

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA (ORG.)
FRANCISCO M. SALZANO
NIÉDE GUIDON
ANNA CURTENIUS ROOSEVELT
GREG URBAN
BERTA G. RIBEIRO
LUCIA H. VAN VELTHEM
BEATRIZ PERRONE-MOISÉS
ANTÔNIO CARLOS DE SOUZA LIMA
ANTÔNIO PORRO
FRANCE-MARIE RENARD-CASEVITZ
ANNE CHRISTINE TAYLOR
PHILIPPE ERIKSON
ROBIN M. WRIGHT
NÁDIA FARAGE
PAULO SANTILLI
MIGUEL A. MENÉNDEZ
MARTA ROSA AMOROSO
TERENCE TURNER
BRUNA FRANCHETTO
ARACY LOPES DA SILVA
CARLOS FAUSTO
MARY KARASCH
MARIA HILDA B. PARAÍSO
BEATRIZ G. DANTAS
JOSÉ AUGUSTO L. SAMPAIO
MARIA ROSÁRIO G. DE CARVALHO
SILVIA M. SCHMUZIGER CARVALHO
JOHN MANUEL MONTEIRO
SONIA FERRARO DORTA

HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL

2ª edição

FAPESP
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA
DO ESTADO DE SÃO PAULO


COMPANHIA DAS LETRAS

SMC
SECRETARIA
MUNICIPAL DE CULTURA
INSTITUTO DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO

Copyright © 1992 by os Autores

Projeto editorial:
NÚCLEO DE HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO

Capa e projeto gráfico:
Moema Cavalcanti

Assistência editorial:
Marta Rosa Amoroso

Edição de texto:
Otacílio Fernando Nunes Jr.

Mapas:
Alicia Rolla
Tuca Capelossi

Mapa das etnias:
Clarice Cohn
Edmundo Peggion

Índices:
Beatriz Perrone-Moisés
Clarice Cohn
Edgar Theodoro da Cunha
Edmundo Peggion
Sandra Cristina da Silva

Pesquisa iconográfica:
Manuela Carneiro da Cunha
Marta Rosa Amoroso
Oscar Calávia Saéz
Beatriz Calderari de Miranda

Revisão:
Carmen Simões da Costa
Eliana Antonioli

1ª edição 1992

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

História dos índios no Brasil / organização Manuela Carneiro da Cunha. — São Paulo : Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992

Bibliografia.
ISBN 85-7164-260-5

1. Índios da América do Sul — Brasil — História I.
Cunha, Manuela Carneiro da.

92-1393

CDD-980.41

Índices para catálogo sistemático:
I. Brasil : Índios : História 980.41

1998

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 72
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (011) 866-0801
Fax: (011) 866-0814
e-mail: coletras@mtecnetsp.com.br

AL BR
F2519
.H57
1998x

FRAGMENTOS DE HISTÓRIA E CULTURA TUPINAMBÁ

Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico



Carlos Fausto

Nosso conhecimento dos grupos tupi-guarani que habitavam a costa brasileira nos dois primeiros séculos da Conquista depende de um material razoavelmente extenso, mas sobretudo variado em sua origem. Trata-se de crônicas de viagem e correspondências entre religiosos, cujos autores escrevem de posições bastante distintas: há jesuítas ibéricos como Anchieta e Nóbrega, capuchinhos franceses como Abbeville e Évreux, o huguenote Léry, o colono português (e escravizador de índios) Soares de Sousa, o artilheiro alemão e prisioneiro dos Tupinambá Hans Staden, o “amigo de Camões” Pero de Magalhães Gandavo, entre outros. Se suas origens e posições são diversas, não menos dissimilares são suas experiências na terra e com a gente do Brasil: o tipo de envolvimento que tiveram com os índios, quanto tempo aqui permaneceram, para que vieram, o que almejavam, a quem serviam.

A despeito de tudo isso, há uma razoável homogeneidade de informações, que nos permite um certo grau de segurança na reconstrução dessas sociedades, mas não nos dispensa de uma leitura crítica, feita a partir da situação dos autores. Tal crítica de fontes, fundamental para o exame rigoroso dos dados quinhentistas, não é, porém, nosso objetivo. O que intentaremos, ao contrário, é ler os cronistas a partir do material etnográfico recente.

Essa perspectiva, contudo, está sujeita a uma crítica dos teóricos do “desenvolvimento cultural” nas terras baixas sul-americanas; qual seja, a de que não é possível supor uma

continuidade entre “modos de vida indígena” pré e pós-conquista, dado o impacto desse processo sobre as populações nativas (Roosevelt, 1989). De fato, seria ingênuo desconsiderar o grau de ruptura representado pela conquista colonial; entretanto, seria igualmente ingênuo supor uma correlação simples entre demografia e complexidade sociocultural (ou sócio-política), de tal forma que a um processo de dizimação física correspondesse uma alteração proporcional e previsível em termos culturais. No caso dos Tupi da costa, ao contrário, as crônicas deixam entrever um inegável “ar de familiaridade” com os grupos tupi contemporâneos, a despeito das flagrantes dissimilaridades demográficas.

Como se verá ao longo deste capítulo, a continuidade que sugerimos existir não é da ordem das tipologias sociais, mas da compreensão da lógica do funcionamento dessas sociedades, em particular de uma relação específica entre estrutura e evento. Não pretendemos afirmar que os Tupinambá eram tão “simples” quanto os pequenos grupos amazônicos atuais, mas, ao contrário, que eles eram tão “não elementares” quanto estes últimos.¹ Essa idéia será nosso fio condutor na leitura do material histórico; uma forma de evitar certos “buracos negros” recorrentes nas fontes secundárias, e de desfazer alguns equívocos.

PRÉ-HISTÓRIA E DEMOGRAFIA

Quando os europeus chegaram ao que viria a ser o Brasil, encontraram uma população ame-



ríndia bastante homogênea em termos culturais e lingüísticos, distribuída *grosso modo* ao longo de toda a costa e na bacia Paraná-Paraguai. A despeito dessa homogeneidade, divisaram-se dois grandes blocos subdividindo essa população: ao sul, os Guarani, que ocupavam a bacia supracitada e o litoral, desde a Lagoa dos Patos até Cananéia, no atual estado de São Paulo; e os Tupi que dominavam a faixa litorânea desde Iguape até, pelo menos, a costa do Ceará. Este *continuum* tupi-guarani só era interrompido em alguns pontos do litoral: próximo ao estuário do Prata pelos Charrua, na foz do rio Paraíba pelos Goitacá, pelos Aimoré no sul da Bahia e norte do Espírito Santo, e pelos Tremembé na faixa entre Ceará e Maranhão.²

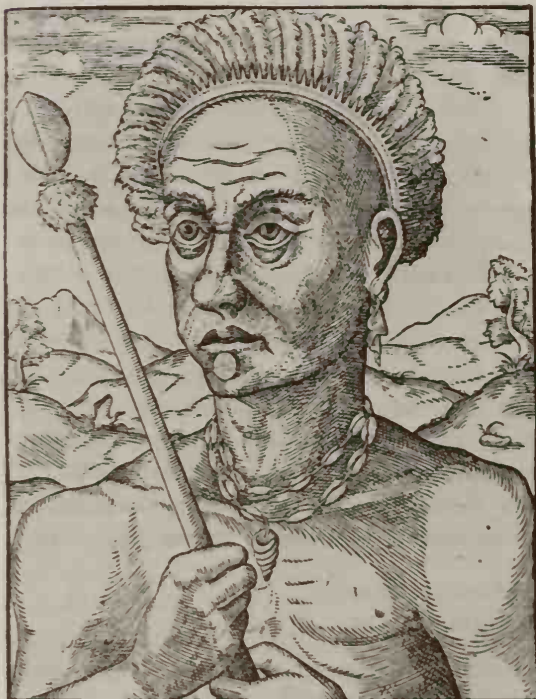
Essas populações eram chamadas *tapuia*, um termo genérico para índios não-Tupi, e dominavam originalmente o litoral, tendo sido daí expulsas — com as poucas exceções citadas acima — no bojo da conquista tupi (Soares de Sousa, 1987:299-300; Cardim, 1980:106).

Existem dois grandes modelos desse processo de expansão tupi-guarani na costa brasileira. A idéia dominante é a de um movimento migratório de sul para norte, a partir da bacia Paraná-Paraguai, onde Tupinambá e Guarani teriam se separado. Métraux sugere que a dispersão litorânea era um fato recente na época da Conquista, dada a identidade cul-

tural entre os vários grupos que ocupavam a costa (Métraux, 1927). O segundo modelo, mais recente e baseado na interpretação de dados arqueológicos, inverte o sentido do deslocamento tupinambá. Brochado acredita que, a partir de um nicho originário amazônico, teríamos dois movimentos migratórios de orientações diversas: os proto-Guarani teriam rumado para o sul via Madeira-Guaporé e atingido o rio Paraguai, espalhando-se ao longo de sua bacia desde o início da era cristã (ou, em estimativas mais conservadoras, a partir do século V); já os proto-Tupinambá teriam descido o Amazonas até sua foz, expandindo-se, em seguida, pela estreita faixa costeira em sentido oeste—leste, e depois norte—sul. A ocupação total do litoral teria ocorrido entre 700-900 d.C. e 1000-1200 d.C., quando os grupos Tupi mais ao sul teriam sua expansão barrada pelos Guarani (Brochado, 1984) (Mapa 1).

Esse segundo modelo baseia-se numa hipótese forte — a de uma longa separação (mais de 1500 anos) entre Tupinambá e Guarani — que se choca com um certo consenso estabelecido, baseado na proximidade lingüística e cultural dessas populações. Cabe, pois, a Brochado o ônus da prova, e, apesar de sua argumentação convincente, suas evidências são frágeis: são poucas as datações por radiocarbono de cerâmica *atribuída* aos Tupi; não há uma diferença substantiva entre as datações mais antigas no Rio de Janeiro (980 ± 100 d.C.), e as do extremo nordeste da costa (800 ± 65 d.C.); não há nenhum sítio datado atribuído aos Tupinambá, entre a foz do Amazonas e o Rio Grande do Norte (lembro que os cronistas falam de uma ocupação tupi tardia do Pará e do Maranhão, por índios do nordeste que fugiam da opressão colonial — Soares de Sousa, 1987:44; Abbeville, 208-9). Resta-nos aguardar, assim, o prosseguimento dos trabalhos arqueológicos.

Se os movimentos pré-históricos dos Tupi-Guarani são um terreno movediço para o especialista, mais complicada ainda é a tarefa dos demógrafos que procuram determinar a população ameríndia pré-conquista. De fato, as bases empíricas para tal empreendimento são por demais frágeis, e se apóiam antes em pressupostos particulares de cada autor e corrente de pensamento. Assim, há aqueles que dão um palpite “para baixo” — como é o caso de Steward que fala em 189 mil Tupinambá no fi-



O famoso tupinambá Cunhambebe habitava próximo à baía de Angra dos Reis. Para alguns autores, sua figura aproximava-se de um “soberano de província”, mas segundo Hans Staden, que bem o conheceu, era um “principal de linhagem idêntica aos demais”, sobressaindo-se apenas pela sua fama guerreira.

nal do século XVI, ou 0,6 por km² (1949:662) — e outros “para cima” — como Denevan, que sugere uma densidade de 9,5 habitantes por km² na costa ao sul do Amazonas, ou cerca de 1 milhão de índios pré-contato (1976:226-30).⁴

A despeito das incertezas do cálculo demográfico, as crônicas da época deixam claro que, por um lado, tratava-se de populações expressivas — muito maiores do que as hoje encontradas na Amazônia — e, por outro, que o nível de depopulação durante o primeiro século da colonização foi brutal. As guerras, as expedições para captura de escravos e, principalmente, as epidemias e a fome dizimaram de tal forma os Tupi, que, já no final da década de 1580, Anchieta lamentava: “a gente que de vinte anos a esta parte é gastada nesta Baía, parece cousa, que não se pode crer; porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo” (1988:385).

UNIDADES SOCIAIS E DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL

A primeira dificuldade que enfrentamos ao ler os cronistas é a de determinar as unidades sociais significativas e suas fronteiras. O termo “tupinambá”, que estamos utilizando para designar todo o conjunto tupi da costa brasileira, aparece comumente na literatura histórica como a denominação de uma entre várias outras “nações de gentios” de língua Tupi.⁵ As informações de cada cronista sobre essas “nações” não são inteiramente concordantes, mas acabaram sendo sistematizadas pelas fontes secundárias, que se utilizaram principalmente do *Tratado Descritivo do Brasil* de Soares de Sousa.

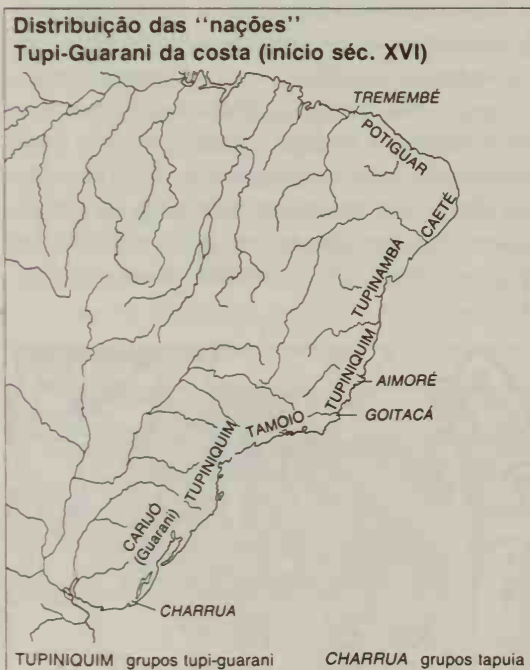
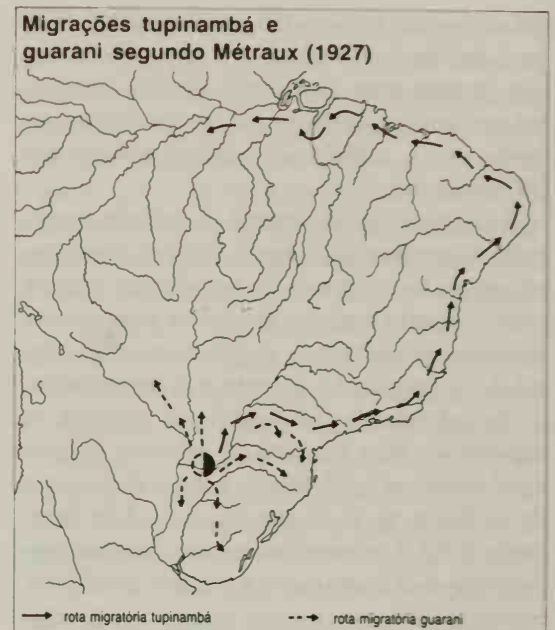
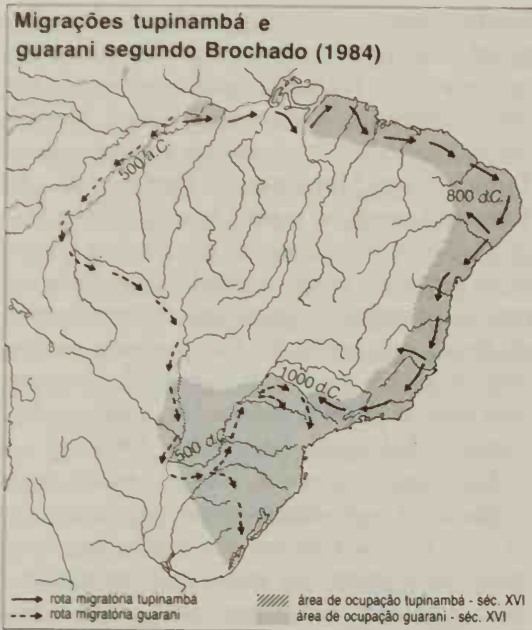
Distribuiu-se, assim, cada uma dessas “nações”, “castas” ou “gerações”, como foram chamadas, pelo território então conhecido: de sul para norte, teríamos os Carijó (Guarani) entre Lagoa dos Patos e Cananéia; os Tupiniquins daí até Bertioga — incluindo o planalto paulista; os Tupinambá (também chamados, nessa região, Tamoio) do norte de São Paulo até Cabo Frio, dominando inclusive o vale da Paraíba; os Temomino, em áreas da baía de Guanabara. Entre o Espírito Santo e o sul da Bahia aparecem novamente os Tupiniquins; mais ao norte, os Tupinambá, que dominam o recôncavo baiano e se estendem daí até a foz do

São Francisco — em cujo sertão vivem os Tupinaé. Daí até a Paraíba era território kaeté e os numerosos Potiguar espalhavam-se do extremo nordeste da costa até o Ceará. No início do século XVII, os cronistas encontrarão os Tupinambá no Maranhão, no Pará e na ilha de Tupinambarana, no médio Amazonas (ver Mapa 2). Todos são unânimes em afirmar tratar-se de índios da costa oriental que emigraram para essas regiões: “gente que das conquistas do Brasil, em terras de Pernambuco, saíram derrotados há muitos anos, fugindo do rigor com que os portugueses os iam subjugando” (Acuña, 1941 apud, Fernandes, 1963:54).⁶

Essa distribuição das “nações” sobre o território é útil para organizarmos um mapa mental, que facilita a leitura das fontes quinhenistas. No entanto, ela não é uma representação acurada da morfologia sócio-política dos Tupi da costa, muito pelo contrário. O primeiro problema consiste em saber se há, de fato, unidades sociais discretas para além do grupo local — isto é, da aldeia — e, em caso afirmativo, qual a sua natureza. Florestan Fernandes, por exemplo, a melhor e mais completa fonte secundária para conhecimento dos Tupinambá, afirma não ter encontrado nada de significativo nos cronistas sobre “a articulação dos grupos locais em unidades mais amplas” (1963:79).

Na parte superior, vê-se Hans Staden (de barba) procurando sangrar um índio Carijó, cativo dos tupinambá, que estava doente. Seus captores, porém, decidem matá-lo e comê-lo antes que morresse. À esquerda, temos a execução do cativo ibirapema e, logo abaixo, o esquartejamento do corpo.





As aldeias tupinambá, compostas por um número variável de malocas — em geral, de quatro a oito — dispostas em torno de um pátio central, possuíam, segundo os relatos da época, uma população de quinhentos até 2 ou 3 mil índios. A distância entre os diversos grupos locais não era uma constante, mas função das condições ecológicas e políticas de cada região.⁷ Várias aldeias, possivelmente ligadas por laços de consangüinidade e aliança, mantinham relações pacíficas entre si, participando de rituais comuns, reunindo-se para expe-

dições guerreiras de grande porte, auxiliando-se na defesa do território. Esse conjunto informe de grupos locais circunvizinhos, porém, não estava sujeito a uma autoridade comum, nem possuía fronteiras rígidas: era fruto de um processo histórico em andamento, onde se definiam e redefiniam constantemente as alianças:

“Como se este gentio viu senhor da terra da Bahia, dividiu-se em bandos por certas diferenças que tiveram uns com os outros e asentaram suas aldeias apartadas, com o que se inimizaram [...] e faziam-se cada dia cruel guerra, e comiam-se uns aos outros [...]” (Soares de Sousa, 1987:300).

A inimizade recíproca distinguia grupos de aldeias aliadas,⁸ que operavam segundo uma estrutura de tipo “rede”: as aldeias, unidas uma a uma, formavam um “conjunto multicomunitário”, capaz de se expandir e se contrair conforme os jogos da aliança e da guerra.⁹ Os limites dessas “unidades” não são palpáveis, nem definitivos: um dia poder-se-ia estar de um lado, no dia seguinte do outro — inimigos (e cunhados) eram justamente *tobajara*: “os do outro lado”, como sugere a etimologia mais provável do termo.¹⁰

Essa labilidade das fronteiras da amizade e da inimizade pode ser lida em muitos relatos da história colonial: por exemplo, nas descrições de Anchieta do cerco a Piratininga em 1562, onde se opõem “Tupis” — fiéis aos portugueses (liderados por Tibiriçá) — e “Tupis”

inimigos; ou ainda, nas tratativas de paz subsequentes com os “Tamuya” de Iperoig, cujos resultados levam nosso jesuíta a lamentar-se: “[...] este é o fim e remate que deram às pazes os inimigos da paz, e não é muito para gente que a seus irmãos e parentes, com quem estão comendo e bebendo, matam e comem” (Anchieta, 1988:246).

Admitindo, pois, que os grupos locais aliados não formavam totalidades sociais discretas, resta saber a que correspondiam os nomes pelos quais os colonizadores distinguiram os Tupi da costa: para que apontavam esses nomes? Essa é uma pergunta difícil de responder: primeiro, porque as informações dos cronistas são, muitas vezes, contraditórias;¹¹ segundo, porque quase nada sabemos da natureza desses nomes: a provável etimologia de alguns deles pouco nos esclarece (a não ser a de *tobajara*, onde um classificador de alteridade torna-se nome de “nação”). Por outro lado, os dados sobre diferenças interétnicas, sinais diacríticos de identidade, distinções dialetais são mínimos, pois os cronistas preferiam antes enfatizar a unidade de costumes e língua (Gandavo, 1980:122).

ÍNDIOS E CARAÍBAS

A percepção da homogeneidade cultural dos Tupi da costa, que em muito facilitou a Conquista, fez-se acompanhar, desde o início, da percepção de sua grande divisão em “bandos”, “gerações”, “castas”, “nações” inimigas. Ao longo do século XVI, os europeus estabeleceram relações diferenciais, hostis ou pacíficas, com esses conjuntos: os laços de aliança eram tecidos pelo próprio escambo, mas também pela participação comum em atividades guerreiras e pelo casamento de mulheres tupi com brancos.

Da perspectiva do colonizador, esta divisão do “gentio” servia à lógica da concorrência entre as nações européias: franceses e portugueses disputavam “parceiros” nativos, inicialmente para trocar bens ocidentais por pau-brasil, posteriormente para se fixarem no território. Além disso, as guerras interétnicas forneciam uma ocasião privilegiada — no caso dos portugueses — para a escravização de índios: primeiro pela compra às “nações” amigas de cativos de guerra, em seguida por expedições militares conjuntas.¹² Da perspectiva indígena, porém, as diferentes “linhagens”

de europeus é que eram incluídas na lógica da vingança da guerra tupi. Sobre a “missão diplomática” junto aos Tamoios, de meados da década de 1560, Anchieta escreve: “[...] a principal razão que os motivou a quererem a paz não foi o medo que tivessem aos Cristãos [...] mas o desejo grande que têm de guerrear com seus inimigos Tupis, que até agora foram nossos amigos [...]” (1988:209).

Esse (des)encontro colonial, onde os europeus serviam à lógica dos conflitos interétnicos, e esses conflitos permitiam aos portugueses dividir para reinar, foi fatal para os Tupi da costa, pois mesmo quando conseguiram reunir um número considerável de aldeias em ataques combinados a posições lusitanas — como ocorreu com a chamada “Confederação dos Tamoios” — tiveram que enfrentar índios fiéis aos colonizadores, e acabaram derrotados.

Não foi, contudo, apenas como parceiros na guerra e na troca que os europeus encontraram um lugar no mundo e na cosmologia tupi. Vindos de muito longe, de além-mar, em grandes embarcações (Anchieta, 1988:340), com estranhos poderes e úteis objetos, os europeus foram associados aos grandes xamãs tupinambá, que andavam pela terra, de aldeia em aldeia, curando, profetizando e lhes falando de uma vida edênica: “Em chegando o feiticeiro [...] lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as flechas irão ao mato por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para seus comeres e promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quiser e outras coisas semelhantes lhes diz e promete [...]” (Nóbrega, 1988:99).

Os Tupi localizavam essa “terra-sem-mal” — lugar de abundância, de ausência de labuta, da imortalidade, mas sobretudo da guerra e do canibalismo — tanto num eixo horizontal e espacial, quanto em outro vertical e temporal. Ela era o destino individual pós-morte dos matadores, daqueles que deixavam memória pela façanha guerreira; mas era também um “paraíso terreal” inscrito no espaço, em algum lugar a oeste ou a leste, que podia ser coletivamente alcançado em vida. Era sobre este mundo que os grandes pajés — os *caraiiba* —



falavam em suas andanças, reatualizando uma escatologia guerreira e conferindo sentido ao movimento da sociedade sobre a face da terra. Algumas migrações tupi-guarani bastante expressivas foram protagonizadas por esses pajés, que levavam populações inteiras a abandonar seu território e partir em busca de “terras novas, afim de lhes parecer que acharão nelas imortalidade e descanso perpétuo” (Gandavo, 1980:144).¹³

Os jesuítas, em particular, souberam se utilizar dessa utopia e se apropriar do discurso dos “feiticeiros”. Lembremo-nos que ao chegar a Iperoig, Anchieta predica em voz alta pela aldeia, dizendo aos Tamoio que vinha ensinar “as coisas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde, e vitória de seus inimigos [...]” (1988:209). Os índios esperavam dele que profetizasse sobre os mesmos temas de que lhes falavam seus pajés, em especial sobre o desfecho das expedições guerreiras e o desejo de comer carne humana: “não te disse Deus alguma coisa para os matar a eles?”, ou pediam-lhe: “venho-te dizer que fales a Deus que faça ir aquele contrário desencaminhado, para que possamos tomar”, ou “faze com que Deus que mande vir toda a caça dos montes em meus laços e teremos que comer” (1988:236-7).

Mas não eram só os soldados da Companhia de Jesus que se assemelhavam aos *caraíba* — por serem andarilhos solitários, por manterem certa gravidade, por falarem da imortalidade, por conversarem com um “grande espírito”. Também os soldados da colonização — em seu afã guerreiro, seus instrumentos, suas armas, suas promessas, suas doenças¹⁴ — eram espécies de *caraíba*. Assim, por esse termo ficaram conhecidos os europeus, e seu nome espalhou-se pelo interior, mesmo entre grupos não-tupi. É no contexto desse deslizamento de significados, essa “aventura semântica” na expressão de Meliã (1986:17), que se pode entender melhor o lugar ocupado pelos conquistadores na cosmologia indígena e, dessa forma, iluminar o círculo hermenêutico de (des)entendimentos recíprocos da história colonial.¹⁵ Essa perspectiva torna mais sutil a compreensão, por exemplo, da eficácia dos descimentos jesuítas, de muitas das táticas das bandeiras paulistas, ou da participação central de não-índios em alguns movimentos migratórios tupi (Abbeville, 1975:252; Knivet, 1947).

XAMANISMO E PROFETISMO

Alguns autores interpretaram o profetismo tupi-guarani e a busca da “terra-sem-mal” como um fenômeno sincrético e reativo pós-conquista — uma resposta messiânica, inspirada na pregação católica, de uma sociedade em profunda crise. De fato, o século XVI parece ter testemunhado movimentos político-religiosos indígenas, que se utilizaram de símbolos cristãos: seria o caso, por exemplo, do “culto da santidade” no recôncavo baiano,¹⁶ e também do levante guarani liderado por Oberá em 1579 (Métraux, 1967; Meliã, 1986). Chamá-los simplesmente de “sincréticos”, no entanto, não nos leva nem a refletir sobre a estrutura do profetismo tupi-guarani sobre a qual se assentam, nem sobre a compreensão indígena da simbologia cristã. Ademais, os dados sobre esses “movimentos” são frágeis e escassos, e reduzir a efervescência xamânica e as grandes migrações tupi do primeiro século da colonização a eles, parece impropriedade.

Há, por outro lado, uma redução inversa, que é aquela que enfatiza excessivamente a busca da “terra-sem-mal” e se esquece do xamanismo (a qual se desdobra numa ênfase exagerada no caráter “autêntico” do profetismo, olvidando-se o impacto da Conquista). É o que ocorre nos textos de Hélène e Pierre Clastres, onde o xamanismo desaparece no profetismo e o profetismo numa antropologia política. As migrações à procura do “paraíso terreal”, dizem eles, resultavam sim de uma crise, mas essa crise não era produto da Conquista, pois gestava-se no interior da própria sociedade. Nela brotava a negação do seu “ser primitivo”, a semente do Estado, e o profetismo seria, então, uma tentativa ímpar dessa sociedade para “manter-se em seu próprio ser”: uma contra-ordem, um abandono das normas sociais, uma reação *contra* o Estado.

Mais adiante veremos como é inexata essa idéia — compartilhada por P. Clastres e neoevolucionistas — de que a sociedade tupinambá estava a um passo (do abismo ou da glória, dependendo das posições) da centralização estatal. Por enquanto, devemos notar que a abstração do fato da Conquista é absolutamente indevida — o impacto causado pelos europeus sobre as populações indígenas foi enorme, multifacetado e, globalmente, disruptivo. Se havia crise — e como poderia não haver? —

a colonização é, em grande parte, responsável por ela. Em um século os Tupi foram expulsos do litoral — um rico nicho ecológico que haviam conquistado progressivamente nos cinco séculos anteriores — pela violência, pela fome e pelas doenças. Eram inúmeros os movimentos migratórios forçados e/ou voluntários para o interior — os Tupi fugiam das epidemias, da escravização, buscavam novos territórios. Esse era, não há dúvida, um contexto propício à atualização do discurso profético, e deve ter favorecido esse aspecto da cosmologia e do xamanismo tupinambá. Ademais, os xamãs se encontravam numa posição particularmente incômoda: as epidemias e a mortandade afetavam de forma direta sua prática de cura, bem como faziam crescer as suspeitas sobre a sua atuação como feiticeiros, como aqueles que produzem a morte.

Além disso, os europeus, e em especial os jesuítas, concorriam em suas prédicas, suas promessas, suas curas com os grandes pajés. Concorriam também no diagnóstico das doenças cada vez mais freqüentes: para os padres, era Deus quem os castigava por perseverarem em seus costumes gentílicos, por servirem ao mesmo tempo a Deus e a Belial (Francisco Pires, 1551, in: Navarro, 1988:155).¹⁷ Para os xamãs, ao contrário — e mais próximos da verdade —, eram os padres que os punham à morte, em especial pelo batismo:

“Desta grande mortandade tomaram os outros ocasião, por persuasão dos feiticeiros, a fugirem dos padres, dizendo que lhes botavam a morte [...]” (carta de Francisco Pires in Navarro, 1988 [1550-68]:155).

Os índios fugiam dos missionários, deixando suas casas, queimando pimenta para espantar a morte, rogando-lhes que partissem sem lhes fazer mal — uma situação exatamente inversa à dos *descimentos*, onde os padres conseguiam convencê-los, talvez à revelia dos xamãs, a acompanhá-los.

Dado esse contexto, fartamente documentado nas *Cartas Jesuíticas*, parece-nos razoável admitir que o processo da Conquista serviu como catalisador do discurso profético, dos extensos movimentos migratórios, dos surtos “messiânicos”, familiares à cosmologia tupi-guarani. Em se admitindo isso, deve-se refutar a idéia “clastriana” de um sobressalto da própria sociedade tupinambá, que teria produzido a eferescência profética desde, segun-

do a “datação” do autor, os últimos decênios do século XV (sic) (1978:149).¹⁸ O discurso sobre uma terra de abundância, imortalidade (e também de plena realização da vingança) não pode ser reduzido ao modelo dos movimentos migratórios — suicidas na descrição dos cronistas — de que se tem notícia após a Conquista. O xamanismo, em seus diversos aspectos, permitia gerenciar certas relações com o exterior da sociedade: com os espíritos, com os animais, com os agentes patogênicos, com um outro mundo onde não havia morte e escassez. Nesse sentido, eles eram como os chefes guerreiros que punham em movimento a relação de predação canibal, articulando parentes e inimigos. Ora, mas afinal qual era o tema preferido dos xamãs...

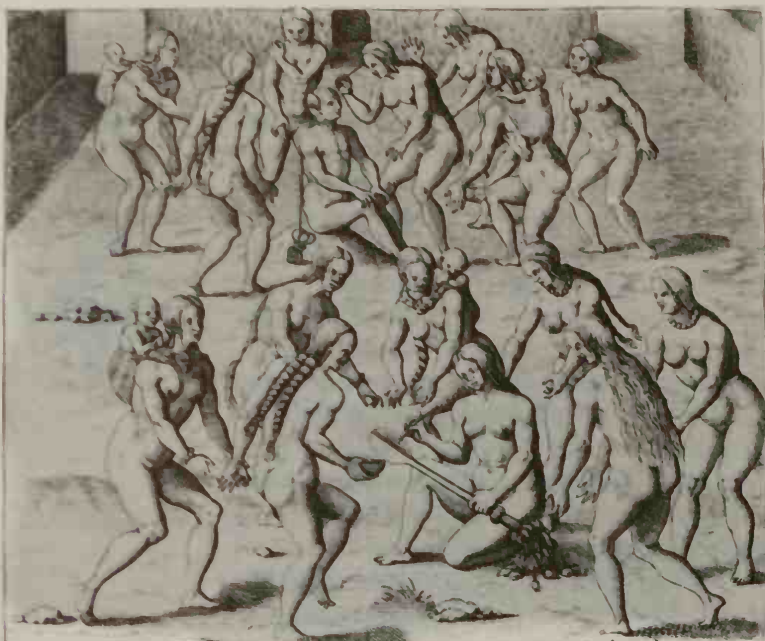
“Ordenam-lhes então os adivinhos que partam para a guerra na captura de inimigos, pois apetece aos espíritos que estão nos maracás comer carne escrava.” (Staden, 1974:174)

O discurso sobre a guerra não se distinguia daquele sobre a imortalidade e a abundância¹⁹ — como vimos, a façanha guerreira era a forma individual de realização de uma escatologia coletiva.

“Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que *são as de matarem e comerem muitos inimigos*, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós.” (Léry, 1980:207 — grifo nosso)

Se o matar e comer seus contrários franqueava o acesso pós-morte a esse “jardim das delícias”, também permitia a aquisição de renome, de fama guerreira, ingrediente necessário, como veremos a seguir, da condição de chefe. Principais e pajés, *morubixaba* e *carai-ba*, não se opunham como uma força centrípeta e outra centrífuga — ambas estavam voltadas para o exterior, para o gerenciamento da relação com a alteridade: a “função chefe” operava no plano físico, a “função xamã” no metafísico. A palavra dos profetas não era, portanto, a negação da autoridade dos chefes; muito pelo contrário, ao enfatizar a predação canibal, falavam sobre aquilo que era condição do exercício da chefia. Como sugerem Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, os *carai-ba* eram antes fundamentalistas contestatários que revolucionários, pois sua prédica destaca-





Em cima: Em primeiro plano, uma mulher tupinambá preparando a ibirapema para a execução ritual. Ao fundo, o cativo sendo decorado: pintado de preto e untado com resina ou mel para fixar as plumas e casca de ovos.
Embaixo: Amarrado na região do ventre pela mussurana, o cativo aguarda o golpe fatal que o matador desferirá com sua maça, a ibirapema.

va aqueles que eram os nexos fundantes da sociedade tupi: guerra e vingança (1985:196).

DA CHEFIA

Essa oposição chefia/profetismo tupinambá, que está na raiz da antropologia de P. Clastres, decorre também de uma idéia bastante difundida — e a nosso ver incorreta — sobre a organização sócio-política dos Tupi no século XVI; qual seja, a de que ela seria radicalmente diversa daquela que se observa atualmente nos pequenos grupos tupi da Amazônia. Os americanistas reagem hoje à imagem clastriana de uma América do Sul autóctone “demo-

crática e igualitária” — na qual, para Clastres, os Tupinambá seriam uma exceção —, trazendo à tona as formações políticas hierarquizadas, que teriam sido desarticuladas por cinco séculos de Conquista.

Essa é a tônica de muitos trabalhos recentes, que condenam o que Anna Roosevelt chamou de “projeção etnográfica” (1989); isto é, ler as sociedades pré-Conquista a partir das etnografias contemporâneas. Para esses autores, a América do século XV teria sido inteiramente diversa, com organizações sócio-políticas bem mais complexas: sociedades hierarquizadas sujeitas a chefes com poder coercitivo, imposição de tributos ou extração regular de sobretrabalho, aldeias (cidades?) densamente povoadas e fortificadas, elites capazes de mobilizar força de trabalho para grandes empreendimentos coletivos, economias baseadas na exploração intensiva de recursos. Em uma palavra, *cacicados* (*chiefdoms*) — ou para alguns, como Roosevelt, quase-Estados. De fato, não há por que negar a existência de *cacicados* sul-americanos (Drennan e Uribe, 1987), tampouco o papel da Conquista em sua desarticulação.²⁰ Porém, sugerimos que não se proceda com tanta pressa na interpretação das evidências arqueológicas e das fontes históricas,²¹ para não se cometerem certas imprudências e simplificações, nem se disseminem idéias gerais pouco precisas sobre essas sociedades.

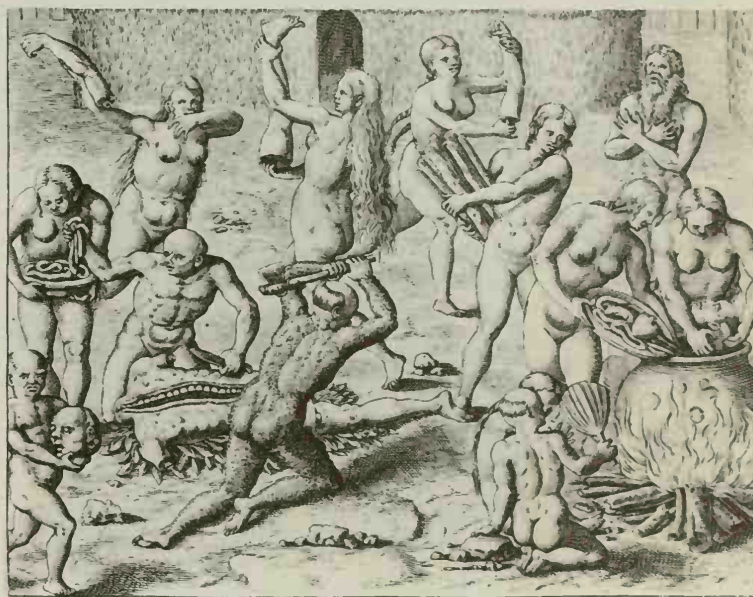
Descola, por exemplo, em um recente artigo (1988), ao enumerar as regiões onde teriam existido *cacicados* antes da Conquista — na Nicarágua e no Panamá, no norte da Venezuela, nas Grandes Antilhas, no norte e no leste da Colômbia, nas planícies tropicais do leste boliviano, ao longo do rio Amazonas — inclui entre elas a *costa brasileira*. Nada poderia ser, contudo, mais falso — as aldeias tupi, por certo, eram maiores do que as atuais, algumas delas (aquelas em posições fronteiriças) eram cercadas por paliçadas, mas daí não se deduz nada sobre a chefia, hierarquia, sobretrabalho etc. Ironicamente, ao repetir os teóricos do desenvolvimento cultural para refutar P. Clastres, Descola reafirma justamente o que este autor pensava sobre a chefia e a sociedade tupinambá: que ela deixara de ser igualitária (ou estava em vias de). Nesse particular, Clastres não se opunha aos teóricos neo-evolucionistas da origem do Estado: o aumento demográfico

abalara a “primitividade” da sociedade tupi-guarani; apenas ela reagira — por meio do profetismo — para “perseverar em seu próprio ser”.²² Nossa posição, porém, é inversa, pois não vemos na chefia tupinambá nem a semente do Um, nem as formações políticas hierarquizadas e centralizadas do tipo *cacicado*.

Já observamos na segunda parte deste capítulo que as unidades sociais maiores do que os grupos locais possuíam uma estrutura do tipo “rede”. Aldeias, ligadas uma a uma, formavam “conjuntos multicomunitários” com limites flexíveis e, sobretudo, *sem centro*. A idéia de uma aldeia principal, originária, central, onde residiria um chefe supralocal é estranha à organização sócio-política tupinambá. Alguns autores confundiram o prestígio de certos chefes, cuja fama e renome ultrapassavam os limites de sua aldeia, com um “soberano da província”: “os exemplos ilustrativos de *Cunhambebe* e *Japi-açu* patenteiam claramente que tais chefes podiam gozar de maior prestígio, obter maiores oportunidades de mando e de liderança militar. Mas, estavam muito longe do que se poderia entender sob a definição de “soberano da província” (Fernandes, 1963:325).

A estrutura da chefia era tão difusa quanto a das unidades sociais. Cada maloca dentro de uma aldeia tinha um “principal”,²³ que era alguém que conseguira reunir em torno de si uma grande parentela. O processo de constituição da unidade residencial dependia da capacidade de um homem de atrair o maior número possível de genros e, ao mesmo tempo, reter alguns dos seus filhos de sexo masculino. Em outras palavras, alguém que pudesse fazer valer a “regra” uxorilocal para suas filhas, e pudesse burlá-la para seus filhos (e para si mesmo). Como indica Viveiros de Castro, este “atrator uxorilocal (e o serviço da noiva a ele associado) era um efeito do sistema político, e não uma regra mecânica: o acesso à chefia implicava escapar do ‘campo gravitacional’ da uxorilocalidade, por meio de estratégias matrimoniais (poligamia e avunculato), mas também da fama guerreira” (1986:684-6). Todo chefe, além de sogro, era um grande matador, e líder de um grupo de guerreiros.

Várias malocas aliadas formavam uma aldeia, assim como várias aldeias aliadas formavam um “conjunto multicomunitário”: mesma estrutura de “rede”, mesma instabilidade. Ha-



veria, contudo, hierarquia entre os principais de um grupo local? Alguns cronistas afirmam que sim, outros, ao contrário, indicam que os chefes das casas-grandes eram equipotentes, não se submetendo a um único líder.²⁴ Talvez prevendo essa dúvida, o artilheiro alemão Hans Staden, que conviveu durante seu cativeiro com o famoso chefe Cunhambebe (que alguns autores modernos tomam como exemplo da centralização do poder entre os Tupi), escreve com clareza:

“Os selvagens não têm governo, nem direito estabelecidos. Cada cabana tem seu superior. Este é o principal. Todos os seus princi-

Após o massacre do cativo, as velhas recolhiam o sangue e os miolos. Nada deveria ser perdido. O cadáver depois era assado e escaldado para a retirada do couro. Antes de seu esquartejamento, introduzia-se um bastão no ânus para evitar a excreção.

pais são de linhagem idêntica e têm direito igual de ordenar e reger. *Conclua-se daí como quiser*. Se um sobressaiu dentre os outros por feitos de combate, ouve-se-lhe mais do que aos outros, quando empreendem uma arremetida guerreira, como Cunhambebe, acima citado. Fora disso nenhum privilégio observei entre eles [...]" (Staden, 1974:164 — ênfase nossa).

Nossa dificuldade consiste em esperar respostas binárias para perguntas do tipo: "havia hierarquia de chefes no nível local e/ou supralocal?"; "a sucessão à chefia era hereditária?"; ou "os Tupinambá eram patrilineares?". Questões assim formuladas simplesmente deixam de lado o essencial, pois não nos permitem distinguir um conceito mecânico, de outro performativo de norma. Essa indistinção é responsável por boa parte das incompreensões na leitura das fontes quinhentistas e seiscentistas. Daí ser inexato afirmar, como muitos fizeram, que a sucessão à chefia entre os Tupinambá seria hereditária. Na verdade, ser filho de chefe não era senão um ponto de partida para se reivindicar essa condição — não era, porém, nem condição necessária, nem suficiente. Era preciso ser, como relata Abbeville, o mais valente, o que mais proezas fez na guerra, o que mais massacrara inimigos, o que possui maior família, maior número de mulheres, maior número de cativos (1975:255). Não há uma regra mecânica de sucessão, assim como não há um "organograma da chefia". A estrutura do poder depende do evento, da circunstância, dos caprichos do acontecimento. Esse é o caráter performativo da estrutura tupi à qual aludimos no início do capítulo: em vez de exorcizar o evento, faz dele uma variável estrutural, preservando sempre um resíduo de incerteza — não redutível à distinção norma e prática — que aponta para uma noção não elementar de "regra" (Viveiros de Castro, 1987). Esse intervalo, esse "resíduo de incerteza", é justamente o espaço do político na sociedade tupinambá.²⁵

Assim, o acesso à chefia e seu exercício dependiam antes do processo de constituição das unidades domésticas, das estratégias matrimoniais e das virtudes pessoais do indivíduo, do que de uma autoridade emanada de um "lugar da chefia". Era preciso ser capaz de articular uma parentela forte, ser temido e respeitado como guerreiro, e ser, como os xamãs, grande orador (alguns principais eram também

pajés). A poligamia e a virilocalidade não eram privilégios da chefia, mas antes elementos do processo político de constituição de um chefe: ter muitas mulheres, e não se sujeitar ao "serviço da noiva" devido ao sogro, é para quem pode (e pode quem é temido e respeitado). Guerra e troca matrimonial articulavam-se no desenvolvimento das parentelas e na política aldeã.

Vê-se, pois, quão incorreto é tomar a demografia como índice simples de complexidade das estruturas políticas: os Tupinambá eram muitos, suas aldeias eram grandes quando comparadas com o padrão amazônico atual, a fama de alguns de seus chefes espalhava-se pela costa e pelo sertão, mas, no entanto, eles eram na essência semelhantes aos Tupi contemporâneos, não pela sua "simplicidade", mas pela sua não-elementaridade, por essa particular articulação entre evento e estrutura. O conhecimento etnológico serve-nos, assim, como instrumento crítico para a leitura das fontes históricas, evitando os percalços que uma abordagem tipológica e genérica é incapaz de elidir.

GUERRA E VINGANÇA

Se os *caraiíba* eram grandes oradores, os *morobixaba* também o eram: falar bem era uma virtude inseparável do exercício da chefia. Comum à prédica de ambos, havia um tema onipresente: guerra e vingança. As crônicas do período são unânimes em apontar a centralidade desse complexo na sociedade tupi. Na célebre e sintética formulação de Soares de Sousa: "Como os tupinambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários [...]" (1987:320).

Essa belicosidade indígena, contudo, causava menos espanto aos colonizadores do que a razão declarada de seus conflitos: "Todas as suas guerras", escreve Thevet, "não se devem senão a um absurdo e gratuito sentimento de vingança" (1978:135). Vários cronistas, alguns deles sem esconder certa admiração pelo desinteresse material tupi, reafirmaram este ponto:²⁶ "É preciso primeiramente que se saiba que não fazem a guerra para conservar ou entender os limites de seu país, nem para enriquecer-se com os despojos de seus inimigos, mas unicamente pela honra e pela vingança" (Abbeville, 1975:229).²⁷

Não se tratava, porém, apenas de matar seus

contrários, “porque não se têm por vingados com os matar senão com os comer” (carta de Antonio Blasquez de 1557 in Navarro, 1988:198). O principal objetivo das expedições guerreiras, seja de pequeno ou grande porte, era fazer cativos para serem executados e comidos em praça pública. Staden relata uma incursão tupinambá, de que tomou parte, na qual, após viajarem cerca de 300 km, retornaram para casa tendo feito apenas alguns poucos prisioneiros (1974:129). “Se cativam três ou quatro”, escreve Anchieta, “tornam com eles e com grandes festas e cantares os matam [...]” (1988:55). Os mortos e feridos durante o combate eram devorados no campo de batalha ou durante a retirada; os prisioneiros seguiam com seus alzozes, para que as mulheres também os vissem, e pudessem ser mortos a “cauim pepica”, como contrapartida do cauim feito por elas (Staden, 1974:82).²⁸ A vingança, assim, era socializada: era necessário que todos se vingassem (Gandavo, 1990:136).

A execução ritual, contudo, poderia demorar vários meses. Após ser recebido no grupo local de forma hostil,²⁹ e travar um diálogo com os homens sobre vinganças passadas e futuras, o cativo passava a viver na residência do seu captor, que lhe cedia uma irmã ou filha como esposa. Significativamente, o termo tupinambá para cunhado e para inimigo é o mesmo — *tobajara* —, mas o inimigo era um cunhado *sui generis*, pois, como sugeriu Viveiros de Castro, em vez de fornecer alimento por intermédio do “serviço da noiva”, recebia comida para ser depois, ele mesmo, devorado (1986:682-3). O prisioneiro, por outro lado, equivalia a uma mulher, pois podia entrar no circuito de trocas matrimoniais como contrapartida de uma esposa recebida (Viveiros de Castro, 1986:684). Assim, seu captor poderia presenteá-lo a seus afins, mas também a seu filho, para que, matando-o em praça pública, ganhasse fama, nome e esposas.³⁰

O cativo, ademais, tinha um papel central nas relações interaldeãs. Ele deveria ser mostrado aos parentes e amigos, circulava pelas aldeias circunvizinhas, e quando decidiam, enfim, executá-lo, seus captores convidavam os membros das aldeias aliadas, mesmo as mais distantes, para participarem do festim canibal. A execução do prisioneiro permitia articular, portanto, os grupos locais em unidades maiores — “conjuntos multicomunitários” —, rea-



afirmando a aliança, ou a inimizade.³¹ Tratava-se, além disso, de socializar ao máximo a vingança, tornando uma só morte superprodutiva: uma espécie de sobretrabalho ritual. Matar publicamente um inimigo era o evento central da vida social tupinambá: “De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matam com grandes cerimônias [...]” (Cardim, 1980:95-96).

A festa começava alguns dias antes da execução propriamente dita,³² com a chegada dos convidados e o início das danças e cauinagens. Durante esse período, o cativo era preparado para execução num processo crescente de “re-inimização”: no dia que antecedia o massacre, segundo Cardim, encenavam uma tentativa de fuga do prisioneiro e sua captura. Era-lhe dado também o direito de vingar antecipadamente a própria morte: amarrado pelo ventre por uma grossa corda de algodão ou embira, chamada *mussurana*, recebia pedras, frutos, cacos de cerâmica, que deveria lançar contra a audiência, mostrando sua ferocidade e coragem (Léry, 1980:194).

A manhã fatal chegava com o fim do cauim na noite anterior: bebida e comida não se misturavam — para os Tupinambá uma coisa era cantar e beber, outra matar e comer. Levado ao terreiro, pintado e decorado, preso pela

Mulheres tupinambá preparando o cauim, bebida fermentada a base de mandioca, servida na noite que antecedia o ritual antropofágico.



missurana, o cativo esperava seu carrasco que, portando um diadema rubro e o manto de penas de íbis vermelha, aproximava-se de sua presa, imitando uma ave de rapina. Recebia a maça, a *ibirapema*, das mãos de um velho matador, e então tinha início o famoso diálogo ritual com a vítima. Nas palavras cavalheirescas do padre Claude d'Abbeville: "Não sabes tu", dizia o carrasco, "que tu e os teus mataram muitos parentes nossos e muitos amigos? Vamos tirar a nossa desforra e vingar essas mortes. Nós te mataremos, assaremos e comemos".

Ao que replicava a futura comida dos captores: "Pouco me importa [...] Tu me matarás, porém eu já matei muitos companheiros teus. Se me comerdes, fareis apenas o que já fiz eu mesmo. Quantas vezes me enchi com a carne de tua nação! Ademais, tenho irmão e primos que me vingarão" (1975:232).

Após esse breve "colóquio" em que cada parte reafirmava vinganças passadas e anunciava vinganças futuras, um golpe concreto e presente, desferido contra a nuca do cativo, rompia-lhe o crânio e lançava-o ao chão. De imediato, acudiam as velhas com cabaças para recolher o sangue que se espalhava. Nada deveria ser perdido, tudo precisava ser consumido e todos deviam fazê-lo: as mães besuntavam seus seios de sangue, para que seus bebês também pudessem provar do inimigo. Se a comida era pouca e muitos os convivas, desfrutava-se do caldo de pés e mãos cozidas; se, ao contrário, o repasto era farto, os hóspedes levavam consigo partes moqueadas.

O único que não comia era o matador, que iniciava um período de resguardo, no qual deveria se abster de uma série de alimentos e atividades. Recluso, despossuído de seus bens pessoais, escarificado e tatuado, o homicida tomava, enfim, um novo nome que, segundo alguns cronistas, só revelaria durante uma cauinagem no final do resguardo. A renominação, o "tomar nomes na cabeça de seus contrários", permitia ganhar fama e renome: os grandes guerreiros acumulavam "cento e mais apelidos", para serem cantados e contados (Monteiro, 1949:409). A onomástica, assim como todo o ritual, tornava superprodutivo cada evento individual associado à morte do cativo. Staden informa que as mulheres dos matadores tomavam "tantos nomes quantos escravos matam seus maridos" (1974:170). Abbeville sugere

também que, tanto aquele que sujeitara o inimigo no campo de batalha, como o que o capturara na encenação pré-massacre, quanto o matador adquirem "um título com a proeza [...]" (1975:231). A lógica sacrificial consistia menos em matar o maior número de inimigos do que em extrair "mais-valia" de uma só morte.³³

O homicídio em praça pública, por outro lado, não conferia "honra" apenas ao executor, mas também à vítima, que deveria mostrar coragem e, assim, deixar "memória de si" (Monteiro, 1949:412). Melhor perecer "à maneira dos grandes, em meio às danças e ao cauim", podendo vingar-se antes de morrer (D'Évreux, 1985:72), do que na rede como mulheres fracas, tendo que sentir o peso da terra, ficar fedorento e ser comido pelos bichos (Gandavo, 1980:137; Cardim, 1980:96). Morte desejável não só por ser heróica, mas também, como mostra Viveiros de Castro, por sublimar a porção corruptível da pessoa (1986:676-7). O estômago do inimigo era a sepultura ideal (Monteiro, 1949:413), que abria caminho à imortalidade, já sem o peso do corpo putrescível. Assim, se a execução era promessa de imortalidade ao matador, para a vítima era passaporte e bilhete para uma "terra-sem-mal". Estranho destino, tão estranho que José de Anchieta não poderia entender como aquele cativo, "em extrema necessidade de ajuda espiritual", poderia recusar o batismo, dizendo preferir morrer morte formosa e mostrar sua valentia: "[...] posto no terreiro [...] começou a dizer: 'Matai-me, que bem tendes 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 destes outros, com tão grande ânimo e festa, que mais parecia ele que estava para matar os outros que para ser morto [...]" e estimou ele mais esta valentia que a salvação de sua alma" (1988:233-4 — ênfase nossa).

Esse "absurdo sentimento de vingança" não era apenas a razão de suas guerras, como queria Thevet, mas era o nexo fundante da sociedade tupinambá. Vingança repetida e sem fim — a morte guerreira era produtora de vida social; a guerra, nas palavras de Viveiros de Castro, *produzia* a sociedade (1986:690). Ela condicionava o destino escatológico e a realização terrena do indivíduo; sem ela não havia nem

chefia nem profetismo; por meio dela recor-tavam-se alianças e inimizades: as unidades sociais eram função da guerra. Sua lógica, contudo, não era a da aniquilação completa, mas a da extração de “mais-valia” (simbólica) da destruição do inimigo.³⁴ Por isso, não opera-va com vinganças que se cancelam uma a uma, como queria Florestan Fernandes,³⁵ mas com sua multiplicação: comer o cativo não suprimia os ódios, senão os confirmava.

A continuidade da vindita era fundamen-tal para uma sociedade que, em sua única grande cerimônia coletiva, tinha em seu cen-tro o inimigo, e não a imagem unificadora da chafia, ou um corpo social homogêneo, como pensaria P. Clastres. Uma economia política da destruição, voltada para o exterior, que fa-zia da morte (guerreira) uma condição da vi-da social. Acertava, assim, Anchieta ao lamentar-se ao geral Diogo Lainez: “Esta gen-te é tão carniceira, que parece impossível que possam viver sem matar” (carta de 1563; 1988:192 — ênfase nossa).

Paradoxalmente, porém, esses “carniceiros” foram antes carniça nas guerras de conquista dos colonizadores, em suas bandeiras e suas missões. Em menos de dois séculos, os nume-rosos Tupi foram varridos da costa brasileira — aqueles que não sucumbiram à violência, às epidemias e à fome fugiram para o interior. Ironias da História: o “amai-vos uns aos ou-tros” da cultura cristã acabara por devorar o “comei-vos uns aos outros” da ética tupi. De qualquer forma, porém, os Tupinambá conse-guiram aquilo que desejavam os seus guerreiros: deixar memória de si. Mortos, acederam à imortalidade da lembrança (embora aos seus parentes, não lhes tenha sido dado o direito à vingança).

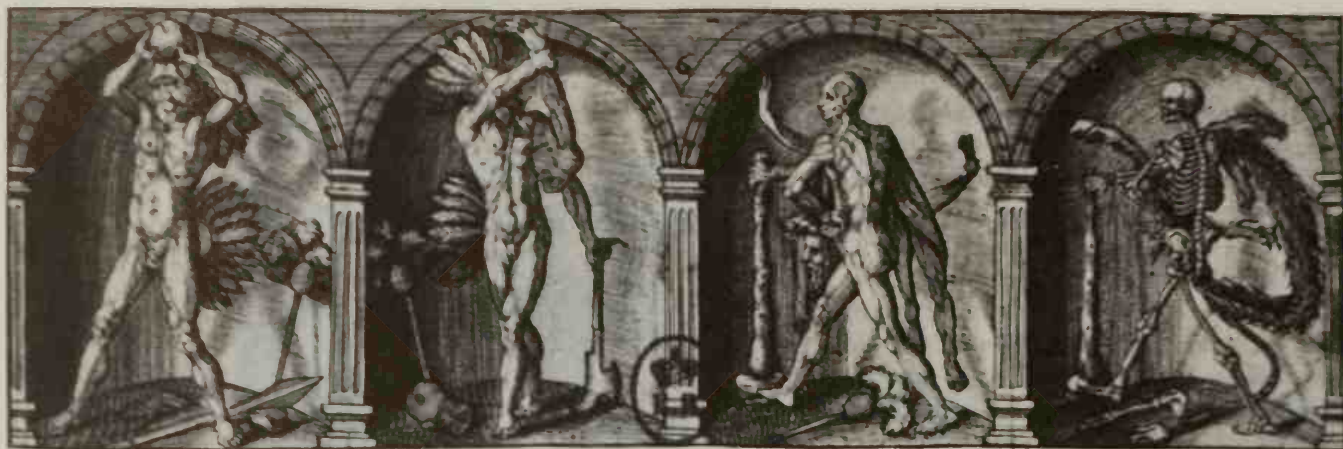
Hoje, mais de três séculos depois (e ape-sar de tudo), vários grupos tupi-guarani in-sistem em continuar vivendo, e afirmando, de modo dinâmico, sua distintividade cultu-ral. Em distantes recônditos amazônicos, ou próximos a centros urbanos, os Parakanã, Ara-weté, Asurini, Suruí, Tenetehara, Guajá, Urubu-Kaapor, Tapirapé, Kayabi, Kamayurá, Guarani, Waiãpi, Parintintins, Tupi do Cuni-mapanema, entre outros, ainda resistem à vo-racidade avassaladora dos conquistadores — estes temíveis canibais que, talvez por não comerem a carne, preferem se apropriar do espírito.



Índio com o corpo tatuado portando arco e tacape. Ao fundo, vê-se a aldeia cercada por uma paliçada defensiva.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

Todo conhecimento sobre os Tupi da costa re-sulta de um número limitado de fontes primá-rias, constituídas por crônicas de viagem, re-latos de colonizadores, e cartas e informações de missionários. Elas foram escritas, quase em sua totalidade, entre a segunda metade do sé-culo XVI e os primeiros vinte anos do século seguinte. Os autores portugueses (Cardim, Gandavo, Soares de Sousa) são objetivos e bre-ves, contrastando com os franceses (Léry, The-vet, Abbeville, Évreux), mais atentos aos det-alhes e mais prolixos em suas descrições. As cartas dos missionários jesuítas (Anchieta, Nó-brega, Navarro, entre outros) são extremamen-te sugestivas e reveladoras, não só dos costu-mes indígenas, como das próprias angústias de seus autores. Deve-se lembrar, ainda, do deli-cioso relato do artilheiro alemão, Hans Staden, que foi cativo dos Tupinambá na região de An-gra dos Reis. Essas são as fontes básicas, e as mais fáceis de serem encontradas, pois foram reeditadas recentemente em português (com exceção de Évreux e da *Cosmografia Univer-sal* do controvertido André Thevet). Embora não haja perfeita concordância, as informações dos cronistas possuem certa uniformidade no essencial. Com relação ao material histórico



sobre os Guarani, sugerimos ao leitor a consulta do ensaio bibliográfico organizado por Meliã, Saul e Muraro (1987), onde há também referências a trabalhos modernos.

Dentre as fontes secundárias, há dois grandes sistematizadores do material dos cronistas: Alfred Métraux e Florestan Fernandes. Recomendamos em especial a *Religião dos Tupinambá* de Métraux, que nos oferece um quadro geral da cosmologia, do xamanismo e da antropofagia; e *Organização social dos Tupinambá*, de Fernandes, que sistematiza brilhantemente as informações sociológicas. Seu livro sobre a guerra é de leitura mais “pesada”, e defende uma teoria sobre o sacrifício do cativo que julgamos incorreta. Quem se interessa pelo trabalho missionário, deve recorrer aos dez volumes da *História da Companhia de Jesus* de Serafim Leite (onde se encontra o texto de 1610 do padre Jácome Monteiro, que possui dados importantes sobre o canibalismo).

Quanto aos autores das últimas duas décadas, pode-se ler *Red Gold* de Hemming, para um panorama dos principais acontecimentos

históricos do (des)encontro colonial (mantendo-se, porém, um aguçado espírito crítico, pois, embora correto no geral, o livro é impreciso e tende a reificar as informações dos cronistas). Em arqueologia, o trabalho mais completo é a tese de Brochado, que, infelizmente, é de difícil acesso. Para quem quer ter uma idéia global dos grupos tupi contemporâneos, ver Laraia (1986). Não se pode esquecer também do belo livro de Hélène Clastres, *La Terre Sans Mal*, para uma interpretação sugestiva do profetismo tupi-guarani.

Por fim, sugerimos ao leitor neófito que se inicie em etnologia pelo livro de Viveiros de Castro, *Araweté: os deuses canibais*, no qual encontrará um modelo geral tupi-guarani, uma análise cuidadosa da bibliografia existente, uma crítica das interpretações precedentes, e uma contribuição original que tem exercido grande influência sobre a etnologia sul-americana dos últimos anos (inclusive sobre o presente capítulo). Vale a pena conferir, também, seu artigo em parceria com Carneiro da Cunha (1985).

NOTAS

(1) Por “não-elementar” entendemos o seguinte: que a estrutura dessas sociedades não pode ser descrita por um conjunto de regras mecânicas, dadas *a priori*, pois o evento é uma variável estrutural, não um elemento externo à estrutura. Sobre esse ponto, ver Viveiros de Castro (1987), Fausto (1991a), bem como a distinção “estrutura prescritiva”/“estrutura performativa” de Sahlins.

(2) Nos cronistas há inúmeras outras denominações de “nações” não-Tupi ocupando essas mesmas regiões, e escolhemos estas por serem as mais consagradas. Nessa literatura não se pode esperar uma correlação evidente entre nome e unidade social diferenciada, como veremos adiante.

(3) As datas entre colchetes nas referências bibliográficas visam a situar o leitor quanto à época em que os textos foram escritos ou publicados. Quando a primeira edição for contemporânea ao autor, ela prevalece; caso contrário, optou-se pela data aproximada em que se supõe ter sido escrita a obra.

(4) Os números mais altos são de Clastres: 1,5 milhão de Guarani antes da Conquista (1978:68). Ver Meliã (1986) para uma crítica do seu “método”.

(5) Embora, por vezes, apareça como uma classe genérica: Léry, por exemplo, fala em “nossos tupinambás tupiniquins” (1980:183).

(6) Para fontes secundárias que procuram sistematizar a distribuição das “nações” Tupi ver, sobretudo, Nimuendaju, 1981; Métraux, 1928; e também, Hemming, 1987.

(7) Léry, por exemplo, aponta 22 “aldeias principais” em torno da baía de Guanabara, Abbeville cita 27 na ilha de São Luís, Staden indica cinco na região de Angra dos Reis. Para um resumo desses dados, ver Fernandes, 1963; e Métraux, 1928.

(8) Alguns cronistas chamaram o conjunto de grupos locais aliados, com uma inscrição territorial, de “províncias”.

(9) Ver Viveiros de Castro, no prelo; e também, a noção de “conjunto multicomunitário” (Clastres, 1978) usada por Albert (1985) para descrever a morfologia Yanomami.

(10) Não é por acaso que muitos cronistas nomearam várias “nações”, de São Vicente ao Maranhão, de *tobajara*, pois era assim que os Tupi classificavam seus inimigos (mas, também seus cunhados, e, como veremos, os cativos de guerra).

(11) André Thevet e Jean Léry, por exemplo, chamam os aliados dos franceses na Guanabara de *Toupinanquin* (Thevet, 1953:296), enquanto os portugueses reservam esse termo aos seus amigos de São Vicente, opondo-os aos *Tamuya* do Rio (Cardim, 1980:102).

(12) Para uma análise da legislação indigenista colonial, em especial sobre a escravidão, ver Perrone-Moisés, neste volume; Carneiro da Cunha, 1987.

(13) Sobre esse tema ver, sobretudo, H. Clastres, 1975; P. Clastres, 1978; Métraux, 1927 e 1967.

(14) Os *caraiíba* eram figuras ambíguas, pois se podiam trazer saúde, abundância de alimentos e cativos, podiam também lançar a enfermidade e a morte (Évreux, 1985:250; Soares de Sousa, 1987:314). Da mesma maneira, também os europeus eram temidos pelas doenças desconhecidas que introduziam (ver Anchieta, 1988:215; Francisco Pires in Navarro, 1988:155).

(15) Para uma análise da imagem construída pelos europeus sobre os índios no século XVI, ver Carneiro da Cunha, 1990.

(16) Com relação às “santidades”, alguns autores se utilizaram errada, ou ingenuamente, das informações jesuíticas sobre o xamanismo tupinambá. Esses missionários referiam-se aos ritos xamânicos dos grandes pajés como “santidade” (Leonardo do Valle, 1563; Pero Correa, 1551 in Navarro, 1988:408 e 124), ou diziam que por meio desses ritos eles fingiam trazer “santidade” (Nóbrega, 1988:99); ou ainda, que os índios chamavam seus xamãs de “santidade” (Anchieta, 1988:399). “Santidade”, portanto, é um termo que os jesuítas usaram para descrever o campo semântico de atuação dos pajés tupi, como tradução do vocábulo *caraiíba*. Anchieta é quem nos esclarece: “todas estas invenções por um vocábulo geral chamam *Caraiíba* que quer dizer como cousa santa, ou sobrenatural” (1988:340). Algumas pessoas, porém, confundiram num só “movimento messiânico” essas informações perfeitamente “tradicionais” sobre o xamanismo, com fatos “sinceréticos” aludidos, por exemplo, na confissão de Fernão Cabral de Ataíde à Inquisição (Furta do de Mendonça, 1935:28-9). Para um exemplo recente dessas confusões que se propagam na historiografia sobre os Tupinambá, ver Schwartz, 1988:54-6.

(17) O medo do castigo — ou da feitiçaria dos europeus — parece ter sido um instrumento eficiente de conversão, a se julgar por alguns escritos jesuítas

(ver, por exemplo, Vicente Rodrigues, 1552 in Navarro, 1988:142).

(18) Essa afirmação de Clastres baseia-se em duas premissas discutíveis: a de que a expansão tupinambá era muito recente, e que esses índios haviam atingido uma densidade demográfica limite para uma sociedade primitiva. A interpretação de Brochado (1984), porém, sugere uma extensa ocupação da costa desde o final do primeiro milênio; isto é, um longo processo de conquista de uma área ecológica especialmente rica, e não uma expansão a toque de caixa, movida pela prédica profética dos *caraiíba*. Quanto à questão demográfica, ver adiante.

(19) Vejam a passagem do padre Manoel da Nóbrega citada na parte anterior.

(20) Nunca é demais lembrar, porém, que *cacicado* não é um conceito inequívoco (como também não o são as tipologias evolutivas que, freqüentemente, fazem uso desse conceito).

(21) É, assim, surpreendente ler, por exemplo, que “a predominância de mulheres na arte nas fases do Baixo Amazonas [...] pode estar possivelmente relacionada ao cálculo da descendência da linhagem de chefia, a partir de ancestrais míticos femininos” (Roosevelt, 1987:160). Considerações como essa estão certamente além da “projeção etnográfica”, pois são antes exercícios de “ficção arqueológica”.

(22) Notem que ali onde evolucionistas vêem uma diferença de grau (de complexidade), Clastres vê uma diferença de natureza. Compare-se com Balée: “os Tupi da costa e os Omágua amazônicos [...] tinham evoluído em *cacicados* em 1500” (1984:255).

(23) Cardim fala em um ou mais chefes por maloca (1980:90).

(24) No Maranhão, segundo Abbeville, havia de um até cinco principais por grupo local. A aldeia mais numerosa, onde morava *Japi-açu* — o *morobixaba* de maior fama da ilha de São Luís (1975:139:150) —, contava com mais quatro chefes além dele (o tamanho das malocas e das aldeias era também função do prestígio de seus principais).

(25) Vale a pena lembrar aqui um exemplo etnográfico tupi-guarani contemporâneo. Waud Kracke descreve como durante seu período de pesquisa entre os Parintintins havia duas interpretações opostas — ambas nativas — sobre hierarquia e sucessão, que sustentavam estratégias políticas diversas de dois líderes (1984:77-80). Essa “ambigüidade” não precisa ser resolvida, pois é constitutiva da estrutura social tupi.

(26) Essa idéia de uma “vingança imaterial” como razão última da guerra tupinambá encontra resistência junto aos antropólogos materialistas, para os quais explicar um fenômeno é o mesmo que descobrir uma *racionalidade material* subjacente ao mesmo. William Balée, por exemplo, sugere que a vingança era apenas uma motivação psicológica superficial, pois a verdadeira razão da guerra tupi seria a disputa por territórios ecologicamente mais ricos (1984). Em um texto recente procuramos apontar as inconsistências da argumentação de Balée, confrontando-a com os próprios fatos a que recorre para sustentar sua hipótese (Fausto, 1991b).

(27) Ver também Léry, 1980:183; Gandavo, 1980:130; Nóbrega, 1988:90.

(28) O *cauim* é uma bebida fermentada à base de milho e/ou mandioca.



(29) Na entrada da aldeia, o cativo deveria gritar para as mulheres: "Estou chegando, eu, vossa futura comida". Dançando e cantando, então, elas o cercavam, dando-lhe socos e dizendo que, assim, vingavam seus parentes.

(30) Sugerimos, em outra ocasião (Fausto, 1991a), que o casamento tupinambá seria avúnculo-patrilateral, como o parakanã. Nesse caso, um pai, ao casar com a filha de sua "irmã", subtraía um cônjuge potencial de seu filho (prima cruzada patrilateral deste). O cativo cedido ao filho seria, assim, a contrapartida desta mulher. Os Parakanã resolvem esse problema de forma mais direta: o pai dá ao filho uma mulher inimiga por ele capturada.

(31) É Léry quem nota como os Tupinambá desconfiavam da lealdade dos franceses, quando estes se recusavam a compartilhar do banquete (1980:201).

(32) Para uma sistematização das fontes primárias, ver Métraux (1979:114-45) — que se baseia fundamen-

talmente em Cardim (1980) e Thevet (1953) — e também Fernandes (1970:274-316).

(33) Essa "mais-valia" da predação guerreira encontra inúmeros paralelos nas etnografias tupi contemporâneas: o homicida parakanã, por exemplo, após matar um inimigo, ia chamar seus parentes para que pudessem também flechá-lo e fazer o resguardo.

(34) Havia, pois, uma "escassez" central à guerra tupinambá: a de cativos. Essa escassez, porém, era socialmente produzida para ser socialmente produtiva: tratava-se de retirar "muito" de "pouco". Lógica bastante diversa daquela do Estado asteca e de seu sacrifício desmedido (agradecemos a E. Viveiros de Castro por ter chamado nossa atenção para esse ponto).

(35) A teoria de Fernandes (1970) é a do sacrifício restaurador, em que um cativo é morto para vingar um parente assassinado e recompor a "unidade mística" do grupo. Para uma crítica dessa teoria funcionalista, ver Viveiros de Castro, 1986.

