderes transformadores - característicos do *trickster* - são de proveniência xamânica; elas não são uma paródia de atos xamânicos. A figura do *trickster* vem dos tempos arcaicos,⁸⁴ talvez até do período Paleolítico de caçadores-coletores, quando era uma representação universal do xamã. Joseph Campbell associa-a com o mito cosmogônico do mergulhador da Terra, que na verdade é de origem xamânica.⁸⁵

⁸¹ V. F. Ray, *The Contrary Behavior Pattern in American Indian Ceremonialism*, “Southwestern Journal of Anthropology”, 1945, v. 1, n. 1, p. 75-113.

⁸² T. H. Lewis, *Evolution of the Social Role of the Oglala heyoka*, “Plains Anthropologist” 1982, p. 249.

⁸³ M. L. Ricketts, *The North American Indian Trickster...*, *op. cit.*, p. 336. Cf. E. Mioletinski, *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, Kraków, 2009, p. 46.

⁸⁴ E. J. M. Witzel, *The Origins of World's Mythologies*, New York, 2012, p. 296.

⁸⁵ J. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Harmondsworth, 1959, p. 273-275.

Vladimir Toporov chega a conclusões semelhantes - analisando a figura do *trickster*,⁸⁶ ele aponta para a sua função transformacional. O *trickster*, comportando-se de maneira diferente de todos outros, é capaz de superar a natureza esquemática dos padrões de cultura e, assim, mostra que uma solução para um problema inesperado pode ser encontrada. É claro que o *trickster* nem sempre tem sucesso; também é derrotado. No entanto, sua natureza paradoxal o torna “imune” não apenas ao ridículo e à agressão, mas também à própria morte - após cada falha, o *trickster* ressuscita, mesmo dentre os mortos. O *Trickster* é o operador binário Lévi-Straussiano ideal. Portanto, segundo Toporov, suas funções podem ser comparadas às atividades de cura xamânica, tanto no nível individual quanto no social. A natureza paradoxal característica da figura do *trickster* manifesta sua liminaridade e poderes transformacionais resultante da desativação das divisões.

Conclusões

Desde o artigo de Daniel Brinton de 1885, a ideia de *trickster* tem assombrado os pesquisadores de mitos de várias maneiras. Esta figura, com seus traços tentadoramente arcaicos, provoca aqueles interessados na gênese e pré-história dos mitos para incluí-la nos procedimentos reconstitutivos. A forma animal inicial do *trickster* levou os teóricos da evolução a procurar suas fontes totêmicas. A tendência de combinar os papéis de um criador demiúrgico do mundo, um herói cultural e um destruidor demoníaco em uma figura resultou na percepção como modelo de um proto-herói de mil faces. Então, dependendo da perspectiva adotada, o *trickster* era considerado um grande criador do mundo degradado, ou pelo contrário - como um estágio embrionário de desenvolvimento da ideia de transcendência na oposição entre Ser Supremo e Adversário diabólico em dualismos religiosos. Alguns teóricos o colocaram no quadro das experiências humanas universais como uma figura arquetípica, enquanto outros negaram ferozmente a possibilidade de reduzir diferentes

⁸⁶ V. N. Toporov, *Obraz trikstera v enisejskoj traditsii*, [in:] *Traditsënnye verovaniia i byt narodov Sibiri*, I. N. Gemuev, A. M. Sagalaev (eds.), Novosibirsk, 1987, p. 5-27.

realizações a um denominador comum. No pano de fundo das disputas sobre a natureza do *trickster*, surgiram argumentos de fortes figuras xamânicas paralelas, que devem usar truques para entrar em contato com forças sagradas, assumir a forma animal ou morrer e ressuscitar dos mortos.⁸⁷ Elas foram justapostas com a tese de uma paródia consciente de ações xamânicas em mitos de *tricksters*. Independentemente do paradigma adotado, pesquisadores de diferentes escolas parecem concordar com a natureza arcaica dos mitos dos *tricksters*.⁸⁸ Isso é indicado pela paradoxalidade, ambivalência, imprevisibilidade e multidimensionalidade do figura do *trickster*, sua sabedoria específica em uma forma de astúcia gravitando em torno do complexo xamânico, bem como a dispersão e o caráter caótico dos episódios míticos.

A crença na natureza arcaica da figura do *trickster* é o motivo pelo qual as idéias de divindade, dualismo e mitologias heróicas ou soteriológicas têm sido amplamente procuradas nela. No entanto, a mitologia do *trickster* não tem um caráter residual; como Richard Erdoes e Gerald Vizenor, também funciona perfeitamente dentro das formas da cultura contemporânea. Ao contrário de algumas críticas,⁸⁹ ela é de natureza universal, embora pesquisadores como Makarius, Ricketts e Robert Pelton, tendo abandonado a Protótipo de *trickster* americano, apontam para a excepcional complexidade dos protagonistas míticos (o holotrópio cômico de Vizenor).

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ E. M. Mioletinski, *op. cit.*, p. 35, 50

⁸⁹ Cf., e. g., D. Sabatucci, *Sui protagonisti dei miti*, “Quaderni di etnologia religiosa 2,” Roma 1981; T. O. Beidelman, *The Moral Imagination of the Kaguru: Some Thoughts on Tricksters, Translation and Comparative Analysis*, “American Ethnologist”, 1980, n. 7, p. 27-42.

Referências

BABCOCK-ABRAHAMS, B. “A Tolerated Margin of Mess”: The Trickster and His Tales Reconsidered. *“Journal of the Folklore Institute”*, 1975, v. 11, n. 3, p. 147-186.

BEIDELMAN, T. O. The Moral Imagination of the Kaguru: Some Thoughts on Tricksters, Translation and Comparative Analysis, *“American Ethnologist”*, 1980, n. 7, p. 27-42.

BERGER, P. The Inventiveness of a Tradition: Structural Anthropology in the Netherlands from an Outsider’s Perspective, *“Zeitschrift für Ethnologie”*, 2009, v. 134, p. 23-49.

BIANCHI, U. Der demiurgische Trickster und die Religionsethnologie, *“Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde”*, 1961, v. 7, n. 7, p. 335-344.

BIANCHI, U. Edschou, le Trickster divin Yorouba, *“Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde”*, 1978, v. 24, p. 121-129.

BIANCHI, U. *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1958.

BIANCHI, U. Le dualisme en histoire des religions, *“Revue de l’histoire des religions”*, 1961, v. 159, n. 1, p. 1-46.

BIANCHI, U. *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978.

BOAS, F. Introduction, [in:] J. Teit, *Traditions of the Thompson Indians of British Columbia*, Boston-New York, 1898, p. 1-19.

BOAS, F. Race, Language and Culture, New York 1948. Brede Kristensen W., De goddelijke bedrieger, *“Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen”*, 1928, Serie B, n. 3, p. 63-88.

BREDE KRISTENSEN, W. *Life out of Death: Studies in the Religions of Egypt and of Ancient Greece*, Leuven, 1992.

BREDE KRISTENSEN, W. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, The Hague, 1960.

BREYSIG, K. *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin, 1905.

BRINTON, D. G. The Chief God of the Algonkins, in his Character as a Cheat and Liar, *“American Antiquarian and Oriental Journal”*, 1885, p. 137-139.

BRINTON, D. G. *The Lenape and Their Legends: With the Complete Text and Symbols of the Walam Olum, A New Translation, and an Inquiry Into Its Authenticity*, Philadelphia, 1885.

BRINTON, D. G. *The Myths of the New World: A Treatise on the Symbolism and Methodology of the Red Race of America*, New York, 1868.

CAMPBELL, J. *The Masks of God: Primitive Mythology*, Harmondsworth, 1959.

CARROLL, M. P. Lévi-Strauss. *Freud, and the Trickster: A New Perspective upon an Old Problem*, "American Ethnologist", 1981, v. 8, n. 2, p. 301-313.

DE JOSSELIN DE JONG, J. P. B. *De Oorsprong Van Den Goddelijke Bedrieger, "Mededeelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen"*, 1929, p. 1-30.

DOTY, W. G.; HYNES, W. J. *Historical Overview of Theoretical Issues: The Problem of the Trickster*, [in:] *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticisms*, W. J. Hynes, W. G. Doty (eds.), Tuscaloosa-London, 1993.

DEURSEN, A. Van, *Der Heilbringer. Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern*, Gröningen, 1931.

EHRENREICH, P. *Götter und Heilbringer. Eine ethnologische Kritik*, "Zeitschrift für Ethnologie", 1906, v. 38, n. 4-5, p. 536-610.

HANSEN, G. P. *Trickster and the Paranormal*, Bloomington, 2001.

HARRIS, M. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, 1979.

HOBBSAWM, E. J. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, New York, 1959.

HOFSTEE, W. *Phenomenology of Religion Versus Anthropology of Religion? The "Groningen School" 1920-1990*, [in:] *Man, Meaning, and Mystery: Hundred Years of History of Religion in Norway*. The Heritage of W. Brede Kristensen, S. Hjelde (ed.), Leiden, 2000, p. 173-190.

HULTKRANTZ, A. *The Religions of the American Indians*, Berkeley, 1979.

LACOMBE, A. *Dictionnaire de la Langue des Cris*, Montreal, 1874.

LEWIS, T. H. *Evolution of the Social Role of the Oglala heyoka*, "Plains Anthropologist", 1982, p. 249-253.

LÉVI-STRAUSS, C. *Myth and Meaning*, London-New York, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. *Structural Anthropology*, New York, 1963.

LOEWENTHAL, J. Der Heilbringerin der Irokesischen und der Algonkinischen Religion, “*Zeitschrift für Ethnologie*”, 1913, p. 65-82.

LUOMALA, K. Maui-of-a-Thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers, “*Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin*”, 1949, n. 198.

MAKARIUS, L. Ritual Clowns and Symbolical Behaviour, “*Diogenes*”, 1970, n. 70, p. 44-73.

MIELETINSKI, E. *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, Kraków, 2009.

NIGONWEDOM, J. S. Trickster Reflections I, [in:] *Troubling Tricksters: Revisioning Critical Conversations*, D. Reder, L.M. Morra (eds.), Waterloo, 2010.

PETTAZZONI, R. *Wszeczwiedza bogów, tłum.* Barbara Sieroszewska, Warszawa, 1969.

RADIN, P. *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, New York, 1937.

RADIN, P. Primitive Man as Philosopher, New York, 1957. Radin P., Religion of the North American Indians, “*Journal of the American Folk Lore Society*”, 1914, v. 27, n. 106, p. 335-376.

RADIN, P. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, with commentaries by Karl Kerényi and C. G. Jung, New York, 1956.

RADIN, P. *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians*, New York, 1945.

RADIN, P. *Winnebago Hero Cycles: A Study in Aboriginal Literature*, Baltimore, 1948.

RADIN, P., KERÉNYI, K., JUNG, C. G., Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus, Zürich, 1954. Ray V.F., The Contrary Behavior Pattern in *American Indian Ceremonialism*, “*Southwestern Journal of Anthropology*”, 1945, v. 1, n. 1, p. 75-113.

RICKETTS, M. L. The North American Indian Trickster, “*History of Religions*” 1966, v. 5, n. 2, p. 327-350. Ricketts M.L., North American Tricksters, [in:] *The Encyclopedia of Religion, M. Eliade* (ed.), v. 15, New York, 1987, p. 48-51.

ROUSSEAU, H. *Le dieu du mal*, Paris, 1963.

SABATUCCI, D. *Sui protagonisti dei miti*, Roma, 1981.

SZYJEWSKI, A. Organizacja cyklu Kruka w paleoazjatyckim i paleoindiańskim kręgu kulturowym, B. Błaszkiwicz, J. Godlewicz-Adamiec (eds.), Gdańsk 2019, p. 119-140.

TEIT, J. *Mythology of the Thompson Indians*, Leiden-New York, 1912.

TOPOROV, V. N. Obraz trikstera v enisejskoj traditsii, [in:] Traditsionnye verovaniia i byt narodov Sibiri, I. N. Gemuev, A. M. Sagalaev (eds.), Novosibirsk, 1987, p. 5-27.

WIGET, A. Algonquian Trickster Tale, "Oral Tradition", 2000, v. 15, n.1, p. 39-73.

WITZEL, E. J. M. *The Origins of World's Mythologies*, New York, 2012.

VECSEY, Ch. *Imagine Ourselves Richly: Mythic Narratives of North American Indians*, New York, 1991.

VIZENOR, G. *Earthdivers: Tribal Narratives of Mixed Descent*, Minneapolis, 1981.

VIZENOR, G. Trickster Discourse, "American Indian Quarterly", 1990, n. 2, s. 277-287.

VIZENOR, G. Trickster Discourse: Comic Holotropes and Language Games, [in:] *Narrative Chance, Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*, G. Vizenor (ed.) Albuquerque, 1989, p. 187-211.

VIZENOR, G. Tricksters and Evaluations, [in:] *Tricksters of Liberty: Tribal Heirs to a Wild Baronage*, Norman, 1988, p. IX-XVIII.

Recebido em 21 de janeiro de 2022
Aprovado em 15 de fevereiro de 2023