

O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem

O problema da descença no século XVI brasileiro¹

Em uma página magnífica do *Sermão do Espírito Santo* (1657), Antônio Vieira escreve:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prezer de príncipes, verteis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem

1. Agradeço a Marcio Goldman, Tânia Stolze Lima e Carlos Fausto pelas discussões que levaram à versão final deste ensaio, e especialmente a Manuela Carneiro da Cunha pela parceria na formulação, há alguns anos, de muito do aqui exposto (cf. Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985). O ensaio foi escrito graças à insistência generosa de Aurore Bequelin e Antoinette Molinié, que o aguardaram com paciência e (no caso de Aurore) o traduziram parcialmente para sua publicação na coletânea *Mémoire de la tradition* (Bequelin & Molinié [orgs.] 1993).

dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murta. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais difficulosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário — e estas são as do Brasil — que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cercete o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se desentham das ações e costumes bárbaros da gentiuidade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e composição dos ramos.

O imperador da língua portuguesa, como o chamou Fernando Pessoa, elabora nessa passagem um tópico venerável da literatura jesuítica sobre os índios. O tema remonta ao início das atividades da Companhia no Brasil, em 1549, e pode ser resumido em uma frase: o gentio do país era exasperadoramente difícil de converter. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar indelevelmente por elas. Gente receptiva a qualquer figura mas impossível de configurar, os índios eram — para usarmos um símile me-europeu que a estátua de murta — como a mata que os agasalha-

va, sempre pronta a se refletir sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontínemti pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes.²

Entre os pagãos do Velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias — religiões dignas desse nome, mesmo que raramente tão exclusivas como a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacrememente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo”, desfia e desafia o desencantado Vieira. Eis por que São Tomé fôra designado por Cristo para pregar no Brasil; justo castigo para o apóstolo da dúvida, esse de levar a crença aos incapazes de crer — ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar na mesma: “outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos”.³

Il selvaggio è mobile. O tema da inconstância ameríndia fez fortuna, dentro e fora da reflexão missionária, e bem além de seu exem-

2. Taylor já observou que a naturalização dos índios da América tropical fez-se sobretudo em termos do reino vegetal (1984: 233 n.8). Para um exemplo que a autora não usa, veja-se, com efeito, o contraste de Gilberto Freyre (1933: 214–15) entre a “resistência mineral” dos Inca e Azteca — a metáfora é aqui o bronze, não o mármore — e a resistência de “pura sensibilidade ou contrariedade vegetal” dos selvagens brasileiros. Valeria a pena fazer a história dessa imagética, que por vezes, como na página vieiriana, recorda irresistivelmente as composições de Arcimboldo.

3. Isto é ainda o *Sermão do Espírito Santo* (Vieira 1657r: 216). Sobre o motivo de São Tomé na Ásia e na América, e sua assimilação ao deminúrgo tupinambá Sumé, cf. Métraux 1928: 7–11, e Baraque de Holanda 1969: 104–25.

plo primordial, os Tupinambá litorâneos.⁴ Serafim Leite, o historiador da Companhia de Jesus no Brasil, fundou-se nas observações dos primeiros catequistas para identificar a “deficiência da vontade” e a “superficialidade de sentimentos” como principais impedimentos à conversão dos índios; mas socorreu-se também da opinião de leigos, alguns insuspeitos de jesuitismo: Gabriel Soares de Souza, Alexandre Rodrigues Ferreira, Capistrano de Abreu, unânimes no apontar a amorfia da alma selvagem (Leite 1938: 7–11).⁵ Essa probal verbal inconsistência não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, man-

4. Como é praxe na bibliografia emológica, emprego o emônimo ‘Tupinambá’ para designar os diversos grupos tupi da costa brasileira nos sécs. XVI e XVII: Tupinambá propriamente ditos, Tupiniquim, Tamoió, Temimino, Tupinaé, Caeté etc., que falavam uma mesma língua e participavam da mesma cultura.

5. Poderia ter citado Gandavo: “sam mui inconstantes e mudaveis: crêm de ligeiro rido aquillo que lhes persuadem por difficuloso e impossivel que seja, e com qualquer dissuacão facilmente o tornam logo a negar...” (1576: 122; cf. também a p. 142, onde a inconsistência aparece no contexto da carequese); ou ainda a anedota de Létry que conclui: “voilà l’inconstance de ce pauvre peuple, bel exemple de la nature corrompue de l’homme...” [eis a inconsistência desse pobre povo, belo exemplo da natureza corrompida do homem]. (Létry 1578: 193–94). Abbeville é o único, salvo engano, a desioar, com um otimismo quase suspeito: “outros dizem que eles são inconstantes, volúveis. Na verdade são inconstantes se deixar-se conduzir unicamente pela razão pode ser chamado inconsistência; mas são dóceis aos argumentos razoáveis, e pela razão faz-se deles o que se quer. Não são volúveis, ao contrário, são razoáveis e em nada obscurados...” (1614: 244). Mesmo Évreux, em geral tão simpático aos nativos como o outro capuchinho, bate na recia: “Ils sont fort amateurs de vin... lubriques extrêmement...; inventeurs de fausses nouvelles, menteurs, légers, inconstants...” [Eles são grandes amantes de vinho... extremamente lubríticos, inventores de falsas histórias, mentirosos, levianos, inconstantes] (1614: 83). Cf. também a *Crônica da Companhia de Jesus*: “São inconstantes, e variáveis...” (Vasconcelos 1663: I, 103).

da Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. A inconsistência é uma constante da equação selvagem.

A imagem do selvagem inconstante é conspícua na historiografia, desde o eminente e reacionário Yarnhagen: “eram falsos e infelizes; inconstantes e ingratos...” (1854: 51). A importação de mão-de-obra africana, é consabido, foi freqüentemente justificada pela incapacidade de os índios suportarem o trabalho na *plantation* canavieira (Freyre 1933: 316–18). A antropologia racialista de Gilberto Freyre reservou ao contraste entre o vigor animal dos africanos e a preguiça vegetal dos ameríndios um papel de destaque. Mas autores muito mais politicamente corretos que esses dois também exploraram a oposição índios/africanos em termos da inconsistência do genio brasileiro:

[Os antigos moradores da terra] *difficilmente se acomodavam... ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais. Sua tendência espontânea era para atividades menos sedentárias e que pudessem exercer-se sem regularidade forçada e sem vigilância e fiscalização de estranhos. Versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão, que no europeu formam como que uma segunda natureza e parecem requisitos fundamentais da existência da sociedade civil* (Buarque de Holanda 1936: 43).

O tema das ‘três raças’ na formação da nacionalidade brasileira tende a atribuir a cada uma delas o predomínio de uma faculdade: aos índios a percepção, aos africanos o sentimento, aos europeus a razão, numa escala que, como em Freyre, evoca as três almas da doutrina aristotélica. E por falar em Aristóteles, patrono do debate quinhentista sobre a natureza e condição do genio americano, pergunto-me, com o devido medo do ridículo, se ele não teria a sua

parte na história da imagem vegetal dos índios, a partir, justamente, dessa proverbial inconsistência e indiferença à crença. Na *Mexiflora*, lê-se que o homem que “não tem opinião própria sobre nada”, recusando-se, em particular, a se curvar ao princípio de não-contração, “não é melhor que um vegetal” (1006a1-15); mais adiante o filósofo pergunta: se este homem “não acredita em nada, que diferença haveria entre ele e as plantas?” (1008b5-10). Como se sabe, o homem-planta é aqui o sofista, que, em seu relativismo radical, não deixa de ser um antepassado à altura dos Tupinambá. E veja-se, enfim, esta passagem do *Diálogo da conversão do genio*: “Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou pá, ou como vós quiserdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pá* [‘sim’], dizem *ani* [‘não’]...” (Nóbrega 1556-57: II, 322).⁶

Por geral que seja, entretanto, e fundado em experiências variadas, parece-me que o conceito da natureza inconstante da alma selvagem deriva principalmente, no caso brasileiro, dos anos iniciais de proselitismo missionário entre os Tupi. O problema dos índios, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas, remissas.⁷ “É gente de muy fraca memória para as coisas de Deus...” (Pires 1552: I, 323). Do mesmo modo, o obstáculo a superar não era a presença de uma doutrina inimiga, mas o que Vieira descrevia como “as ações e costumes bárbaros da gentildade” — canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poligínia, nudez, ausência de auto-

6. As citações das cartas jesuíticas pelos algarismos I, II e III remetem à edição em três volumes das *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil* (1538-1563): cf. Leite (org.) 1956-68. Já os escritos de Anchieta citados ou referidos sem indicação de volume remetem às *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (Anchieta 1933).

7. Para as “três potências da alma” no caso dos índios, cf. o *Diálogo da conversão do genio* (Nóbrega 1556-57: II, 332-40).

ridade centralizada e de implantação territorial estável —, e que os primeiros jesuítas rotulavam mais simplesmente de “maus costumes”. Veja-se esta passagem de Nóbrega, por exemplo, que está provavelmente entre as fontes inspiradoras do conceito do mármore e da murta:

Esta gentilidad no tiene la calidad de la primitiva Iglesia, los quales o maltrataban o matavan luego a quien les predicava contra sus ídolos, o creían en el Evangelio; de manera que se aparejavan a morir por Christo; pero esta gentilidad como no tiene ídolos por quien mueran, todo quanto les dicen creen, solamente la dificultad está en quitalles todas sus malas costumbres... lo qual pide continuación entr'ellos... y que vivamos con ellos y les criemos los hijos dea pequeños en doctrina y buenas costumbres... (1553: I, 452).⁸

Anchieta enumera concisa e precisamente os entraves:

Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristiã de parte dos Índios, são seus costumes inveterados ... como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais ... Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobrenudo faltar-lhes temor e sujeição ... (1584: 333).

8. O *topos* do contraste entre o apostolado no Velho e no Novo Mundo parece ter desempenhado um papel importante na reflexão de Vitória, Soto e seguidores: “[O]s missionários encaravam sua tarefa como sendo, primariamente, uma de instrução. Os índios não eram judeus ou muçulmanos que tinham de ser forçados a aceitar uma religião desprezada por suas próprias crenças. Eles eram apenas uma gente ignorante e desorientada que logo veria a luz da razão, uma vez removida a bagagem de seu velho modo de vida” (Pagden 1982: 102).

É bem conhecida a estratégia catequética que tal imagem motivou: para converter, primeiro civilizar; mais proveitosa que a precária conversão dos adultos, a educação das crianças longe do ambiente nativo; antes que o simples pregar da boa nova, a polícia incessante da conduta civil dos índios. Reunião, fixação, sujeição, educação. Para inculcar a fé, era preciso primeiro dar ao gentio lei e rei. A conversão dependia de uma antropologia, capaz de identificar os *humana impedimenta* dos índios (Pagden 1982: 100-02), os quais eram de um tipo que hoje chamaríamos 'sociocultural'.

Muito já foi escrito sobre o impacto cosmológico causado pela descoberta do Novo Mundo, sobre a antropologia tomista ibérica, sobre a catequese jesuítica, e sobre o papel da Companhia no Brasil colonial. Nada posso acrescentar a temas que fogem à minha competência.⁹ Interessava-me apenas elucidar o que era isso que os jesuítas e demais observadores chamavam de 'inconstância' dos Tupinambá. Trata-se sem dúvida de alguma coisa bem real, mesmo que se lhe queira dar outro nome; se não um modo de ser, era um modo de aparecer da sociedade tupinambá aos olhos dos missionários. É preciso situá-la no quadro mais amplo da bulimia ideológica dos índios, daquele intenso interesse com que escutavam e assimilavam a mensagem cristã sobre Deus, a alma e o mundo. Pois, repita-se, o que exasperava os padres não era nenhuma resistência ativa que os 'brasis' oferecessem ao Evangelho em nome de uma outra crença, mas sim o fato de que sua relação com a crença era intrigante: dispostos a tudo engolir, quando se os tinha por ganhos eis que recalcitravam, voltando ao "vômito dos antigos costumes" (Anchieta 1555: II, 194).

9. A literatura é enorme. Sobre os debates antropológicos ibéricos, cf. Pagden 1978; para os jesuítas no Brasil, cf. ao menos Mengert 1985c e Baeta Neves 1978; para a questão geral da imagem do índio no séc. XVI, Carneiro da Cunha 1990; para as fontes francesas sobre os Tupinambá, Lestringant 1990.

A aceitação entusiástica mas altamente seletiva de um discurso totalizante e exclusivo, a recusa em seguir até o fim o curso desse discurso, não podiam deixar de parecer enigmáticas a homens de missão, obediência e renúncia; e penso que esse enigma continua a nos incomodar, a nós antropólogos, mesmo que por motivos outros que os dos velhos jesuítas. Primeiro, a inconstância selvagem é um tema que ainda ressoa, em seus múltiplos harmônicos, na ideologia dos modernos disciplinadores dos índios brasileiros.¹⁰ Segundo, e mais importante, ela de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias, algo de indelével a marcar o tom psicológico, não só de sua relação com o caradário ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda mais difícil de analisar, de sua relação consigo mesmas, com suas próprias e 'autênticas' idéias e instituições. Por fim, e sobretudo, ela constitui um desafio cabal às concepções correntes de cultura, antropológicas ou leigas, e aos temas conexos da aculturação ou da mudança social, que dependem profundamente de um paradigma derivado das noções de crença e de conversão.

Dizer, como fizeram a seu modo os jesuítas, que a resistência dos Tupinambá ao cristianismo não se devia à sua religião, mas à sua cultura, não ajuda muito. Pois nós, modernos e antropólogos, concebemos a cultura sob um modo teológico, como um 'sistema de crenças' a que os indivíduos aderem, por assim dizer, religiosamente. A redução antropológica do cristianismo, empresa tão decisiva para a constituição de nossa disciplina, não deixou de impregnar o conceito de cultura com os valores daquilo que ele pretendia abarcar. A "religião como sistema cultural" (Geertz 1966) pressupõe uma idéia da cultura como sistema religioso.¹¹

10. A antropologia dos jesuítas, como nota Mengert (1985c: 192), deixou inúmeros frutos na legislação e nas políticas do Estado brasileiro para os índios.

11. Naturalmente, essa conjectura algo ponderosa sobre a relação entre as modernas >

Sabemos por que os jesuítas escolheram os costumes como inimigo principal: bárbaros de terceira classe, os Tupinambá não tinham propriamente uma religião, apenas superstições.¹² Mas os mortos não aceitamos tal distinção etnocêntrica, e diríamos: os missionários não viram que os 'maus costumes' dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconsciência era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas. Os jesuítas, como se tivessem lido mas não entendido muito bem Durkheim, separaram desastrosamente o sagrado do profano (Pagden 1982: 78). Nós, em troca, sabemos que o costume é não só rei e lei, mas deus mesmo. Pensando bem, talvez os jesuítas soubessem disso, no fundo, ou não teriam logo detectado nos costumes o grande impedimento à conversão. Está claro também, hoje, que o gentio tinha algo mais que maus costumes. Desde Métraux (1928), os an-

> noções de cultura e as noções teológicas de crença exigiria muito trabalho para se tirar dela algo de útil. Desde Bourdieu, pelo menos, tornou-se de bom tom cas-tigar o viés teoricista dos antropólogos, que os faria ver a cultura como sistema arquetônico de regras e princípios etc. Seria interessante explorar a dependência dessa própria postura teoricista frente ao paradigma teológico. A questão da crença, por seu turno, que continua a obsecar a antropologia de tradição anglo-saxã, deixa provavelmente suas raízes bem para além de Hume, direto na epistemologia da Reforma. Quanto ao papel da doutrina calvinista do símbolo na formação da antropologia religiosa vitriana (sem falarmos no que pode ter contribuído para o princípio — genebrinol — da arbitrariedade do signo), esta é mais outra coisa que ainda está por ser devidamente elucidada.

12. Literalmente de terceira classe, pois os Tupinambá são um dos exemplos da terceira categoria de bárbaros de Acosta (Pagden 1982: 164-72). Serafim Leite (1938: 12-13) aventura o delicioso sofisma: como a questão da conversão dos índios do Brasil não era *doutrinária*, mas uma questão de *costumes* (grifos dele), não houve nenhuma violência na carequese jesuítica, nem vileza alguma nas chantageis materiais que os missionários praticavam contra os índios para convertê-los: "porque só há lugar para a violência, quando se arranca uma religião ou um culto, impondo-se-lhe outro. Ora não era isto que se dava." Ali onde é portanto a *irreligião* o sistema cultural, introduzir uma religião torna-se uma questão, digamos, meramente cultural. E o *compelle intrare* vira ensino de boas maneiras.

tropólogos identificam nos testemunhos dos primeiros cronistas um conjunto de mitos de óbvia significação filosófica, bem como estóicos da importância dos xamãs e profetas na vida religiosa e política dessas sociedades. Sabemos por fim que os Tupinambá, como os demais povos tupi-guarani, dispunham de um 'sistema de crenças' — antropológicas, teológicas, cosmológicas — no qual o tema da 'Terra sem Mal' ocupava um lugar maior (H. Clastres 1975).

O equívoco dos jesuítas serviu de lição. Hoje a concepção religiosa da ordem cultural conhece grande sucesso no seio da Igreja progressista, só que desta vez a favor dos índios. Mais próximas que a nossa dos valores originais do cristianismo, as sociedades indígenas transpirariam religiosidade por todos os poros, sendo verdadeiras teodicéias em estado prático. E assim, substituindo a imagem cristológica da encarnação por aquela antropológica da enculturação, o novo missionário descobre que não são os índios que precisam se converter, mas ele próprio — alguém, naturalmente, precisa se converter. A Cultura Indígena, devidamente sublinhada por uma vigorosa interpretação anagógica, torna-se a quintessência do bem, do belo e do verdadeiro. Daí o tradicionalismo ingênuo do missionário progressista, hostil ao menor sintoma de *Aufhebung* antropológica (no sentido oswaldiano) por parte de suas ovelhas, e sua não menos ingênua crença na própria capacidade de transcender sua cultura de origem e de ser miraculosamente enculturado, com perda da expressão, pelo outro. Os velhos jesuítas, ao menos, sabiam que isso de deixar maus costumes é via de regra muito complicado.

'Eles' tinham, enfim, uma religião. Mas isso só torna o problema mais difícil de resolver: "dizem que querem ser como nós..."; "de-sean ser cristãos como nosotros..." (Nóbrega 1549: I, 111-139). Por que, afinal, desejariam os selvagens ser como nós? Se possuíam uma religião, e se de qualquer modo a cultura é um sistema de crenças, cabe indagar que religião e que sistema eram esses que conti-

nham em si o desejo da própria perdição. Tomando a inconsistência pela outra ponta, é preciso perguntar por que os Tupinambá eram inconstantes em relação à sua própria cultura-religião; por que, malgrado o que dizia Vieira sobre a dificuldade em fazê-los surdos às “fábulas dos antepassados”, mostravam-se dispostos a prestar tão bom ouvido às patranhas alheias.¹³

No século XVII, a religião sem culto, sem ídolo e sem sacerdote dos Tupinambá ofereceu um enigma aos olhos dos jesuítas, que em troca viram na cultura o núcleo duro do esquivo ser indígena. Hoje, o problema parece ser o de explicar como tal cultura, em primeiro lugar, foi capaz de acolher de modo tão benevolente a teologia e a cosmologia dos invasores, como se estas, e estes, estivessem prefigurados em algum devão de seu mecanismo (Lévi-Strauss 1991: 292), como se o inaudito fizesse parte da tradição, o nunca visto já estivesse na memória (S. Hugh-Jones 1988: 149). Efeito-demonstração suscitado pelo reconhecimento da superioridade tecnológica dos estrangeiros? Coincidência fortuita de conteúdos entre a mitologia nativa e alguns aspectos da sociedade invasora? Tais hipóteses têm um fundo de verdade, mas, menos que explicando algo, exigem elas próprias explicação. Pois elas supõem uma postura mais fundamen-

13. Mas podiam também escarnecer da doutrina católica, sabendo depois que tiveram tempo de experimentar as iniquidades dos brancos. Vieira relata escandalizado como encontrou a missão aos Tobaíaras da Serra do Itapabá, em meados do séc. XVII: “Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes e dos sacramentos estavam muitos deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. Estes chamam à Igreja igreja de Moangá, que quer dizer igreja falsa, e à doutrina moranduba dos abarés, que quer dizer patranhas dos padres...” (S/d: 231). Mas, bem antes disto, Hans Staden já se defrontara com o sarcasmo indígena frente à religião europeia: “Tive que cantar-lhes alguma cousa, e entoei cantos religiosos, que precisei explicar-lhes em sua língua. Disse: ‘Cantei sobre o meu Deus.’ Responderam que o meu Deus era uma inundação, em sua língua: *teôuira...*” (1557: 100). Suspeito que esta palavra é o mesmo *gyvire* de Lévy (1978: 200), que significa sodomita passivo.

tal, uma “*ouverture à l’Aure*” característica do pensamento ameríndio (Lévi-Strauss op.cit.: 16), e que no caso tupinambá era particularmente extensa, e intensa. O outro não era ali apenas pensável — ele era indispensável.

O problema, portanto, é determinar o sentido desse mistro de volubildade e obstinação, docilidade e recalcitrância, entusiasmo e indiferença com que os Tupinambá receberam a boa nova. É saber o que eram essa “fraca memória” e essa “deficiência da vontade” dos índios, esse crer sem fé; é compreender, enfim, o objeto desse obscuro desejo de ser o outro mas, este o mistério, segundo os próprios termos.

Nossa ideia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murra: museu clássico antes que jardim barroco. Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a ‘emnicidade’ e a má consciência partilham o espaço da cultura extinta.

Talvez, porém, para sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesmas, nada disso faça o menor sentido:

• *As narrativas de contato e mudança cultural têm sido estruturadas por uma dicotomia onipresente: absorção pelo outro ou resistência ao outro. [...] Mas, e se a identidade for concebida, não como uma fronteira a ser defendida, e sim como um nexo de relações e transações no qual o*

sujeito está ativamente comprometido? A narrativa ou narrativas da interação devem, nesse caso, tornar-se mais complexas, menos lineares e teleológicas. O que muda quando o sujeito da 'história' não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado? (Clifford 1988: 344).

O INFERNO E A GLÓRIA

Antes de serem as efêmeras e imprecisas estátuas de murta vieirianas, os Tupinambá foram vistos como homens de cera, prontos para a impressão de uma forma. A primeira carta brasileira de Nobrega é otimista:

Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, se não que nom tem com que se cubirão como nós, e este soo inconveniente tem. Se ouvem ranger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de giolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras cousas; soamente que há-de ir à guerra e os que caivar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e asi andão todos em discórdia. Comem-se huns a outros, digo hos contrarios. Há gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem idolos, fazem tudo quanto lhe dizem. (1549: I, III)

Aqui estão alguns dos elementos cruciais do problema: entusiasmo mimético pelo aparelho ritual dos missionários; disposição em deixar os maus costumes; vácuo religioso clamando por ser preenchido. Os Tupinambá aparecem alienados, escravos de um triste dese-

jo de reconhecimento.¹⁴ Discretamente, é verdade, o texto refere uma pequena intransigência daquele principal tão solícito: larga o canibalismo e outros péssimos costumes, mas vai continuar indo à guerra. Tal intransigência reaparece em uma anedota de Thevet, onde se esboça uma faceta adicional do 'encontro' entre os Tupi e os missionários:

Un Roy aussi de ce pais, nommé Pinda-houssou, que je fus voir, luy estant au lict, attaint d'une fièvre continue, me demanda que devoient les ames apres qu'elles estoient sorties hors du corps: et comme je luy eusse respondu, qu'elles alloient avec Toupan, là haulx au ciel, avec ceux qui avoient bien vescu, et qui ne s'estoient vengez de l'injure de leurs ennemis, y adjoustant foy, entra en grand contemplation. [...] Deux jours apres il m'envoya querir, et estant devant luy me dist, Vient-ça, je t'ay ouy faire grand compte d'un Toupan, qui peut toutes choses: Je te prie parle à luy pour moy, et fais qu'il me guerisse, et lors je seray debout, et en santé je te feray de grands presens, et veux estre acoustre comme toy, et porter mesme grand barbe, et honorer Toupan comme tu l'honore. Auquel je fais response, que s'il vouloir guerir, et croire en iceluy, qui a fait le ciel, la terre, et la mer, et qu'il ne creust plus [...] à leurs Caribes et enchanteurs, et qu'il ne se vengeast, ny mangeast ses ennemis, comme il avoit fait toute sa vie [...] sans doute il gueriroit, et que son ame apres sa mort ne seroit tourmentee des esprits malins, comme estoient celles de ses peres et meres. A quoy ce maistre Royelet me fit response, que volontiers estant guery par la puissance de Toupan, qu'il accordoit presentement tous les articles que je luy avois proposez, hor mis un, qui estoit de ne se ranger de ses ennemis: et encores quand Toupan luy commanderoit de ne le faire, il ne scauroit accorder:

14. Nas duas narrativas dos capuchinhos franceses (Abbeville e Évreux) sobre os Tupinambá do Maranhão, a solicitude em atrair-se nos braços dos europeus é ainda mais sublinhada, e pintada em cores temerariamente apoloógicas, sem a cauteria pessimista que os jesuítas portugueses rapidamente adotaram.

Ou si par cas fortuit il l'accordoir, il meritoi mourir de honne (Thevet 1575: 85–86).¹⁵

A pergunta de Pindabuçu sobre o destino póstumo das almas torna-se ainda mais intrigante quando vemos que ela aparece, no texto da *Cosmographie*, logo após uma exposição da escatologia pessoal tupinambá (op.cit.: 84–85), a qual girava precisamente em torno da proeza e vingança guerreiras, destinando aos bravos o paraíso, aos covardes uma existência miserável na terra. Note-se que o “régulo” indígena não argumenta com Thevet em termos metafísicos, recusando a chantagem cristã em nome de uma soteriologia diferente, mas em termos éticos, com a simples afirmação de um imperativo categórico. Note-se, enfim, que para ele, como para o principal de Nóbrega, é a vingança o ponto inegociável, não o cannibalismo a ela associado.

Voltemos ao problema do cannibalismo e da guerra; fiquemos, 15. [Fui visitar um rei dessa região, chamado Pindabuçu. Estando acamado, presa de uma febre persistente, ele me perguntou o que era feito das almas depois que saíam do corpo. Respondi-lhe que elas iam para junto de Tupã, lá no céu, com aqueles que viveram bem e que não se vingaram da injúria de seus inimigos; ao que o rei deu fé, e caiu em grande contemplação. (...) Dois dias mais tarde, mandou-me buscar, e estando eu diante dele, me disse “Ven cá, eu te ouvi dizer grandes coisas de um Tupã que pode tudo. Rogo-te que fales a ele por mim, e faça com que me cure; assim que eu estiver de pé e com saúde, eu te darei grandes presentes, e terei prazer em me paramentar como tu, e usar a barba comprida, e honrar Tupã como tu o fazes.” Ao que respondi que, se ele queria curar-se, e crer Naquela que fez o céu, a terra e o mar, e não crer mais (...) em seus Carabás e feiticeros, e que se não mais se vingasse, nem comesse seus inimigos, como fizera toda sua vida, (...) sem dívida ele se curaria, e sua alma, após a morte, não seria atormentada pelos espíritos malignos, como o eram as de seus antepassados. Ao que esse senhor régulo me respondeu que com prazer, uma vez curado pelo poder de Tupã, ele se conformaria a todos os artigos que eu lhe propusera, com exceção de um só, que era o não se vingar de seus inimigos; e que, mesmo se o próprio Tupã lho ordenasse, ele não poderia assentir, e se por acaso o fizesse, mereceria morrer de vergonha].

por ora, com o pedido de informações sobre o Além feito por Pindabuçu. Foi provavelmente tal tipo de demanda que encantou os jesuítas, certos de terem encontrado os fregueses ideais para sua mercadoria. Assim, rejubilava-se Nóbrega (1549: I, 136): “ningún dios tienen cierto y qualquiera que le dicen ese creen...”. Pedindo mais missionários a Portugal, dizia que não carecia serem ilustrados: “Acá pocas letras bastan, porque es todo papel blanco y no ay más que escribir a plazer...” (id. ibid.: I, 142). Pero Correia (1551: I, 220) relata a vontade dos principais em aprender a fé de Cristo; e Leonardo Nunes avança uma possível explicação de tal desejo:

Pues quanto a los gentiles de la tierra veo tantas muestras que por el gran aparejo que veyo, me ponen muchas vezes en confusión para dexar de todo los christianos y meterme por entre ellos con todos los Hermanos, y segunddo los deseos que esta gentilidad muestra que andamos entre ellos, por la mucha voluntad que muestran. [...] Y por no andar ya enseñándolos se perdieron muchas ánimas, porque son grandísimos los deseos que tienen de conocer a Dios y de saber lo que han de hazer para salvarse, porque temen mucho la muerte y el día del juicio y el infierno, de que tienen ya alguna noticia, después que nuestro Señor truxo al charrísimo Pedro Correa a ser nuestro Hermano, porque en las pláticas que les haze siempre le mando tocar en esso, por que el temor los meta en grandísima confusión. (1551: I, 234–35)

A notícia do Juízo Final foi causa de grande maravilha (Rodrigues 1552: I, 410). E as solicitações de longa vida e saúde aos padres eram constantes: “Ho seu intento hé que lhe demos muyta vida e saude e mantimento sem trabalho como os seus feiticeros lhe prometem” (Pires 1552: I, 325); “porque pensan que le podíamos dar salud...” (Lourenço 1554: II, 44). No relatório da embaixada de Anchieta aos Tamoiós, o missionário recorda seu discurso de chegada; disse então que viera para que Deus

lhes desse abundancia de mantimentos, saúde, e vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes, sem subir mais alto, porque esta geração sem este escaloão não querem subir ao céu... (1565: 199).

O principal da aldeia ouviu maravilhado sobre “o inferno e a glória”, e advertiu seus companheiros para que não fizessem mal ao padre: “Se nós outros temos medo de nossos feiticeiros, quanto mais o devemos ter dos padres, que devem ser santos verdadeiros...” (id.: 204-05); por fim, pediu a intercessão de Anchieta junto a Deus: “roga-lhe que me dê longa vida, que eu me ponho por vós outros contra os meus...” (id.: 210).

Embora os jesuítas fossem os destinatários ideais, essa demanda de longa vida parece ter sido também dirigida a outros europeus eminentes. Ver Thevet (1575: 20) sobre os pedidos a Villegagnon: “fais que nous ne mourions point...”.¹⁶ Não demorou muito, é verdade, para que a atribuição de poderes taumaturgicos aos missionários se transformasse no inverso. A água batismal, poderoso vetor patogênico (além de freqüentemente administrada *in extremis*), foi logo associada à morte, e recusada com horror pelos índios, que chegavam a fugir à chegada dos padres, e a lhes entregar os cativos de guerra por medo de feitiçaria (Nóbrega 1549: I, 143; Pires 1552: I, 395-97; Grã 1554: II, 133-34; Sá 1559: III, 18-20). Considerava-se ainda que o batismo estragava a carne dos prisioneiros, tornando-a mortal para quem a ingerisse (Lourenço 1553: I, 517-18; Correia

16. [“faça com que não morramos mais...”] É certo que tal pedido foi feito no contexto de uma epidemia que andava a dizimar os índios, os quais suspeitaram de feitiçaria francesa. O pedido de ‘não-morte’ ao senhor do Forte Coligny (e também a Thevet — op.cit.: 88), portanto, implica uma concepção deste como feiticeiro-chefe, não como dispensador puramente positivo de longa vida. Recorde-se que os pajés e *karaiã* tupinambás costumavam ameaçar os índios de morte mágica, segundo os cronistas.

1554: II, 67-68); o que não devia andar longe da verdade. A mensagem escatológica dos padres passou a ser vista como mau agouro:

Como los ví juntos dixé a una lengua que aí venía que les dicesse alguna cosa de Dios, y ellos todos escuchavan, mas como vino a hablar de la muerte no quisieron oír, y dixían a la lengua que no hablase más... (Lourenço 1554: II, 44);

El hablar de la muerte es acerca dellos muy odioso, porque tienen para sí que se la echan, y este pensamiento basta para morir de imaginación; y muchas vezes me an ellos rogado que no se la echasse... (Grã 1554: II, 137).

Os grandes popularizadores desta teoria da letalidade do batismo foram os pajés e *karaiã*.

DIVISÃO NO PARAISSO

Longa vida, abundância, vitória na guerra: os temas da ‘Terra sem Mal’. Os padres da Companhia foram assimilados aos xamãs-profeticção dos europeus como personagens sobrenaturalmente poderosos: *Mair* (ou “Maíra”), nome de um importante demiuurgo, era o emônimo para os franceses; e *karaiã* (termo que qualificava os demiuurgos e heróis culturais, dotados de alta ciência xamânica) veio a designar os europeus em geral, não apenas os padres. Falando dos *karaiã* e suas práticas, Anchieta esclarece:

Todas estas invensões por um vocabulo geral chamam Caraiã, que quer dizer como cousa santa, ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos Portugueses, logo quando vieram, tendo-os por cousa grande, como do outro mundo, por viram de tão longe por cima das águas (1584: 332).

Thevet sugere mais diretamente que a assimilação dos europeus aos

karaiba míticos encontrava-se pré-formada na religião tupinambá; o esperto frade parece também ter sido o primeiro a perceber a generalidade da associação ameríndia entre a chegada dos brancos e a volta de heróis míticos ou divindades:

Je ne passeray aussi plus oultre sur la dispute, si le diable sçait et congnoist les choses futures.... Mais un cas vous diray-je bien, que long temps avant que nous y arrivassions l'esprit leur avoit predi nostre venue: et je le sçai, non seulement d'eux mesmes, mais aussi de plusieurs Chrestiens Portugais, qui estoient devenus prisonniers de ce peuple barbare: Et autant en fut dit aux premiers Espagnols, qui onc decouvrirrent le Peru, et Mexique (Thevet op.cit.: 82; ver também. Léry 1578: 193-94).¹⁷

Há, de fato, fortes indícios de que a 'leitura' dos brancos em termos de *Mair* e *karaiba* foi mais do que uma metáfora inofensiva, e de que a astúcia tecnológica dos invasores desempenhou um papel nesta assimilação.¹⁸ Aqui se entrevê a ponta de um *iceberg* mitológico, que pode dar sentido aos pedidos de longa vida aos padres e a outros eu-

17. [Eu não vou entrar na disputa sobre se o diabo sabe e conhece as coisas futuras... Mas uma coisa posso dizer: muito tempo antes que nós chegássemos, seu espírito já lhes havia predito nossa vinda: e sei disso não apenas por eles mesmos, mas por vários cristãos portugueses aprisionados por esse povo bárbaro. E o mesmo foi dito aos primeiros espanhóis que descobriram o Peru e o México.]

18. Para Thevet (op.cit.: 41), os franceses são tidos como filhos de *Maire Monan* por serem grandes tecnólogos, e senhores de muitas coisas nunca vistas. O problema é que os portugueses, que não deviam ser muito diferentes dos franceses sob estes aspectos, nunca foram chamados de *Mair*, mas de *Pero*, nome provavelmente derivado do antropônimo Pero ou Pedro. Anchieta (1584: 332) entende que a aplicação do termo *Mair* aos franceses vinha do fato dessa personagem mítica ser inimiga de *Sumé*, figura que, de alguma forma, seria identificada aos portugueses (creio ter sido Anchieta quem, aproximando *Sumé* a São Tomé, identificou-se, e aos seus patrícios, a esse personagem). Uma outra razão possível para os franceses terem sido 'mairizados' foi a tez dos marinheiros normandos, mais clara que a dos portugueses, e seus cabelos louros. (Um outro nome para os franceses >

ropens eminentes. Os mitos tupi da separação entre os humanos e os heróis culturais ou demíurgos são também mitos de origem da mortalidade; eles remetem, sob vários aspectos, ao tema da "origem da vida breve" analisado por Lévi-Strauss (1964). Foi essa mesma matriz mítica de separação entre humanos e heróis culturais – fundante da condição humana, isto é, condição social e mortal (H. Claes 1975) – que serviu para pensar a diferença índios/europeus: os mitos de origem do homem branco, dos Tupi como de muitos outros ameríndios, utilizam o motivo da *má escolha*, característico do complexo da vida breve, para dar conta da superioridade material dos brancos. Pode-se imaginar assim que, tendo feito a 'boa escolha' na origem dos tempos, os brancos dispusessem também da ciência divina da não-mortalidade, atributo dos *mair* e dos *karaibá* de quem eram os "successeurs et vrayx enfans".

O tema da má escolha como originando as diferenças culturais entre índios e brancos não aparece diretamente em Thevet, mas em > era *ajunijubá*, 'papagaios amarelos'. O tema da pele muito branca de Maíra aparece em algumas mitologias tupi, estando associado ao motivo da imortalidade obtida pela troca de pele.

O termo tupinambá geral para os europeus parece ter sido mesmo *karaiba*, e a explicação de Anchieta é razoável. A etimologia desta palavra, difundida entre os Tupi contemporâneos como etnônimo para os brancos, é incerta. Montoya (1640: 90v) identificou na forma guarani *carai* o lexema *cará*, que significaria "hábil, engenhoso, astuto". Há, é claro, o espinhoso problema de saber se a palavra *karaiba* tem algo a ver com Caribe, Carabas etc. No Alto Xingu, *karaiba* é o termo usado por todas as tribos para os brancos. Von den Steinen estava convencido que este era um termo de origem caribe.

Vale notar que os europeus, chamados de *karaiba*, e como tais personagens inicialmente tratados, terminaram trazendo para os índios o exato oposto do que os *karaiba* prometiam: em vez de errância migratória, aldeamento forçado; em lugar de longa vida e abundância sem esforço, morte por epidemias e trabalho escravo; em lugar de vitória sobre os inimigos, proibição de guerra e canibalismo; em lugar de liberdade matrimonial, novas restrições.

Abbeville (1614: 60–61), sob a difundida forma da opção oferecida aos humanos pelo(s) demiurgo(s) entre as armas indígenas e europeias. Esse tema se reencontra, por exemplo, nas mitologias alto-xinguanas (Agostinho 1974b: M2) e rionegrina. Nesta última, tanto na versão barasana (S. Hugh-Jones 1988) como na maku (que diz respeito à diferença Maku/Tukano – Ramos *et al.* 1980: 168), achase o motivo ‘Esaú e Jacó’ da inversão da ordem de senioridade entre um par de irmãos, que Abbeville (op.cit.: 251–52) também registra para o mito tupinambá.

Roberto DaMatta (1970, 1973), em trabalhos pioneiros, demonstrou a relação estrutural entre os mitos timbira de origem da cultura (do fogo culinário) e de surgimento dos brancos. Mais recentemente, Lévi-Strauss (1991) observou que a narrativa de Auké analisada por DaMatta é uma inversão do mito tupinambá de origem dos brancos, recolhido por Thevet como episódio de um vasto ciclo cosmogônico. De minha parte, sugeriria uma relação entre os mitos de gênese dos brancos e a etiologia da vida breve ou da mortalidade, cuja pertinência ao complexo de origem do fogo/cultura foi exposta em *O cru e o cozido* (1964). Lévi-Strauss aborda os mitos da vida breve em termos do “código dos cinco sentidos”. Seria possível ver no motivo da má escolha uma modulação desse código: em lugar de erros relacionados à sensibilidade, teríamos aqui uma falta ligada ao ‘bom senso’ (ao entendimento). O divórcio dos demiurgos tupinambá, fruto da ingratidão ou agressividade dos humanos, pode igualmente ser vista como caso exemplar de má escolha, ausência de discernimento por parte da humanidade (i.e. dos índios, pois a ruptura engendrou a diferença brancos/índios a partir destes últimos).

O mito rionegrino analisado por Hugh-Jones é uma variante muito próxima do mito tupinambá. Não há aqui espaço para analisar em detalhe a relação entre eles; chamo a atenção apenas para um aspecto do primeiro. Ele estabelece uma conexão direta entre a origem da vida breve (dos índios) e a origem dos brancos; estes últimos são semelhantes às aranhas, cobras e mulheres, em sua capaci-

dade de longa vida, ligada à troca de pele. Ao contrário da troca de pele natural das cobras, aranhas e mulheres (a menstruação é concebida como uma troca de pele), os brancos trocam uma pele cultural, as roupas; saber técnico e imortalidade, assim, mostram-se ligados. O tema da troca de pele como signo ou instrumento de imortalidade é central na cosmologia de vários grupos tupi contemporâneos; entre os Araweté (Viveiros de Castro 1986a) ele está associado aos *Mai* (ver o tupinambá *Mair*).

Mencione-se ainda uma transformação negativa do tema, que associa causalmente a imortalidade dos brancos e a vida breve dos índios: o famoso complexo andino e sub-andino do *pishaco* ou *pelacra*, hipótese monstruosa dos brancos que caça os índios para retirar-lhes a pele do rosto (ou a gordura do corpo) e usá-la para o rejuvenescimento de seu próprio povo (Gow 1991a: 245). Os Piro estudados por Gow sustentam a tese de que os *pelacra* abastecem os cirurgões plásticos das grandes cidades, o que é uma brilhante leitura moderna do motivo da troca de pele.

Isso não significou, diga-se claro, que aos europeus tenha sido votado qualquer culto, de dulia ou de latria. Assim que começaram a mostrar a face mesquinha, foram mortos como todo inimigo; sua covardia no momento de enfrentar a borduna do executor, aliás, era motivo de espanto e chacota. A religião tupi-guarani, como argumenta Hélène Clastres, fundava-se na idéia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza.¹⁹ Semelhante teologia, alheia à transcendência, era igualmente

19. Adiante, o leitor encontrará alguns pontos de discordância diante das análises de Hélène Clastres; por isso mesmo, fique logo registrado que acho *La Terre sans Mal* um livro admirável por sua penetração e densidade, especialmente no que concerne à caracterização dos temas centrais da filosofia tupi-guarani.

avessa à má consciência, e imune à humildade. Mas ela tampouco favorecia a contrapartida dialética destas afecções: era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, ou a compulsão a reduzir o outro à própria imagem. Se europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, anulizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”, para relembrarmos a profunda reflexão de Clifford.¹

Afinidade relacional, portanto, não identidade substancial, era o valor a ser afirmado. Recordemos aqui que a ‘teologia’ de alguns povos tupi formula-se diretamente nos termos de uma sociologia da troca: a diferença entre deuses e homens se diz na linguagem da aliança de casamento (Viveiros de Castro 1986a), aquela mesma linguagem que os Tupinambá usavam para pensar e incorporar seus inimigos. Os europeus vieram compartilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos predicados se intercomunicavam. É a partir daí que se podem interpretar as diversas observações sobre a “grande honra” almejada pelos índios ao entregarem suas filhas e irmãs em casamento aos europeus (Anchieta 1554: II, 77; 1563: III, 549; 1565: 201-02; Abbeville op. cit.: 63). Além de um cálculo de benefícios econômicos — ter genros ou cunhados entre os senhores de tantos bens era certamente

uma consideração de peso —, há que se levar em conta os aspectos não-materiais, pois está-se falando de *honra*. Era em termos desta mesma idéia de honra que os cronistas interpretavam a cessão de mulheres aos cativos de guerra, antes de sua execução cerimonial (Correia 1551: I, 227; Monteiro 1610: 411; Cardim 1584: 114). A *honra* parece-me aqui marcar o lugar do valor primordial da cultura tupinambá: a captura de alteridades no exterior do *socius* e sua subordinação à lógica social ‘inter-na’, pelo dispositivo prototípico do endividamento matrimonial, eram o motor e motivo principais dessa sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo. Guerra mortal aos inimigos e hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, neste processo, alterar-se.²⁰ Deuses, inimigos, europeus eram figuras da afinidade potencial, modalidades de uma alteridade que atraía e devia ser atraída: uma alteridade sem a qual o mundo soçobraria na indiferença e na paralisia!

Perguntas como a de Pindabuçu para Thevet ecoam na literatura missionária;²¹ a pregação escatológica dos jesuítas fez grande sucesso, ao menos no começo. Ela vinha encontrar uma questão-chave da religião indígena, a recusa da mortalidade pessoal (Clastres 1975; Viveiros de Castro 1986a; Combès 1992). Por sua vez, a mensagem apocalíptica cristã coincidia com o tema nativo da catástrofe cósmica que irá aniquilar a terra.²² Mas parece-me haver aqui mais

20. Por isto, foi tanto o caso dos Tupinambá ‘quererem virar brancos’ quanto o de querer que os brancos virassem Tupinambá. As cartas jesuítas abundam em queixas sobre os maus cristãos que estariam *going native*, casando poligamicamente com índias, matando inimigos em terreiro, tomando nomes cerimonialmente, e mesmo comendo gente.

21. Ver os edificantes diálogos de conversão em Évreaux (1614: “second traité”, caps. XV a XXI), onde os índios endereçam uma quantidade de questões cosmológico-teológicas aos padres.

22. Além dos Guarani contemporâneos, cujo caso-tipo são os Apapocuya de Nimuedaju (1914), ver ainda os Wayãpi (Gallois 1988) e os Araweté (Viveiros de Castro 1986a). Hélène Clastres (1975: 35) afirma que praticamente não se acha menção nos >

que tais coincidências – evidentemente filtradas de um conjunto, sob outros aspectos, totalmente estranho às idéias nativas – na atenção às notícias do Além trazidas pelos padres. Na medida mesma em que provinham “do outro mundo”, como formulou Anchieta, os europeus eram mensageiros da exterioridade, familiares das almas e da morte: como os *karaiã* ou “santidades” a que foram assimilados, sua província era a não-presença; como os magos indígenas, os europeus estavam na posição de enunciação adequada para falar do que estava além do domínio da experiência.

Não penso que a inegável convergência de conteúdos entre a religião tupi-guarani e a palavra dos missionários possa servir de explicação final. Demandas tão desconcertantes (para os antropólogos e demais culturalistas) quanto as dos Tupinambá podem ser observadas ainda hoje: P. Gow (1991b, c) relata como os Piro, cuja cosmologia não é particularmente semelhante à dos Tupi quinhentistas, dirigiam aos missionários do Summer Institute of Linguistics o mesmo tipo de pergunta, delegando a eles e a outros *gringos* a competência cognitiva, nada isenta de ambigüidade, quanto ao que se passa no Exterior: a morte, os confins do mundo habitado, os céus. Muitos observadores testemunharam fatos análogos. Por isso, encaro com reservas a hipótese de H. Clastres (1977: 63) de que o êxito dos jesuítas junto aos Guaraní (o sucesso junto aos Tupi costeiros foi bem menor, diga-se de passagem)²³ deveu-se às analogias entre a escatologia cristã

> cronistas ao tema indígena do apocalipse (exceto uma muito vaga passagem de Thevet). Nas *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*, entretanto, Anchieta narra a anedota de um velho índio que doutrinara: “Lo que mas se le imprimió fué el mysterio de la Resurrección, lo qual repaña muchas vezes diciendo: ‘Dios verdadero es Jesu que se salió de la sepultura y se fué al cielo, y después a de venir muy airado a que-mar todas las cosas’” (Anchieta 1563: III, 560). É óbvio que há aí uma influência do Juízo Final, mas suspeito também da presença da conflagração universal da mitologia tupi, de qualquer modo, foi esse tema cristão que marcou o velho.

23. Os jesuítas da costa brasileira, desanimados com suas ovelhas, acalentaram >

e o tema da Terra sem Mal – com a vantagem extra, para a primeira, de que ela não corria o risco de desmentidos, pois, ao contrário do que promeia o discurso profético nativo, o paraíso cristão não podia ser atingido em vida. A explicação para a receptividade (inconstante) ao discurso europeu não deve, parece-me, ser procurada apenas ou principalmente no plano dos conteúdos ideológicos, mas naquela forma socialmente determinadas de (auto-)relação com a cultura ou tradição, de um lado, e naquele das estruturas (culturais) de pressuposição ontológica, de outro. Uma cultura não é um sistema de crenças, mas antes – já que deve ser algo – um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: ela é um dispositivo cultural ou constituinte de processamento de crenças. Mesmo no plano constituinte da cultura culturalada, penso que é mais interessante indagarmos das condições que facultam a certas culturas atribuir às crenças alheias um estatuto de suplementaridade ou de alternatividade em relação às próprias crenças.²⁴

> longos sonhos de mudar-se ao Paraguai, pois ouviam maravilhas sobre os índios de lá, os Guaraní: que eram excelentes cristãos, monógamos, não comiam gente, tinham chefes de verdade, obedeciam aos padres etc. Anchieta resume: “Além destes índios [Tupi], há outro gentio espalhado ao longe e ao largo, a que chamam Carriós, nada distinto destes quanto à alimentação, modo de viver e língua, mas muito mais manso e mais propenso às coisas de Deus, como ficamos sabendo claramente da experiência feita com alguns, que morreram aqui entre nós, bastante firmes e constantes na fé” (1554: II, 116; cf. também Nunes 1552: I, 339–40; Nóbrega 1553: I, 493–94; id. 1553: II, 15–16; id. 1555: II, 171–72; id. 1557: II, 402–03; id. 1558: II, 456–57). Nisto entrava, sem dúvida, uma boa dose de idealização; mas os jesuítas do Brasil insistiam que muitos Carriós não eram canibais. (Embora os Irmãos Pero Correia e João de Souza tenham sido mortos pelos Carrió do sul em 1554 – e dois índios que os acompanhavam, devorados –, Anchieta esclarece que estes eram ainda indômitos, mas que a maioria da nação já estava bem sujeita aos espanhóis.)

24. Para uma discussão inspiradora de um problema muito semelhante, ver o artigo de D. Tooker (1992) sobre os Akha da Birmânia, cuja referência agradeço a Tim Ingold.

Os missionários, em particular, foram vistos como semelhantes aos *karaiã*, e souberam utilizar-se disso. Sua errância e seu discurso hortativo aparentava-os desde o início àqueles. Passaram também a adotar a pregação matinal, à moda dos xamãs e chefes (Correia 1511: 1, 220); usaram liberalmente do canto como instrumento de sedução, aproveitando o alto conceito de que gozavam a música e os bons cantores (entre eles os *karaiã*) junto aos Tupinambá, provavelmente beneficiando-se da mesma imunidade que protegia os profetas errantes e demais “senhores da fala” (Cardim 1583: 186). Atenderam ainda, com as devidas reservas mentais, à demanda nativa, prometendo vitória sobre os inimigos e abundância material (Anchieta 1565: 199). Aos pedidos de cura e longa vida, respondiam com o batismo e a pregação da vida eterna (Azpícueta 1550: I, 180); e aceitaram, levemente constrangidos, até mesmo imputações de presciência (Sá 1559: III, 40).²⁵

25. Hélène Clastres interpreta as indicações das fontes sobre o prestígio e imunidade dos cantores e “senhores da fala” como se aplicando exclusivamente aos *karaiã*, conforme sua teoria da extraterritorialidade destes personagens. Isso, penso, não se sustenta. Ver Blázquez: “Avía en esta poblazón un principal mui antiguo y a quien [...] tienen grande crédito, porque lle llaman ‘señor de la habla’” (1561: III, 408). Anchieta: “Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons linguas e lles chamam senhores da fala e um bom lingua acaba com eles quanto quer e lles fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou outra, e é senhor de vida e morte. [...] Por isso ha pregadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrar, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte” (1583: 433). Soares de Souza: “Entre este gentio são os músicos mui estimados, e por onde quer que vão, são bem agasalhados, e muitos atravessaram já o sertão por entre seus contrários, sem lles fazerem mal” (1587: 316). Monteiro: “os de xtos nesta arte [canto] são entre eles mui prezados, tanto que se têm em seu poder algum contrário. bom cantor e inventor de trovas, que entre eles são raros, como a insignes na arte lles dão a vida e o têm em muita conta só pela música, que é o único remédio com que alguns se livram de morrer no terrero” (1610: 415). Nenhuma destas referências pode ser interpretada como se referindo exclusivamente aos *karaiã*, mas apontam para o valor geral que a música e o discurso tinham na >

Os Tupinambá souberam também, é óbvio, aproveitar-se dos missionários. Em primeiro lugar, se os *karaiã* se mostraram, em diversas ocasiões, opositores ferrenhos dos padres, não poucos destes personagens apropriaram-se do discurso cristão, desafiadora ou oportunisticamente:

Trabajé por me ver con un hechizero, el mayor desta tierra. [...] Preguntéle in qua potestate hec faciebat, si tenia comunicación con Dios que hiço el cielo y la tierra y reinava en los cielos. [...] Respondíome con poca verguenga, que él era dios y avía nacido dios, y presentóme allí uno a quien debía aver dado salute, y que el Dios de los cielos era su amigo, y le aparecía en nuves, y en truenos, y en relámpagos... (Nóbrega 1549: I, 144).

Outro “feticheiro errante”, de uma aldeia pernambucana,

viendo el crédito que tenían los Padres con el genti, decía que era su pariente y que los Padres decían la verdad, y que él irá muriera y pasara desta vida y tornara a vivir como decían los dichos Padres, y que por tanto creiesen en él, y davante en este medio tiempo las hijas a su petición... (Rodríguez 1522: I, 320).²⁶

Em segundo lugar, as inúmeras referências epistolares a principais desejos de se converter sugerem que os homens politicamente poderosos, cabeças de aldeia ou de casa, agarraram pelos cabelos a oportunidade de entrar de posse em um saber religioso alternativo

> sociedade tupinambá. Sobre a música como tática de conversão, cf. Azpícueta 1550: I, 180; o delicioso trecho de Pires 1552: I, 383–84; e Blázquez 1557: II, 350–51. 26. Portanto, se os padres eram uma espécie de *karaiã*, os *karaiã* eram uma espécie de padres. Ver os desejos de ser padre exprimidos pelo xamã Pacamão, em Évieux 1614: 241–ss. Para um caso de apropriação do discurso cristão por um profeta, cf. Abbeville 1614: cap. XII.

ao dos *karaiãba*, sem que seja preciso aceitar integralmente a hipótese de H. Clastres sobre a “contradição entre o político e o religioso” na sociedade tupi pré-colonial, pode-se ainda assim ver aqui uma disputa entre eminências concorrentes.²⁷ O uso dos padres para a consecução de objetivos políticos próprios, aliás, era extensivo: os Tamoi de Iperoig aceitaram a embaixada de Anchieta de forma a ganhar os portugueses como aliados contra seus adversários tradicionais, os Tupiniquim de São Vicente. Apareentemente pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupi. Isso nos ajuda a entender por que os índios não transigiam com o imperativo de vingança; para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros: em lugar de terem guerras de religião, como as que vicejavam na Europa do século, praticavam uma religião da guerra.

DO QUE CUSTA CHER

Os padres foram, então, vistos como uma espécie particularmente poderosa de *karaiãba*. Mas, eis-nos diante do grande problema: acreditavam os Tupinambá em seus profetas? As primeiras cartas jesuíticas lamentam, não sem anteciper um proveito, a credulidade dos índios, que se deixariam guiar cegamente pelas santidades: “qualquier de los suios que se quiere hazer su dios lo creen y le dan entero crédito...” (Nóbrega 1549: I, 137-38); “ay entre ellos algunos a quien tienen por sanctos y dan tanto crédito que lo que les mandan hacer esso hazen” (Correia 1551: I, 231). São bem conhecidas as cerimônias de transfusão de poderes espirituais realizadas pelos xamãs, as curas, previsões e proezas sobrenaturais que se lhes creditavam, suas funções de mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos,

27. Cf. Évreux (op.cit.: 220-21), para o conflito entre um principal e um “grand barbier”.

para não falarmos nas formidáveis migrações desencadeadas e conduzidas pelos *karaiãba* em busca da Terra sem Mal. Não há dúvida, em suma, que xamãs e profetas gozavam de “imenso prestígio” (H. Clastres 1975: 42) junto aos Tupinambá, desempenhando um papel religioso de destaque. Resta saber se tal prestígio, que se comunicou em larga medida aos missionários cristãos, pode ser traduzido na linguagem político-teológica da fé e da crença.

Embora os jesuítas constatem o prestígio deletério dos *karaiãba*, é curioso que estes não apareçam nas cartas como obstáculo principal à conversão do gentio, mas antes como um percalço suplementar, parte dos maus costumes nativos, incapaz, por si só, de turvar o desejo de cristianização:

Los gentiles, que parece que ponían la bienaventurança en matar sus contrarios y coner carne humana, y tener muchas mugeres, se van mucho emendando, y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desio. Porque todo lo demás es fácil, pues no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos, que se hazen santos y les prometen salud y victoria contra sus enemigos. Con quanto gentiles tengo hablado en esta costa, en ninguna hallé repugnancia a lo que deya: todos quieren y dessean ser christianos, pero dexar sus costumbres les parece áspero... (Nóbrega 1551: I, 267-68).

Tirándoles las matangas y el coner carne humana, y quitándoles los hechizeros y haziéndolos bvir con una sola muger... (Blázquez 1558: II, 430).

No período do desencanto jesuítico que logo seguiu o otimismo inicial, a típica inconsciência selvagem prepondera sobre a ação das santidades como entrave à conversão: “porque como não tem quem adorem, salvo uma sanctidade que lhe vem de anno em anno, [...] facilmente dizem que querem ser christãos, e asi facilmente tor-não atraz...” (Pires 1552: I, 324). Pouco a pouco, os padres começaram a perceber que o tipo de crença depositada nos *karaiãba* não era exatamente aquele que gostariam fosse votado a eles e à sua

doutrina: “Algunos dellos que se hazen santos entre ellos aora les dan crédito aora no, porque las más de las vezes los hallan en mentira” (Correia 1553: 1, 447). Não se ponha isto na conta de mero despeito ou ciúme profissional; o ceticismo, reconheciam os padres, estendia-se a eles mesmos:

Y vale poco tales predicar y volver para casa, porque, aunque algún creído den, no es tanto que baste a los desraigar de sus viejas costumbres, y créennos como creen a sus hechizeros, los quales a las vezes les mienten y a las vezes aciertan a decir verdad... (Nóbrega 1558: 11, 452).

Profetas que caíam em desgraça junto a seus seguidores eram frequentemente mortos (Thevet 1575: 81; Cardim 1584: 103). Em certos casos, como naquele do feiticeiro pernambucano reportado por Vicente Rodrigues (ver *supra*), foram os padres os responsáveis por tal descrédito (ver também Abbeville op.cit.: cap. XII). Uma situação sem dúvida inquietante: não seria esse tipo de adesão condicionada à veracidade das profecias e à eficácia das curas que poderia predispor à religião revelada. O estilo de religiosidade tupinambá não era de molde a criar um ambiente para a autêntica fé: “bien que no hai en esta tierra idolatría, sino çiertas sanctidades que ellos dicen que ni creen ni dexan de creer...” (Grã 1556: 11, 292). Nem creêm nem deixam de creer: os índios, pelo jeito, não conseguiam acreditar nem em Deus, nem no terceiro excluído. Ou, como diria mais tarde Vieira, “ainda depois de crer, são incrédulos.” Os missionários, que poucos anos antes haviam insistido sobre a universal credulidade do gentio, deram-se conta que as coisas eram bem mais complicadas, e que a crença nas santidades e nas fábulas dos antepassados não demarcava em negativo o lugar de uma conversão.

Essa versão tupinambá do “*problème de l'incroyance au seizième siècle*”, para evocarmos o celebrado livro de Lucien Fèvre, apresenta dois aspectos interligados: um, cognitivo, e o outro, político. Quando Vieira dizia que o jardineiro de suas estátuas de murra deve cor-

tar “o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem”, talvez estivesse fazendo mais que uma alusão evangélica. Do mesmo modo, quando os cronistas pintam os Tupinambá a modalizar certas declarações cosmológicas por frases do tipo: “conforme nos dizem os nossos *karaihá*”, “o lugar que nossos pajés dizem ter visto” (Thevet op.cit.: 85, 99; Léry 1578: 220–21), isso pode significar mais — ou antes, menos — que o reconhecimento da absoluta autoridade dos xamãs e profetas no que respeitava ao Além.

A língua tupinambá, como é comum nas culturas ameríndias, distinguia entre a narração de eventos pessoalmente experimentados pelo locutor e aqueles ouvidos de terceiros.²⁸ Minha experiência com os Araweté, povo tupi que apresenta numerosas afinidades com os Tupinambá — inclusive na centralidade da figura dos xamãs como formuladores e divulgadores do saber cosmológico — inclina-me a tomar as declarações do tipo “assim dizem nossos pajés” como fórmulas citacionais que marcam uma relação não-experencial do locutor com o tópico do discurso. No caso araweté, onde proliferam xamãs, e versões do que se passa no céu com os mortos e os deuses, isso está claramente associado com uma distinção entre o conhecimento obtido pelos próprios sentidos e aquele obtido pela experiência (direta ou indireta) de outrem, conhecimentos que não possuem o mesmo estatuto epistêmico. Estou longe de pensar que os Araweté “não creiam no que não vêem”, mas eles tomam extremo cuidado em distinguir o que viram do que ouviram; e isso é especialmente marcado no caso das informações cosmológicas que dão ou pedem. Não duvido que eles acreditem em seus xamãs, mas de um modo que Vieira possivelmente resumiria como “ainda depois de crer, são incrédulos”, pois certamente não têm nada de parecido com uma verdade revelada, e a noção de dogma lhes é completamente estranha.

28. Aproveito aqui idéias apresentadas por Peter Gow (1991b, c) em das palestras no Museu Nacional, bem como retomo observações já feitas em Viveiros de Castro 1986a, sobre a “política discursiva” dos Araweté.

É claro, por fim, que as variadas fabulações xamaníacas convergem para um foco virtual com todas as características de um sistema; mas não penso que se trate de um sistema de ‘crenças’. De resto, a proliferação de xanãs e discursos xamanísticos impede o congelamento de qualquer ortodoxia. Lá não pode haver crenças, pois não há heresges. Teria sido diferente no caso tupinambá?

O problema epistêmico era na verdade político, como perceberam os jesuítas:

Me parece que se ha de tener con ellos mucho trabajo, y una de las causas y más principal es porque no tienen rey, antes en cada Aldea y casa ay su Principal. Assí es que es necessario andar de povoaçion en povoaçion. [...] Y sy oviera rey, él convertido, fueron todos... (Correia 1551: I, 231);

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm nalguma estima aquelas que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso frequentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitraram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer... (Anchieta 1554: II, 114).

Mas é no *Diálogo da conversão do genio* que se põe o dedo na ferida:

Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crêr nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este genio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fiqua nada. (Nóbrega 1556–57: II, 320).

Aqui está: os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logicamente a conversão (não vigorando o *cuius regio, os missionários precisavam trabalhar no varejo*); ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus sobre-

ramo porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição: “não há quem os obrigue pela força a obedecer...” Crer é obedecer, lembra-nos Paul Veyne (1983: 44); é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar seus representantes. No modo de crer dos tupinambá não havia lugar para a entrega total à palavra alheia: “como no tiene[n] ídolos por quien mueran”, não podiam ter religião e fé, que exigem a disposição em morrer por alguma coisa. Modo de crer, modo de ser. E conclui filosoficamente Luis da Grã (1554: II, 147): “y lo que parecía que les ayudaría a ser christianos, que es no tener ídolos, esso parece que les desayuda, porque no tienen sentido alguno”. Inconstância, indiferença, nada: “Lo que yo tengo por maior obstáculo para la gente de todas estas naciones es su propria condición, que ninguna cosa sienten mucho, ni pérdida spiritual ni temporal suita, de ninguna cosa tienen sentimiento mui sensible, ni que les dure...” (Grã 1556: II, 294)

A validação da cosmologia nativa pelo recurso à palavra dos pajés e profetas não significava, portanto, uma ‘crença’ nesta palavra, no sentido político-teológico do termo, porque faltava exatamente o componente de sujeição, de abdição do juízo e da vontade. O reformado Léry (1578: 192) notava com certo prazer perverso:

*Au reste, nos Totioupinamboulis [...] nonobstant toutes les cérémonies qu'ils font, n'adorent pas en fléchissant les genoux ou selon d'autres manifestations extérieures. Ils n'adorent ni leurs Caribes, ni leurs Maracás, ni quelque créature que ce soit...*²⁹

A referência de Léry aos maracás é interessante, pois a insistência dos jesuítas sobre o fato de que os selvagens não tinham ídolos não

29. [De resto, nossos Tupinambá [...], apesar de todas as cerimônias que fazem, não cultuam de joelhos ou com outras manifestações exteriores. Não veneram nem seus Caribás, nem seus Maracás, nem qualquer outra criatura.]

significa que praticassem uma religião sem qualquer forma de objetivação material. Os chocalhos de xamanismo, sobre possuírem uma evidente importância mágica e simbólica, recebiam uma deo-ração antropomorfa, e falavam com seus donos;³⁰ e há referências esparsas a desenhos e objetos supostos representarem espíritos. Do mesmo modo, os jesuítas e demais cronistas se estendem sobre as marcas de respeito dedicadas aos *karaiá* errantes: limpeza dos caminhos que os conduziam até às aldeias, cânticos de boas-vindas, doação de alimentos, extra-territorialidade. Mencionam também o temor que estes xamãs-profetas despertavam, em sua capacidade de lançar a morte sobre os que os desagradavam; e naturalmente escandalizavam-se ao ouvi-los se definirem como “deuses e filhos de deuses”, nascidos de virgens etc. Entretanto, nada disto bastou para caracterizar, aos olhos europeus, uma religião e um culto, na ausência dos indispensáveis “temor e sujeição” (Anchieta); os Tupinambá não adoravam estes objetos e personagens, desconhecendo a capacidade de sentir uma reverência e um temor propriamente religiosos, fundamento de uma crença digna deste nome.³¹

Assim se vê que as três ausências constitutivas do genio brasileiro estavam causalmente encadeadas: não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. Sua língua não tinha nem o som (éfes, eles e erres), nem o sentido. A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano. Porque não tinham rei, acreditavam nos padres; pela

30. Mentes menos teológicas, como a de Hans Straden, tinham os chocalhos por objeto de crença: “os selvagens crêem numa cousa que cresce como uma abóbora” (1557: 173). Para uma referência à antropomorfização dos chocalhos, cf. Azpi-cueta 1555: II, 246.

31. A repugnância dos índios a castigos físicos ou a ordens ásperas, e a dificuldade que dali advinha em educá-los no temor à autoridade, é registrada duas vezes por Luís da Grã (1554: II, 136–7; 1556: II, 294).

mesma (des)razão, porque não o tinham, desacreditavam. A recusa do Estado, para recordarmos um tema célebre, não se manifestava portanto apenas, ou principalmente, em um discurso profético negador da ordem social (H. Clastres 1975); ela já estava embutida na relação com todo discurso, enquanto ordem de razões com pre-tensão totalizante, e isto incluía a palavra dos *karaiá*.³² Os Tupinambá faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres — exceto o que não queriam.¶

Ressalvo que não vejo os Tupinambá como um povo de empiristas céticos; nem penso que sugerir ser inadequado assimilar uma cultura a um sistema de crenças deva desaguar no utilitarismo da razão prática (no sentido de Sahlins 1976). Meu ponto é apenas que o “*génie du paganisme*” (Augé 1982) não fala a língua teocrática da crença. Pierre Clastres fez uma boa pergunta: é possível conceber um poder político que não esteja fundado no exercício da coerção? Bem, ela vale esta outra: é possível conceber uma forma religiosa que não esteja assentada na experiência normativa da crença? Talvez se trate exatamente do mesmo problema; mas a resposta de Clastres foi a invenção da Sociedade Primitiva, sujeito transcendente do

32. A insistência de H. Clastres na tese do incipiente centralismo político dos Tupi-Guarani — e portanto no papel revolucionário dos profetas, que questionariam o poder perigosamente pré-estatal dos grandes chefes de guerra — levou-a, penso, a minimizar as informações que sugerem um certo ceticismo inconstante dos índios em relação aos *karaiá*. A autora tampouco parece levar em conta as inúmeras observações dos jesuítas e cronistas sobre a ‘ausência de rei’, i.e., de poder político forte e com algum indicio de centralismo, nos Tupi costeiros. No mínimo, deve-se observar que pode ter havido diferenças profundas entre os Guarani do atual Paraguai e os Tupi da costa, ou, para citar a própria autora, “é preciso proceder com prudência, pois a homogeneidade [...] da cultura tupi-guarani obviamente não autoriza uma atribuição automática aos segundos do que sabemos ser verdade dos primeiros” (1975: 22). Sobre o poder político entre os Tupi da costa, cf. Fausto 1992.

poder político não-coercitivo, ao passo que a resposta à segunda pergunta implicaria uma problematização radical desse sujeito.

O nó da questão está na idéia de que 'o religioso' é a via real que conduz à essência última de uma cultura. Por trás disto ergue-se o ídolo durkheimiano da totalidade: impulso de contemplação e constituição do todo, a Crença da tribo é a crença na Tribo, é o Ser e o perseverar do Ser da tribo. Duvidar que tal ídolo seja adorado pelos selvagens é suspirar da idéia de sociedade enquanto totalidade de reflexiva e identitária que se insinui pelo gesto fundacional de exclusão de um exterior. E não é preciso ser pós-moderno (Deus nos livre) para duvidar disso. A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constitua-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si — o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. Essa topologia não conhecia totalidade, não supunha nenhuma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma. A sociedade era ali, literalmente, um "limite inferior da predação" (Lévi-Strauss 1984: 144), o resíduo indigerível; o que a movia é a relação ao fora. O outro não era um espelho, mas um destino.

Não estou dizendo — para insistirmos nesta antropologia negativa — que não tenha existido algo como uma religião, ou uma ordem cultural, ou uma sociedade tupinambá. Estou apenas sugerindo que essa religião não se pensava em termos da categoria da crença, essa ordem cultural não se fundava na exclusão unicista das ordens alheias, e essa sociedade não existia fora de uma relação imanente com a alteridade. O que estou dizendo é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade, e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a rela-

ção prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem — como foram os invasores europeus — um problema. A murta tem razões que o mar-more desconhece.

A inconstância selvagem apareceu ainda, aos olhos dos jesuítas, sob a luz agravante do interesse mesquinho. Crer ou não crer, eis, para o geníio, uma questão respondida pelas vantagens materiais que dali adviessem:

Esta gente, Padre [Loyola], no se conviene con le dirij de las cosas de la fee, ni con razones, ni palabras de predicación. [...] El modo de los convertidos, de los blancos, es alleguar comodidades temporales sin noticia alguna de cosas de la fee... (Grã 1554: II, 137).

Y si algunas aparentias de bien y alguna esperanza nos tienen dado en estos seis años que a que con ellos tratamos, alo causado más el interesse y la esperanza dél que ellos tienen, que no el fervor de la fe que en sus corações tengan (Nôbrega 1555: II, 171).

É verdade [...] que nossos catecúmenos nos deram ao principio grande mostra de fé e probidade. Mas, como se movem mais pela esperança de lucro e certa vanglória do que pela fé, não têm nenhuma firmeza e facilmente à menor contrariedade voltam ao vício, sobretudo não tendo nenhum temor dos cristãos (Anchieta 1555: II, 208).

Humna cousa tem estes peor de todas, que quando vem à miinha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem incostantes, e não lhes ensinar a verdadeira fee nos corações... (Nôbrega 1556—57: II, 320).

Se, a princípio, os jesuítas rejeitaram isso que viam como pura venalidade espiritual, não demorou a que recorressem pragmaticamente à chantagem econômica como forma de persuasão e controle:

Grande es la embidia que los gentiles tienen a estos nuevamente convertidos, porque ven quan favorecidos son del gobernador y de otras principales personas, y si quisiessemos abrir la puerta al bap- tismo quasi todos se vendrian, lo qual no hazemos si no conocemos ser aptos para esso, y que viene[n] con devocion, y con contrition de los malos costumbres en que se ha[n] criado, y tambien porque no torren a retroceder... (Pires 1551: I, 254).

Yo tengo dicho a algunos indios principales destas partes algunas cosas acerca de mandar el Rei que no les den cuchillos grandes ni pequenos [...] y que lo haze, porque no es razon que las cosas buenas que Dios cri que las den a los que a Dios no conosien, hasta entretanto que primero se hagan todos christianos [...] en estas partes de S. Vicente, como por toda la costa, lo mas seguro y firme a de ser ponerlos en necesidad, que vean ellos claramente que no tienen ningun remedio para aver la heramienta para sus rogas, sino es tornarse christianos... (Correia 1553: I, 444–45).

Em suma: o gentio não são era inconstante, como se guiava, em suas deambulações ideológicas, pela cobiça de bens temporais. Eis um outro tema que fez fortuna, na construção da imagem negativa do ndio — sujeito leviano, capaz de fazer qualquer coisa por um pu- nhado de anzois — e que continua a frequentar os pesadelos de mu- ltos observadores bem-intencionados: antropólogos, indigenistas, missionários progressistas que gostariam de ver ‘seus’ índios recu- sarem, em nome dos valores mais altos da cultura nativa, as quin- quilharias com que lhes acenam.  guisa de racionalização, costu- ma-se recorrer ao argumento da superioridade técnica dos implementos europeus, cuja irresistível atração corri o mármore do orgulho e da autenticidade culturais. Sem pôr em dvida as van- tagens materiais muito palpáveis que “cuchillos grandes y peque- nos” oferecem a povos desprovidos de metalurgia,³³ penso que esta

33. Algumas das quais residindo, justamente, na possibilidade de intensificação >

explicação exprime um utilitarismo banal, terminando por validar juízos como o dos jesuitas. A alternativa de se considerar a ‘venali- dade’ e ‘leviandade’ indígenas como uma camuflagem estratégica, que permite a obtenção de coisas preciosas (como instrumentos de ferro, ou a tranquilidade) em troca de concessões irrelevantes (co- mo a alma, ou o reconhecimento dos poderes constituídos), não  inteiramente falsa, mas me parece insuficiente. Certamente muitos povos indígenas trataram e tratam os brancos como *idotas savants* de quem se pode subtrair objetos maravilhosos em troca de gestos de fachada; e muitos outros pagam o preço da adesão verbal para que os deixem em paz.³⁴ Mas, sobre implicar uma concepção estti- ca e reificada da cultura, como algo a ser preservado sob camadas de verniz refletor, esse argumento esquece que em muitos casos as concessões foram bem reais, e que os efeitos da introdução de bens e valores europeus sobre as estruturas sociais nativas foram pro- fundos. Ele esquece também que a relação com a parafarmlia dos invasores, ainda que inevitavelmente guiada por fins culturais au- toctones, não se deixa ler sempre em termos de um instrumentalis- mo auto-esclarecido. Ele ignora, sobretudo, que a cultura estran- geira foi muitas vezes visada em seu todo como um valor a ser apropriado e domesticado, como um signo a ser assumido e prati- cado enquanto tal.

Não  mera pirueta dialética dizer que os Tupinambá nunca fo- ram mais si mesmos que ao exprimirem seu desejo de “ser christia- nos como nosotros”. As eventuais vantagens práticas que busca- vam ao declarar seu desejo de conversão estavam imersas em um

> de práticas tradicionais valorizadas. Veja-se aqui a notável carta de Pero Cor- reia (1553: I, 445), onde este observa uma conexão causal entre a introdução de im- plementos de ferro, o aumento das áreas plantadas, e a intensificação das cauna- gens e das guerras.

34. O melhor exemplo dessa tolerância irnica para com os brancos está numa di- vertida pasagem de Nimuendaju 1914: 28–29.

“*calcul sauvage*” (Sahlins 1985) onde ser como os brancos — e o ser dos brancos — era um valor disputado no mercado simbólico indígena. Os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular, exatamente como a escrita, as roupas, os salamaques rituais dos missionários, a cosmologia bizarra que propalavam. Exatamente, aliás, como os valores contidos na pessoa dos inimigos devorados: os Tupinambá sempre foram uma ‘sociedade de consumo’. Isto que chamariamos de impulso aloplástico ou alomórfico dos Tupi não pode estar mais distante do patetismo da alienação ou do espelhismo do Mestre e do Escravo; ele é a contrapartida necessária de um canibalismo generalizado, que se distingue radicalmente da vertigem aniquiladora própria dos imperialismos, ocidentais ou outros. As leituras da antropofagia tupi nos termos simplistas de um impulso de absorção e controle (simbólico, político ou como se o queira chamar) do outro negligenciam esta dupla face e este duplo movimento: incorporar o outro é assumir sua alteridade. À moda inconstante da casa, bem entendido; o ‘virar branco e cristão’ dos Tupinambá não correspondia em nada ao que queriam os missionários, como veio a demonstrar o recurso à terapia de choque do *compelle intrare*.³⁵

Como os Tupinambá perderam a guerra

A pregação escatológica dos padres coincidia com as idéias nativas sob alguns aspectos: imortalidade da alma, destino pós-túmulo dife-

35. Não é o caso de discutirmos aqui a virada jesuítica em direção à linha dura. Os trechos das cartas jesuíticas pertinentes estão em: Anchieta 1554 II: 114, 118; 1555: II, 206—08; Câmara 1557: II, 421; Nóbrega 1557: II, 401—02; 1558: II, 447—48, 450; Pires 1558: II, 463; Nóbrega 1559: III, 72; Pereira 1560: III, 293; e a célebre carta de Anchieta 1563: III, 554.

renciado conforme a qualidade da vida levada na terra, conflagração apocalíptica. Mas havia uma discordância de princípio quanto às injunções envolvidas nas concepções cristã e indígena do reto caminho. Como ouvimos na fala de Pindabuçu, guerrear e vingar-se era consubstancial ao ser de um homem. O imperativo da vingança sustentava a máquina social dos povos da costa: “como os Tupinambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra a seus contrários” (Soares de Souza op.cit.: 320).³⁶ Eis o avesso da inconstância indígena. Pois se os índios mostravam-se admiravelmente constantes em algo, e se de alguma coisa tinham um “sentimento muy sensible, y que les dure”, era em tudo que dizia respeito à vingança:

Tienen guerra unos con otros, scilicet una generacion contra otra generacion, a diez e quinze e veynete leguas, de manera que todos entre sí están divisos. [...] Y en estas dos cosas, scilicet, en tener muchas mugeres y matar sus contrarios, consiste toda su honrra, y esta es su felicidad y desao. [...] Y no tienen guerra por cobdicia que tengan [...] sino solamente por odio y vengança... (Nóbrega 1549: I, 136—37).

Llamando todos sus parientes que se viniesen a vengar — la qual es la maior honrra que tienen, porque quando alguno está en la fin de sus últimos dias pide carne de sus contrarios para comer, porque así van contentados, y también se honrran mucho tener en la cabecera de la red, donde duermen, un novillo de carne... (Rodrigues 1552: I, 307—08).

Y lo que más los tiene ciegos, es el incassiable appetitu que tienen de vengança, en lo qual consiste su honrra... (Grã 1554: II, 132—33).

Sus guerras, en las quales como tengan questo quasi todo su pensamiento y cuidado en ellas... (Anchieta 1560: III, 258—59).

36. Sobre a guerra e o canibalismo tupi, cf. Métraux 1967; Fernandes 1949, 1952; H. Clastres 1972; Viveiros de Castro 1986a; Combes 1992; Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985; Saignes 1985; Combes & Saignes 1991; Fausto 1992.

Antes de partirem à guerra, um principal os arenga, falando-lhes da obrigação que têm de ir tomar vingança de seus contrários, pondo-lhes diante a obrigação que têm para o fazerem e para pelearem valorosamente; prometendo-lhes vitória contra seus inimigos, sem nenhum perigo de sua parte, de que ficará deles memória para os que após eles vierem cantar em seus louvores... (Soares de Souza 1587: 320).

Se os brasis não tinham ídolos por quem morressem, morriam entretanto, e matavam, por outras coisas: por seus “costumes inveterados”. Eis porque estes eram o verdadeiro obstáculo, mais que os profetas. A vingança guerreira estava na origem de todos os maus costumes: canibalismo, poligamia, bebedeiras, acumulação de nomes, honras, tudo parece girar em torno deste tema. Note-se que o discurso dos *karaiába*, ele também, se pregava a abolição de regras essenciais, suspendendo a ordem social — abandono das regras matrimoniais, da vida agrícola e aldeã —, preservava e estimulava a presa guerreira. A Terra sem Mal não excluía, antes potencializava a guerra. Recordemos a tríade clássica de promessas dos profetas: longa vida, abundância sem trabalho, vitória contra os inimigos. O xamanismo possuía conexões decisivas com a guerra: os “Pagez et Caraibes”, diz Thevet, “rendent responsables, comme oracles, à ce peuple, sur les evenemens de leurs affaires, et nommément des guerres, qui est leur estude principal”³⁷ (1575: 77); “les plus grandes choses que lesdits Pagez demandent à l’esprit, c’est sur le fait de la guerre...” (id.: 82).³⁸

O fio rubro da vingança percorria a vida e a morte dos homens 37. [Pajés e Caraibas transmitem, como oráculos, a esse povo os acontecimentos em suas atividades, especialmente as guerras, que são seu assunto principal; as maiores coisas que os ditos Pajés inquirem ao espírito são assuntos da guerra.] 38. É isto que torna pouco sustentável a tese de H. Clastres sobre o caráter negador do discurso profético: pois se a guerra era o fundamento da sociedade tupi, >

e mulheres tupinambá. Ao nascer, um menino recebia um pequeno arco e flecha e um colar de garras de jaguar e de harpia,

À fin qu’il soit vertueux et de grand courage, comme le faisant protester de faire à jamais guerre à leurs ennemis: d’aavant que ce peuple ne se reconcille jamais à ceux contre lesquels il a eu autrefois guerre. [...] Si c’est une fille, on luy pend au col des dents d’une beste qu’ils nomment Capijouare [...] à fin dissent-ils, que leurs dents soient meilleures et plus fortes à manger leurs viandes... (id. ibid.: 50).³⁹

Não sei se é demasiado supor que “leurs viandes” se referia à carne dos cativos; mas os ritos da menarca envolviam a mesma imposição de um colar de dentes de capivara, “à fin [...] que leurs dents soient plus fortes à mascher leur breuvage qu’ils appellent *Kaouin*” (id. ibid.: 207)⁴⁰. Isso parece marcar os dois sexos por suas atividades principais no complexo guerreiro: os homens como responsáveis pela captura e morte dos inimigos, as mulheres, pela produção de um componente essencial do festim canibal, o *cauin*.⁴¹

Para os homens, o rito de passagem equivalente aos ritos da

> e um dos temas principais dos *karaiába*... (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985: 196). As cartas jesuíticas e demais crônicas atestam à abundância essa relação entre a palavra dos xamãs e a guerra. Cf. Correia 1511: 1, 225; Anchieta 1554: II, 108–09; Blázquez 1556: II, 270; Staden 1557: 174; Léry 1578: 190–91.

39. [Para que seja virtuoso e de grande coragem, incitando-o a jurar fazer guerra para sempre contra seus inimigos, até porque, esse povo jamais se reconcilia com aqueles contra os quais já guerreou. Se é uma menina, penduram-lhe ao pescoço os dentes de um animal que chamam Capijouare (capivara) de modo que, dizem, seus dentes fiquem maiores e mais fortes para comer suas carnes]

40. [De modo que seus dentes sejam mais fortes para massar a beberagem que chamam *Kaouin* (cauin)]

41. Cf. também Cardim: “[S]e [o filho] é macho lhe faz um arco com flechas, e lho ata no punho da rede, e no outro punho muitos molhos d’ervas, que são os contrários que seu filho ha de matar e comer...” (1584: 107).

menarca era a execução cerimonial de um prisioneiro. Sem ter morto um cativo e passado por sua primeira mudança de nome, um rapaz não estava apto a se casar e ter filhos (Anchieta 1585: 434; Cardim 1584: 103; Monteiro 1610: 409); nenhuma mãe daria sua filha a um homem que não houvesse capturado um ou dois inimigos e assim trocado seu nome de infância (Thevet op.cit.: 134). A reprodução do grupo, portanto, estava idealmente vinculada ao dispositivo de preação e execução ritual de inimigos, motor da guerra. Casados, os homens deviam presentear seus sogros e cunhados com cativos, para que estes pudessem vingá-los e ganhar novos nomes; essa prática matrimonial parece ter sido um dos requisitos para a saída de um homem da “servidão” uxoriocal.⁴²

À medida que iam tomando e executando cativos de guerra, os homens acumulavam nomes e renome:

Sua bem-aventurança hé matar e ter nomes, e esta hé sua gloria por que mais fazem... (Nóbrega 1556–57: II, 344).

Considera um homem sua maior honra capturar e matar muitos inimigos, o que entre eles é habitual. Traz tantos nomes quantos inimigos matou, e os mais nobres entre eles são aqueles que têm muitos nomes (Staden 1557: 172).

42. Uma prestação alternativa a esta era a cessão de uma filha ao irmão da esposa; os Tupinambá, como se sabe, eram adeptos do casamento avuncular. O descumprimento dessas obrigações podia levar ao confisco de uma mulher por seus irmãos. Ver o relato de Vicente Rodrigues (1552: I, 307): “fuertánse a la guerra para se vengar, donde fué hun hijo de un Principal de la misma Aldea, christiano [...] que se llamava Bastián Téllez...; y iendo mataron muchos contrarios y cativaron, el qual cativó uno que le vino a su parte. Yendo así con victoria, los parientes de la muger de Bastián Téllez le pederon el suyo, diciendo que si no se lo disesen, que le avían de tomar la muger, el qual se lo dió con verguença que recibirá de los blancos si le tomassen la muger.” Sobre a cessão de filhas como condição para a saída da uxoriocalidade, e sobre a obrigação de um jovem recém-casado presentear seus afins com cativos, cf. Thevet 1575: 130, 132.

De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrarios, nem entre elles ha festas que cheguem às que fazem na morte dos que matão com grandes ceremonias... (Cardim 1584: 113).

Um dos mores appetites, que tem esta nação, é a manança dos inimigos, pelo que fazem extremos [...] á conta de serem havidos por esforçados, que entre eles é a suprema honra e felicidade, tomando novos nomes, conforme os contrários que matam, dos quais alguns chegam a ter cento e mais apelidos... (Monteiro 1610: 409).

Tais nomes, memória dos feitos de bravura, signos e valores essenciais da honra tupinambá, eram parte de uma panóplia que incluía escarificações, baroques faciais, direito a discursar em público, e acumulação de esposas. A poligamia suntuária parece ter sido um atributo dos chefes ou grandes guerreiros. Acumulação de cativos, de signos, de mulheres, de genros: escapando da dependência uxoriocal pelo renome guerreiro, um homem seria capaz de impor esta sujeição a seus jovens genros, maridos das filhas geradas nas suas muitas esposas: “e assim quem tem mais filhas é honrado pelos genros que com elas adquirem, que são sempre sujeitos a seus sogros e cunhados...” (1584: 329).⁴³

43. Sobre a acumulação de nomes e escarificações memoriais, cf. Anchieta 1585: 434; Abbeville 1614: 268. Sobre a proliferação de baroques à medida que se acumulavam cativos mortos, e sobre o direito a falar em público que o porte destes adereços significava, cf. Monteiro 1610: 409. Sobre a relação entre poligamia e prestígio, cf. Thevet op.cit.: 135–36; Léry 1578: 199; Soares de Souza 1587: 304; Abbeville op.cit.: 222–33, 255. Nos documentos jesuítas, a relação entre poligamia e proeza guerreira é em geral apenas de parataxe; não consegui achar ali nenhuma vinculação causal, salvo em um trecho da “Informação do Brasil e de suas capitãneas” (Anchieta 1584: 329), que nos afirma ser usual ter um homem três ou quatro mulheres, exceto “se é principal e valente, [quando] tem dez, doze e vinte”. Sobre a acumulação de nomes pelas mulheres conforme o número de cativos mortos pelos maridos, cf. Staden 1557: 170. Monteiro (1610: 411) acrescenta que >

Por fim, se a proeza guerreira era condição da honra neste mundo, era também necessária para uma existência confortável no Além: só os bravos tinham acesso ao paraíso, as almas dos covardes estavam votadas a uma miserável errância na terra, junto aos demônios *Anhang* (Thevet 1575: 84–85; Léry 1578: 185; Abbeville 1614: 252; Métraux 1928: 111–12, e Fernandes 1949: 285).⁴⁴ E mais: se vingarse matando inimigos era a marca de uma vida de valor, o *kalos thanatos* era o que se obtinha em combate, e supremamente sendo a vítima de uma execução cerimonial em terreiro. O cativo e o ‘sacrifício’ deveriam ser suportados com bravura e altivez:

Aqueste mal de comer unos a otros anda muy dañado entre ellos, y es tanto que las dias passados hablaron a uno o dos que tenían a engordar para esto, si quería que le rescatasen; él decía que no lo vendiesen, porque le cumplía a su honra passar por tal muerte como valiente capitán (Azpícueta 1551: I, 279).

Aos contrários lhe tem persuadido que em fazer todas aquelas cerimónias são valentes e esforçados, e logo lhes chamão fracos e apoucados se

> elas tomavam novos nomes também ao participarem da cerimônia de recepção dos cativos. Sobre a sujeição dos homens a seus afins doadores, cf. ainda: “el suegro en esta tierra tiene el marido de la hija subiecro y los hermanos della al cuñado...” (Grã 1556: II, 295).

44. Seria apressado, entretanto, concluir que a guerra tupinambá era guiada pelo fim exclusivo, ou mesmo principal, de se aceder ao paraíso; recorde que Pindabucu não evocou a salvação de sua alma como motivo para não transgredir com o inimigo da vingança, mas simplesmente afirmou a impensabilidade de tal desistência. Seu argumento foi a vergonha absoluta, não a perdição eterna. Não há dúvida que a guerra possuía múltiplas conexões religiosas, e que os Tupinambá eram razoavelmente obcecados com o tema da imortalidade pessoal; mas penso que o caso era antes o de atingir o céu *porque* se obedecem às normas da bravura guerreira, que o de se obedecer a elas *para* atingir o céu. A possibilidade das mulheres atingirem o paraíso é algo sobre que pouco se sabe; cf. Métraux 1928: 112.

com o medo da morte refusão de fazer isto; e daqui soccede que por fugir esta infancia, a seu parecer grande, fazem cousas ao tempo de morrer que será incredibile a quem não no tem visto, porque comem e bebem e se deleitão, como homens sem sentido, em os contentamentos da carne tão devagar como se não ouvessem de morrer (Blázquez 1557: II, 386).

Há aqui dois motivos entrelaçados, um de ordem escatológica e pessoal, outro de ordem sociológica e coletiva. A devoração pelos inimigos estava associada a um tema característico das cosmologias tupi-guarani, o horror ao enterramento e à putrefação do cadáver:

Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande (Anchieta 1554: II, 113).

Elguns andão tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos (Cardim 1584: 114).

Jácome Monteiro, evocando os “agouros do gentio”, relata que uma das coisas que fazia uma expedição guerreira desistir da empresa era o apodrecimento das provisões que levava:

Se a carne depois de cozida toma bichos, o que é mui fácil por causa da muita quantidade da terra, e dizem que assi como a carne toma bichos, assim seus contrários não os comirão, mas deixá-los-ão encher de bichos depois que os matarem, o que é a mor desonra que há entre estes bárbaros (Monteiro 1610: 413).

Vê-se a simplicidade entre cativos e captores, que fazia com que o inimigo ideal de um tupinambá fosse outro tupinambá. De resto, vá-

rios aspectos do cativo e execução dos inimigos atestam um esforço de transformação do prisioneiro em um ser à imagem dos Tupinambá, se já não o era: os europeus eram depilados e pintados à moda da casa (caso de Hans Staden); os cativos deviam dançar, comer e beber com seus captores, eventualmente acompanhá-los à guerra; e a entrega de uma mulher ao cativo, sua transformação em um cunhado, parece-me dever ser interpretada neste sentido, como uma empresa de socialização do inimigo. Os Tupinambá queriam estar certos de que aquele outro que iriam matar e comer fosse integralmente determinado como um homem, que entendesse e desejasse o que estava acontecendo consigo.

Não há dúvida de que a morte e devoração pelos inimigos se insere na problemática pan-tupi de imortalização pela sublimação da porção corruptível da pessoa (H. Clastres 1975; Viveiros de Castro 1986a), e que o exocanibalismo tupinambá era diretamente um sistema funerário; mas é igualmente certo que os Tupinambá não devoravam seus inimigos por piedade, e sim por vingança e honra. Aqui entra o motivo sociológico que me parece fundamental, remetendo a algo talvez mais profundo que este conjunto de temas psicológicos sobre a putrefação e a incorruptibilidade — e mais resistente que o canibalismo aos esforços catequéticos e reformadores dos missionários. O que a morte dos inimigos e a morte em mãos dos inimigos permitia era nem mais nem menos que a perpetuação da vingança:

E depois que assi chegam a comer a carne de seus contrarios, ficam os odios confirmados perpetuamente, porque sentem muito esta injuria, e por isso andam sempre a vingar-se huns dos outros... (Gandavo 1576: 139).

É preciso primeiramente que se saiba que não fazem a guerra para conservar ou estender os limites de seu país, nem para enriquecer-se com os despojos de seus inimigos, mas unicamente pela honra e pela vingança. Sempre que julgam ter sido ofendidos pelas nações vizinhas

ou não, sempre que se recordam de seus antepassados ou amigos prisionados e comidos pelos seus inimigos, excitam-se mutuamente à guerra... (Abbeville op.cit.: 229).

A morte em mãos alheias era morte excelente porque era mortificável, isto é, justificável e vingável; morte com sentido, produtora de valores e de pessoas. André Thevet exprime bem a conversão da fatalidade natural da morte em necessidade social, e desta em virtude pessoal:

Et ne pensez pas que le prisonnier s'estonne de ces nouvelles [que seria executado e devorado em breve], ains a opinion que sa mort est honorable, et qu'il luy vault beaucoup mieux mourir ainsi, que en sa maison de quelque mort contagieuse: car (dissent-ils) on ne se peut venger de la mort, qui offense et tue les hommes, mais on venge bien ceux qui ont été occis et massacrez en fait de guerre (Thevet op.cit.: 196).⁴⁵

A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos índios, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas;⁴⁶ ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória. Memória, por sua vez, que não era

45. [E não pensem que o prisioneiro se assusta com essas notícias, ao contrário, acredita que sua morte é honrada, e que é mais vale morrer assim do que em sua casa, de alguma doença contagiosa, pois, dizem eles, não podemos nos vingar da morte, que ofende e mata os homens, mas podemos vingar aqueles que foram mortos e massacrados no trato da guerra.]

46. "Et de là sont venues ces guerres san juste occasion, ains d'une seule opinion de vengeance, et d'une bestiale apprehension, qui les fait aussi sanguinaires; en laquelle ils sont si plongez, que si une mouche leur passe par devant les yeux, ils s'en vontront venger..." [E daí vieram essas guerras sem justa causa, obra de uma mera vontade de vingança, com uma índole bestial, que os faz tão sanguinários e na qual estão tão imersos, que, se uma mosca passar diante de seus olhos, eles querem vingar-se dela.] (Thevet op.cit.: 207).

outra coisa que essa relação ao inimigo, por onde a morte individual punha-se a serviço da longa vida do corpo social. Daí a separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias era uma honra para o guerreiro, mas um insulto à honra de seu grupo, que impunha resposta equivalente.⁴⁷ É que a honra, afinal, repousava em se poder ser motivo de vingança, penhor do perseverar da sociedade em seu próprio devir. O ódio mortal a ligar os inimigos era o sinal de sua mútua indispensabilidade; este simulacro de exocanibalismo consumia os indivíduos para que seus grupos mantivessem o que tinham de essencial: sua relação ao outro, a vingança como *conatus* vital. A imortalidade era obtida pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte dos inimigos e a própria imortalidade, estava a trajetória de cada um, e o destino de todos.

FALAR DO TEMPO

O lugar onde se pode melhor apreciar a função mnemônica da vingança é o diálogo cerimonial entre o cativo e seu futuro matador. O sacrifício do prisioneiro operava em duas dimensões distintas,

47. Daí a repulsa de muitos cativos a fugir ou ser resgatados pelos europeus: “ainda que são alguns tan brutos que não querem fugir depois de os terem presos; por que houve algum que estava já no terreno aãdo pera padecer e davão-lhe a vida e não quiz senão que o matassem, dizendo que seus parentes o não teriam por valente; e que todos correrão com elle; e daqui vem não estimarem a morte; e quando aquella hora não na terem em conta nem mostrarem nenhuma tristeza naquelle passo (Gandavo c. 157o: 55). Ver também Abbeville: “embora lhes seja possível fugir, à vista da liberdade de que gozam, nunca o fazem apesar de saberem que se serão mortos e comidos dentro em pouco. E isso porque, se um prisioneiro fugisse, seria tido em sua terra por *cave em*, i.e., poltrão, covarde, e morto pelos seus entre mil censuras por não ter sofrido a tortura e a morte junto aos inimigos, como se os de sua nação não fossem suficientemente poderosos e valentes para vingá-lo” (1614: 230-31).

uma, ‘lógica’, e a outra, ‘fágica’. A antropologia canibal dos Tupinambá era preparada por uma antropofagia dialógica, uma solene logomaquia que opunha os protagonistas do drama ritual da execução. Esse diálogo era o ponto culminante do rito. Foi ele, diga-se de passagem, que tornou os Tupinambá famosos, graças à leitura cavalheiresca feita no “Des canibales”, onde Montaigne o interpreta como um combate quase hegeliano pelo reconhecimento, uma luta de morte travada no elemento do discurso (Lestringant 1982).

De fato, o diálogo se presta à maravilha para uma leitura em termos de honra guerreira. Mas aparentemente, a pouco mais que isso. Os exemplos não trazem nenhuma evocação religiosa, nenhuma menção a divindades, ou ao destino póstumo da alma da vítima. Em troca, todos eles falam de algo que passou despercebido aos comentaristas. Eles falam do tempo.

O diálogo consistia numa arenga do matador, que perguntava ao cativo se ele era um daqueles que mataram membros da sua tribo, e se estava preparado para morrer; exortava-o a tombiar como um bravo, “deixando uma memória” (Monteiro 1610: 411). O cativo replicava orgulhosamente, afirmando sua condição de matador e canibal, evocando os inimigos que havia morto nas mesmas circunstâncias em que agora se aachava. Versão feroz da vítima aquiescente, reivindicava a vingança que o abateria, e alertava: matem-me, pois os meus me vingarão; vocês tombarão da mesma forma.

Há diversas referências a estes diálogos, a maior, infelizmente, em estilo indireto livre ou em glosas resumidas:

Y un día antes que le matem, lévanlo todo, y el día siguiente lo sacan, y pónelo en un terrero atado por la cintura con una cuerda, y viene uno de ellos muy bien ataviado, e le haze una plática de sus antepasados. Y acabada, el que está para morir, le responde diciendo que de los valientes es no temer la muerte, y que él también matara muchos de los suyos, y que acá quedavan sus parientes, que lo vengarian, y otras cosas semejantes (Nóbrega 1549: I, 152).

Feitas estas cerimoniais, afasta-se algum tanto delle, e começa a fazer huma falla a modo pregaçã, dizendo-lhe que se mostre mui esforçado em defender sua pessoa, pera que o nam deshome, nem digam que matou hum homem fraco, afeminado, e de pouco animo, e que se lembre que dos valentes he morrerem daquella maneira, em mãos de seus inimigos, e nam em suas redes como mulheres fracas, que nam foram nascidas pera com suas mortes ganharem semelhantes honras. E se o padecente he homem animoso, e nam está desamaciado naquelle passo, como acontece a alguns, responde-lhe com muita soberba e ousadia que o mate muito embora, porque o mesmo tem elle feito a muitos seus parentes e amigos, por em que lhe lembre que assi como tomam de suas mortes vingança nelle, que assi tambem os seus o hão de vingar como valentes homens e haverem-se ainda com elle e com todo a sua geraçã daquella mesma maneira (Gandavo 1576: 137).

A seguir retoma o racape aquele que vai matar o prisioneiro e diz: “Sim, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente tambem matou e comeu muitos dos meus amigos”. Responde-lhe o prisioneiro: “Quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que sabrão vingar-me” (Staden 1557: 182). “N'est-tu pas de la nation...qui nous est ennemie? et n'as-tu pas toy-meme tué et mangé de nos parents et amis?” — Lui, plus assuré que jamais, répondait: “Pa che tantan, aiouca atouparé, Ouy, je suis très fort et en ay voirment assommé et mangé plusieurs... Ô que je ne m'y suis pas feint; ô combien j'ay esté hardi à assailir et à prendre de vos gens, desquels j'ay tant et tant de fois mangé”. L'exécuteur ajoutait: “Toy estant maintenant en notre puissance seras presentement tué par moy, puis boucané et mangé de tous nous autres.” — “Eh bien, étai-il réponde, mes parents mes vengeront aussi.” (Léry apud Métraux 1967: 62—63).⁴⁸

48. [“Você não é da nação... que é nossa inimiga? E você mesmo não matou e comeu nossos parentes e amigos?”. Ele, mais seguro que nunca, respondeu: “Pa che tantan, aiouca atouparé; Sim, sou muito forte e realmente abati e comi vários dos seus. Não me fiz de rogado. Como fui corajoso para atacar e capturar suas gentes, >

Mas pouco aproveitei, que ele não quis ser Cristão, dizendo-me que os que nós outros batizavamos não morriam como valentes, e ele queria morrer morte formosa e mostrar sua valentia, em o terrível arado com cordas mui longas pola cinta, que três ou quatro manecos têm bem estiradas, começou a dizer: “Matai-me, que bem tendes de que vos vingar em mim, que eu comi a fulano vosso pai, a tal vosso irmão, e a tal vosso filho” —fazendo um grande processo de muitos que havia comido destoutros, com tão grande ânimo e festa, que mais parecia ele que estava para matar os outros que para ser morto (Anchieta 1565: 223—24).

E é tanta a brueza dese que, por não terem outro mal senão aquelle presente tão inuteiros estão como se não fosse nada, assim para fallar, como para exercitar as forças, porque depois de se despedirem da vida com dizer que muito embora morra, pois muitos tem mortos, e que alem disso cá fiação seus irmãos e parentes para o vingar em, e nisso aparelha-se um para furtar o corpo, que é toda a honra de sua morte (Cardim 1583: 118).

E como êstes cativos vêm chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo que já estão vingados de quem os há de matar, contando grandes façanhas e mortes que deram aos parentes do matador, ao qual ameaçam e a toda a gente da aldeia, dizendo que seus parentes os vingarão (Soares de Souza 1587: 326).

O dialogo parecia inverter as posições dos protagonistas. Anchieta se espanta: o cativo “mais parecia estava para matar os outros que para ser morto”. E Soares de Souza registra esta outra inversão, agora temporal: os cativos diziam que já estavam vingados de quem os iriam matar. O combate verbal dizia o ciclo temporal da vingança:

> que tantas e tantas vezes comi!” O executor acrescentava: “Você, estando agora em nosso poder, será morto por mim e depois moqueado e comido por todos os outros”. “Muito bem, respondia-lhe, meus parentes me vingarão também”.

o passado da vítima foi o de um matador, o futuro do matador será o de uma vítima; a execução iria soldar as mortes passadas às mortes futuras, dando sentido ao tempo. Compare-se este discurso que só contém passado e futuro com o que disse H. Clastres sobre os cantos sagrados Guarani:

[*Nesta linguagem sagrada*] *aquele que fala é também, e ao mesmo tempo, aquele que escuta. E, se ele questiona, sabe porém que não há outra resposta que sua própria questão indefinidamente repetida...* [...] *Uma questão que não suscita nenhuma resposta. Ou antes, o que as belas palavras parecem indicar, é que pergunta e resposta são igualmente impossíveis. Basta atentar para os tempos e formas verbais: a afirmação não aparece senão no passado e no futuro; o presente é sempre o tempo da negação* (1975: 143–44).

No diálogo tupinambá, ao contrário, o presente é o tempo da justificação, isto é, da vingança: da afirmação do tempo. O dueto e o duelo entre carivo e matador, associando indissoluvelmente as duas faces do guerreiro, que se respondem e se escutam — as perguntas e as respostas são permutáveis —, é aquilo que torna possível uma relação entre passado e futuro. Só quem está para matar e quem está para morrer é que está efetivamente *presente*, isto é, vivo. O diálogo cerimonial era a síntese transcendental do tempo na sociedade tupinambá. A categoria *a priori* da vingança impunha esse duplo esquematismo, verbal e canibal, que dava corpo ao devir. Antes de comer, era preciso conversar — e estes dois atos explicavam a temporalidade, que emergia de dentro da relação de mútua implicação e recíproca pressuposição com o inimigo. Longe de ser um dispositivo de recuperação de uma integridade originária, e assim de negação do devir, o complexo da vingança, por meio deste agonismo verbal, produzia o tempo: o rito era o grande Presente.

Uma semiologia. Como já mencionamos, tomava-se o máximo cuidado para que aquilo a ser morto e comido fosse um homem, um ser de palavra, de promessa e de lembrança. Inúmeros detalhes do rito, culminando no diálogo, testemunham esse esforço de constituição da vítima como um sujeito integralmente humano. Frank Lestringant (1982), em uma bela análise do ensaio de Montaigne sobre os Tupinambá, detecta ali a redução do canibalismo a uma mera “economia da palavra”, o ocultamento de sua dimensão selvagem tão presente nos cronistas. Montaigne, argumenta Lestringant, teria elaborado uma versão não-alimentar do canibalismo tupinambá, antecipando a leitura simbolista da antropologia moderna, após um longo hiato de naturalização, representado no mesmo século xvi pelo truçulento e proteínico Cardano, uma espécie de antepassado de Marvin Harris. O modo como Lestringant caracteriza a “idealização” montaigniana, contudo, parece-me exprimir perfeitamente o momento dialógico do rito tupinambá; seja-me permitido do assim pôr suas palavras a meu serviço:

A carne do prisioneiro que se vai devorar não é, de modo algum, um alimento: ela é um signo... [...] *O ato canibal representa uma vingança extremada...* [...] *Esse esforço para apreender nas práticas do canibal a permanência de um discurso...* [...] *Sem se demorar sobre as sequelas do massacre, Montaigne retorna sempre ao desafio de honra, à troca de injúrias, àquela ‘canção guerreira’ composta pelo prisioneiro antes de sua morte. Acabamos, assim, por esquecer que a boca do canibal é provida de dentes. Em vez de devorar, ela se limita a profetizar.* (1982: 38–40).

Não há dúvida que a boca dos canibais tinha dentes, além de língua (igualmente afiada); mas Lestringant esquece que eram os próprios Tupinambá, não Montaigne, que separavam a boca que devora daquela que profere: o matador era o único a não comer a carne do inimigo (Correia 1551: I, 228; Gandavo 1576: 159). O discurso,

'representação' da vingança, transformava a carne que se ia consumir num signo. O cozinheiro dialógico não provava dela.

Qual o conteúdo desta memória instituída por e para a vingança? Nada, senão a própria vingança, isto é, uma pura forma: a forma pura do tempo, a desdobrar-se entre os inimigos. Com a permissão de Florestan Fernandes (1952), não penso que a vingança guerreira fosse um *instrumentum religionis* que restaurava a integridade do corpo social ameaçado pela morte de um membro, fazendo a sociedade voltar a coincidir consigo mesma, religando-a aos ancestrais mediante o sacrifício de uma vítima. Não creio, tampouco, que o canibalismo fosse um processo de "recuperação da substância" dos membros mortos, por intermédio do corpo devorado do inimigo. Pois não se tratava de haver vingança *porque* as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o nexo de ligação com os inimigos, e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir. A guerra não era uma serva da religião, mas o contrário.⁴⁹

A dupla interminabilidade da vingança — processo sem termo e relação que não se deixava apreender por seus termos — sugere que ela não era uma daquelas tantas máquinas de abolir o tempo, mas uma máquina de produzi-lo, e de viajar nele (o que talvez seja o único modo de realmente aboli-lo). Ligação com o passado, sem dúvida, mas gestação do futuro igualmente, por meio do grande presente do duelo cerimonial. Sem a vingança, isto é, sem os inimigos, não haveria mortos, mas tampouco filhos, e nomes, e festas. Assim, não era o resgate da memória dos finados do grupo que estava em jogo,

49. Em Viveiros de Castro 1986a acha-se uma crítica argumentada da teoria sacrificial de Florestan Fernandes.

mas a persistência de uma relação com os inimigos. Estes eram os guardiões da memória coletiva, pois a memória do grupo — nomes, tatuagens, discursos, cantos — era a memória dos inimigos. Longe de ser uma afirmação obstinada de autonomia por parte dos parceiros desse jogo (como quis Florestan, e mais tarde Pierre Clastres), a guerra de vingança tupinambá era a manifestação de uma heteronomia primeira, o reconhecimento de que a heteronomia era a condição da autonomia. O que é a vingança como motivo, senão um modo de reconhecer que a "verdade da sociedade", para hegelianizarmos com Baraille (1973: 64), está sempre nas mãos dos outros? A vingança não era uma consequência da religião, mas a condição de possibilidade e a causa final da sociedade — de uma sociedade que exista por e para os inimigos. Portanto, não se trata simplesmente de deslocar da religião e suas crenças para a vingança e suas honras a função de hipótese da Totalidade: o que a vingança guerreira tupinambá exprimiava, ao se constituir como valor cardinal dessa sociedade, era uma radical incompletude — uma incompletude radicalmente positiva. Constância e inconstância, abertura e teimosia, eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem (Deleuze 1969).

A LEI VELHA

A vingança era, assim, o fundamento da "lei velha" (Pres 1559: III, 110–11) que os missionários precisavam destruir. Se a religião *stricto sensu* era o domínio onde os índios abriam-se à mensagem cristã, a guerra e seus desdobramentos era por onde eles se fechavam; se mostravam "muy fraca memória para as coisas de Deus", revelavam uma memória elefantina para as coisas dos inimigos. A inconstância lamentada pelos padres significava, invariavelmente, o retorno às práticas de execução ritual dos cativos, e por vezes ao canibalismo. O Apóstolo do Brasil, por exemplo, deblatera contra uma dessas recaídas, a do chefe converso Tibiricá, grande esperança dos jesuítas de

Piratininga (São Paulo), que na “guerra geral” de 1557 dos Tupiniquim contra os Tupinambá tomou cativos e queria a todo transe matá-los à moda antiga:

Assim manifestou o fingimento da sua fe, que até então disfarçara, e ele e todos os mais catecúmenos caíram e voltam sem freio aos antigos costumes. Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virerem para cá muitos cristãos que [...] sujeitem os Índios ao jugo da escravidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo (Anchieta 1555: II, 207).

Esse foi um dos pomos da longa discórdia entre os jesuítas e colonos pelo controle dos índios. Mesmo que não fossem cegos aos benefícios eventuais que a belicosidade intra-tupi trazia à segurança dos europeus e eventualmente à catequese,⁵⁰ os padres obstavam à guerra por saberem de seus objetivos e consequências — a perseverança nos velhos costumes:

Tendo los christianos nuevamente convertidos con sus otros parientes ayo. Há conjeturas malthusianas: “Son tantos, y es la tierra tan grande, y van en tanto crecimiento, que si no tuviessen continua guerra, y se no se comiessen los unos a los otros, no poderían caber” (Brás 1511: I, 277). Há raciocínios mais políticos: “[Na Batal] andão elles agora todos baralhados em cruéis guerras. [...] E hé agora o mais conveniente tempo pera a todos sujeitarem e os emporem no que quizerem...” (Nóbrega 1555: II, 16–17); “esta guerra fê causa de mucho bien para nuestros antiguos discipulos, los quales son agora forçados por la necesidad de dexar todas sus habitaciones en que se avían dispartido y recogerse todos a Piratininga” (Anchieta 1563: III, 553–54). Mas os padres nunca chegaram à fria ação de graças de um Gandavo, p. ex.: “E assi como são muitos permitu Deos que fossem contrarios huus dos outros, e que houvesse entrelles grandes odios e discórdias, porque se assi não fosse os portuguezes não poderião viver na terra nem sería possível conquistar tamanho poder de gente” (c. 1570: 52).

la guerra, la qual lo defendían los Padres porque era para se comer unos a otros... (Rodrigues 1552: I, 318).

Os impedimentos que pera isto ir desta maneira como nós muito há desejamos erão as guerras continuas e muy cruéis que os mesmos naturaes entre si trazem, e este era o principal impedimento de com elles se poder entender por sua pouca quietação, e daqui procedião as mortes e cometem-se huus aos outros, que não foy pouco defender-lho... (Pires 1558: II, 463–64).

Por isso queixavam-se amargamente dos moradores europeus, que estimulavam as hostilidades entre os índios e coonestavam a abominação canibal:

A estes Índios, que ficarão aqui junto os christãos, posto que lhe defenderão o comer carne humana, não lhes tirão o hirem à guerra e lá matarem, e por consequente cometem-se huus a outros, o que bem se poderia defender a estes vizinhos dos christãos, segundo estão amedrontados, mas hé a pratica comum de todos os christãos fazerem-nos guerrear e matar, e induzem-nos a isso por dizerem que assi estarão mais seguros; ho que hé total estorvo de sua conversão, e por esta causa e outras não ouzarão os Padres a baptizá-los, até se niso não prover (Blázquez 1556: II, 267).

Em toda a coisa se tem geralmente, por grandes e pequenos, que hé grande serviço de N. Senhor fazer aos gentios que se comão e se travem huus com os outros, e nisto tem mais esperança que em Deus vivo, e nisto dizem consistir o bem e segurança da terra. [...] Louvão e aprovão ao gentio o cometem-se huus aos outros... (Nóbrega 1559: III, 76–77).⁵¹

51. “De facto, alguns cristãos nascidos de pai português e mãe brasileira, que estão apartados de nós 9 millas numa povoação de Portuguezes, não cessam nunca de esforçar-se, juntamente com seu pai [João Ramalho], por lançar a terra a obra que procuramos edificar com a ajuda de Deus, pois exortam repetida e crimosamente >

Por esta causa se levantou tambem grande murmuração entre os christãos, dizendo que os deixassem comer que nisso estava a segurança da terra, não olhando que, aynda pera o bem da terra, hé melhor serem eles christãos e estarem sujeitos... (Nóbrega 1559: III, 90).

Mas os padres conseguiram, afinal, que os governadores-gerais condicionassem as guerras nativas a uma licença oficial, punissem o crime de canibalismo, e definissem os termos de rendição impostos aos grupos vencidos nas sucessivas guerras que lhes moveram os portugueses:

Que não matassem os contrarios senão quando fossem à guerra, como soem fazer todas as outras nações, e, se por acaso os cattivassem, ou que os vendessem ou que se servissem delles como escravos (Blázquez 1557: II, 382).

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois tem muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os

> os catecúmenos a apartarem-se de nós e a crerem neles, que usam arco e flechas como os índios, e a não se fiarem de nós que fomos mandados aqui por causa de nossa maldade. Com estas e semelhantes coisas conseguem que uns não creiam na pregação da palavra de Deus e que outros, que parecia já termos encerrado no redil de Cristo, voltem aos antigos costumes e se apartem de nós, para poderem viver mais livremente. Os nossos Irmãos tinham gasio quase um ano inteiro em doutrinar uns, que distam de nós 90 milhas, e eles renunciando aos costumes gentílicos, tinham resolvido seguir os nossos e tinham-nos prometido nem matar nunca os inimigos nem comer carne humana. Agora, porém, convencidos por estes cristãos e levados pelo exemplo duma netanda e abominável depravação, prepararam-se não só para matar mas também para os comer" (Anchieta 1544: II, 114-15). Este trecho, se é mais um exemplo dos antagonismos ferozes a separarem colonos e jesuítas, não é imediatamente interpretável como mais um exemplo da perfídia dos primeiros, pois ele pode também se inscrever nos casos de 'indigenização' de europeus (cf. nota 20 *supra*).

feiticeiros... fará-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinar (Nóbrega 1558: II, 450).⁵²

Pôde vencer Men de Saa a contradição de todos os Christãos desta terra, que era quererem que os Índios se comessem, porque nisso punhão a segurança da terra e querem que os Índios se furtassem huns aos outros pera elles terem escravos e querem tomar as terras aos Índios contra razão e justiça e tirariqarem-nos por todas as vias, e não que[re]m que se ajuntem pera serem doutrinados [...] e outros inconvenientes desta maneira, os quais todos elle vence, a qual eu não tenho por menor victoria, que as outras que Nosso Senhor lhe deu; e defendeo a carne humana aos Índios tão longe quanto o seu poder se estendia, a qual antes se comia ao redor da cidade e às vezes dentro nella, pendendo os culpados, e tendo-os presos até que elles bem conhecessem seu erro (Nóbrega 1561: III, 329).

Através de uma implacável guerra aos índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra dos índios, retirando-lhe o caráter de finalidade social para trans-

52. Este é o famoso "plano civilizador" de Nóbrega, desencadeado pela devoração do Bispo Sardinha pelos Caetés (1556), que levou os jesuítas a endossar a doutrina da guerra justa ao gentio (Nóbrega 1558: II, 449). Distinga-se, portanto, a posição da Companhia sobre as guerras intrarupinambá daquela sobre as guerras movidas contra os índios pelos europeus. Neste último caso, a Companhia oscilou entre a condenação – movida tanto pela indignação contra as atrocidades cometidas pelos colonos como pela competição com estes, que apresando os índios furtavam-nos à fixação nas aldeias missionárias (Nóbrega 1559: III, 93-94) – e a recomendação, no quadro da guerra justa e do *compelle intrare*. Mesmo neste caso, a guerra deveria ser o mais oficial possível, movida ou sancionada pelo Governo-geral. Por fim, a atitude jesuítica quanto à guerra anti-indígena está ligada ao problema ainda mais complicado da legitimidade da escravidão dos índios, que não temos espaço para abordar aqui.

formá-la em meio para seus próprios fins. E foi assim que os Tupinambá perderam, duas vezes, a guerra.

As numerosas referências jesuíticas ao estímulo dado pelos colonos às hostilidades intra-tupinambá levantam a questão de saber se a extensão e intensidade da guerra indígena não teriam sido muito ampliadas pela invasão europeia, não apenas daquele modo já evocado (ver nota 33 *supra*), mas de forma mais direta e deliberada. Penso que esse foi de fato o caso, pelo menos para algumas partes do Brasil; mas daí a se sustentar que o padrão guerreiro tupinambá de meados do século XVI explica-se essencialmente pelo 'contato com o Ocidente' (esta é a posição geral que Ferguson [1990], apesar de suas ressalvas, termina por caucionar), vai uma distância só franqueável pela atual tendência a se imputar qualquer aspecto problemático — via de regra, irreduzível a considerações prático-adaptativas — das sociedades ameríndias aos efeitos avassaladores do Ocidente.

A guerra tupinambá era um dado irreduzível desta sociedade, sua condição reflexiva e seu modo de ser, que, se foi potencializado pela introdução de objetos estrangeiros e eventualmente explorado pelos europeus, não foi posto lá por eles. De resto, a importância da guerra na sociedade tupinambá não se mede pelo número de mortos que provocava, nem se deixa explicar facilmente por racionalizações ecológicas:

Toda esta costa martima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios que sem excepção comem carne humana; nisso sentem tanto prazer e doçura que frequentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozeria e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda a vida se gloriam daquela egrégia vitória (Anchieta 1574: II, 113).

Esta citação permite introduzir uma precisão necessária em face de algumas discussões mais ou menos recentes a propósito da guerra indígena. Não penso que os materiais tupinambá corroborem de qualquer maneira que seja as especulações sociobiológicas (enfetadas por um duvidoso aparelho estatístico) de Chagnon (1988, 1990) sobre a vingança de sangue yanomami, o sucesso reprodutivo diferencial dos matadores, e assim por diante. No que concerne aos Yanomami, minha posição é de irrestrita concordância com Albert (1989, 1990) e Lizon (1989). Quanto aos Tupinambá, o que dissemos aqui sobre a guerra e a vingança refere-se ao que se poderia chamar de ordem ideológica desta sociedade, tal como apreensível a partir dos relatos quinhenistas. Os dados não permitem qualquer estimativa estatística sobre os casos de morte violenta, ritual ou não. Trechos como o de Anchieta, acima, parecem indicar que não se buscava o extermínio dos inimigos (e o raciocínio de Brás citado na nota 50 *supra* pertence indubitavelmente ao domínio das '*Jur-so-stories*'). As batalhas indígenas descritas pelos cronistas envolviam um bocado de bravatas, troca de insultos e gesticulação, e não há nenhuma referência a carnificinas — exceto, é claro, quando se fala das guerras dos portugueses contra os índios.

A pessoa do prisioneiro, que podia viver anos entre seus inimigos até ter a morte decidida, era simbolicamente apropriada por uma quantidade de gente: o captor, as mulheres que recebiam e guardavam o cativo, os homens a quem ele era apresentado pelo captor, o matador ritual. Depois de executado, o inimigo era comido por centenas de pessoas; uma só morte podia reunir diversas aldeias aliadas, que partilhavam uma espécie de sopa muito rala, onde se achava diluída a néveis quase homeopáticos a carne do contrário. O corpo dos inimigos era simbolicamente (se nem sempre realmente) escasso, pois um contrário era comido até a última unha, como diz Anchieta. Quanto à poligamia dos principais e guerreiros renomados, é difícil precisar a parte real deste ideal. Estimo que a situação tupinambá encaixa-se sem grandes problemas no quadro das '*Tri-*

deservive societis” proposto por Collier & Rosaldo (1981), sendo assim possível que valesse também para eles a observação de que o laço entre poligamia e proficiência bélica é mais ideológico que objetivo, nesse tipo de sociedade (op.cit.: 294, 312). Isto posto, não se pode nem se quer ignorar as inúmeras informações que sublinham o alto valor atribuído à proeza guerreira, a onipresença do tema da vingança, a natureza iniciatória do homicídio, e as conexões entre guerra e casamento. Seja como for, embora talvez caiba rotular os Tupinambá de extremamente belicosos, seria muito difícil considerá-los como particularmente violentos. Os cronistas e missionários representam sua vida cotidiana como marcada por uma notável afabilidade, generosidade e cortesia. E, como observei acima, seu ódio aos inimigos e todo o complexo do cativoiro, execução ritual e canibalismo estavam assentados em um reconhecimento integral da humanidade do contrário — o que nada tem a ver, bem entendido, com qualquer humanismo.

O SUMO DA MEMÓRIA

Há um aspecto dos maus costumes do gentio que merece destaque: o lugar central que o cauim de milho ou mandioca ocupava no complexo guerreiro. O significado das bebidas fermentadas nas culturas ameríndias ainda está à espera de uma síntese interpretativa. Ele mantém relações estreitas com o motivo do canibalismo, e aponta para a importância decisiva das mulheres na economia simbólica dessas culturas. Os materiais tupinambá sugerem, além disso, uma vinculação entre as festas de bebida e a memória, mais especificamente a memória da vingança. Os Tupinambá bebiam para não esquecer, e aí residia o problema das cauinagens, grandemente abortidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação com tudo que queriam abolir. Já vimos que Anchieta punha como um dos impedimentos à conversão do gentio “seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que

em todo o mais...” (1584: 333). Foi mais difícil acabar com os “vinhos” que com o canibalismo; mas as bebedeiras traziam sempre o espectro desta abominação:

Seus praxeres são como an-de ir ã guerra, como an-de beber hum dia e humna noure, sempre beber e cantar e bailar, sempre em pee correndo toda a Aldea, e como an-de matar os contrarios e fazer cousa nova pera a matança, an-de aparelhar pera seus vinhos e cozinhadas de carne humana; e as suas santidades, que dizem que as velhas se an-de tornar moças... (Jácome 1551: I, 242).

Porque es esta gente tan indomita y bestial, que toda su felicidad tiene puesta en matar y comer carne humana, de lo qual por la bondad de Dios tenemos apartados estos; y con todos tienen tan arraigada la costumbre de beber y cantar sus cantares gentílicos, que no ay remedio para los apartar del todo dellos (Anchieta 1554: II, 120–21).

Y lo que más los tiene cegos, es el ingassiable appetitu que tienen de vengança, en lo qual consiste su honra, y con esto el mucho vino que beven, hecho de raíces o frutas, que todo a de ser masticado por sus hijas y otras moças, que solas ellas en quanto son vírgines usão pera este officio. Ni sé otra mejor traça de infierno que ver una multitud dellos quando beven, porque pera esso combidan de mui lexos; y esto principalmente quando tienen de matar alguno o comer alguna carne humana, que ellos traen de moquen (Grã 1554: II, 132–33).

De aqui fuy harto triste para otras aldeas, donde también les hablé cosas de nuestro Señor. Holgavan de oyrtas, mas luego se les olvidan, mudando el sentido en sus vinos y guerras (Azpícueta 1555: II, 248).

Torno aos nossos, os quais estão divididos em tres habitações para que possam livremente beber, porque este costume, ou por melhor dizer natureza, mui difficulosamente se lhes há de extirpar, o qual permanecerá do não se lhes poderá plantar a fé de Christo (Anchieta 1557: II, 368).

A atitude dos jesuítas quanto à bebida recorda os discursos modernos sobre as drogas como fonte de todos os males e crimes, com a particularidade de que as cauinagens tupinambá eram uma intoxicação pela memória. Bêbados, os índios esqueciam a doutrinação cristã e lembravam do que não deviam. O cauim era o elixir da inconstância:

Estes nossos catecumenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e ja raras vezes se ouvem os gritos de senoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é o seu maior mal, donde lhe vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana. Mas agora, como diminui um pouco a paixão desenfreada das bebedas, diminuem também necessariamente as outras nefandas ignomínias; e alguns são tão obedientes que não se atrevem a beber sem nossa licença, e só com grande moderação se a compararmos com a antiga loucura... [...] Diminui contudo esta nossa consolação a dureza obstinada dos pais, que, excepto alguns, parece quereiam voltar ao rómulo dos antigos costumes, indo às festas dos seus miseráveis cancores e vinhos, na morte próxima de um [contrário] que se preparava numa aldeia vizinha (Anchieta 1555: II, 194).

A função presentificadora das cauinagens, e sua relação com o complexo oral dos cantos, declaração dos feitos de bravura e proferimento dos nomes é soberbamente expressa por Jácome Monteiro:

Tomando novos nomes, conforme aos contrários que matam, dos quais chegam alguns a ter cento e mais apelidos, e em os relatar são mui miudados, porque em todos os vinhos, que é a suma festa deste gentio, assi recontam o modo com que os tais nomes alcançaram, como se aquella fora a primeira vez que a tal façanha acontecerá; e daqui vem não haver criação que não saiba os nomes que cada um

alcançou, matando os inimigos, e isto é o que cantam e contam. Contudo os cavaleiros nunca fazem menção dos seus nomes, senão quando há festa de vinhos, na qual só se ouve a prática da guerra, como mataram, como entraram na cerca dos inimigos, como lhe quebraram as cabeças. Assim que os vinhos são os memoriais e crônicas de suas façanhas.⁵³ (1610: 409–10)

Recorde-se, finalmente, que o cauim só podia começar a ser bebido por quem já matara inimigo, ou por pessoas casadas — logo, por homicidas e mulheres que passaram pelo rito de puberdade (Monteiro id.: 409; Cardim 1584: 103–04). Isso explica observações como as seguintes:

De los niños tenemos mucha esperanza, porque tienen habilidad y ingenio, y tomados ante que vaian a la guerra, ado van y aún las mujeres, y antes que bevan y entendian en desonestidades (Grã 1554: II, 132–33).

53. Cf. também Soares de Souza (1587: 323) sobre homicídio, nomeação e bebido: “Costuma-se, entre os Tupinambá, que todo aquele que mata contrário, toma logo nome entre si, mas não o diz senão a seu tempo, que manda fazer grandes vinhos; e como estão para se poderem beber, tingem-se à véspera de jenipapo, e começam à tarde a cantar, e toda a noite, e depois que têm cantado um grande pedaço, anda toda a gente da aldeia rogando ao matador, que diga o nome que tomou, ao que se faz de rogar, e, tanto que o diz, se ordenam novas cantigas, fundadas sobre a morte daquele que morreu, e em louvores daquele que matou...” Estamos aqui, mais uma vez, diante do que se poderia chamar de complexo da oralidade canibal dos Tupinambá: enorme prestígio dos cantores e “senhores da fala”, marcação com os batiques do direito a discursar em público, proferimento ritual dos nomes etc. Jácome Monteiro: “Assim que a 2ª Bem-aventurança destes é serem cantores, que a primeira é serem matadores” (op.cit.: 415). Ver, por fim, o costume indígena de jactar-se dos feitos de bravura com discursos intermináveis, que irritava grandemente os europeus (Thevet 1575: 92; Anchieta 1565: 206, 219, 222–23; Blázquez 1559: III, 7133).

Los hombres hasta 18 y 20 años dan buena muestra, desde adelante comienzan a beber y házense tan rudos y tan ruines que no es de creer. Este es el peccado de que parece menos se emendarán, porque mui poco es el tiempo que no estén beodos, y en estos vinos, que ellos hazen de todas las cosas, se tratan todas las malicias y deshonratiades... (Grã 156: II, 294).

E explica também o orgulho dos padres quando os meninos internos nos colégios tomavam atitudes como a relatada por Pero Correia:

Y son algunos destes moços [da escola de Piratininga] tan vivos y tan buenos y tan atrevidos, que quiebran las tinajas llenas de vino a los suyos para que no bevan.⁵⁴ (1554: II, 70)

CANIBAIS RECALCITRANTES

Chegamos, enfim, à questão do abandono do canibalismo. Vimos como a primeira carta de Nóbrega (1549: I, 111), bem como o colóquio de Pindabugu com Thevet, sugeriam que os Tupinambá pareciam dispostos a deixar o aspecto canibal de seu sistema guerreiro em troca da saúde, longa vida e outras coisas prometidas pelos padres, mas que a guerra de vingança, enquanto tal, era intocável.

Transcrevemos passagens das cartas e demais crônicas onde se atesta a importância do canibalismo, enquanto forma perfeita e aca-

14. O cauin tupinambá, cuja importância para o festim canibal foi abundantemente documentada pelos cronistas, parece assim estar articulado a diferenças sexuais e etárias. Os jovens de ambos os sexos não bebiam; mas as responsáveis pela mastigação da matéria-prima da bebida eram moças virgens, como registra Grã 1554: II, 132-33 (cf. também Thevet 1575: 55-56), o que significa também pré-púberes. Os adultos casados de ambos os sexos bebiam, e às velhas parece ter cabido a organização do processo de produção da bebida, bem como a fabricação dos vasos de cerâmica para guardá-la.

bada da vingança, vindo coroar o sistema ritual de captura, cativeiro e execução dos inimigos. Há numerosas outras referências sobre as dificuldades de se resgatarem inimigos das mãos dos índios, sobre a violenta oposição a seu batismo *in articulo mortis* (estragava-lhes a carne, como já referimos), e sobre os artifícios que utilizavam os Tupinambá para comê-los contrários ao arrepio dos interditos dos padres.⁵⁵ Mas as cartas mostram também uma certa ambigüidade dos índios frente aos argumentos escandalizados dos missionários, uma atitude que hesita entre a firmeza e o lavar as mãos:

[Estão] muy arraygados en el comer carne humana, de tal manera que, quando están en el traspasamiento deste mundo, piden luego carne humana, diciendo que no lleva[n] otra consolación sino esta, y si no les aciertan allar, dicen que va[n] más desconsolados hombres del mundo; la consolación es su vingança. El más del tiempo gasto em reprehender este vicio. La respuesta que algunos me dan es que no comen sino las viejas. Otros me dicen que sus abuelos comieron, que ellos an de comer también, que es costumbre de se vengaren de aquella manera, pues los contrarios comen a ellos: que porque les quiero tirar su verdadero manjar? (Azpiqueleta 1550: I, 182).

Mesmo entre os Tamoio de Iperoig, muito pouco sujeitos aos europeus e ainda fora do círculo da doutrinação jesuítica, Anchieta encontra uma certa compreensão para com sua mensagem anti-canibal:

55. Sobre as arimanhas a que recorriram os índios para comer contrários mesmo sob o pretexto dos padres, cf. Nóbrega 1550: I, 159-60. Sobre as dificuldades em se resgatarem cativos destinados à morte e devoração, cf. Nóbrega 1550: I, 165 ("er è tanto difficile a fare il riscatto [a] questa generatione de Topenichini che non si portia mai pensare") e Rodrigues 1552: I, 307-08 ("Y á lo tenían chamuscado y concertado para abritlo y hazer reparición. Tremían como verugas quando nos lo querían tomar, y antes muirieran que dexar passar por sí tal flaqueza").

[Admoestei-lhes]... especialmente que aborrecessem o comer da carne humana porque não perdessem suas almas no inferno, ao qual vão todos os comedores dela e que não conhecem a Deus seu Creator, e eles nos prometiam de nunca mais comê-la, mostrando muito sentimento de ter mortos, sem êste conhecimento, seus antepassados e sepultados no inferno. O mesmo dizem algumas mulheres em particular, que parecem folgar mais com nossa doutrina, as quais prometiam que assim o fariam; aos homens em geral falamos nela, dizendo-lhes como Deus o defende, e que nós outros não consentiamos em Piratininga aos que ensinavamos que os comessem a eles nem outros alguns, mas eles dizem que ainda de comer de seus contrários, até que se vingassem bem deles, e que devagar caíam em nossos costumes, e na verdade, porque costume em que eles têm posta sua maior felicidade não se lhes ha de arrancar tão presto, ainda que é certo que ha algumas de suas mulheres que nunca comeram carne humana, nem a comem, antes ao tempo que se mata algum, e se lhes faz festa no lugar, escondem todos seus vasos em que comem e bebem, porque não usem delas as outras, e junto com isto têm outros costumes tão bons naturalmente que parecem não haver procedido de nação tão cruel e carniceira (1565: 201).

Na verdade, se algumas cartas trazem os índios dizendo que a carne humana é “seu verdadeiro manjar”, como a de Azpicuelta acima, ou esta de Blázquez:

Asi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bem-aventurança, asi estes gentios tem posta sua felicidade em matar hum contrario e depois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se ache que a este... (1557: II, 383)

outras, como a de Anchieta acima, indicam que o canibalismo não era exatamente uma unanimidade. O Apóstolo do Brasil repetirá isto anos mais tarde: “Todos os da costa que têm uma mesma língua comem carne humana, posto que alguns em particular nunca come-

ram e têm grandíssimo nojo dela” (1584: 329). É neste mesmo documento, aliás, que se acha aquela enumeração dos impedimentos à conversão que transcrevemos no começo do presente ensaio. Note-se que a lista de Anchieta já não inclui o canibalismo como um dos impedimentos. Àquela altura, entre os índios sob o controle dos jesuítas e dos colonos, a guerra índia já estava completamente submetida aos fins dos invasores, ou prosseguia sob a forma minimalista da vingança sem festim canibal. No Maranhão francês dos primeiros anos do século seguinte, Abbeville encontrará uma mesma aparente repugnância física ao canibalismo, praticado quase como por obrigação:

Não é prazer propriamente que as leva a comer tais peixes, nem o apeteite sensual, pois de muitos ouvi dizer que não raro a vomitam depois de comer, por não ser o seu estômago capaz de digerir a carne humana; fazem-no só para vingar a morte de seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votam a seus inimigos (1614: 233).

Não parece fácil conciliar estas informações sobre a repulsa ao canibalismo, e sobre uma certa disposição em deixá-lo, com aquelas que afirmam seu valor e honra, e mesmo sua excelência enquanto prática alimentar, como o celeberrimo diálogo de Hans Staden com o principal Cunhambebe:

Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-m à diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: “Um animal irracional não come um outro parecido, e um homem deve devorar um outro homem?” Mordeu-a então, e disse: “Jaurára ichê. Sou um jaguar. Está gostoso.” Retirei-me dele, à vista disso.⁵⁶ (1557: 132)

56. Sobre a excelência gustativa da carne humana para os Tupinambá, ver as referências recolhidas por Combès 1987. Para uma análise desta réplica de Cunhambebe, cf. Viveiros de Castro 1986a: 625–26.

Pode-se, decerto, argumentar que os dados sobre os Tupi antigos provêm de muitos pontos da costa brasileira, e referem-se a épocas diferentes. Não haveria porque termos uma opinião monolítica sobre as virtudes da carne humana. Teríamos algo como o caso dos Aché, que à época da pesquisa dos Clastres estavam divididos em dois grupos, um canibal, o outro não, e que assim

responderam à questão do etnólogo, que queria saber por que cada grupo era o que era. Os canibais: comemos os mortos porque a carne humana é doce. Os outros: não comemos da carne humana porque ela é amarga. (H. Clastres 1972: 82).

Questão de gosto cultural, dir-se-ia. O problema é que no caso tupinambá as opiniões, aparentemente, variavam dentro de um mesmo grupo. Sobretudo, mesmo aqueles grupos que prezavam enormemente esse comer e essa comida deixaram com relativa facilidade tais práticas. De qualquer modo, tudo indica que a prática do canibalismo tinha um peso diferenciado no sistema guerreiro dos Tupi e Guarani da costa. Os Tupinambá da Bahia, por exemplo, parece terem sido especialmente tenazes no apego a ela; os Tupiniquim de São Paulo deixaram-se dissuadir com maior facilidade; e os Carijó (Guarani) do litoral sul seriam, talvez, menos dados ao canibalismo.

Uma explicação para o abandono do canibalismo pelos índios, ou antes, a determinação dos motivos e processos que responderam pela maior facilidade com que essa prática foi coibida pelos jesuítas e governadores-gerais, comparativamente ao caso da guerra de vingança, exigiria uma análise global do significado do canibalismo nas culturas tupi, algo que não podemos fazer aqui. Já mencionamos um aspecto do motivo canibal, aquele que o toma pela perspectiva da vítima: evitação do enterramento e da putrefação, ou, dito de outra forma, um método de *aligeiramento do corpo*, tema importante na personologia tupi-guarani (H. Clastres 1975; Viveiros de Castro 1986a; Combès 1987, 1992). Tomado pela outra ponta, da perspec-

tiva dos devoradores, o canibalismo deixa entrever múltiplas conexões. Antes de mais nada, ele era o aspecto e o modo da vingança que cabia à coletividade dos captores e seus aliados (ao passo que a execução ritual era levada a cabo por um só homem, que não comia da carne do contrário); neste sentido, era a máxima socialização da vingança, pela qual todos os devoradores se afirmavam como inimigos dos inimigos, colocando-se no campo da “revindita compulsória” (Fernandes 1949: 123) por parte do coletivo associado à vítima. Em seguida, há indícios de que ele remetia aos mesmos temas escatológicos e personológicos que atravessam a religião, o xamanismo e a mitologia tupi-guarani: assim, as repetidas menções à voracidade das velhas, grandes inimigas dos jesuítas nesta história de acabar com o canibalismo, sugerem que o que se buscava no repasto canibal não devia ser diferente daquilo que os *karaiãba* prometiam: “Y promételes longa vida, y que las viejas se han de tornar moças...” (Nóbrega 1549: I, 151; ver também Jácome 1551: I, 242; Azpucuelta 1555: II, 246).⁵⁷ O canibalismo parece ter sido, entre muitas outras coisas, o método especificamente feminino de obtenção da longa vida, ou mesmo da imortalidade, que no caso masculino era obtido pela bravura no combate e a coragem na hora fatal. Há mesmo indicações de que a carne humana era diretamente produtora daquele aligeiramento do corpo que os Tupi-Guarani buscaram de tantas formas diferentes, pela ascese xamânica, a dança, ou a ingestão do tabaco (ver Combès 1987, e Saignes s/d, citado por ela). Por fim, o rito canibal era uma encenação carnavalesca de ferocidade, um devir-outro que revelava o impulso motor da sociedade tupinambá —

57. Ver o trecho já citado de Azpucuelta: “La respuesta que me dan es que no comen sino las viejas...” As referências à grande influência das velhas nos negócios públicos, em particular na guerra e no canibalismo, mereceriam um estudo aprofundado: Lourenço 1553: I, 517–18; Blázquez 1557: II, 352 e 387–88; Anchieta 1560: III, 259. Há muito mais aqui que um fantasma ideológico projetado pelos observadores, como quer Bucher 1977.

ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo, constituído por este (Viveiros de Castro 1986a).

Forma máxima da vingança, o canibalismo não era entretanto sua forma necessária. O gesto próprio da vingança guerreira, e o requisito crucial para a obtenção de um novo nome, era o esfacelamento ritual do crânio do contrário:

Posto que este gentio pelo campo mate o inimigo às estocadas... como o não matou com lhe quebrar a cabeça, logo hão que o morto não é morto, nem o matador se pode jactar de lhe haver dado a morte, nem poderá tomar nome nem riscar-se (Brandão 1618: 259–60).

Por vezes, desenterravam-se inimigos para lhes partir a cabeça:

Porque não se contentam de matar os vivos, mas também de desenterrar os mortos e lhes quebrar as cabeças para maior vingança e tomar novo nome (Anchieta 1565: 237).

Se encontram alguma sepultura antiga dos contrários, lhe desenterram a caveira, e lha quebram, com o que tomam nome novo, e de novo se tornam a inimizar (Soares de Souza 1587: 301).

Esse gesto era exclusivamente masculino. As mulheres podiam matar um prisioneiro com as próprias mãos, quando furiosas; mas precisavam chamar um homem para quebrar o crânio do cadáver (Anchieta 1565: 203).

O fato da vingança em sua forma mínima e necessária — confronto com o inimigo para quebrar-lhe o crânio, de preferência na situação ritual — ter resistido mais que o canibalismo às injunções jesuíticas deve-se, provavelmente, à sua indispensabilidade na produção de pessoas masculinas completas, matadores renomados e renominados. Sem dúvida, o fato de que a antropofagia era uma abominação absoluta, ao passo que a vingança era apenas um “mau cos-

tume”, também deve ter contribuído para uma maior tolerância dos europeus frente a esta última. De qualquer forma, talvez seja possível ver no abandono do canibalismo uma derrota, sobretudo, da parte feminina da sociedade tupinambá.⁵⁸

Quão fácil foi dissuadir os Tupinambá de comerem os inimigos? Na Bahia, isto exigiu uma campanha de guerras, às vezes de extermínio (Itapoã, Paraguaçu), conduzidas pelos governadores-gerais, que terminou com a proibição de guerras indígenas sem licença e com a decretação da pena capital para o crime de antropofagia. Os índios submetiam-se com a morte na alma:

[O principal Tubarão vai à guerra]: *Pediu elle licença ao Governador pera matar aquelle, pois era dos que avião mortos aos seus pera consolar ho nojo que tinha dos que lhe aviam mortos. Deu-lhe o Governador licença pera o matarem fora da Aldea. Fizerão-no assi, e mataram-no e comerão-no, porque lho acharão a cozer. [Ante o protesto dos padres, o governador Duarte da Costa] mandou apregoar por suas Aldeas sob pena de morte que ninguém comece carne humana, de maneira que os Indios fiquaram mui atemorizados* (Blázquez 1556: II, 267–68).

Ferz-se-lhe duro aos Indios este contrato, porque, assi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bemaventurança, assi estes gentios tem posta sua felicidade em matar humano e depois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se acheque a este: e esta era a causa porque dirião ao Governador que em lhes tirar isto lhes tiravão toda a gloria e honrra que lhes deixavão seus avoos, mas contudo que elles esminavamos, com tal condição que lhes deixassem agora matar sete con-

58. O horror à carne humana sentido por algumas mulheres de Iperoig (cf. Anchieta) poderia, assim, ser tomado como uma demonstração a contrario desta inscrição feminina do canibalismo.

trarios que avia muito tempo que os tinham em cordas pera comer, alegando que elles tinham mortos seus pais e seus fillos. Concedeo-lho o Governador, excepto que não nos comessem, e asi o prometerão, cousa que elles nunca fizeram, nem fizeram se não nos pusera em tam grande aperto, porque não se tem por vinguaados com os matar, senão com os comer (Blázquez 1557: II, 382–83).

Mas terminaram por se submeter, e logo o canibalismo não era mais que uma memória envergonhada:

Todos estes vão perdendo ho comer carne humana e, se sabemos que alguns ha tem pera comer e lha mandamos pedir, ha mandão, como fizeram os dias passados e no-la traem de mui longe pera que a entremos ou queimemos, de maneira que todos tremem de medo do Governador... (Pires 1558: II, 471).

Ha carne humana que todos comião e muy perto da cidade hé agora tirada, e muitos tomão já por injuria alenbrar-lhe aquelle tempo, e se em alguma parte se comem são amoesados e castigados por isso (Nóbrega 1559: III, 57).

E que não avião de matar nem comer carne humana: isto foy superfluo porque já o eles agora não fazem (Pires 1560: III, 313).

Dizem-me todos que hé muy facil acabarmos com elles que não comião carne humana... (Pereira 1561: III, 334).

No sul, entre os Tupiniquim de São Vicente e Piratininga, os jesuítas parece terem conseguido sucesso mais rápido na empresa de dissuasão:

Es tambien mucho para espantar y dar muchas gratias al todo poderoso Dios que ni estes ni los otros de los lugares vezinos que ya algun tiempo oyeron de nosotros y aún agora muchas vezes oyen la pa-

labra de Dios no comen carne humana, no teniendo ellos subjeción alguna ni miedo de los christianos (Anchieta 1560: III, 259–60).

Mesmo as recaídas eventuais dos catecúmenos, que levaram Anchieta repetidas vezes a clamar pela “predica da espada e da vara de ferro” (1563: III, 554), não incluíam essa prática:

[Estão] totalmente metidos en sus antiguas y diabólicas costumbres, excepto el comer comer carne humana, lo qual, por la bondad del Señor, rescce que está algo desarraigado entre estos que ya enseñamos. Verdad es que aún hazen grandes fiestas en la matança de sus enemigos ellos y sus hijos, etiam los que sabían leer y escribir, bebiendo grandes vinos como antes acostumbravan y, si no los comen, dánlos a comer a otros sus parientes que de diversas partes vienen y son convocados para las fiestas. Todo eso viene de ellos no estar subiectos... (Anchieta 1561: III, 370).

Uma pega essencial da luta contra o canibalismo — talvez a jogada decisiva — foi a internação dos meninos índios nas escolas jesuítas, com a inculcação muito provável de um horror sagrado àquela prática:

Porque aunque muchos mochachos buelven atraç a seguir las costumbres de sus padres adonde no tienen subjeción, a lo menos esto se gana, que no buelven a comer carne humana, antes lo estrañan a sus padres... (Nóbrega 1561: III, 361).

Haveria todo um outro estudo a fazer sobre a estratégia jesuítica de seqüestro dos meninos tupinambá.

ELOGIO DA INCONSTÂNCIA

Os materiais tupinambá parecem, enfim, justificar as observações de Lévi-Strauss sobre a labilidade do canibalismo. Ali onde esta prática existe, ela é raramente coextensiva ao corpo social; e mesmo

lá onde sua prática parece ser a norma, notam-se exceções sob a forma de reticência ou de repugnância. O caráter lábil dos costumes canibais é algo que chama a atenção. Em todas as observações disponíveis, do século XVI até nossos dias, vemos-los surgir, difundir-se e desaparecer em um lapso de tempo muito curto. É isso, sem dúvida, que explica seu abandono freqüente desde os primeiros contatos com os brancos, antes mesmo que estes dispusessem de meios de coerção (1984: 143).

No caso tupinambá, o canibalismo coincidia com o corpo social inteiro: homens, mulheres, crianças, todos deviam comer do contrário. De fato, ele era o que constituía este corpo em sua máxima densidade e extensão, no momento dos festins canibais. Sua prática, entretanto, exigia uma exclusão aparentemente menor e temporária, mas decisiva: o matador não podia comer de sua vítima. Isto me parece significar mais que uma aplicação daquele princípio de ampla difusão na América indígena, que veda ao caçador comer de sua presa. A abstinência do matador aponta para uma divisão do trabalho simbólico no rito de execução e devoração, onde, enquanto a comunidade se transformava em uma malta feroz e sanguinária, encenando um devir-animal (lembramos do jaguar de Cunhambebe) e um devir-inimigo, o matador suportava o peso das regras e dos símbolos, recluso, em estado liminar, prestes a receber um novo nome e uma nova personalidade social. Ele e seu inimigo morto eram, num certo sentido, os únicos propriamente humanos, em toda a cerimônia. O canibalismo era possível porque um não comia.

Vimos também que, apesar de suas múltiplas conexões religiosas e seus significados cosmológicos e escatológicos, o canibalismo não era o *sine qua non* do sistema da vingança guerreira, mas sua forma última. Vimos ainda que algumas fontes atestam a existência de movimentos de repulsa à manducação de carne humana. Observamos que, em pelo menos algumas partes do Brasil, o canibalismo foi abandonado por não muito mais que a pregação jesuítica, antes de qualquer possibilidade de pressão militar. E notamos, por fim, que

ele não parece ter passado da década de 1560, entre os Tupinambá em contato direto com os europeus.

Lévi-Strauss tem o canibalismo por uma forma instável que se desenha contra um fundo de identificação a outrem, fundo este que seria como a condição geral da vida social (1984: 143-44). O canibalismo estaria situado em uma espécie de ponto extremo de um gradiente de sociabilidade, cujo outro pólo seria a indiferença ou incommunicabilidade. Se este é o caso, então o abandono de tal prática significou, de alguma forma, a perda de uma dimensão essencial da sociedade tupinambá: sua 'identificação' aos inimigos, entenda-se, sua *autodeterminação pelo outro*, sua essencial *alteração*. Mas então, igualmente, cabe perguntarmos se a relativa rapidez com que o canibalismo foi abandonado não se deveu de fato à chegada dos europeus: não apenas ou principalmente, porém, porque estes a abominavam e reprimiram, mas antes porque vieram ocupar o lugar e as funções dos inimigos na sociedade tupi, de uma forma tal que os valores que portavam, e que deviam ser incorporados, terminaram por eclipsar os valores que eram interiorizados pela devoração da presa dos contrários. A persistência da vingança guerreira e de suas conseqüências onomásticas, honoríficas e memoriais atesta que o motivo da predação ontológica continuou a ocupar os Tupinambá por algum tempo ainda. Atesta também que, como o atesta a etnologia dos ameríndios contemporâneos, não é necessário comer literalmente os outros para continuar dependendo deles como fontes da própria substância do corpo social, substância que não era mais que essa relação canibal aos outros. De qualquer modo, se o canibalismo é mesmo uma forma lábil e instável por excelência — eu ia dizer inconstante —, então ele não pode ter sido mais emblemático dos Tupinambá, gente admiravelmente constante em sua inconstância.

Os Araweté, pequeno povo tupi contemporâneo da Amazônia oriental, afirmam — não sei se creem — que os *Mai*, raça de divindades celestes, são canibais. Os *Mai* devoram as almas dos mortos recém-chegadas ao céu; em seguida, imergem os despojos em um banho

mágico que ressuscita e rejuvenesce os mortos, transformando-os em seres imortais como eles mesmos, que vivem em um paraíso perfumado onde abunda a bebida, o sexo e a música. As únicas almas que não sofrem a prova da devoração são aquelas de homens que mataram um inimigo em vida. Temidos pelos *Mai*, os matadores araweté já são como eles, ferozes e canibalescos (considera-se que um homicida tem a barriga enchida com o sangue do inimigo, e o deve purgar); não precisam assim que se lhes digira uma humanidade já deixada para trás. Os *Mai*, que abandonaram a terra no começo dos tempos, não são concebidos como pais, criadores ou mesmo heróis culturais dos homens. Na verdade, são classificados como “nossos gigantescos *tiwã*”. *Tiwã*, palavra de conotações agressivas, significa ‘afim potencial’, e é desta forma que o espírito de um inimigo morto chama seu matador, em sonhos, para ensinar-lhe cantos. Em suma: esses canibais celestes, que nos devoram para nos transformarem em algo à sua imagem e (des)semelhança, são inimigos e afin-potenciais dos humanos, mas também representam um ideal para nós. A partir da sociologia canibal dos Tupi do século XVI, os Araweté desenvolveram uma escatologia não menos canibal; os inimigos se transformaram em deuses, ou antes, os humanos ocupamos agora o lugar dos inimigos, enquanto esperamos ser, com a morte, transformados em nossos inimigos-cunhados, os deuses. Os *Mai* são, de certo modo, os Tupinambá divinizados. Como se vê, a alma selvagem dos Tupi continua implicada em histórias de canibalismo.

2008 - 8 2008

Dosq - USP

Eduardo Viveiros de Castro

*A inconstância da
alma selvagem
e outros ensaios de antropologia*



SBD-FFLCH-USP
226674



Cosac & Naify

Naify